

SAPIENZA, CREAZIONE E SALVEZZA.  
PER UNA LETTURA D'INSIEME DEL LIBRO DELLA SAPIENZA

## Introduzione

Alla fine della lettura del libro della Sapienza si ha l'impressione di aver ascoltato un grande e splendido oratorio. L'immagine musicale del capitolo 19, non priva di rigore tecnico,<sup>1</sup> conferma questa sensazione. In effetti, questa opera poetica di 502 versi, segnata da un alone di mistero riguardo al suo autore, e dibattuta in quanto al tempo della sua composizione, è colma di sentimenti di meraviglia di fronte all'armonia dell'opera di Dio.

Questo contributo ripercorre l'andamento del discorso dell'autore. Dopo alcune considerazioni preliminari in cui, molto sommariamente, presento i risultati delle ricerche sull'unità del libro, individuo i paragrafi secondo le varie parti di cui il libro si compone: l'Esordio, l'Elogio, la *Sugkrisis* e la Conclusione. In ogni paragrafo è si tenta, in maniera sintetica, di cogliere il risvolto interpretativo dell'analisi letteraria.

Leggere il libro della Sapienza è imbattersi in un libro dalle evidenze semplici e per questo ancora da indagare.

Di fronte all'opportunismo di un sistema di vita che si nutre di lucidità e di orgoglio intellettuale, c'è l'invito alla limpidezza del cuore che si traduce in simpatia ed emozione davanti al creato. Accanto alla consapevolezza del limite creaturale, si colloca lo stupore e il fascino per ciò che è grandioso e per ciò che è delicato. In altri termini, guardare alla creazione significa da una parte leggere la storia con gli occhi di Dio, entrare in una logica di provvidenza in cui trova spazio la gioia per la speranza, dall'altra uscire dalla logica di una fede sclerotizzata che scolora i doni della potenza di Dio che dirige la storia con lo stesso amore con cui ha creato le cose e l'uomo. Scoprire la mano di Dio, la salvezza, nella storia compresa come orizzonte nel quale Dio continuamente crea con sapienza, significa entrare nei misteri di Dio per cogliere l'appello a una vita da vivere nella giustizia, avendo la sapienza come compagna di vita. Il presente non sarà mai, allora, il palcoscenico di un dramma dove Dio è assente, ma diverrà lo spazio nel quale ritrovare il senso e la verità della fede nella meditazione dell'esperienza.

### 1. Considerazioni preliminari

L'unità del libro della Sapienza<sup>2</sup> è un dato ormai accettato dall'esegesi moderna: in esso traspare infatti un innegabile equilibrio. Indubbiamente l'analisi letteraria ha

---

<sup>1</sup> Così R. Pistone, «La lira e il creato: teorie musicali e strategia argomentativa in Sap 19», in G. Bellia – A. Passaro (edd.), *Il libro della Sapienza. Tradizione, redazione, teologia* (Studia Biblica 1), Roma 2004, 209-231; diversamente L. Alonso Schökel che ritiene l'autore di Sapienza «non troppo versato in teoria musicale, né usare le parole con rigore tecnico» (comunicazione scritta inviata a J. Vilchez Lindez che la cita nel suo *Sapienza*, Roma 1990, 539).

<sup>2</sup> Per una visione globale del problema si può vedere J. Vilchez Lindez, *Sapienza*, 22-29.

garantito le ragioni che mostrano quell'unità che implica la concezione globale unitaria di un solo autore.<sup>3</sup>

In effetti l'approccio metodologico proposto da M. Gilbert ha fatto chiarezza: il problema dell'unità del testo si risolve in buona parte a partire da quello dell'unità del genere letterario del libro; quest'ultimo però richiede come punto di partenza una lettura del testo che sveli la sua architettura secondo criteri interni. Allora l'unità del genere letterario sarà garanzia e prova dell'unità del testo solo nella misura in cui l'analisi letteraria pone davanti al testo come ad un tutto, a un *kosmos* ben compaginato con una sua ἀκολουθία, un suo ordine più o meno articolato, su cui ha senso porsi la domanda del genere letterario nella sua interezza.

L'analisi letteraria è stata dunque fondamentale nello studio del libro della Sapienza. È una possibilità per svelare l'intenzionalità del testo; evita di considerarlo una serie indifferenziata di affermazioni perché «la struttura letteraria del testo greco di Sap è consistente, e presenta in tutte le sue parti gli stessi elementi di struttura».<sup>4</sup>

Insieme ad altri temi, quello della creazione si iscrive nel piano di un'opera unitaria ed assume perciò una funzione ermeneutica importante per la comprensione del messaggio teologico del libro nella sua globalità.

In effetti, senza presentare una dottrina sulla creazione, l'autore si serve di questo tema in maniera funzionale al messaggio che vuole proporre alla riflessione dei lettori giudei della diaspora: la giustizia di Dio, che con sapienza ha operato nella creazione e nella storia, non verrà mai meno. Quanti camminano e rimangono in essa, guidati dalla sapienza, dono di Dio, nel loro essere nella creazione e nella storia, avranno la vita, la salvezza.

Si sviluppa così il nesso tra creazione, sapienza e salvezza, una cosmoteriologia tipica della letteratura sapienziale. Infatti nella dossologia finale, in 19,22:

In tutto, Signore, hai reso grande il tuo *popolo* e lo hai *glorificato*  
e non lo hai trascurato, assistendolo in ogni tempo e in ogni luogo.

---

<sup>3</sup> Differente problema è quello di un'unità derivante dalla compilazioni di parti, dunque redazionale, che potrebbe anche supporre diversità di fonti. Ancora diverso è il problema di possibili intervalli di tempo nella composizione delle varie sezioni – così ad es. C. Larcher, *Le Livre de la Sagesse*, I, Paris 1983, 118 – che comunque non pregiudica il carattere unitario del libro. L'accettazione dell'unità del libro e dunque dell'unicità dell'autore non ha comunque portato l'accordo tra gli studiosi, per quanto riguarda l'individuazione della struttura e la divisione del testo cioè la distribuzione e l'ordine interno delle parti dell'opera, Per una presentazione dettagliata delle varie proposte, cf. J. Vélchez Líndez, *Sapienza*, 15-22. In questo contributo seguo M. Gilbert, *Introduction au Livre de la Sagesse*, Roma 1976, 39-40, che, individuando nel libro della Sapienza il genere letterario dell'encomio, propone la seguente divisione: 1,1 – 6,21 esordio; 6,22 – 9,18 elogio; 10,1 – 19,9 comparazione (σύγκρισις); 19,10-22 conclusione. Gilbert ha ripreso e approfondito i dati dell'analisi precedente, portando alla luce alcuni elementi retorici, quanto mai indicativi, in precedenza ignorati e rimasti fino inosservati («La struttura letteraria del libro della Sapienza. Analisi di alcune divergenze», in G. Bellia – A. Passaro [edd.], *Il libro della Sapienza*, 33-46).

<sup>4</sup> M. Gilbert, «Sagesse de Salomon», in *DBS* XI, 58-119, qui 88.

L'uso di *λαός* unito a *δοξάζειν*, che qui come in 18,7 ha una connotazione soteriologica,<sup>5</sup> mostra con chiarezza l'idea di fondo che pervade il libro: il Dio della creazione e della storia non manca mai di garantire la salvezza al suo popolo. I riferimenti alla creazione non sono dunque elemento accessorio nello sviluppo dell'opera. Anzi, con Gilbert si può affermare che per l'autore del libro della Sapienza «parlare della creazione significa aggiungere alla riflessione e al discorso l'elemento della colpevolezza umana; ... si può dire meglio: significa vedere la colpa alla luce della creazione. E ciò significa anche rileggere la storia sotto la stessa luce. Ben inteso, questo non vuole essere un principio esclusivo della lettura dell'autore di Sapienza, che si riferisce anche all'insieme della rivelazione veterotestamentaria e alla cultura ellenistica del suo tempo. Ciò non toglie che la sua teologia della creazione marca profondamente il suo pensiero e la sua esposizione. E la nota più positiva che ne risalta è, a mio avviso, una speranza: il male non può trionfare sul progetto creatore di Dio, la vita ha sempre la meglio sulla morte, almeno per coloro che rimangono fedeli; ...».<sup>6</sup>

È probabilmente più di un'ipotesi.<sup>7</sup> Anche perché la creazione, spogliata di ogni carattere mitico, viene così fatta rientrare nell'attività salvifica di Dio e dunque in essa affonda le sue radici la storia della salvezza. Perciò si può configurare, nella narrazione dei fatti dell'Esodo, come creazione rinnovata, come mezzo di salvezza rinnovata, luogo della speranza antica e sempre affidabile, ambito dell'incontro tra escatologia e storia; «prospettiva escatologica e retrospettiva storica convergono anche sulla base di un tema come quello della creazione».<sup>8</sup> In essa si mostra la continuità tra livello storico e livello escatologico nell'azione salvifica di Dio. Il passato, la storia, diviene modello, esempio già dato, mentre è di nuovo promesso, del modo con cui Dio conduce la storia della salvezza dell'uomo mediante il creato posto in uno stato di costante disposizione obbedienziale al Creatore.

Alla luce di queste sintetiche considerazioni, diventa operazione forse non inutile, seguire l'autore nello sviluppo del suo discorso, a partire dalla struttura della sua opera, cercando poi di cogliere le linee della sua teologia della creazione. Il tentativo vuole essere quello di mostrare, in una *lectio continua* del testo, l'articolazione generale del discorso e le tematiche immediatamente rilevabili, per comprendere poi come il tema della creazione, all'interno di essa, svolga una sorta di ruolo unificante e diviene una chiave ermeneutica necessaria, pur mostrando un proprio sviluppo. Si potrebbe dire che l'autore, mentre sviluppa in maniera molto coerente il suo discorso, all'interno di esso e in funzione di esso, presenta una continua meditazione sulla creazione, contemplandone, man mano che il discorso si sviluppa, vari aspetti,

---

<sup>5</sup> Cf. F. Raurell, «The Religious Meaning of "Doxa"», in M. Gilbert (ed.), *La Sagesse de l'Ancien Testament*, Leuven 1979, 370-383: «The eminent soteriological meaning of the verb *δοξάζειν* is inferred both from the preceding and the following context. In v. 7 it is said that the righteous expect the *σωτηρίαν*. The author had the equivalence *δοξάζειν* – *σωτηρίαν* often used by the LXX especially in texts like Ex 15 and Is, where the equivalence serve to describe the Exodus» (381-382).

<sup>6</sup> M. Gilbert, «La relecture de Gen 1-3 dans le Livre de la Sagesse», in F. Blanquart – L. Derousseaux (edd.), *La création dans l'Orient ancien*, Paris 1987, 344.

<sup>7</sup> Cf. *ibid.*

<sup>8</sup> M. Dell'Omo, «Creazione, storia della salvezza e destino dell'uomo», in *RivB* 37 (1989), 319.

presentati in un linguaggio nuovo che, senza tradire la fede dei padri, esprime la cultura e le idee del tempo.

## **2. L'Esordio: Sap 1,1–6,21.**

### **La creazione evento di vita donata**

Nei primi sei capitoli, che sono strutturati concentricamente,<sup>9</sup> l'autore determina qual è l'orizzonte nel quale la giustizia e la sapienza, a cui ha esortato in 1,15, si verificano: la vita dei giusti e degli empi. Nella contrapposizione, che si dipana mo' di inchiesta giudiziaria, si svela una verità di salvezza che una determinata situazione storica può aver condotto all'oblio, determinando anzi una occasione di «inutile mormorazione» (1,11).

Il progetto degli empi, la loro filosofia di vita, una sorta di *carpe diem*, e il loro piano di attacco spietato al giusto, vengono esaminati sul terreno concreto dei binomi morte-vita, adulterio-fedeltà, sterilità-abbondanza di figli, vera-falsa longevità.<sup>10</sup> All'interno di questo quadro chiasticamente disposto, si presenta un intreccio di temi che vengono man mano annunciati e poi ripresi per essere conclusi o essere aperti in un nuovo contesto.

Così, ispirandosi a Is 28,15-18, l'autore descrive il pensiero degli empi sulla morte: per essi è un'amica, possibile partner di un'alleanza, dal momento che l'uomo è frutto del caso e il nulla il suo destino. Da questa convinzione (cf. l'οὐν di 2,6) passare a uno stile di vita in cui godere delle cose create finché se ne ha la possibilità, diventa conseguenza logica: è la μέρις, la sorte, che gli empi ritengono di dover accogliere. Dio, invece, non ha fatto la morte; essa non rientra nel suo disegno! Anzi, la bontà caratterizza le cose da lui create. La creazione è fatta perché le cose esistano, è a servizio della vita (1,14).<sup>11</sup> Ma gli empi non conoscono i misteri di Dio (2,22) e sperimentano su di loro la morte (2,24). Perciò il loro piano illusorio di essere protagonisti della storia, facendo della violenza una legge di giustizia (2,11), è destinato al fallimento, la contrapposizione con ciò che in realtà accade è drammaticamente radicale. Hanno voluto verificare la verità dei discorsi dei giusti, li hanno messi alla prova, li hanno tormentati, li hanno voluti esaminare per vedere se Dio li avrebbe visitati. Hanno, in sintesi, rivendicato per loro un diritto che è di Dio (cf. 6,6).

In realtà per i giusti non c'è tormento perché Dio stesso li ha messi alla prova (3,5), li ha saggiati (3,6). Nel tempo della sua «visita» risplenderanno (3,7) e, poiché hanno confidato in lui, comprenderanno la verità (3,9)

---

<sup>9</sup> Cf. P. Bizzeti, *Il libro della Sapienza. Struttura e genere letterario*, Bologna 1984, 65.

<sup>10</sup> Questa serie di contrapposizioni, letta in una logica di fede, verifica la verità e la consistenza del progetto di esistenza degli empi già nel loro attuarsi. L'apertura alla dimensione escatologica mostrerà senza possibilità di smentita che la vita e la felicità saranno la sorte dei giusti. Così l'invito a lasciarsi istruire, ammaestrare, educare di 1,15 si ritrova in 6,25.

<sup>11</sup> Sui primi versetti di Sap si può da ultimo vedere F.V. Reiterer, «Philosophische Lehre und Deren Wirkung aus der Sicht eines Weisheitslehrers. Untersuchungen von Weish 1:1-15», in G. Xeravits – J. Zsengellér (edd.), *Studies in the Book of Wisdom*, Leiden 2010, 125-162.

L'azione degli empi, nella loro crudele verifica della fede dei giusti, è fondamentalmente un tentare Dio, provare se davvero visita i suoi giusti. L'intervento divino mostra la caducità della logica degli empi: le convinzioni dei giusti sono tutte vere e il Signore li consacra per l'immortalità. Solo chi possiede lo sguardo della fede potrà allora comprendere ciò che accade e cosa entra in gioco nella morte dei giusti.<sup>12</sup> La loro morte è apparenza; essi sono nella pace (3,3) e la loro speranza è piena di immortalità (3,4), saranno nel riposo perché grazia e misericordia sono per gli eletti del Signore (3,9 / 4,15). E gli empi che avevano disprezzato, considerato niente, la vita dei giusti (3,11), le sue linee portanti la saggezza e l'educazione, oltre che la loro fine (4,18) scopriranno che i loro figli saranno in vece considerati «nulla» (3,17). Così quelli che avevano considerato oggetto di scherno il giusto (5,4a), saranno coloro dei quali il Signore riderà (4,18); quelli che avevano stimato un disonore la fine del giusto (5,4e), saranno un cadavere disonorato (4,19). Essi non hanno conosciuto *la via del Signore* (5,7), *la sua volontà* (4,17), perché proprio il Signore ha posto al sicuro il giusto (4,17c).

Nello stare di fronte di due sistemi di vita, assolutamente antitetici, nello stare dei giusti davanti agli empi e nello «stare contro» di Dio davanti agli empi, si compie il dramma escatologico. Gli empi

resteranno stupefatti per l'inaspettata salvezza (5,2b).

A partire dunque dal progetto iniziale di Dio come è proposto in Gen 1–3,<sup>13</sup> reinterpretato, si opera un giudizio sul sistema vita degli empi in contrapposizione a quello dei giusti. Una contrapposizione che assumerà i toni del giudizio escatologico: Dio interviene per i giusti contro gli empi, garantisce la salvezza, «ingaggia il combattimento cosmico finale»<sup>14</sup> al quale parteciperà la creazione stessa (5,17).

La salvezza in questa prima parte del libro viene colta in una prospettiva, per così dire, astorica; ci si trova su un piano indeterminato, atemporale.<sup>15</sup> Non si può, però, affermare che in questi capitoli si affacci solo ed essenzialmente la tematica escatologica. Le indicazioni strutturali mostrano che nell'ora dell'esistenza terrena il giusto è chiamato a confrontarsi con un sistema di vita antagonista, a scrutare la vita con lo sguardo penetrante della fede per sfuggire all'apparenza e per rimanere nella

---

<sup>12</sup> P. Beauchamp, *De Libro*, 63.67 (citato da P. Bizzeti, *Il Libro*, 58) nota che il verbo ὁράω ricorre in 2,17; 3.2.4; 4,11 e 5,2 che risultano dunque collegati dallo stesso tema. «Avevano detto gli empi: “vediamo (ἴδωμεν) se il giusto ha detto il vero (2,17). La risposta è: apparvero (ἔδοξαν: 3,2) morire agli occhi degli insipienti (ἐν ὄψει: 3,4). E ora le nazioni vedendo non capiscono. Quindi 4,17: ὄψονται exitum sapientis (si ripete il verbo ὄψομαι in 4,18). Vollero vedere e vedono quel che vollero vedere: il giusto morente, il giusto vessato ma anche ogni giusto nell'ora della morte... ; 5,2: vedendo, ma l'atto di vedere ha una situazione nuova. Infatti non vedono l'apparenza ma la realtà, vedono il giusto vincere dopo morto: οὗτος ἦν».

<sup>13</sup> Cf. M. Gilbert, «La relecture», 325.

<sup>14</sup> M. Gilbert, *Introduction*, 15.

<sup>15</sup> Cf. M. V. Fabbri, *Creazione e salvezza nel libro della Sapienza. Esegese di Sap 1,13-15*, Roma 1998.

verità. Certo, tutto sarà chiaro e trasparente nel momento escatologico, ma è altrettanto vero che tutto è fondato e sperimentato qui e adesso.

I riferimenti alla creazione all'interno di questo primo blocco, in 1,14; 2,6; 2,23 e 5,17,<sup>16</sup> si pongono come condizione di possibilità e ambito dello svolgersi della contrapposizione. La contrapposizione può esserci, c'è, perché è accaduto l'evento della creazione. Infatti, una visione e un'accoglienza corretta o meno del progetto iniziale di Dio conduce a due sistemi di vita fundamentalmente e radicalmente contrapposti che si scontrano nell'orizzonte delle cose create (cf. 2,16).

L'autore presenta, in questa prima parte, la creazione come momento iniziale della storia della salvezza; «essa entra nel disegno di fedeltà con cui Dio ha impostato la sua giustizia».<sup>17</sup>

Il richiamo alla professione di fede in Dio creatore, Signore assoluto dell'uomo e di tutto quanto esiste, si contrappone alla tentazione dell'immanenza. Dio è trascendente, ma la sua trascendenza è in qualche modo funzionale alla storia delle creature. La creazione è allora il momento in cui la vita è comunicata in continuazione; Dio ha creato per comunicare perennemente la sua vita a tutte le sue creature:

Egli ha creato tutte le cose perché esistano;  
salutifere sono le creature del mondo (1,14).

L'espressione εἰς τὸ εἶναι richiama infatti l'intenzione del creatore che chiama all'esistenza la luce e il firmamento in Gen 1,3.6-7, dove il testo masoretico usa il verbo היה, il che induce a pensare che σωτήριοι di 1,14 abbia il senso di «conservazione».<sup>18</sup>

La stessa intenzione del creatore viene espressa anche quando si fa riferimento all'uomo:

Dio ha creato l'uomo per l'incorruttibilità  
e lo ha fatto a immagine della propria natura (2,23).

La vita comunicata τὰ πάντα è la stessa vita che è data τὸν ἄνθρωπον, a tutto l'uomo, che «divenuto uno di noi» (Gen 3,22), ha garantito ciò che Dio ha di più proprio: l'eternità. La creazione è dunque l'atto in cui Dio pone in essere perché esistano tutte le cose e l'uomo. Nella creazione non c'è spazio per la negatività, per la morte. Essa è invece il luogo dell'intenzionalità positiva, vivificante, di Dio che ama (11,24), il momento in cui stabilisce una relazione reale tra le creature e il Creatore, nella quale l'essere è elemento di unione e di somiglianza, perché e Dio è δεσπότης φιλόψυχος (11,26).<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> In correlazione, anche 5,20b.

<sup>17</sup> G. Scarpat, *Il libro della Sapienza*, I, Brescia 1989, 92.

<sup>18</sup> M. Gilbert, «La relecture», 325.

<sup>19</sup> Sul concetto di δεσπότης cf. G. Scarpat, *Il libro*, 93-94.

La verità della vita dell'uomo, del suo destino, della sua sorte, è quella consegnata, comunicata da Dio nell'atto della creazione. Essa è l'orizzonte interpretativo dell'autenticità di una vita vissuta nella giustizia, aperta ad una speranza che non è oscurata, obnubilata, dalla pesantezza dell'incedere quotidiano.

Non cogliere il progetto originario di Dio significa, di conseguenza, consegnare la propria esistenza all'immanenza (cf. 2,6), immergerla nella colpa, divenire schiavi asserviti ad un sistema di vita che porta in sé il seme della disperazione, contro il quale Dio armerà la creazione stessa, mobiliterà il cosmo intero (cf. 5,17.20b), per ridurlo definitivamente all'impotenza.

Rimane l'impressione di una certa eterogeneità tra i vari passaggi in cui si menziona la creazione: da un lato si afferma che le creature sono benefiche per i giusti, dall'altro che esse sono ostili per gli empi.<sup>20</sup> Già prima si notava, però, come la contrapposizione tra giusti ed empi assuma una connotazione escatologica. In questo contesto di assalto finale, l'autore riprende un tema antico nella Bibbia<sup>21</sup> e lo propone in maniera originale: la natura creata<sup>22</sup> è il mezzo attraverso il quale Dio creatore esercita la sua collera, il suo giudizio, su un sistema di vita che ha rinnegato la sua volontà, il suo progetto originario. La creazione è trasformata in strumento offensivo nel combattimento improvviso e definitivo nel quale Dio si serve dello scatenamento delle grandi forze della natura. In qualche modo «essa prende la sua rivincita dopo essere stata profanata dall'uomo».<sup>23</sup> La creazione è dunque pensata dall'autore di Sapienza come elemento continuativo e non solo iniziale nello svolgersi della storia della salvezza. Nella sua partecipazione al combattimento finale di Dio contro gli empi a favore dei giusti, l'autore coglie e pone in rilievo, adesso solo in maniera implicita, la condizione di costante atteggiamento obbedienziale del creato verso creatore: così è stato nel passato, così avverrà nel futuro.

Il tema della creazione rinnovata trova qui, a mio avviso, una ragione e una condizione di possibilità.<sup>24</sup> C'è un nesso inscindibile tra azione del creato e creazione rinnovata. Ciò che è accaduto nell'Esodo, e sarà raccontato più avanti nello sviluppo del libro, potrà allora avere una funzione prolettica per il lettore, per l'ebreo giusto di Alessandria. Di più, la creazione, nella sua partecipazione allo svolgersi, spesso drammatico, del disegno salvifico, è, nello stesso tempo, mezzo ma anche destinataria di salvezza: mentre è strumento, essa stessa è rinnovata.

Si fanno strada e si annunciano, così, le indicazioni teologiche, i temi che saranno ripresi e trattati più ampiamente nella terza parte del libro, soprattutto in 11–13 e 16–19.

---

<sup>20</sup> Cf. P. Beauchamp, «Le salut corporel des justes et la conclusion du livre de la sagesse, in *Bib* 45 (1964), 494 (ripubblicato in P. Beauchamp, *Pages exégétiques* [LeDiv 202], Paris 2005, 261-298).

<sup>21</sup> Cf. C. Larcher, *Le Livre*, II, 388.

<sup>22</sup> «Preceduta dall'articolo, (cf. 2,6b) η κτίσις designa qui (5,17) l'insieme delle creature inanimate e irrazionali, in opposizione all'uomo [...]; ο κόσμος, che riprende ἡ κτίσις, designa qui (5,20b) il mondo fisico, la natura inanimata» (C. Larcher, *Le Livre*, II, 387.392).

<sup>23</sup> C. Larcher, *Le Livre*, II, 388.

<sup>24</sup> Nella seconda parte infatti l'autore affermerà che è la sapienza che rinnova tutte le cose (7,27b).

### 3. L'Elogio: Sap 6,22–9,18 L'attività della Sapienza nella creazione

Con 6,22-25 si chiude la prima parte e si apre la seconda:<sup>25</sup> ἱ μυστήρια τοῦ θεοῦ di 2,22, che gli empì non conoscono, sono quelli della Sapienza che ora vengono svelati.

Inizia l'Elogio della Sapienza che si sviluppa nei capitoli 7–9, secondo un modo di procedere molto interessante. Infatti, in parallelo con l'elogio della sapienza in sé, l'autore tratteggia la figura di un saggio: Salomone. Di fatto non presenta un affresco storico di Salomone, ma lo assume come un *topos*, una figura emblematica della quale ritenere ciò che può essere utile per lo scopo da perseguire. Nella logica dell'autore, infatti, l'elogio della Sapienza in sé non è sufficiente! Ciò che viene detto va applicato alla figura di un saggio. Il due livelli, così, si intersecano su un piano concentrico.<sup>26</sup>

All'inizio del capitolo 7 e alla fine del capitolo 8, l'autore fa riferimento alla situazione di Salomone, si evoca la sua nascita. Egli è simile a tutti gli altri esseri umani. La sua condizione regale non elimina la sua condizione di uomo. Perciò la sapienza non è connaturale a Salomone. Essa non è qualcosa di naturale, non si trasmette per ereditarietà, è divina. Solo la preghiera (7,7), allora, può spiegare l'origine in Salomone della sapienza che va anteposta ad ogni bene umano (7,7-12), ad ogni desiderio di possesso delle cose, anche le più preziose, le più regali: di esse la sapienza è madre. Solo il suo possesso fa dell'uomo, di Salomone, un saggio, capace di governare; dal possederla come compagna di vita provengono un futuro di immortalità e la gloria presso gli uomini (8,10-16). Questi sono gli effetti certi della sua compagnia.<sup>27</sup>

Così la sapienza è superiore ad ogni conoscenza, ad ogni forma di sapere, perché essa è la condizione di possibilità della conoscenza, di ogni forma di sapere enciclopedico; essa ammaestra, è τεχνίτις (7,13-22a). Questa sapienza, maestra di scienza e di virtù, comunicatrice di virtù profonda e di vasta esperienza, è la sposa ideale (8,2-9) che fa di un giovane un uomo saggio di cui una delle attività principali è lo studio. In 7,21 è chiaro che la formazione che ha trasformato Salomone in un «grande», proviene dalla sapienza. Essa ha prodotto in lui una grande capacità di comprendere l'universo:

Tutto ciò che è nascosto e manifesto ho conosciuto (7,21a).

La Sapienza, in altre parole, è promotrice di cultura.

Questo richiamarsi di pericopi, di cui una fa da pendant con l'altra in una struttura concentrica, che nel loro insieme presentano la natura, l'origine e le attività

---

<sup>25</sup> Cf. P. Bizzeti, *Il libro*, 107.

<sup>26</sup> Cf. M. Gilbert, *Introduction*, 18-19.

<sup>27</sup> È importante notare come nella sezione 8,10-16 «Salomone si è spostato nel futuro e vede già quale egli sarà, grazie al dono ricevuto della sapienza... La parte centrale (vv. 10-16) ha solo dei verbi al futuro. Lo stacco è dunque deciso: dal desiderio-progetto al futuro possesso con le conseguenze che ne verranno, anticipate a livello eidetico» (P. Bizzeti, *Il libro*, 71).



della Sapienza in Salomone, isola e pone in rilievo l'elogio della Sapienza in sé, che si trova in 7,22b–8,1, ed apre alla grande preghiera del capitolo 9.

Anche per l'elogio della sapienza in se stessa, i tre aspetti che vengono presentati sono la natura, l'origine e l'attività. Della prima si ha la presentazione in 7,22b-24 attraverso una lunga serie di attributi che si ritrovano nella tradizione biblica dei LXX mentre altri sono desunti dalla filosofia platonica e stoica. La sapienza è purezza assoluta che permette di penetrare tutte le cose.<sup>28</sup> In 7,25-26 viene rivelato che l'origine della sapienza è in Dio. L'autore, infatti, lega continuamente la sapienza a Dio nell'accostamento che fa dei termini ἀτμίς, ἀπόρροια, ἀπαύγασμα, ἔσοπτρον, εἰκὼν rispettivamente a δύναμις τοῦ θεοῦ, δόξα τοῦ παντοκράτορος, φωτὸς αἰδίου, ἐνέργεια τοῦ θεοῦ, ἀγαθότητος αὐτοῦ. La sapienza è in relazione permanente con la sua sorgente, essendo ἀτμίς è una emanazione totale che non subisce nessuna perdita nella trasmissione, fluisce dalla כבוד, dalla consistenza interna di Dio, senza perdere nulla nel suo fluire; è riflesso della luce eterna, cioè nella sua qualità di non cessare mai; è specchio la cui energia dipende dalla fonte nella quale si specchia; come immagine partecipa della realtà del modello.

Questi accostamenti molto mirati<sup>29</sup> inducono a pensare che la sapienza non ha una esistenza e un'attività autonome, indipendenti. Se così fosse si potrebbe parlare di «ipostasi».<sup>30</sup>

Delle attività della sapienza si parla in 7,27–8,1.<sup>31</sup>

L'autore si appoggia su ciò che ha già detto in 7,24 a proposito della natura della Sapienza, e presenta una attività di penetrazione universale, un'attività capace di rinnovare l'universo (7,27): essa ha infatti il ruolo di governare l'universo (8,1). All'interno di questa attività cosmica, la sapienza ha un'attività più specifica: fabbricare amici di Dio e profeti (7,27).

Questa sapienza, dunque, che ha origine in Dio, che è presente in maniera attiva nel cosmo penetrando le cose, che è superiore ad ogni bene umano e ad ogni conoscenza umana perché essa stessa è fonte di beni e di sapere, non può essere posseduta se non tramite la richiesta a Dio (8,21). Di fronte al dono la ricerca si fa preghiera, il desiderio diviene invocazione.

La sapienza che nei capitoli 7–8 Salomone ha stimato più di ogni altra cosa, viene allora invocata in una preghiera<sup>32</sup> che, riprendendo temi sparsi in tutta la prima parte

---

<sup>28</sup> Di fatto già in 7,24b si descrive un'attività della sapienza.

<sup>29</sup> Le espressioni utilizzate dall'autore di Sapienza sono penetrate nella tradizione cristiana. Si pensi all'inizio della Lettera agli Ebrei.

<sup>30</sup> È vero che c'è una dimensione intermediaria della sapienza, ma si tratta di un intermediario più dalla parte di Dio che dalla parte dell'uomo. La sua origine spiega la sua natura e la sua attività. In generale, sul problema della personificazione o ipostatizzazione della sapienza, cf. H. Ringgren, *Word and Wisdom. Studies in Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East*, Lund 1947; R. N. Whybray, *Wisdom in Proverbs. The Concept of Wisdom in Proverbs 1-9*, London 1965; P. Beauchamp, *L'un et l'autre testament*, Paris 1976, 115-128.

<sup>31</sup> Tutto il resto del libro, capitoli 10–19, presenterà le opere della sapienza.

<sup>32</sup> Su Sap 9 cf. le bellissime pagine di R. Vignolo, «Sapienza, preghiera e modello regale. Teologia, antropologia, spiritualità di Sap 9», in G. Bellia – A. Passaro (edd.), *Il libro della Sapienza*, 271-300.

del libro, assume un carattere di ricapitolazione<sup>33</sup> e si colloca al centro del libro. «La preghiera di Sap 9 ... si trova materialmente al centro del libro. Da questo punto di vista si può sottolineare il fatto che l'inizio della preghiera parla della creazione e del progetto del Creatore, proprio come la prima sezione del libro, mentre il finale della preghiera parla della salvezza già accordata di cui si parlerà nel resto del libro (σώζω compare qui per la prima volta)»,<sup>34</sup> quella salvezza, si può aggiungere, che solo la sapienza può dare la possibilità di riconoscere e comprendere.

Anche in questa seconda parte non mancano i riferimenti alla creazione.<sup>35</sup> L'autore, rimanendo ancorato a ciò che della creazione ha esplicitato nella prima parte, si interessa ora di spiegare il ruolo della sapienza nell'atto della creazione.

È sicuramente un passo avanti nella riflessione sulla creazione che l'autore va facendo nello sviluppo del libro, ma che pone non pochi problemi di interpretazione.

Rimane sempre presupposto, in maniera neanche tanto sottintesa, che Dio è il creatore (9,1), colui che pone nell'essere l'universo e l'uomo, al quale ha affidato, nella libertà, il primo (9,2b). Nel dominio fedele dell'uomo sulle creature, l'atto creativo di Dio continua a rinnovarsi. È l'intenzione primaria di Dio sull'uomo secondo Gen 1,26-28.

Ma già in questo testo, Sap 9,1-2, c'è un parallelismo sinonimico tra λόγος e σοφία. L'espressione τῆ σοφία σου non va intesa in senso avverbiale, ma in senso forte: dunque nella creazione la sapienza è intervenuta come strumento. Anche in 9,9 viene espressa esplicitamente l'idea della presenza della sapienza nella creazione. Non è impensabile che l'autore faccia implicitamente riferimento a Pr 8,30, dove si afferma la presenza della sapienza accanto a Dio, come חָכְמָה, architetto, del cosmo, applicando però alla sapienza la qualità di חָכְמָה.

Infatti in 7,12b, la sapienza è presentata come τεχνίτις, dunque la sua presenza non è semplice presenza osservatrice, ma presenza attiva e collaboratrice. Il suo uso fa pensare come probabile che l'autore alla reminiscenza veterotestamentaria abbia coniugato la teoria stoica del pneuma cosmico, principio vitale, che è fuoco e aria, o più precisamente quanto c'è di attivo nell'attività di tali elementi. Esso percorre (διήκει) il mondo, lo fa vivere e ne garantisce l'unità; lo governa con la sua provvidenza (πρόνοια, διοίκεσις), perché è soffio pensante, un fuoco intelligente e artista (πῦρ τηκνικόν).<sup>36</sup>

La stessa idea della Sapienza τεχνίτις riappare in 8,4-6. Sembra quasi si voglia affermare che a Dio appartiene la volontà creatrice, alla Sapienza la realizzazione. È una dottrina assolutamente nuova, e di ciò, in 7,12, l'autore sembra essere cosciente.

---

<sup>33</sup> Cf. P. Bizzeti, *Il libro*, 108.

<sup>34</sup> M. Gilbert, *Introduction*, 21.

<sup>35</sup> M. Gilbert, «La relecture», 326 nota 13, omette 6,72c, riferendo l'espressione ἀπ' ἀρχῆς γενέσεως all'origine della sapienza stessa.

<sup>36</sup> Cf. L. Robin, *Storia del pensiero greco*, Milano 1978, 324; anche A.A. Long, *La filosofia ellenistica. Stoici, epicurei e scettici*, Bologna 1991.

Mai, in nessun testo anteriore al nostro, si esprime in maniera chiara la dottrina che nell'atto creativo la sapienza ha avuto un ruolo attivo.<sup>37</sup>

La sapienza mantiene, dunque, un ruolo cosmico attivo nella creazione, costituisce un legame tra Dio e la creazione, tra Dio e l'uomo, tra il cosmo e l'uomo.

In questo sintetico quadro di riferimento, trova la sua ragion d'essere il parallelismo tra l'azione di Dio che consegna il creato nelle mani dell'uomo, presentata in 9,2, e l'azione della sapienza in 10,1-2, dove viene tratteggiata la figura di Adamo, a cui si era fatto riferimento in 7,1. È la sapienza, artefice della creazione che conferisce all'uomo il dominio sulla creazione stessa. Il punto di riferimento in ambedue i testi è Gen 1,26-28, ma l'autore colloca l'azione della sapienza dopo la disobbedienza di Adamo, distinguendola, dunque, da quella di Dio. Si tratta quasi di un riconferimento. Commenta C. Larcher: «Adamo aveva bisogno di un supplemento di forza: la natura stessa aveva cambiato atteggiamento nei suoi riguardi... ma il compito affidatogli dal creatore rimaneva lo stesso... la sapienza dona ad Adamo la forza necessaria per affrontare la natura divenuta indocile od ostile».<sup>38</sup> È indubbio che in questo modo l'autore lega sempre più strettamente la sapienza a Dio, senza ipostatizzarla, e proietta la sua azione nella storia della salvezza che ha inizio già nella creazione. Nella creazione essa, che «restando se stessa, rinnova ogni cosa» (7,27b), è già causa di liberazione e salvezza. La sapienza cosmica assume una funzione soteriologica. Creazione e storia sono dunque pervasi dall'azione salvifica della sapienza.

Si chiarisce così, definitivamente, il pensiero dell'autore sul ruolo della sapienza nella creazione e si prepara lo sviluppo della terza parte del libro, nella quale l'opera della sapienza è colta nel dipanarsi, nello svolgersi della storia della salvezza.

#### **4. Sygkrisis e conclusione: Sap 10,1–19,9; 19,10–22 Creazione e storia**

##### *4.1 La tipologizzazione della storia: da Adamo all'esodo*

Con 9,18–10,1<sup>39</sup> inizia la terza parte del libro che si concluderà con il capitolo 19. La storia della salvezza viene letta tipologicamente come «storia della sapienza che opera». Viene presentato un midrash,<sup>40</sup> un grande affresco degli eventi dell'Esodo

---

<sup>37</sup> C'è nel Targum un'interpretazione di Gen 1,1 nella quale a ברשיית del Testo Masoretico si sostituisce בחכמה a causa di Pr 8,22a dove la sapienza è רשיית. Dunque la creazione fu fatta per mezzo della sapienza. Cf. A. Diez Macho, *Neofiti I. Targum palestinese; Ms de la Biblioteca Vaticana*, Madrid 1968-1978.

<sup>38</sup> C. Larcher, *Études sur le Livre de la Sagesse*, Paris 1969, 615.

<sup>39</sup> È vero che 9,18 chiude la seconda parte ed è unito strutturalmente ad essa. Ma non si può negare la sua funzione di cerniera tra il cap. 9 e il cap. 10. Al primo è legato con il tema degli «uomini», al secondo con quello della «salvezza storica». Cf. P. Bizzeti, *Il libro*, 72-73; G. Segalla, «Le figure mediatrici di Israele tra il III e il I sec. a.C. La storia di Israele tra guida sapienziale e attrazione escatologica», in *RSIB* 1 (1989), 13-65, qui 56.

<sup>40</sup> Riguardo al dibattito su Sap 10–19 come midrash, si può utilmente vedere J. Vélchez Líndez, *Sapienza*, 40-47. Il carattere midrashico di Sapienza non è limitato però alla terza parte del libro: cf. J. Schaberg, «Major Midrashic Traditions in Wisdom 1,1-6,25», in *JSJ* 13 (1982), 75-102.

(Sap 11–19), sotto forma, appunto, di preghiera innica, di meditazione omiletica sull'articolo di fede fondamentale del credo storico di Israele (Dt 26,5-9; Gs 24,2-13). È preceduto da un inno storico alla sapienza, sul ruolo che essa ha tenuto nella storia, da Adamo fino a Mosè (Sap 10).

Più particolareggiatamente, a livello strutturale, risulta questo quadro:<sup>41</sup>

10,1–11,4	Inno storico alla sapienza
11,5	principio generale
11,6-14	acqua del Nilo – acqua della roccia
11,15	presentazione secondo e terzo dittico
11,15–12,27	prima digressione: la filantropia di Dio
13,1–15,19	seconda digressione: contro l'idolatria
16,1-4	rane – quaglie
16,5-14	tafani e cavallette – serpente di bronzo
16,15-29	pioggia e grandine – manna
17,1–18,4	tenebre – luce
18,5	presentazione sesto e settimo dittico
18,6-25	morte primogeniti – salvezza Israele
19,1-9 <sup>42</sup>	annegamento – passaggio del Mar Rosso
19,10-21	conclusione
19,22	dossologia finale

Dopo l'inno storico alla Sapienza, in sette dittici introdotti da cinque presentazioni, si oppongono in maniera drammaticamente dialettica, egiziani e israeliti; per i primi le piaghe, per i secondi benefici. Infine, dopo la presentazione della seconda e terza piaga prima della loro descrizione, l'autore inserisce due digressioni: una sulla filantropia di Dio, l'altra sulla critica delle religioni pagane. Prescindendo da quest'ultime, l'ultima parte del libro si può «raggruppare sotto due categorie: la Sapienza in relazione agli individui e al popolo».<sup>43</sup>

Nella galleria di personaggi dell'Antico Testamento, che l'autore mai nomina, ricompare l'antitesi giusti-empi della prima parte del libro. I personaggi così enigmaticamente presentati, sono modelli di giusti che nella sapienza rimasero fedeli alle prove cui ingiustamente furono sottoposti dagli avversari. Nella mancanza di nomi propri e di indicazioni di luoghi, l'autore opera una generalizzazione

<sup>41</sup> Cf. M. Gilbert, *La philanthropie de Dieu*, Roma 1976; M. Priotto, *La prima Pasqua in Sap 18,5-25*, Bologna 1987.

<sup>42</sup> Sulla delimitazione di quest'ultimo dittico e sulla struttura del cap. 19 non esiste consenso. P. Beauchamp, «Le salut», 501-502, divide il capitolo in tre strofe: vv. 6-12; 13-17; 18-21; con il v. 22 come conclusione e il v. 5 come titolo; i vv. 1-4 sarebbero una «entrée narrative». P. Bizzeti, *Il libro*, 97-100, si pone sulla scia di Beauchamp con la sola differenza che l'introduzione comprenderebbe i vv. 1-5 e il v. 6 costituirebbe il titolo. M. Priotto, *La prima Pasqua*, 17, basandosi sull'alternanza dei soggetti, propone una suddivisione quadripartita: vv. 1-5; 6-12; 13-17; 18-21; il v. 22 fungerebbe da conclusione. M. Gilbert, *La philanthropie*, divide il capitolo in due parti: vv. 1-9 e 10-21(22). La seconda parte sarebbe una conclusione in cui si enuncia a mo' di principio generale quanto prima era stato esemplificato. Per una rassegna di varie ipotesi cf. Vélchez Líndez, *Sapienza*, 526 nota 2.

<sup>43</sup> P. Bizzeti, *Il libro*, 109.

tipicamente sapienziale: universalizza e rende contemporanea l'opera della sapienza: «non siamo nella storia se non per la forma dei verbi al passato».<sup>44</sup> Inoltre, con questo procedimento si invita a cogliere la storia, dalle origini fino all'esodo, come un disegno unitario, un insieme di eventi che si dipanano in profonda armonia, in cui il modo di agire di Dio rimane stabile. La sapienza, infatti, ha sempre protetto, salvato, dato beni a quanti l'hanno cercata e sono rimasti fedeli.<sup>45</sup> Di più, negli eventi dell'esodo, essa ha già dato la ricompensa ai santi (10,17), quella non sperata dagli empi e promessa ai giusti.<sup>46</sup>

Con 10,15, l'autore passa dalla prospettiva individuale a quella del popolo dalla quale non si staccherà fino alla fine del libro. La figura mediatrice di Mosè offre l'occasione per questo passaggio. L'esodo e gli eventi accaduti in esso diventano l'oggetto della rilettura innica del passato, il quadro, l'orizzonte interpretativo in cui si rivela l'azione salvifica della sapienza di Dio. «La storia dell'esodo, così fondamentale per Israele, si è trasformata nel paradigma del destino temporale ed escatologico di giusti ed empi. Gli egiziani e gli israeliti dell'esodo, oppressori ed oppressi del passato, sono i tipi dell'empio arrogante e del giusto che soffre del tempo presente. Le opere presenti realizzate da Dio durante l'esodo sono la garanzia che anche adesso egli si occuperà del giusto messo alla prova, ossia che porrà fine all'agire dei malvagi. Il racconto storico di Sap è segnato dal dualismo morale di giustizia ed empietà; sono entrambe reazione all'azione di Dio nella storia, poiché anche gli egiziani furono testimoni dei miracoli compiuti da Dio per Israele».<sup>47</sup>

A partire, dunque, dal principio generale esplicativo, presentato in 11,5:<sup>48</sup>

infatti ciò che servì per castigare i loro nemici,  
fu per essi di beneficio nel bisogno,

l'autore espone ed illustra il tema del confronto fra Israele ed Egitto negli avvenimenti dell'esodo, attraverso sette dittici.

Nel primo, il principio generale è illustrato a partire Es 7,17-25: all'acqua torbida e sanguinolenta del Nilo, resa tale da Dio in conseguenza del decreto infanticida del faraone (Es 1) si oppone quella che in maniera esuberante scaturisce dalla roccia, inaspettatamente, nel deserto. Da questo evento l'autore comprende la diversità dell'azione di Dio: per Israele la prova fu quella di un padre, per gli egiziani l'azione di un re severo e inesorabile. (11,10)

---

<sup>44</sup> P. Beauchamp, *De libro Sapientiae Salomonis*, Romae 1963, 11.

<sup>45</sup> È interessante notare la ricorrenza nei vari quadri di δίδωμι, ἐρρύομαι e διαφυλάττω. Per ulteriori dettagli cf. P. Bizzeti, *Il libro*, 75-79.

<sup>46</sup> Il termine μιστόν ricorre infatti in 2,22; 5,15 e 10,17. P. Bizzeti, *Il libro*, 77 e J. M. Reese, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences*, Rome 1970, 125, fanno notare la corrispondenza strutturale tra il cap. 10 e i capp. 3-4.

<sup>47</sup> H. Maneschg, *Die Erzählung von der ehernen Schlange (Num 21,4-9) in der Auslegung der frühen jüdischen Literatur*, Bern 1981, 164.

<sup>48</sup> «Il versetto formula la chiave di tutta questa parte. Vi è un'ambivalenza negli elementi della natura, che permette a Dio di usarli per favorire o per castigare; si veda Sir 39,27»: L. Alonso Schökel – E. Zurro – J. M. Valverde, *Sabiduría*, Madrid 1974, 151.

#### 4.2 Le digressioni: Sap 11,15–12,27; 13,1–15,19.

##### *La creazione per amore e l'abuso del creato*

Il secondo dittico apparirà solo in 16,1-4. Infatti, con 11,15-16, l'autore dà inizio ad una prima digressione che si concluderà in 12,23-27. Si tratta di una riflessione sulla onnipotenza misericordiosa di Dio, che viene inquadrata in una rilettura delle piaghe alla luce della religione egiziana e nella condanna della zoolatria come ἀδικία in materia religiosa.<sup>49</sup>

Accanto alla presentazione dell'opera vendicatrice di Dio, che punisce con ciò con cui si è peccato,<sup>50</sup> c'è l'esaltazione della sua misericordiosa moderazione, il paziente amore, che non esclude, anzi mostra la sua onnipotenza. Quella onnipotenza che si è manifestata nell'atto creatore (11,17), in cui Dio ha disposto tutto con misura, numero e peso (11,20d).<sup>51</sup> L'onnipotenza divina si manifesta nell'ordine e nell'equilibrio presenti nella creazione, perciò Dio dirige la storia senza alterarla, anzi il creato stesso è il mezzo di cui si serve per il suo progetto salvifico. La creazione è perciò chiave ermeneutica necessaria e privilegiata per comprendere l'azione di Dio nella storia.

Questa onnipotenza prende forma e trova la sua radice nell'amore; come nella stupenda opera della creazione, così nella storia, spesso travagliata, dell'uomo. È lo stesso amore,<sup>52</sup> fatto di benevolenza, di condiscendenza, di misericordia, che arriva fino al dono di sé (πνεῦμα σου: 12,1), che abbraccia tutto ciò che esiste! Questo amore personale e stabile, che è stato movente della creazione, è presente nell'azione storica di Dio.<sup>53</sup>

La pazienza misericordiosa, la magnanimità, sono dunque segno dell'amore universale di Dio il cui spirito incorruttibile è presente in tutto. È un amore «stabile e riguarda tutte le creature, la sua onnipotenza garantisce proprio questo. La tolleranza di Dio, lungi dall'essere segno della sua debolezza, è al contrario segno proprio della sua potenza: niente gli sfugge».<sup>54</sup>

Questa straordinaria visione del modo con cui Dio si propone alla storia degli uomini, nel caso concreto agli egiziani (11,15–12,2), viene nuovamente ribadita in riferimento ai cananei che, come gli egiziani, si sono macchiati di colpe di ordine

---

<sup>49</sup> Cf. M. Gilbert, *Philanthropie*, 7.

<sup>50</sup> «Ognuno è punito per mezzo di quelle cose con le quali pecca» (11,16). Non si tratta propriamente della legge del taglione. All'autore interessa sottolineare l'identità dello strumento della colpa e della pena più che l'uguaglianza della pena. Cf. M. Gilbert, *Philanthropie*, 7; J. Vélchez Líndez, *Sapienza*, 371.

<sup>51</sup> Cf. Gb 28,25; Is 40,12.

<sup>52</sup> Sulla portata di ἀγάπῳ nel nostro testo, cf. M. Gilbert, *Philanthropie*, 20-21.

<sup>53</sup> Si tratta di una dottrina che sembra fare riferimento a Platone, *Timeo* 29d-e. Cf. J. Vélchez Líndez, *Sapienza*, 377 nota 40.

<sup>54</sup> P. Bizzeti, *Il libro*, 110. «Il cammino verso la fede in Dio passa attraverso i segni... la fede è dunque, secondo l'intenzione di Dio, più che il semplice riconoscimento, attraverso i segni, della sua onnipotenza. Perché la fede implica la rinuncia al male, la metanoia... Importante è vedere che per il nostro autore l'accesso alla fede è aperto a tutti e che anche agli egiziani ha assicurato le prime tappe con delle piaghe moderate» (M. Gilbert, *Philanthropie*, 23).

culturale (12,3-18).<sup>55</sup> Anche per essi ci fu spazio per la misericordiosa moderazione di Dio, perché potesse avere inizio la conversione.<sup>56</sup>

Il riferimento ai cananei permette all'autore, inoltre, una breve riflessione sul potere di Dio, sulla sua sovranità trascendente (12,15-18), che non si manifesta come forza arbitraria e prepotente, ma come giustizia clemente: «Nel piano di Dio il potere non è considerato come giustizia».<sup>57</sup> Questo coraggioso superamento della giustizia puramente vendicativa dovrà diventare stimolo e norma per Israele. Il giusto infatti deve essere filantropo (12,19) e deve attendere la misericordia dopo il peccato (12,22c).<sup>58</sup>

In 12,23-27 si riprende il tema di 11,15-16, e si prepara la seconda digressione sull'idolatria che occuperà lo spazio di tre capitoli: 13–15. L'atteggiamento degli egiziani, nonostante nelle punizioni derisorie (12,26a) ricevute avessero riconosciuto l'onnipotenza del vero Dio, divenne quello dell'ostinazione, del rifiuto di sottomettersi a lui. Perciò, nella distruzione del loro esercito nel Mar Rosso, riceveranno un «castigo degno di Dio» (12,26b). «Questo processo di castigo dovrà essere giustificato dall'autore di Sap. Prima di raccontare come gli egiziani si ostinarono, egli va a mostrare perché la loro colpa in materia di culto può essere chiamata una via di follia e di ingiustizia che meritò le prime piaghe».<sup>59</sup>

Così, con una straordinaria coerenza di pensiero e di struttura, l'autore, nei capitoli 13–15, passa a proporre un vero e proprio trattato antiidolatrato, o più precisamente, una critica alla religione dei pagani.

Lo scopo di questi tre capitoli, che formano un tutt'uno,<sup>60</sup> non è semplicemente quello di enumerare, per giudicarle e spiegarne l'origine, le diverse forme storiche di idolatria, ma anche, e soprattutto, quello di dimostrare che la colpevolezza degli egiziani è tale da meritare loro il castigo delle piaghe, di cui si occuperanno gli ultimi capitoli (Sap 16–19).<sup>61</sup>

L'autore polemizza contro tre forme di aberrazione religiosa la cui gravità è presentata in crescendo: la divinizzazione delle forze naturali (13,1-9), l'idolatria propriamente detta (13,10–15,13) e la zoolatria (15,14-19). C'è in effetti una sorta di sviluppo ascendente, di ritmo progressivo, nel discorso, che trova conferma in questa struttura. Infatti gli uomini che aderiscono alla religione astrale sono detti μάτατοι (13,1a), ταλαίπωροι (13,10a) quelli che adorano idoli, ma ἀφρονέστατοι

---

<sup>55</sup> «Il caso dei cananei è come una preoccupante obiezione alla giustizia di Dio. Va bene che siano stati castigati gli egiziani oppressori, ma che colpa hanno avuto i cananei per essere stati invasi senza aver provocato?» (L. Alonso Schökel – E. Zurro – J. M. Valverde, *Sabiduría*, 156). È il senso della domanda retorica di 12,12 che P. Bizzeti, *Il libro*, 89, colloca al centro dell'intero brano 12,3-21. Sui possibili motivi della collocazione dei cananei a questo punto del libro e su qualche problema interno a 12,3-7 — quale ad esempio l'uso di μισήσας in 12,4a — cf. M. Gilbert, *Philanthropie*, 25-26.

<sup>56</sup> Anche se l'autore sa che questa non ci sarà! Il motivo si trova in 12,11a (γάρ). Egli conosce la maledizione contro Canaan di Gen 9,25. Nonostante ciò egli vuole affermare l'attesa paziente di Dio.

<sup>57</sup> L. Alonso Schökel – E. Zurro – J. M. Valverde, *Sabiduría*, 159.

<sup>58</sup> Cf. M. Gilbert, *Philanthropie*, 33-34.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 34.

<sup>60</sup> Cf. M. Gilbert, *La critique des dieux dans le livre de la Sagesse (Sg 13-15)*, Roma 1973, 245.

<sup>61</sup> Cf. M. Gilbert, *La critique*, 253.

(15,14a) sono detti gli egiziani che venerano animali vivi.<sup>62</sup> Per i primi il giudizio è blando (13,6), perché nonostante tutto essi rimangono stupiti dalle creature di Dio, pur rimanendo prigionieri dell'esteriorità che non li conduce a cogliere la vera sorgente dell'essere, colui che dà consistenza alle cose che sono. Dalla creazione non hanno raggiunto il creatore, nonostante la possibilità umana di raggiungerlo (13,5).<sup>63</sup> La condanna polemica riguarda sia i cultori del politeismo astrale, sia coloro che divinizzano gli elementi della natura (13,2a).<sup>64</sup> «L'autore ha orrore dell'idea di un dio-mondo; perciò corregge il difetto fondamentale della concezione filosofico-ellenistica: il mondo e tutte le sue bellezze non sono Dio, ma sue creature, "li creò infatti l'autore della bellezza" (13,3). La bellezza delle creature non è originale, ma riflette quella della fonte, dell'autore della bellezza stessa; nella Scrittura γενεσιάρχης è un appellativo divino nuovo, ma ispirato a Gen 1».<sup>65</sup>

Con un cambiamento di tono, che si fa sempre più semplice, meno raffinato, in 13,10–15,13 l'autore passa poi a presentare una degradazione dell'idolatria che adora e divinizza non più una creatura di Dio, ma le creature prodotte dagli uomini.<sup>66</sup>

Coloro che ripongono la loro speranza in cose inerti sono infatti ταλαίπωροι (13,10), la loro speranza è vana come quella degli empi (3,11).

In maniera sempre più sottilmente ironica viene presentata, con un riferimento letterario molto chiaro a Is 44,13-19, l'opera di un falegname che fabbrica un'immagine scolpita dal legno scartato (13,13), alla quale per di più deve paradossalmente provvedere (cf. 13,36) perché è fondamentalemente ἄψυχος (13,17a), senza vita. Eppure a questo legno scolpito il suo costruttore affida se stesso e la sua famiglia (13,17), e chiede soccorso come il navigatore alle statuette degli dèi posti sulla prora delle navi (14,1). Minore ironia ma giudizio più pesante si coglie nella presentazione del vasaio che nel suo cinismo e nella sua ambizione fabbrica idoli per lucro (15,7-13),<sup>67</sup> diventando una sorta di demiurgo, rendendosi dunque colpevole nel misconoscimento del suo Artefice.

Una considerazione teologica sulla provvidenza di Dio creatore, al quale la natura — in questo caso il mare — obbedisce, che ha conservato Noè (14,6) ed ha aperto

<sup>62</sup> La ripartizione degli idolatri in tre categorie è un *topos* degli scritti del giudaismo ellenistico. Cf. C. Larcher, *Études*, 144-145; 162-166.

<sup>63</sup> Tema sviluppato da Paolo in Rm 1,19-20.

<sup>64</sup> Non è difficile scorgere in questo punto la critica contro le correnti filosofiche ispirate dallo stoicismo che professava una sorta di panteismo materialistico. Nelle prime tre realtà non è difficile scorgere il riferimento allo pneuma stoico. Le altre tre realtà fanno riferimento al mondo del vasto e del complesso. Sull'ordine con cui l'autore le propone non si è in grado di dare una spiegazione esauriente. Tuttavia M. Gilbert, *La critique*, 15, spiega la posizione intermedia del mare con la teoria stoica secondo cui le stelle si alimenterebbero delle sue acque.

<sup>65</sup> Cf. J. Vilchez Lіндеz, *Sapienza*, 413.

<sup>66</sup> M. Gilbert, *La critique*, 254 propone per questa sezione una struttura concentrica:

a		13,10-19
	b	14,1-10
	c	14,11-31
	b'	15,1-6
a'		15,7-13

Diversamente M. Conti, *Sapienza*, Milano 1989, 163 in nota.

<sup>67</sup> La pericope 15,7-13 corrisponde in maniera speculare a 13,10-19. Cf. M. Gilbert, *La critique*, 203ss.



una strada nel Mar Rosso per gli israeliti (14,3-4), è la reazione dell'autore al tentativo di fare degli idoli un luogo di rifugio. Mentre nell'affermazione implicita (15,11) che Dio è creatore e signore degli uomini come lo è dell'universo, c'è la risposta della fede, familiare all'autore, alla volontà demiurgica, deliberata, di essere creatori sostituendosi al creatore.<sup>68</sup>

Al centro di tutta la digressione, allora, l'autore colloca la sua riflessione sull'origine e sulle conseguenze dell'idolatria (14,11-31) il cui tempo «viene ad essere iscritto fra due limiti invalicabili: la sua origine è successiva all'origine della creazione, la sua fine precede la fine della storia».<sup>69</sup>

Nell'elevare le creature a divinità, l'uomo ha deliberatamente sconvolto l'ordine naturale delle cose: le creature, tutte buone (1,14), pur senza mutare essenza o natura, sono divenute abominio (14,11b). Storicamente è stata la vanità umana che disconosce Dio — mentre conoscerlo «è perfetta giustizia» (15,3) — a veicolare questo sconvolgimento; quella vanità che si esprime e si concretizza nel culto familiare dei penati, in quello imperiale o anche nel desiderio di lucro dell'artista.

Allo sconvolgimento dell'ordine cosmico corrisponde perciò lo sconvolgimento dell'ordine morale, etico (14,22-31).<sup>70</sup>

L'invocazione presente in 15,1-6, che strutturalmente corrisponde a 14,1-10, è la risposta orante della fede alla situazione di negatività che trova forma e motivo nell'idolatria. Si afferma l'appartenenza di tutta la creazione, universo e uomo, a Dio χρηστός (15,1) e misericordioso. Il riconoscimento della dipendenza dall'onnipotenza divina è «radice di immortalità» (15,3), da essa dipende «l'unione escatologica del giusto con Dio».<sup>71</sup>

Procedendo nel suo discorso dimostrativo, l'autore coglie l'abisso di depravazione nella religione sincretistica e zoolatrica degli egiziani, che infatti vengono chiamati ἀφρονέστατοι (15,14-19). Gli idoli sono nulla, sono impotenti,<sup>72</sup> ancor più se si pensa che chi li ha creati è un uomo.

Ancora una volta, nel riferimento a Gen 1,27 e 2,7, dunque alla creazione dell'uomo da parte di Dio, si trova la risposta alla situazione idolatrica. «Alla sua (di Dio) azione creatrice si oppone la contraffazione dell'azione umana, con l'uso dello stesso vocabolario... L'uomo che ha gratuitamente ricevuto da Dio il dono del suo alito, della vita, dell'esistenza (cf. 7,1; 10,12; 15,8-9) non potrà mai trasmettere la sua vita o parte di essa ad una soltanto fra le opere delle sue mani, trasformare un idolo in copia di se stesso, trascendere la propria natura umana e creare un essere dalla natura divina».<sup>73</sup>

---

<sup>68</sup> «La materia terrosa si contrappone all'ordine della ψυχή e dello πνεῦμα dato all'uomo soltanto nell'atto creatore. L'uomo è stato tratto dalla materia terrosa, ma Dio ha insufflato in lui lo spirito di vita. Il vasaio, volendo imitare il Creatore, trae a sua volta da questa materia terrosa idoli e vasi, ma potrebbe mai insufflare lo spirito vivificante?» (M. Gilbert, *La critique*, 221).

<sup>69</sup> M. Gilbert, *La critique*, 128.

<sup>70</sup> «L'autore espone in questa nuova sezione il fosco quadro cui l'idolatria conduce, la corruzione cui di fatto la società del suo tempo era giunta» (J. Vélchez Línchez, *Sapienza*, 447). Sull'elenco dei 22 vizi presentati dall'autore, cf. M. Gilbert, *La critique*, 122ss.

<sup>71</sup> J. Vélchez Línchez, *Sapienza*, 459. Sulla relazione tra conoscere il potere di Dio e immortalità, cf. M. Gilbert, *La critique*, 289s.; C. Larcher, *Études*, 281s.

<sup>72</sup> Tema già trattato in 13,10a.16-19.

<sup>73</sup> J. Vélchez Línchez, *Sapienza*, 472-473.

Il riferimento, in 15,18-19, agli animali che, trasformati in oggetto di adorazione e di culto «sono sfuggiti alla benedizione di Dio e alla sua lode» (15,19b), chiude la critica serrata e ironica alla religione dei pagani e letterariamente permette lo sviluppo in avanti del libro, che riprenderà con il midrash sui fatti dell'esodo. L'autore ha così illustrato il senso di 12,23-27 ed ha posto le condizioni per una continuazione del racconto delle piaghe in 16,1.

Nel quadro delle due digressioni il tema della creazione è presente in maniera significativa. L'autore «fa un passo avanti nella sua riflessione sull'atto creatore»,<sup>74</sup> integrandolo, come si è visto, nello sviluppo del suo discorso.

Mi pare che, nelle due digressioni, l'autore in qualche modo esplica, o per meglio dire, sviluppa le prime affermazioni sulla creazione fatte nella prima parte del libro in 1,14 e 2,23. Esse, a mio parere, non sono solo lo sfondo, ma il punto di partenza della sua ulteriore riflessione sulla creazione.

In 1,14 e 2,23 l'autore aveva presentato la creazione come l'evento in cui Dio comunica la sua vita perennemente a tutte le creature e in ciò affermava la signoria assoluta di Dio sull'uomo e su tutto quanto esiste, così come ora in 12,16 ne proclama il dominio universale.<sup>75</sup> Ora, in qualche modo, l'autore ripercorre, meditandolo, l'atto della creazione e ne coglie aspetti nuovi che propone in maniera semplice, quasi didattica. Mentre, per così dire, dimostra, contempla.

Se prima ha determinato il significato profondo della finalità dell'atto creatore, ora passa ad esaminare il motivo e il come Dio ha creato e si pone continuamente, nella storia, di fronte alle sue creature.

La creazione è manifestazione dell'onnipotenza di Dio, della potenza della sua mano,<sup>76</sup> che si manifesta nell'ordine e nell'equilibrio delle cose, nel potere di dare forma a ciò che è indistinto:

la tua *mano onnipotente* che aveva creato il *mondo* da materia informe» (11,17).

Il versetto insiste sull'onnipotenza di Dio, come si può dedurre dalla lezione καὶ κτίσασα,<sup>77</sup> ma l'espressione ἐξ ἀμόρφου ὕλης sembra far intervenire una concezione estranea all'idea biblica di creazione.<sup>78</sup> Si tratta di un'espressione tardiva<sup>79</sup> con la quale l'autore, senza voler sottrarre la materia all'attività creatrice — il che avrebbe prodotto una sorta di dualismo metafisico che gli è sconosciuto — commenta o

<sup>74</sup> M. Gilbert, «La relecture», 322.

<sup>75</sup> Considerando il primo πάντων del v. 16b neutro, la portata dell'emistichio è universale.

<sup>76</sup> Il termine designa l'opera della creazione (Sal 8,7; Is 45,11-12; 48,13; Os 13,4<sup>LXX</sup>; Qo 2,24). Nell'Esodo è però un termine frequente per designare le piaghe che Dio invia contro l'Egitto. In Sap le due tradizioni sono richiamate.

<sup>77</sup> La variante καὶ ἡ κτίσασα farebbe riferimento immediato alla creazione.

<sup>78</sup> In maniera sbrigativa e, in un certo qual modo, apologetica, J. Vélchez Líndez, *Sapienza*, 373 scrive: «essa (i.e. l'espressione ἐξ ἀμόρφου ὕλης) è il tentativo di spiegare il fatto inalterabile della creazione del mondo 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».

<sup>79</sup> Cf. C. Larcher, *Le Livre*, III, 678; M. Gilbert, *Philanthropie*, 8-9.

parafrasa il תהו ובהו, «[terra] informe e deserta», di Gen 1,2.<sup>80</sup> Sicuramente non c'è riferimento ad una *creatio ex nihilo*.<sup>81</sup> sarebbe infatti strano che l'autore usasse un principio filosofico greco per esprimere una convinzione — *creatio ex nihilo* — che non appartiene alla filosofia greca, come suonerebbe stonato che per spiegare il miracolo dei miracoli sarebbe dovuto ricorrere ad un'espressione che complica più che chiarire.<sup>82</sup>

Rimangono significative, però, le obiezioni di Larcher, sia la sua convinzione che l'autore abbia voluto «esprimere un'idea precisa e non semplicemente dare una colorazione greca a un motivo biblico».<sup>83</sup> In effetti, il contesto immediato farebbe pensare alla probabilità che l'autore, ricorrendo a certe teorie stoiche che individuano nella materia informe la materia soggiacente agli elementi, il fondo comune di tutti gli esseri, affermi il *come* della creazione, dell'origine del mondo, senza sottrarre la materia alla causalità divina creatrice, senza quindi affermare che essa sia increata. Dunque, una esegesi del dato biblico compreso con le categorie della filosofia corrente; una comprensione dell'atto della creazione che, più tardi, sotto l'influsso della gnosi scomparirà.<sup>84</sup> L'autore così porrebbe un fondamento alle affermazioni sullo scambio di proprietà degli elementi e sull'atteggiamento obbedienziale della creazione al creatore.<sup>85</sup>

In ogni caso viene affermata l'onnipotenza di Dio nella creazione,<sup>86</sup> quella onnipotenza che può rinnovare tutte le cose e permette a Dio di non aver bisogno di una sorta di nuova creazione per castigare gli empi.<sup>87</sup> Perché l'onnipotenza che fa essere le cose ha preso forma nell'ordine ad esse impartito:

ma tu hai disposto ogni cosa  
con misura, ordine e peso (11,20d).<sup>88</sup>

L'espressione si riferisce all'atto creatore,<sup>89</sup> ma si applica anche al governo dell'universo.<sup>90</sup> È al contempo espressione di autorità, dunque di sovranità che scaturisce dall'onnipotenza, e di quella provvidenza sapiente che ha regolato la creazione e continua a manifestarsi nella storia.<sup>91</sup>

---

<sup>80</sup> Da C. L. W. Grimm, *Das Buch der Weisheit*, Leipzig 1860, è l'opinione accettata da quasi tutti gli studiosi di Sapienza. Cf. A. Passaro «Cosmology and Music. Wis 19,18 and the Concept of Creation in the Book of Wisdom», in G. Xeravits – J. Zsengellér (edd.), *Studies in the Book of Wisdom*, Leiden-Boston 2010, 101-123, qui 111-115.

<sup>81</sup> Cf. D. Winston, «The Book of Wisdom's Theory of Cosmogony», in *HR* 11 (1971), 185-202.

<sup>82</sup> Cf. D. Winston, *The Wisdom of Solomon*, New York 1979, 38-40.

<sup>83</sup> Cf. C. Larcher, *Le Livre*, III, 679.

<sup>84</sup> Cf. D. Winston, *The Wisdom*, 40.

<sup>85</sup> Cf. Sap 16,24; 19,6.18-21.

<sup>86</sup> Cf. M. Gilbert, «La relecture», 333; C. Larcher, *Le Livre*, III, 679.

<sup>87</sup> L'espressione νεοκτίστους... θήρας fa pensare infatti a un combattimento primordiale.

<sup>88</sup> Per il significato e la storia dell'espressione proverbiale cf. M. Gilbert, *Philanthropie*, 12-16.

<sup>89</sup> Cf. M. Gilbert, *Philanthropie*, 16.

<sup>90</sup> Cf. C. Larcher, *Le Livre*, III, 684.

<sup>91</sup> Il riferimento alla storia è evidente se si pensa al contesto generale in cui l'affermazione trova posto. Ancora una volta la creazione è chiave di lettura per comprendere la storia.

Richiamando una triade caratteristica della cultura greca, pensando a Is 40,12, l'autore coglie nella creazione l'impronta divina nella perfezione d'ordine, di misura e di armonia presente in essa. L'armonia e l'ordine della creazione sono figura dell'armonia e dell'ordine della storia, nella conduzione che di essa fa Dio. Infatti, nella creazione si legge l'onnipotenza sapiente e provvidente di Dio che guida la storia; a partire da essa si comprende la «pietà» (11,23), la pedagogia di Dio nel giudicare la storia dell'uomo. E se la pietà divina ha il suo fondamento nell'onnipotenza, trova invece la sua sorgente nell'amore del creatore per le sue opere:

Ami tutte le cose che esistono  
e niente detesti di ciò che hai fatto (11,24).

In una sorta di progressione sempre più lirica e al contempo contemplativa, l'autore svela la ragione ultima dell'atteggiamento divino nella storia. Ricorrendo anche ad un ragionamento «per assurdo», la creazione viene mostrata come un'opera motivata, ispirata dall'amore stabile e permanente<sup>92</sup> di Dio che raggiunge tutti gli esseri. L'amore divino è stato il motivo, la causa determinante dell'atto creativo e ha persistito nella sua esecuzione. Di più, l'amore che ha presieduto alla creazione, conserva in vita tutte le creature, permette cioè di prolungare l'atto creativo: il motivo che ha chiamato all'essere, mantiene nell'esistenza:<sup>93</sup>

E come potrebbe sussistere una cosa, se tu non volessi,  
o conservare l'esistenza ciò che non è stato da te chiamato? (12,25).

Così l'amore di Dio si precisa come volontà di bene. Infatti il «suo spirito incorruttibile è in tutte le cose» (12,1), in tutte le creature.<sup>94</sup> Non si tratta con tutta probabilità di un riferimento a Gen 2,7, perché in quel caso il referente del soffio divino è solo l'uomo. Probabilmente c'è, invece, l'integrazione tra il Sal 104(103), 28-30, che parla del soffio creatore, e la teoria stoica dello pneuma,<sup>95</sup> liberata però dalle scorie dell'ideologia panteistica.

Una visione straordinaria della libertà divina, che viene solo affermata, non spiegata, si accompagna così a una visione dinamica, attuale, dell'amore divino che continuamente si rivela, agisce, chiama. In questo modo l'autore fa un passo avanti rispetto a tutto l'Antico Testamento. È probabile che in questa riflessione, infatti, abbia avuto presente il *refrain* di Gen 1 «E Dio vide che ciò era buono»,<sup>96</sup> ma mai così esplicitamente l'Antico Testamento aveva presentato l'amore di Dio come motivo determinante della creazione. Attingendo alla ricchezza semantica del

---

<sup>92</sup> Il verbo ἀγαπάω in 11,24a è al presente e designa, dunque, la stabilità e la permanenza dell'atteggiamento divino.

<sup>93</sup> «In un linguaggio astratto egli (*i.e.* l'autore) parla degli esseri come tali e considera il loro essere conservati nell'esistenza come un prolungamento diretto della loro creazione» (C. Larcher, *Le Livre*, III, 696).

<sup>94</sup> Il πάντων infatti deve essere neutro dopo 11,24.

<sup>95</sup> Cf. *supra* p. ???

<sup>96</sup> Cf. M. Gilbert, «La relecture», 335.

vocabolario greco e a quella della tradizione biblica, soprattutto dei salmi, che considerava il carattere universale dello *חסד יייה*, della fedeltà divina, l'autore compie questo progresso nella caratterizzazione dell'amore creativo che mantiene nell'esistenza inabitando tutte le creature. Così tutto ciò che esiste, per il fatto stesso di esistere, evoca l'azione creatrice originaria e continuamente originante di Dio che ha chiamato e conserva nell'esistenza.

Riprendendo, dunque, nei capitoli 11–12, il progetto originario di Dio, presentato in 1,14 e 2,23, svelandone nuovi aspetti e dimensioni, l'autore unifica l'opera divina nella creazione e nella storia. La creazione, d'ora in avanti, sarà sempre più chiaramente l'orizzonte interpretativo nel quale cogliere la profondità di significato e la valenza salvifica della storia, nella quale continua l'opera amorosa, provvidente e perciò giusta, paziente e misericordiosa di un Dio onnipotente ma non distante.

Poggiando la riflessione sull'atteggiamento di Dio nella storia sulla creazione, l'autore fa di quest'ultima la costante ermeneutica indispensabile che svela definitivamente il senso di tutta la storia della salvezza. Unifica, in un certo qual modo, il passato, il presente e il futuro nell'*unicum* della presenza divina che interviene secondo la sua sapienza provvidente. In effetti «gli elementi cosmici utilizzati da Dio per la salvezza o il castigo permettono agli uomini di comprendere il comportamento di Dio nel corso della storia. L'argomento non è dunque puramente cosmologico».<sup>97</sup>

Creazione e storia si incontrano di nuovo nella critica serrata e ironica che l'autore fa di alcune forme storiche di religioni pagani nei capitoli 13–15.

Il progetto originario di Dio, presentato in 1,14 e 2,23, del quale l'autore ora svela e contempla un nuovo aspetto, è anche la chiave di lettura per comprendere l'abnorme stoltezza e la grave colpevolezza di coloro che idolatrano le creature e ripongono in esse la loro speranza di salvezza.

La creazione viene compresa nella sua dimensione estetica. L'ordine che la pervade è fonte di godimento estetico. Essa è un'opera d'arte<sup>98</sup> in cui perfezione, bellezza, magnificenza e potenza si coniugano in maniera mirabile.

Se è vero che l'incontro con Dio è possibile a partire dalla considerazione della bontà delle cose che in quanto creature partecipano alla bontà del creatore, è altrettanto vero che, per l'autore di Sapienza, questo incontro si può sperimentare anche a partire dalla considerazione della grandezza e bellezza delle creature.<sup>99</sup>

Infatti Dio è τοῦ κάλλους γενεσιάρχης (13,3),

Dalla considerazione della grandezza e bellezza delle cose create, analogamente, si può conoscere il loro γενεσιουργός (13,5).

---

<sup>97</sup> M. Gilbert, *Philanthropie*, 5; Id, «Il cosmo secondo il libro della Sapienza», in G. De Gennaro (ed.), *Il cosmo nella Bibbia*, Napoli 1982, 189-199;

<sup>98</sup> La concezione dell'universo come opera d'arte è un'idea tipicamente greca. Cf. C. Larcher, *Études*, 205.

<sup>99</sup> Il tema della bellezza veniva associato a quello dell'universo come opera d'arte dagli stoici, per mostrare l'origine dell'idea di Dio. Cf. L. Robin, *Storia*, 320. Ma l'autore di Sapienza è preoccupato di rilevare non l'esistenza di Dio, ma la sua conoscenza.

Il Signore di tutta la realtà visibile è anche suo creatore e dunque sorgente, principio unico, di ogni bellezza creata.<sup>100</sup> La creazione è l'ambito, l'evento, in cui si può conoscere l'Artefice trascendente, principio di ogni perfezione creata, che l'autore identifica con il Dio di Israele, Colui che è (Es 3,14), il Dio della storia, il Vivente, nel parallelismo tra ὄντα di 13,1b e τὸν τεχνίτην di 13,1c.<sup>101</sup>

Il dramma perciò di certe religioni pagane non consiste nello stupore provato di fronte alla magnificenza e ordine del creato o nel sentimento di ammirazione che esso provoca, ma nell'incapacità di cogliere, a partire da esso, il suo autore.

Nella filosofia platonica il rapporto tra gli esseri e la loro causa è un tema frequente.<sup>102</sup> Ma, diversamente dal platonismo che coglie la connessione tra mondo visibile, che tende all'essere ma non è propriamente essere, e quello invisibile dell'essere, delle Idee, nella figura del demiurgo — artefice ma essere intermedio che «fa» il mondo avendo come modello il mondo delle Idee — l'autore di Sapienza, identificando l'Artefice con «Colui che è», evita di postulare l'esistenza di un demiurgo. Anzi, evita di far pensare alla Sapienza, detta τεχνίτης nell'Elogio, come ad una sorta di intermediario.

La creazione è dunque non solo il luogo della positività, ma anche ambito in cui questa positività si può conoscere con chiarezza e sicurezza,<sup>103</sup> analogamente.<sup>104</sup> Non mi pare, comunque, che l'autore affermi *tout court* la non necessità di una rivelazione storica. Intende solo affermare che nell'autore della creazione c'è già il Dio della storia.

È evidente, comunque, che in questa sua riflessione sulla creazione, l'autore, anche nei neologismi che formula, compie un ulteriore passo avanti rispetto alla tradizione biblica che legava la conoscenza di Dio alla rivelazione che Dio fa di se stesso nella storia, essendo l'incontro nella natura piuttosto un reincontro.<sup>105</sup>

In queste sue conclusioni inoltre, egli è debitore della corrente ottimistica stoica che contro lo scetticismo delle correnti accademiche, insiste sulla perfezione dell'intero universo e fa della sua contemplazione la contemplazione della divinità, dal momento che il mondo è dio.<sup>106</sup> A differenza dei filosofi ellenisti egli però

---

<sup>100</sup> In effetti γενεσιάρχης significa «principio di origine» e γενεσιουργός rinvia al Dio creatore. Cf. C. Larcher, *Le Livre*, III, 761-765; anche M. Gilbert, «La relecture», 336.

<sup>101</sup> A proposito cf. C. Larcher, *Le Livre*, III, 753.

<sup>102</sup> Cf. *Timeo* 27d-28a.

<sup>103</sup> È il senso di θεωρέω, termine appartenente al vocabolario platonico e aristotelico.

<sup>104</sup> Sul termine ἀναλόγως e sull'influenza del pensiero greco nella formulazione di 13,5, cf. C. Larcher, *Le Livre*, III, 763-766. M. Gilbert ha studiato il rapporto esistente tra Sap 13,1-9 e la costituzione *Dei Filius* del Vat I (*La critique*, 2 nota 2; 43-52).

<sup>105</sup> Cf. M. Gilbert, «Sagesse de Salomon», 111.

<sup>106</sup> Come fa notare C. Larcher, *Études*, 203-207, l'autore del libro della Sapienza in 13,1-5 si appoggia su argomenti filosofici, radicati profondamente nel pensiero greco antico, che sintetizza, senza però perdere la sua originalità legandosi a qualche sistema particolare. Così «al v. 1c l'argomento classico dell'opera d'arte che postula un artista è facilmente rilevabile. Nei vv. 3-4 l'autore riprende successivamente il tema della bellezza del mondo, poi quello della potenza e della energia che se ne sviluppano: sono questi due aspetti posti in rilievo soprattutto dallo stoicismo, ma l'uso del verbo ἐκπλαγέντες (4a) può rinviare direttamente alla situazione immaginata dal *Dialogo sulla Filosofia* di Aristotele. Nel v. 5 varie influenze si combinano: il tema della bellezza è ripreso, ma quello della potenza è rimpiazzato da quello della maestà o dell'ampiezza dei fenomeni cosmici, e questo doppio aspetto si ritrova letteralmente in un testo di Galieno che riassume le teorie stoiche su

spezza il circolo dell'immanentismo, del panteismo, quando afferma la differenza tra creature e creatore, la loro distanza e distinzione, la differenza all'interno della stessa realtà dell'essere.<sup>107</sup>

La creazione è dunque nella sua bellezza e magnificenza «un trampolino naturale per elevarsi nella considerazione dell'eccellenza e della potenza divine, conosciute in modo proporzionale o analogico, e per raggiungere, in una sorta di sguardo contemplativo o intuitivo, l'Autore di tutte le cose. E questo processo si fonda, in definitiva, sul fatto che l'universo è l'opera di costui e deve di conseguenza riflettere i suoi attributi».<sup>108</sup>

Riconoscere il creatore dalle creature è una reale possibilità, una capacità posseduta. Coloro che non sfuggono alla sfera dell'apparenza (cf. 13,7) mostrano un'incapacità di fatto non di natura. È questo, come si diceva, il dramma radicale delle religioni che prediligono i culti astrali.

Ancora più drammatica è la situazione, e più grave di colpa, di coloro che si servono della creazione per «parodiare»<sup>109</sup> l'atto creatore di Dio, rendendola lo scenario nel quale si sviluppa il dramma umano della storia. Infatti, il misconoscimento del creatore e l'abuso delle creature che si manifesta nella presunzione dell'uomo di potersi costruire un dio, sono la causa della distorsione della dimensione etica della storia (14,22-31).

Nella decisione cosciente, dunque colpevole,<sup>110</sup> che elimina il senso della presenza di Dio creatore misericordioso e provvidente, l'uomo si perde nell'adorazione di ciò che è negazione dell'originaria bellezza comunicata dal creatore, via per ascendere all'Autore trascendente.<sup>111</sup> Nella logica idolatrica la creazione non è più la via per cogliere la trascendenza, ma l'ambito in cui ingabbiarla e in certo qual modo controllarla.

Negli esempi del fabbricante di idoli di legno e del vasaio, l'autore propone la visualizzazione di questa perversione a cui la libertà dell'uomo, allontanatasi come nel racconto di Genesi dal progetto originario di Dio, conduce l'opera di Dio. Nell'opera del primo viene fundamentalmente negata la volontà di Dio creatore<sup>112</sup> che non vuole che le opere della sapienza siano improduttive (14,5a), secondo quanto era già stato affermato in 1,14 e nei capitoli 7-9. Nell'uso che egli fa del legno, oggetto della benedizione divina che è motivo di fecondità e di protezione,<sup>113</sup>

---

questo punto. Per altro, se l'avverbio *ἀναλόγως* richiama piuttosto la filosofia aristotelica, l'idea di una sorta di contemplazione del creatore allo spettacolo delle sue opere può avere contatti indiretti con gli argomenti che implicano la divinizzazione del cielo o del mondo» (p. 206).

<sup>107</sup> Cf. J. Vélchez Líndez, *Sapienza*, 416. Anche C. Larcher, *Le Livre*, III, 753, coglie questa distinzione già nella formulazione di 13,1 a partire dall'uso di *ὁρωμένων*. Si stabilisce cioè una opposizione tra le realtà visibili, sensibili, e Colui che è la realtà invisibile, eterna, durevole.

<sup>108</sup> C. Larcher, *Le Livre*, III, 765.

<sup>109</sup> La felice espressione è di M. Gilbert, «La relecture», 336.

<sup>110</sup> In Sap 15,13a si dice chiaramente che il vasaio nel suo cinismo pecca coscientemente in maniera grave: *ᾔδειν ὅτι ἀμαρτάνει παρὰ πάντα*.

<sup>111</sup> Al contrario, è la coscienza di questa presenza che, secondo l'autore di Sapienza, ha preservato Israele dall'idolatria (cf. 15,1ss.).

<sup>112</sup> Il *θέλεις* δὲ di 15,4a rimanda alle intenzioni del creatore.

<sup>113</sup> Si può ragionevolmente pensare che 14,7 trovi il suo retroterra in Gen 1,11-12 dove si dice che Dio creò l'albero (*ξύλον* nella LXX come in Sapienza) che dava frutti contenenti la semente.

c'è il misconoscimento della provvidenza divina, segno di onnipotenza, e della giustizia divina che «tende a identificarsi con l'ordine delle cose stabilito da Dio».<sup>114</sup> Nell'abuso di una creatura c'è l'inganno della pretesa dell'uomo di trovare nell'opera delle sue mani la risposta ai bisogni reali della sua esistenza. Invece, come dimostra la storia noachica, è Dio che nella sua provvidenza e nella sua bontà, a cui partecipano tutte le cose create come alla loro origine, come è intervenuto in maniera straordinaria nella storia di Noè, così interviene per ogni uomo per mezzo delle opere della sua creazione. Nel ricavare dal legno un'immagine di uomo o di animale,<sup>115</sup> facendone un idolo, c'è la perversione del compito, del dono, affidato dal creatore all'uomo in Gen 1,28. Nel misconoscimento della provvidenza divina c'è dunque anche l'abuso di un dono che è anche opera della sapienza (cf. 10,2).

Nonostante non si tratti di idoli prodotti da mani d'uomo, anche gli animali elevati al rango di divinità divengono segno di un abuso verso la creazione, di un oltraggio al creatore e al suo progetto originario. Anche essi sono benedetti, come tutta la creazione, da Dio (Gen 1,21-25), ma quando l'uomo li trasforma in oggetto di culto e di adorazione, facendoli diventare strumento della sua perversione, subiscono una sorta di degradazione divenendo odiosi, e vengono sottratti alla benedizione divina perdendo la loro condizione naturale.<sup>116</sup> Sono divenuti un abominio come il legno in 14,8.

L'autore, dunque, crea una fortissima contrapposizione tra un universo creato da Dio<sup>117</sup> e gli idoli fabbricati dall'uomo. In qualche modo questi ultimi turbano l'ordine della creazione, «sono una anomalia in un universo dove tutte le creature parlano del loro Autore e servono l'uomo»,<sup>118</sup> usurpano il ruolo della provvidenza.

Nell'attività del vasaio che crea idoli di argilla, l'autore esemplifica, invece, il tentativo messo in atto dall'uomo di misconoscere la propria condizione creaturale per elevarsi al ruolo di demiurgo, datore di essere, caricaturando così l'attività creatrice di Dio.

Già in 2,23 l'autore ha presentato in maniera mirabile la realtà creaturale dell'uomo aperta all'eternità di Dio; ora si premura di ribadirla cogliendone in maniera chiara un altro suo aspetto spesso dimenticato, mentre condanna il disconoscimento di Dio come datore di vita, Signore assoluto degli uomini così come lo è dell'universo.

Con un processo di generalizzazione, nella figura del vasaio l'autore coglie l'essere finito dell'uomo e la sua appartenenza-dipendenza al creatore, richiamando e interpretando le parole di condanna di Gen 3,19<sup>LXX</sup> pronunciate sull'uomo dopo la sua colpa originaria, con l'aggiunta di un'allusione alla brevità della vita ripresa da Gen 2,7:

---

<sup>114</sup> C. Larcher, *Le Livre*, III, 799.

<sup>115</sup> In 13,13 c'è un chiaro riferimento a Es 20,4 in cui si vieta la fabbricazione di idoli e immagini di qualsiasi genere, ma è anche possibile un riferimento indiretto a Gen 1,26. Cf. M. Gilbert, *La critique*, 84-88, dove si studia anche Dt 4,15-17.

<sup>116</sup> Può darsi che l'autore estenda agli animali oggetto di culto la maledizione del serpente di Gen 3,14.

<sup>117</sup> Questo è il senso di κτίσμα in 14,11.

<sup>118</sup> C. Larcher, *Le Livre*, III, 804.



egli che nato da poco dalla terra  
tra poco ritornerà là donde fu tratto  
quando gli verrà richiesta l'anima datagli in prestito (15,8).<sup>119</sup>

La consapevolezza della brevità della vita si coniuga con la coscienza che Dio è all'origine dell'esistenza dell'uomo, che solo lui ha formato il corpo dell'uomo dalla terra e gli ha dato l'anima, il soffio vitale che anima il corpo, sede della responsabilità morale, ed è chiamata all'immortalità beata.<sup>120</sup> Quest'anima gli sarà reclamata perché gli è stata consegnata come prestito, come debito che si restituisce o si paga.<sup>121</sup>

Il dramma dell'uomo, presentato nella figura del vasaio, consiste allora nel suo non comprendere che la vita dipende da Dio. Mentre egli si inganna nella volontà di comunicare vita a ciò che immancabilmente rimarrà inerte, dimentica che colui che l'ha plasmato «gli ispirò un'anima attiva e gli infuse uno spirito vitale» (15,11).<sup>122</sup> Mentre il vasaio si illude di dare vita alle sue opere, dimentica che la vita stessa dipende da Dio perché egli ha modellato, ha trasformato la materia inerte in un corpo umano. È evidente che l'autore si riferisce, parafrasandolo e senza seguirlo alla lettera, a Gen 2,7, al racconto dell'insufflazione da parte di Dio all'argilla perché divenisse un essere vivente.<sup>123</sup>

Giocando a fare il demiurgo, il vasaio, e con lui ogni uomo, dimentica la caducità della propria esistenza, il pensiero della morte e il dono ricevuto di un soffio vivificante che mai egli potrà dare alle sue creature.

Di fatto, nella volontà colpevole di voler costruire un dio si coniugano il misconoscimento di Dio creatore, autore trascendente, e il misconoscimento della splendida complessità creaturale dell'essere umano, della sua condizione particolare nell'universo, della sua natura unica e irripetibile (cf. 2,24). Al contrario, come nella bellezza del creato c'è l'invito a cogliere la presenza provvidente e amorosa di Dio, così nella contemplazione dell'uomo integrale c'è l'appello a cogliere la chiamata a una vita che nella comunione con il creatore trova sempre il motivo e il modello. Il

---

<sup>119</sup> Cf. anche Gb 10,8-9; 34,15; Is 64,7; Sal 103,14; Qo 3,20; 12,7; Sir 41,10.

<sup>120</sup> Cf. C. Larcher, *Études*, 263-279.

<sup>121</sup> Anche nella cultura greca e romana è frequente l'idea dell'anima come prestito. Inoltre in 15,8 l'autore non fa pensare ad un castigo per il vasaio che consiste in una sorta di annichilamento della sua anima in contrapposizione alla sopravvivenza dell'anima dei giusti. Cf. C. Larcher, *Le Livre*, III, 865-866.

<sup>122</sup> Sap 11,15 è un versetto molto dibattuto. Infatti, se è chiaro che i due participi ἐμπεύσαντα ed ἐμψύσαντα si riferiscono rispettivamente a πνοήν ed ἐνεφύσησεν di Gen 2,7<sup>LXX</sup> (così J. Vilchez Línchez, *Sapienza*, 466 nota 84), il parallelismo tra ψυχὴν ἐνεργοῦσαν e πνεῦμα ζωτικόν ha creato problemi di interpretazione. M. Gilbert, «La relecture», 388, con la maggior parte degli autori moderni, propende per la sinonimia dei termini. C. Larcher, *Le Livre*, III, 873, dopo aver fatto notare che l'autore non riprende dalla LXX l'aggettivo ζῶσα, che è riferito agli animali, specifica che «una stessa realtà sarà dunque designata da due termini dalle evocazioni differenti: ψυχή richiama l'influenza totale dell'anima sul corpo, la sua influenza direttrice e dinamica, πνεῦμα precisa la natura di quest'anima in dipendenza dall'espressione biblica "soffio di vita"; comunicato direttamente da Dio questo pneuma conserva qualche cosa di divino» (p. 873). M. Conti, *Sapienza*, non riserva al versetto il benché minimo commento!

<sup>123</sup> Cf. M. Gilbert, «La relecture», 388.

dono riconosciuto della propria creaturalità mai può divenire pretesa di sostituzione o peggio di parodia della potenza creatrice di Dio.

Guardando a tutte le cose create perché esistano (1,14), guardando all'uomo creato per l'incorruttibilità, fatto a immagine della natura divina (2,23), si coglie allora l'onnipotenza salvifica, amorosa e misericordiosa del creatore e si comprende la drammaticità della libertà umana che da dono può diventare pretesa, da invito può diventare colpa.

Ancora una volta l'evento della creazione offre la chiave di lettura privilegiata per comprendere la storia umana come il luogo dove il progetto originario di Dio chiede accoglienza alla libertà dell'uomo.

#### 4.3 *La storia dell'Esodo: memoria e promessa. Sap 16,1–19,22. La creazione rinnovata in obbedienza al creatore*

Con il capitolo 16<sup>124</sup> riprende il racconto degli avvenimenti dell'esodo;<sup>125</sup> altri sei dittici si aggiungono al primo già presentato in 11,6-14. Una conclusione in 19,10-21 riprenderà in forma stilizzata temi già presentati nei dittici, e la dossologia di 19,22 sintetizzerà il motivo della risposta che l'autore in tutto il corso del libro ha voluto dare agli ebrei di Alessandria.

Una lettura attenta di questi ultimi capitoli mostra come l'autore coniughi enfasi poetica con libertà di esposizione. Non si limita infatti a un racconto cronachistico degli avvenimenti dell'esodo, ma con grande libertà parafrasa, aggiunge particolari, pone in relazione fatti tra loro diversi e distanti, fa uso di tradizioni e interpretazioni che si sono sedimentate nei Targumim e di elementi provenienti dal mondo culturale ellenistico.<sup>126</sup> L'esodo e tutti gli avvenimenti ad esso connessi, interpretati teologicamente, sono esemplificazione del principio generale espresso in 11,5: la storia è paradigma di memoria e promessa: punizione per gli empi, gli egiziani, amorevole salvezza per i giusti, gli ebrei.<sup>127</sup>

Così nel secondo dittico (16,1-4),<sup>128</sup> agglomerando dati della tradizione presenti in Es 16,9-13 e Nm 11,10-32 — ma seguendo e idealizzando solo le tradizioni di

---

<sup>124</sup> Su Sap 16 cf. A. Passaro, «Il serpente e la manna. Ovvero della parola che salva. Egesesi di Sap 16», in G. Bellia – A. Passaro (edd.), *Il libro della Sapienza*, 193-208 (= «The Serpent and the Manna or the Saving Word. Exegesis of Wis 16», in A. Passaro – G. Bellia [edd.], *The Book of Wisdom in Modern Research: Studies on Tradition, Redaction, and Theology*, Berlin-New York 2005, 179-193).

<sup>125</sup> Cf. P. Enns, *Exodus Retold: Ancient Exegesis of the Departure from Egypt in Wis 10:15-21 and 19:1-9*, Atlanta 1997; S. Cheon, *The Exodus Story in the Wisdom of Solomon. A Study in Biblical Interpretation*, Sheffield 1997.

<sup>126</sup> Cf. T. Nicklas, «“Food of Angels” (Wis 16:20)», in G. Xeravits – J. Zsengellér (edd.), *Studies in the Book of Wisdom*, 83-100.

<sup>127</sup> È straordinaria la capacità dell'autore di riprendere il filo del discorso anche dopo averlo abbandonato per le lunghe digressioni. Infatti la piaga degli animali presentata in 16,1-4 è un eco degli «animali più odiosi» di 15,18b, come si può intuire dal δὲ τούτο di 16,1. In questo modo l'autore riprende la spiegazione esemplificata del principio generale di 11,5.

<sup>128</sup> I limiti di questo secondo dittico sono segnalati dall'inclusione: ἐβασανίσθησαν (v. 1b) – ἐβασανίζοντο (v. 4b).

Esodo, come si deduce dal silenzio sull'atteggiamento di Israele<sup>129</sup> — viene presentato il miracolo delle quaglie in contrapposizione alla piaga dei piccoli animali — allusione a Es 8 e 10,4-19 — che hanno tormentato gli egiziani fino a far perdere loro «anche l'appetito naturale» (16,3).

È chiaro sin da questo dittico che l'autore ha una straordinaria chiarezza di intenti: mostrare ai suoi lettori le grandi opere di Dio che salva nonostante la durezza del suo popolo. Non è importante far risaltare gli atteggiamenti negativi degli israeliti. Anche quando il riferimento ad essi sarà esplicito, sarà sempre e comunque funzionale a mostrare la potenza divina che non è mai vendicativa, ma aperta alla misericordia.<sup>130</sup>

La relazione tra il racconto dei serpenti nel deserto (Nm 21,6-9) e le piaghe delle cavallette e degli altri insetti in Egitto (Es 8,16-20; 10,12-17) costituisce il contenuto del terzo dittico (16,5-14).<sup>131</sup> Gli animali sono per gli uni castigo estremo, per gli altri causa di salvezza.

Altri elementi naturali, gli agenti atmosferici, sono il mezzo dell'intervento divino nel quarto dittico (16,15-29).<sup>132</sup> Alla luce delle concezioni cosmologiche del tempo, l'autore interpreta i dati della tradizione presenti in Es 9; 16 e in Nm 11. «I due momenti dell'opposizione fra egiziani ed israeliti sono gli elementi atmosferici del fuoco e dell'acqua e gli alimenti loro connessi. Su questa base l'autore amplifica liberamente e in modo diseguale alcuni aspetti. In campo egiziano il fuoco vince l'acqua, poiché non si lascia spegnere, e in campo israelita l'acqua vince il fuoco, poiché non consente a evaporare; in tal modo il fuoco consuma gli alimenti degli egiziani e rispetta quello degli israeliti. Mentre i raccolti degli egiziani sono menzionati in maniera sbrigativa, il prodigioso alimento degli israeliti, la manna, si presta ad uno sviluppo ricco di particolari, dai quali si deduce un insegnamento centrale, che ritornerà alla fine del libro: gli elementi mutano la loro natura al servizio di Dio, allo scopo di castigare o favorire, e in tale servizio rivelano il loro padrone e Signore. Anche l'alimento entra a far parte della trasmutazione, cambiando sapore e rivelando il “sapore” del suo Signore».<sup>133</sup> Nella contrapposizione tra il castigo che arriva dal cielo per gli egiziani e il beneficio che sempre dal cielo viene inviato agli israeliti, viene espressa una convinzione cara all'autore: «difensore dei giusti è il cosmo» (16,17c).

---

<sup>129</sup> Presente invece in Nm 11.

<sup>130</sup> Cf. Sap 16,6.11; 18,20-25. Le prove per Israele sono sempre orientate alla conversione e sono sempre di breve durata. Cf. U. Offerhaus, *Komposition und Intention der Sapientia Salomonis*, Bonn 1981, 156.

<sup>131</sup> Il dittico è delimitato da inclusioni: ἐπὶ ἡλθεν (v. 5a) – ἐξελθὼν (v. 14b); ἔχοντες (v. 6b) – ἔχεις (v. 13a). L'interpretazione molto libera che l'autore fa delle tradizioni bibliche è confermata dall'annotazione che gli egiziani furono uccisi dai morsi di cavallette e mosche (16,9). In realtà Es 10,15.17 non parla di morti tra gli egiziani.

<sup>132</sup> Si nota un'inclusione generale: ὕδατι (v. 17a) – ὕδωρ (v. 29b). P. Bizzeti, *Il libro*, 93-95, divide il brano in due sezioni: 16,15-23 e 16,24-29. Inoltre suddivide i vv. 15-23 in 16-19 e 20-23; il v. 15 è il titolo generale. Non va comunque sottostimata l'unità interna del capitolo 16 che si evidenzia anche nelle connessioni tra i tre dittici; su questo punto cf. lo studio dettagliato di A. Passaro, «Il serpente e la manna», in G. Bellia – A. Passaro (edd.), *Il libro della Sapienza, ad loc.*

<sup>133</sup> L. Alonso Schökel – E. Zurro – J. M. Valverde, *Sabiduría*, 189.

Nella lettura sorprendentemente immaginifica che l'autore fa delle tradizioni bibliche, si afferma la dipendenza della creazione dal suo Artefice, la sua costante e obbediente subordinazione ai disegni divini. E in 16,24ss. verrà espresso, con affermazioni di carattere generale, il principio della lettura che l'autore ha fatto degli eventi dell'esodo: la creazione non è solo luogo, ma anche attore del combattimento che Dio ingaggia contro gli empi a favore dei giusti, perché obbedisce alla volontà del suo creatore.<sup>134</sup> Tutta la creazione mostra la volontà divina e, di conseguenza, è dimostrazione della tesi ultima dell'autore: Dio non abbandona il suo popolo. Con questo procedimento, facendo cioè intervenire il cosmo, l'autore presenta i fatti dell'esodo in una dimensione universale e ne fa il tipo dei tempi ultimi.<sup>135</sup> È una dottrina che, presente in tutto il libro, si dispiega con grande coerenza (cf. 5,17.20; 16,17-25; 19,6-18.21), attingendo, per la sua formulazione, alle teorie fisiche, soprattutto stoiche, della trasformazione della materia primordiale in tutti gli elementi e di questi fra loro.<sup>136</sup>

Il quinto dittico (17,1-18,4)<sup>137</sup> «è il capitolo che all'autore è maggiormente riuscito».<sup>138</sup> La fantasia creativa dell'autore conferisce a questo dittico solennità. In esso, riprendendo Es 10, la tribolazione cosmica è ripresa con le categorie di luce e tenebre.

Nella prima parte del dittico (17,1-21)<sup>139</sup> «l'autore vuole analizzare e far comprendere il senso delle tenebre a diversi livelli significativi, fino al più profondo simbolismo».<sup>140</sup> L'oscurità è simbolo della paura che abbraccia in maniera tentacolare tutti coloro che tengono la verità prigioniera dell'ingiustizia (18,4), anche quelli che per mestiere — i maghi — promettono di esorcizzarla! Le tenebre cosmiche sono allora tipo dell'oscurità interiore che genera tensione, ansia e spavento anche di fronte alle realtà più poetiche della natura (17,18-19), e conduce all'abbandono della ragione (17,12).

Per i giusti invece (18,1-4), c'è la luce della Legge che illumina il pellegrinaggio e conferisce speranza anche di fronte all'ignoto, la presenza protettiva e benefica di Dio lungo il cammino del deserto.<sup>141</sup>

<sup>134</sup> Cf. P. Beauchamp, «Le salut», 497.

<sup>135</sup> Cf. *ibid.*, 497-498.

<sup>136</sup> Cf. J. Vilchez Líndez, «El libro de la Sabiduría y la teoría sobre la transmutación de los elementos», in *Miscelánea A. Segovia*, Granada 1986, 37-49.

<sup>137</sup> I limiti della pericope sono segnalati dalle inclusioni σκότους (17,2b) – σκότει (18,4a) e κατακλεισθέντες (17,4b) – κατακλείστους (18,4b).

<sup>138</sup> L. Alonso Schökel – E. Zurro – J. M. Valverde, *Sabiduría*, 189. Su questo dittico ha scritto parole definitive L. Mazzinghi, *Notte di paura e di luce. Egesi di Sap. 17,1-18,4*, Roma 1995.

<sup>139</sup> La divisione del dittico in due parti, vv. 17,1-21 e 18,1-4, è logica, ma si basa anche su elementi letterari. La prima parte è delimitata dalla doppia inclusione σκότους / νυκτός (17,2b) – νύξ / σκότους (17,21ab) e la seconda dal termine φῶς che compare tre volte, formando un'inclusione (18,1a.4ac).

<sup>140</sup> L. Alonso Schökel – E. Zurro – J. M. Valverde, *Sabiduría*, 193.

<sup>141</sup> L'espressione «colonna di fuoco» si trova soltanto in Es 13,21-23. Sulla capacità dell'autore di Sapienza di rielaborare la Scrittura dei padri (*rewritten Scripture*; cf. H. Najman, *Seconding Sinai. The Development of Mosaic Discourse in Second Temple Judaism*, Leiden 2003) in un fecondo dialogo con l'universalismo stoico, cf. le pagine molto interessanti e illuminanti di L. Mazzinghi, «Law of Nature and Light of Law», in G. Xeravits – J. Zsengellér (edd.), *Studies in the Book of Wisdom*, 37-59.

Con 18,5 l'autore introduce letterariamente il sesto e il settimo dittico (18,5-25; 19,1-9)<sup>142</sup> nei quali sono rievocati, nel primo due episodi della storia salvifica — la notte pasquale (18,6-19) e l'intercessione di Aronne (18,20-25)<sup>143</sup> —, nel secondo la catastrofe nel Mar Rosso (19,1-5) e la straordinaria liberazione degli israeliti (19,6-9).

All'interno della prima parte e della seconda parte del sesto dittico (18,6-9.20-25), l'autore interpreta la salvezza per gli israeliti come si è rivelata nella notte pasquale e nell'intercessione di Aronne che fece cessare l'epidemia mortale che stava annientando il popolo (cf. Nm 17,11-13).

La memoria dell'alleanza è la chiave per la comprensione della salvezza pasquale come evento che irrompe nell'esistenza di un popolo chiamato a scoprire e a rinviare la propria identità di popolo eletto impegnato nella condivisione fraterna.<sup>144</sup> Nella liturgia viene individuato l'ambito istituzionale nel quale essa può essere ricevuta in maniera incessante e continuata. Il riferimento costante alla parola di Dio,<sup>145</sup> richiamato dalla preghiera di Aronne,<sup>146</sup> menzionata in Nm 17, è la condizione di possibilità perché l'evento passato risuoni e diventi presente ed efficace.

Alla salvezza di Israele fa eco lo sterminio dei primogeniti egiziani, operato dalla parola di Dio, nel quale l'autore legge il giudizio definitivo di Dio sulla ostinazione degli egiziani, sulla loro concezione magica della vita: per essi non c'è più possibilità di salvezza. «Qui non vengono vanificate le precedenti riflessioni sulla moderazione divina nei confronti degli egiziani e dei cananei (Sap 11,15–12,27), né si dimentica l'ultima possibilità ancora offerta ai padri egiziani d'un riconoscimento della figliolanza divina di Israele (cf. Sap 18,13), semplicemente si prende atto di un rifiuto ostinato».<sup>147</sup>

Il contesto pasquale nel quale questo giudizio è collocato, il rimando al vocabolario di 5,17-23 dove è illustrata la sconfitta definitiva degli empi, danno poi a questo dittico una colorazione escatologica. La storia passata diventa l'orizzonte in cui collocare la speranza di salvezza presente e futura.

---

<sup>142</sup> Cf. M. Priotto, *La prima Pasqua*, 227.

<sup>143</sup> Le strofe sono delimitate dalle inclusioni: ἀπόλεσας (18,5d) – ἀπόλωνται (18,19b) e πείρα... ἡ ὄργη (18,20a.c) – πείρα τῆς ὄργης (18,25c).

<sup>144</sup> In questa prima parte l'accento è posto sulla prospettiva presente, come si può dedurre dall' ἡμᾶς di 18,8b. Cf. M. Priotto, *La prima Pasqua*, 230.

<sup>145</sup> L'azione salvifica a favore degli israeliti, come quella punitiva contro gli egiziani, è attribuita dall'autore al λόγος e non alla sapienza. Il fatto non deve stupire perché, come fa rilevare M. Priotto, *La prima Pasqua*, 231: «l'autore si trova nel contesto di una esegesi particolarmente legata alla tradizione giudaica, che sottolinea infatti, specialmente in alcune tradizioni targumiche, il ruolo decisivo della parola di Dio».

<sup>146</sup> «Aronne, dunque, in questo versetto (24) è una sorta di personaggio messianico dalle dimensioni cosmiche: un messia sacerdotale con tratti regali e aureola divina. Egli stesso nell'insieme rappresenta e riassume l'universo, ma porta nel cuore i nomi delle dodici tribù di Israele, e sulla fronte il riflesso del "Nome" sacro, ossia della trascendenza e del potere del Dio unico e personale» (C. Larcher, *Le Livre*, III, 1040).

<sup>147</sup> M. Priotto, *La prima Pasqua*, 229.

Nell'ultimo dittico, il settimo (19,1-9),<sup>148</sup> il più tragico e drammatico, il mare è lo strumento del giudizio di salvezza e di condanna.<sup>149</sup> Nell'interpretazione di fede che l'autore fa di Es 14, il Mar Rosso è il sigillo definitivo dell'ostinazione egiziana che nasce dall'oblio delle cose accadute (19,4). «Per colpa dell'uomo l'ira divina risulta spietata, perché oppone resistenza alla pietà. L'uomo oppone resistenza alla vista di questo momento finale che giunge, e con la sua cecità lo affretta, si getta egli stesso nelle acque mortali. È quanto facevano gli empi dei capp. 1-5; anche gli egiziani portano qui l'appellativo di empi».<sup>150</sup>

Al viaggio degli egiziani verso la morte inusitata si contrappone il viaggio sorprendente degli israeliti. La liberazione attraverso il Mar Rosso è compresa dall'autore come una riedizione della creazione. In effetti dal v. 6 in avanti segue lo schema della creazione di Gen 1,1-2,4a, anche se non in maniera rigorosa.<sup>151</sup> È interessante cogliere questa intenzione teologica: l'autore vuole concludere il suo libro dando una sintesi teologica degli avvenimenti principali dell'esodo interpretati come creazione, come genesi rinnovata. Armonia della creazione e armonia della storia coincidono nella volontà salvifica di colui che crea l'universo e dirige la storia. In questo modo i fatti dell'esodo superano gli angusti limiti dello spazio e del tempo e assurgono a tipo dei tempi ultimi. Al contempo la creazione rinnovata, ripasmata, supera il significato letterale dell'esodo e diviene chiave di lettura privilegiata, a livello teologico, per comprendere in qualsiasi situazione storica la fedeltà di Dio che mantiene la promessa di custodire illesi i suoi figli (19,6d).

Il costante atteggiamento obbedienziale del cosmo (16,24), l'essere dell'universo difensore dei giusti (16,17c), si manifesta dunque in una nuova armonia della creazione, nell'azione sorprendente del cosmo che si rimodella offrendo ai giusti la possibilità di un cammino facile e sicuro nelle vicende della storia.

I vv. 13-17, che sembrano spezzare il filo del discorso, vanno anch'essi ricondotti allo schema della creazione. Con un procedimento, apparentemente sconcertante, l'autore riprende da Gen 1,3-5.14-19 il tema della luce e delle tenebre e collega la cecità dei sodomiti alla piaga delle tenebre in Egitto (Es 20,21-23 e Sap 17,1-18,4).<sup>152</sup> Nella logica del capitolo 19, dove i temi della terza parte vengono ripresi

---

<sup>148</sup> Sui problemi di delimitazione di questo dittico cf. *supra* p. ????. Per un quadro più completo si può vedere U. Offerhaus, *Komposition*, 355; D. Winston, *The Wisdom*, 12; C. Larcher, *Le Livre*, I, 123; J. Vélchez Línchez, *Sapienza*, 526.

<sup>149</sup> L'elemento acqua fa pensare ad un certo parallelismo tra il primo dittico (11,6-14) e l'ultimo (19,1-9). Cf. M. Gilbert, «Sagesse de Salomon», 76.

<sup>150</sup> L. Alonso Schökel – E. Zurro – J. M. Valverde, *Sabiduría*, 201.

<sup>151</sup> Cf. P. Beauchamp, «Le salut», 502ss. L. Alonso Schökel – E. Zurro – J. M. Valverde, *Sabiduría*, 203, propongono questo schema:

- Caos-tenebre-alito di Dio (Gen 1,2) – la nube (Sap 19,7a)
- Terra che esce dall'acqua (Gen 1,9-10) – Mar Rosso (19,7b)
- Erba dalla terra (Gen 1,11) – verde landa (19,7d)
- Animali del cielo, acqua e terra (1,20-25) – (19,10-12)
- Luce e tenebre (1,3-5.17-18) – cecità alla porta del giusto (19,17)

Questo brano è piuttosto dubbio. Gli elementi (tema greco): terra, acqua, fuoco (19,19-21)

- Alimento dalla terra (1,29) – alimento dal cielo (19,21c).

<sup>152</sup> Cf. P. Beauchamp, «Le salut», 506s.

per accenni, questi versetti richiamano il tentativo, sempre possibile, di infrangere l'armonia tra storia e creazione, esemplificato nel peccato dei sodomiti (all'inizio della storia) e nella ostinata persecuzione degli egiziani (esodo); un peccato riconducibile al delitto contro l'ospitalità. Una maniera strana per sintetizzare il carattere definitivo e dunque escatologico del giudizio divino: per gli uni e per gli altri le tenebre sono l'identica punizione divina.<sup>153</sup> Quelle tenebre che, generando paura, conducono all'abbandono degli aiuti del ragionamento (17,12) e dunque a una stolta ostinazione nella quale non c'è spazio per la memoria delle cose accadute (19,4). Mentre la considerazione delle cose accadute (19,10) conduce alla consapevolezza che nella storia si è manifestata la presenza operante e misericordiosa di Dio che ha preso forma in una creazione rinnovata, in una natura nella quale gli elementi pur rimanendo stabili, mutano le loro proprietà o effetti (19,18-21).

L'analogia musicale del v. 18 «fa comprendere un mistero dell'azione divina: come strumentista e compositore, Dio sa creare un'unità dal molteplice, sa stabilire leggi e proporzioni, sa cambiare quelle leggi senza distruggere l'armonia. In luogo di musica delle sfere, armonia del cosmo e armonia della storia come variazioni di un tema di salvezza. Se ben guardato e ben ascoltato, l'esodo si trasforma per noi in un poema sinfonico che fa presagire una nuova creazione, per una definitiva salvezza».<sup>154</sup>

La storia interpretata come creazione rinnovata diventa il luogo della memoria e della promessa di salvezza. Appare come un processo che ha un inizio ben determinato, viene spogliata di ogni carattere mitico e la sua intelligibilità e moralità vengono fatti dipendere dall'attività creatrice di Dio. In effetti, in tutta la terza parte del libro, in cui «gli avvenimenti dell'esodo sono evocati in un quadro grandioso in cui tutto il creato entra in gioco»,<sup>155</sup> si ribadisce che il vero protagonista è Dio, la sua parola. Lui è l'unico salvatore, l'unico datore di vita e di salvezza.<sup>156</sup> Il suo potere che si estende anche oltre la morte (16,13ss.), si manifesta nella natura e indirizza la storia. La salvezza, allora, trova la sua causa nella trascendenza; nessuna forza creaturale, per quanto straordinaria, potrà determinarla o causarla.

Diviene allora comprensibile come nella contemplazione dell'esperienza, della storia passata, trovi fondamento la speranza nel futuro e consistenza il presente. Il riferimento alla storia passata evita la tentazione di destoricizzare le attese escatologiche e di far perdere alla storia il suo carattere di professione di fede, come sarà tipico della letteratura apocalittico-escatologica. «Il fondamento della salvezza di Israele non viene dislocato dagli eventi del passato ad un intervento futuro, bensì viceversa, il momento escatologico appare quasi come lo sfondo remoto della storia, sebbene sempre a questa collegato».<sup>157</sup> La storia passata è risposta al conflitto giusti-empi della prima parte del libro, l'esodo è immagine del conflitto escatologico presentato nel cap. 5. E come nel cap. 5, anche alla fine del libro la salvezza passa

---

<sup>153</sup> Cf. M. Priotto, «Il significato del confronto Egitto-Sodoma in Sap 19,13-17», in *RivB* 32 (1984), 337.

<sup>154</sup> L. Alonso Schökel – E. Zurro – J. M. Valverde, *Sabiduría*, 206.

<sup>155</sup> P. Bizzeti, *Il libro*, 110.

<sup>156</sup> Cf. 16,7.12.26c. L'autore si mostra coerente con la dottrina esposta nei capp. 13–15.

<sup>157</sup> M. Dell'Omo, «Creazione», 320.

per strade inattese, arriva in maniera paradossalmente straordinaria (5,2; 19,5) e si configura come un capovolgimento totale delle sorti che nella parte finale del libro «investe ancora più fortemente tutto il creato; in qualche modo si oggettiva fin dentro le cose».<sup>158</sup>

Negli ultimi quattro capitoli di Sapienza, il cosmo non è solo il luogo ma è anche il terzo personaggio della σύγκρισις tra egiziani ed israeliti. Si ha l'impressione che l'autore, come nelle due digressioni faceva riferimento e sviluppava la sua riflessione a partire da 1,14 e 2,23, ora riprenda l'affermazione di 5,17 e la sviluppi indicandone la condizione di possibilità, la modalità di attuazione e una più completa finalità — quest'ultima già espressa in 16,17 — in 16,24-25 e 19,6.18-21. In questi testi «la relazione tra mutazione fisica del cosmo, in posizione di combattimento, e il soccorso dato ai giusti, diviene perfettamente chiara».<sup>159</sup>

Bisogna tener sempre presente che, in quest'ultima parte del libro, al centro c'è l'unicità della potenza divina che ha creato con sapienza. Solo Dio è creatore, l'unico Signore che controlla l'ordine del creato e dirige la storia. A questa profonda fede l'autore unisce il ricorso chiaro e non equivoco 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 acqua e terra, 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'universo.<sup>160</sup>

Coniugando la fede dei padri con il ricorso alla filosofia stoica — facendo della sua opera un caso concreto di inculturazione della fede — l'autore comprende il ruolo della creazione nell'interpretazione dei fatti dell'esodo rendendo definitivamente chiare le sue affermazioni di 5,17-20.

Per supportare la lettura della contrapposizione egiziani-israeliti presentata nel quarto dittico, dove sono in gioco il fuoco, l'acqua e la manna, in 16,24-25 l'autore afferma la docilità totale della creazione al suo creatore. In effetti, in questi versetti, poi anche in 19,6, il termine κτίσις è combinato con il verbo ὑπερετείν. La costante disposizione obbedienziale della creazione al Creatore è allora la condizione di possibilità dell'azione dell'universo 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

---

<sup>158</sup> P. Bizzeti, *Il Libro*, 105.

<sup>159</sup> P. Beauchamp, «Le salut», 498.

<sup>160</sup> Cf. L. Robin, *Storia*, 320-324.



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 diviene capace di spingersi «oltre» le sue stesse possibilità.<sup>161</sup>

L'uso del verbo ὑπερετείν, che trasmette l'idea di un servizio reso in uno stato di subordinazione,<sup>162</sup> conferma la situazione in cui la creazione si trova. Il modo in cui, eseguendo la libera volontà divina, essa attua la sua potenza obbedienziale è espresso dall'autore con i verbi ἐπιτείνεται e ἀνίεται, tipici della filosofia stoica, che fanno riferimento alle qualità essenziali delle cose suscettibili di intensificazione o diminuzione.<sup>163</sup> 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.<sup>164</sup>

L'atteggiamento 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».<sup>165</sup>

Perciò in 19,6, nella presentazione del passaggio del Mar Rosso, potrà affermare che

tutta la creazione nel suo genere si rimodellava di nuovo come prima,

e riprenderà questo principio, per mezzo dell'analogia musicale, ponendo attenzione al «nuovo rapporto che Dio stabilisce tra gli esseri».<sup>166</sup>

Gli elementi si armonizzavano tra loro come le note in un'arpa mutano il nome del suono conservando sempre la tonalità .... (19,18a-c).

Indubbiamente il punto di vista di questi testi è differente da quello di 16,24 perché, come già si è notato, c'è un chiaro riferimento all'iniziale atto creatore, al racconto delle origini di Gen 1, al quale viene rapportato il passaggio del Mar Rosso.<sup>167</sup>

---

<sup>161</sup> Cf. C. Larcher, *Le Livre*, III, 1057.

<sup>162</sup> Cf. *ibid.*, 934.

<sup>163</sup> Cf. *ibid.*, 935; J. Vélchez Líndez, *Sapienza*, 497 nota 20, individua nei due verbi i termini tecnici dell'uso dell'arco. Pensa allora a Dio come all'arciere e al cosmo come all'arco che può essere teso.

<sup>164</sup> Infatti della manna si dice che «si mutava in ciò che uno voleva» (16,21c), che è «capace di procurare ogni delizia e di soddisfare ogni gusto» (16,20c). Il riferimento al sapore mutevole della manna non si può spiegare solo con il ricorso alla tradizione biblica. Infatti Es 16,31 dice che essa «aveva sapore di pasta all'olio», mentre Dt 8,3-16 non fa riferimento al suo sapore. Bisogna pensare al ricorso a tradizioni rabbiniche che discettevano sulla varietà del sapore della manna. 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. Colloques nationaux du CNRS*, Paris 1967, 207-219.

<sup>165</sup> C. Larcher, *Le Livre*, III, 936.

<sup>166</sup> P. Beauchamp, «Le salut», 507.

<sup>167</sup> Cf. M. Gilbert, «La relecture», 339-341.

Certo, non è possibile pensare che l'autore abbia voluto indicare il ritorno della creazione alla sua condizione di inoffensività primitiva, perché questo mal si sarebbe accordato con i patimenti che essa provoca agli egiziani.<sup>168</sup> L'uso del verbo διατυποῦν fa pensare invece ad uno sconvolgimento dell'ordine delle cose nel quale la creazione manifesta 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, usuali, anche di adattamento ad habitat inusuali (19,19-20). Una riorganizzazione, dunque, dell'armonia della creazione, nella quale gli elementi divengono interscambiabili, determinata dalla potenza del creatore che ha creato l'universo con sapienza e ne mantiene il controllo.

Una riorganizzazione dell'universo che non è in senso stretto una «nuova creazione», cioè un nuovo atto creativo di Dio come nell'eptamerone. Si tratta di una ricomposizione per trasmutazione degli elementi, affinché si manifesti chiaramente la finalità divina: l'integrità fisica degli eletti, la salvezza dei giusti:

perché i tuoi figli fossero custoditi illesi (ἀβαβλεῖς) (19,6).<sup>169</sup>

D'altra parte, parlare di una novità in senso stretto, che implichi cioè sostituzione, significherebbe ammettere che la creazione non è buona, contravvenire a ciò che era stato affermato in 1,14.

Si deve dunque parlare di «creazione rinnovata».<sup>170</sup> Anche perché lo scatenamento delle forze della natura, annunciato in 5,17-20 contro gli empi, e ribadito in 16,24 a favore dei giusti, questo rimodellarsi del cosmo che non altera la sua struttura, è già accaduto nei fatti dell'esodo, dunque nella storia. L'esodo letto come creazione rinnovata, alla luce di Genesi, non è una predizione, è una parabola! L'autore non vuole affermare che accadranno gli stessi fenomeni; dice solo che come nel passato, anche nel futuro, l'intervento di Dio avrà carattere cosmico. Ci sarà la «visita» di Dio, come c'è stata nell'esodo, e sarà ugualmente miracolosa perché abbraccerà tutta la creazione e si servirà di essa. L'enfasi dell'autore è sul passato e sul presente, del futuro offre solo lo scenario che, fuori da ogni ambiguità, può divenire oggetto di speranza. «Spazio e tempo nei quali ciò (cioè il nesso tra l'azione dell'universo a vantaggio dei giusti contro i malvagi e una creazione rinnovata) avviene, appartengono alla storia sia che il mondo creato punisca gli ingiusti, sia che nutra gli eletti o che si rinnovi, come nell'esodo dall'Egitto».<sup>171</sup>

---

<sup>168</sup> Cf. C. Larcher, *Le Livre*, III, 1056.

<sup>169</sup> Il termine ἀβαβλεῖς indica secondo P. Beauchamp, «Le salut», 498, l'integrità fisica degli eletti. Si tratta di uno degli indicatori che lo spingono ad affermare l'idea di una salvezza integrale, dunque anche corporea, per i giusti dopo la morte. Anche Id., «Sapesses de Salomon. De l'argumentation médicale à la resurrection», in J. Trublet (ed.), *La sagesse biblique de l'Ancien au Nouveau Testament*, Paris 1995, 174-186. Cf. su questo aspetto i differenti punti di vista di E. Puech, «Il libro della Sapienza e i manoscritti del Mar Morto: un primo approccio» e J.J. Collins, «La reinterpretazione delle tradizioni apocalittiche nella Sapienza di Salomone», entrambi in G. Bellia – A. Passaro (edd.), *Il libro della Sapienza*, 131-155 e 157-172 (spec. 154 nota 61).

<sup>170</sup> A. Passaro, «Cosmology and Music», 116.

<sup>171</sup> M. Dell'Omo, «Creazione», 319.

Perciò, grazie al dono della Sapienza, la storia salvifica da essa guidata è già segno della vittoria dei giusti, così come grazie ad essa il fallimento dei giusti nei confronti degli empi è giudicato provvisorio e apparente. Prospettiva escatologica e retrospettiva storica si incontrano; la terza parte del libro, alla luce della seconda, è risposta concreta alla prima. La storia del passato è garanzia per il presente e per il futuro. È paradossale e al contempo straordinario come il futuro si trovi nelle pieghe del tempo, nelle pagine del passato.

## 5. Per una sintesi conclusiva

La lettura attenta del libro della Sapienza mette in luce, dunque, una straordinaria articolazione del discorso che manifesta unità di pensiero e chiarezza di intenti. Si tratta di un'opera la cui struttura offre gli elementi oggettivamente fondamentali per cogliere la prospettiva teologica dell'autore.

Infatti egli vuole «raccontare» come Dio, che nella sua sapienza garantisce l'armonia del cosmo e della storia, chiama ogni uomo, invischiato nella pesantezza dell'incendere quotidiano, che storicamente può assumere forme svariate, a vivere in armonia avendo come compagna di vita la sapienza, superando la disperazione che può essere provocata dalla coscienza del peccato. Il presente della storia dell'uomo giusto, che non cade nell'inganno di sostituirsi a Dio, ha senso oltre ogni apparenza. Il futuro di Dio è per lui e il passato ne è prova e garanzia. Secondo questa prospettiva, Sapienza s'inscrive a pieno titolo nell'orizzonte della teologia sapienziale. Infatti, scoprire la trama della signoria discreta esercitata da Dio nella storia fin dentro i risvolti ombrosi e opachi del quotidiano per mediarne la presenza, è lo scopo ultimo della teologia sapienziale che a partire da Proverbi, attraverso un percorso non sempre lineare, ha accompagnato l'evoluzione religiosa del giudaismo conservando accesa la speranza dei credenti nel tempo difficile della diaspora.

All'interno di questo quadro di riferimento, il tema della creazione è proposto come chiave di lettura ermeneutica principale che rivela la coerenza del discorso.

D'altra parte si ha però l'impressione che, seppur non in maniera autonoma, perché sempre funzionale alla globalità del discorso, il tema della creazione abbia uno sviluppo proprio. Già Gilbert<sup>172</sup> aveva notato la struttura concentrica nello sviluppo del tema nelle cinque parti del libro. Sottolineando peraltro la perfezione di un procedimento stilistico molto caro all'autore di Sapienza: riprendere per sviluppare.

Così, essendo al centro il ruolo della sapienza nella creazione (capp. 6–9), le affermazioni sulla creazione formulate nella prima parte del libro, nei capitoli 1–2 e 5, sono riprese, sviluppate, meditate, esplicitate nel loro contenuto nella terza parte, rispettivamente nelle due digressioni (capp. 11–12; 13–15) e negli ultimi sei dittici (capp. 16–19). Il tema della creazione rinnovata, già sperimentata nella storia dell'esodo, rimanda il lettore all'inizio del libro; in questo modo si dice che l'azione di Dio, pur nella sua valenza escatologica, si svolge nella storia, non fuori o contro di essa.

---

<sup>172</sup> M. Gilbert, «La relecture», 344.

Il libro della Sapienza si presenta, dunque, come composizione raffinata nella forma e ricercata dal punto di vista teologico, che ripropone in maniera assolutamente libera e originale le tradizioni in cui si è sedimentata la fede dei padri. L'organizzazione del discorso è rivelata dall'uso delle parole che, con la loro ricorrenza e posizione, servono ad indicare la continuità tra due diversi sviluppi, collegando una sezione del discorso con la seguente come anche l'inizio e la conclusione di un argomento, o ancora la segnalazione o l'annuncio di un tema che sarà in seguito sviluppato, richiamando le parole chiavi. L'osservazione attenta di queste tecniche comunicative ha permesso di vedere, con più chiarezza, il modo espressivo in cui l'erudito autore ha organizzato, di fatto, il suo discorso.<sup>173</sup>

L'analisi della struttura letteraria di Sapienza mostra indubbiamente l'affinità del libro sia con la retorica classica greco-latina, sia con la tradizione biblica.

L'encomio, individuato all'interno del genere epidittico come un'esposizione retorica la cui funzione principale è quella di intrattenere ed impressionare il lettore piuttosto che di convincerlo di qualcosa, ha permesso di accrescere in modo considerevole la comprensione della consistenza letteraria dell'opera, ma non ha sciolto tutti i nodi riguardanti la complessa natura del libro. In particolare uno: se la funzione dell'encomio è di tipo celebrativo, magnificando la relazione che il saggio intrattiene con la sapienza e con le sue opere, dovrebbe risultare estranea all'autore l'intenzione di indirizzare il lettore verso scelte determinate e, soprattutto, non dovrebbe affatto interessarsi del futuro. Come spiegare allora in Sapienza il cosiddetto «libro dell'escatologia», cioè la prima parte dell'opera? Quale il senso di questo cammino a ritroso che fa ancorare la fede del presente e la comprensione delle antiche grandiose gesta di Dio alle realtà ultime che la morte prematura dei giusti prefigurava ed esigeva? Cosa permetteva di congiungere i drammatici elementi del genere apocalittico alla tradizione della letteratura sapienziale?

Chi ha tentato di definire in maniera più precisa la relazione tra il modello sapienziale e quello apocalittico, e ha visto nel libro un esempio di diretto riavvicinamento tra i due generi, ha dovuto però riaffermare la differenza fondamentale che li distingue: mentre la tradizione sapienziale non ha difficoltà a riconoscere le tracce della sapienza all'opera in tutta la creazione e nella storia d'Israele, per l'apocalittica invece, che rifiuta come insensato e ingiusto l'esistente ordine del mondo, la sapienza si è rifugiata in cielo da dove può essere conosciuta solo attraverso speciali rivelazioni divine.<sup>174</sup>

L'autore ha cercato di accordare i motivi apocalittici che pervadevano l'effervescente ambiente giudaico alessandrino con la sua personale percezione religiosa della realtà, cercando di coniugare la riflessione teologica della propria tradizione con un uso misurato del linguaggio più preciso ed evoluto delle correnti filosofiche emergenti nel mondo ellenistico. Era un tentativo coraggioso che non sempre però è riuscito ad armonizzare le dissonanze persistenti e non marginali che il confronto a tutto campo con la cultura greco-romana comportava. Il libro mette allo scoperto l'uso retorico, e compiaciuto, che l'autore di Sapienza, attento

---

<sup>173</sup> Cf. M. Gilbert, «La struttura letteraria del libro della Sapienza», 33-46. Le considerazioni sintetiche che seguono sono sviluppate in G. Bellia – A. Passaro «L'infinita passione per la giustizia», in Idd. (edd.), *Il libro della Sapienza*, 325-347.

<sup>174</sup> Cf. J.J. Collins, «La reinterpretazione delle tradizioni apocalittiche», in G. Bellia – A. Passaro (edd.), *Il libro della Sapienza*, 157-171.

conoscitore della letteratura filosofica del suo tempo, fa del pensiero «laico», nel tentativo di renderlo compatibile con gli elementi teologici presenti all'interno del suo impianto sapienziale. Corregge e indirizza così in senso escatologico, per mezzo delle più razionali categorie logiche del pensiero greco, le istanze apocalittiche della tradizione giudaica. La sua abilità dialettica si mostra soprattutto nell'uso degli strumenti conoscitivi del Medio Platonismo,<sup>175</sup> con un'esibita familiarità con la concezione etica e antropologica degli stoici in particolare.

Ma il nostro autore, diversamente da Filone, per far coesistere la tradizione giudaica con la filosofia greca, non sceglie la via della puntuale trattazione filosofica, ma lo strumento della retorica, utilizzando tutte le potenzialità del linguaggio midrashico/allegorico per comunicare il suo messaggio religioso.<sup>176</sup>

L'intento non sottaciuto era di valorizzare la ricchezza della Scrittura ebraica, mostrandola compatibile con il ragionamento filosofico, potendo parlare del carattere religioso dell'universo, del divenire storico senza ricorrere ad una qualche forma di rivelazione. Il suo tentativo non si spinge però fino a rendere solo esemplare e simbolico il ruolo della rivelazione fatta ai padri, perché senza l'irruzione della Sapienza donata dall'alto, nemmeno la *Torah* può svolgere il suo vero compito di svelamento della volontà divina in mezzo agli uomini.

I riferimenti alla riflessione filosofica erano dunque funzionali al dialogo tra la fede biblica della tradizione giudaica e la situazione culturale contemporanea dei suoi lettori, alcuni dei quali dovevano essere profondamente imbevuti di platonismo o quantomeno vicini e sensibili alle concezioni stoiche.

Questa scelta di metodo pone il problema dei *reali destinatari del libro*. In che misura cioè l'opera abbia effettivamente risentito delle specifiche condizioni locali. L'analisi storico-antropologica e un più attento esame di alcuni testi ha aperto interessanti spiragli di comprensione.

Infatti, un'attenta e sicura metodologia storica rivela come Sapienza stigmatizzi la perdita d'identità religiosa per i giudei dell'affollata diaspora alessandrina. Il libro fa riferimento, manifestando evidenti preoccupazioni, a una serie di forme associative e a rapporti sociali che potevano condurre a un progressivo e inarrestabile processo di integrazione di quanti, per inseguire lo *status symbol* di una «parità» a tutti i costi con i Greci o per evitare di essere assimilati al ceto inferiore, potevano cadere in una devastante degiudaizzazione. In questa prospettiva, la promozione sociale perseguita dai giudei alessandrini, porta allo scoperto la dialettica esistente tra le diverse classi della *polis*, facendo emergere il carattere triangolare del rapporto dei giudei con gli altri gruppi etnico-religiosi, presenti nella metropoli ellenistica: accanto ai Greci, si profila anche il ruolo distinto giocato dagli Egiziani.

All'interno di questa complessa triangolazione, tra i destinatari giudei si devono annoverare, oltre agli osservanti, anche gli apostati e i transfughi, quelli che nel testo sono indicati come gli uomini «di cattiva qualità» (2,16), quei giudei che cioè erano

---

<sup>175</sup> Cf. M. McGlynn, «Solomon, Wisdom and the Philosopher-Kings», in G. Xeravits – J. Zsengellér (edd.), *Studies in the Book of Wisdom*, 61-81.

<sup>176</sup> Cf. T. Tobin, «Interpretation of the Creation in the World of Philo of Alexandria», in R. Clifford – J.J. Collins (edd.), *Creation in the Biblical Traditions*, Washington 1996, 85-115.

rimasti soggiogati dal richiamo ideologico dell'ellenismo. La presenza di questi esecrabili rinnegati segnala la preoccupazione dell'autore di Sapienza per la tenuta delle tradizioni avite delle giovani generazioni.

Dunque pratiche sociali, consuetudini pagane, mode culturali che avevano presa sui giudei più indifesi e vacillanti.<sup>177</sup>

Una di queste doveva essere la credenza diffusa tra gruppi esclusivi nella «divinizzazione del defunto». Doveva trattarsi di un fenomeno sociale, diffuso peraltro solo all'interno di una determinata cerchia sociale, di un dato ambito familiare o in certe compagnie giovanili, i cui adepti credevano di poter guadagnare una vita dopo la morte, mediante forme di eroizzazione culturale, accreditate come idonee per raggiungere lo stato d'immortalità. In questi circoli culturali, la morte prematura era vista come evento trasfigurante che assimilava alla natura divina: verosimilmente, l'autore di Sapienza aveva accolto alcune di queste idee, reinterpretando e correggendo in senso etico e credente un'immortalità assegnata in dono da Dio ai giusti morti prematuramente (4,7-14) e non conquistata dagli uomini con le loro opere.

Il proliferare delle associazioni conviviali ad Alessandria, anche per l'autore di Sapienza, doveva essere uno dei luoghi di attrazione più preoccupanti per la tenuta della tradizione. I circoli di tipo dionisiaco, con i loro banchetti rituali, erano luoghi ideali per una popolazione curiosa e inquieta che mischiava volentieri passione per la conoscenza filosofica e intrigo politico, pratiche religiose e comportamenti licenziosi. Il club dell'«Attesa della morte in comune» (*Synapothanoumenôn*), che si riteneva fosse stato fondato addirittura da Antonio e Cleopatra. Questo circolo, per il suo nichilismo, violento e autodistruttivo, sembra preso di mira nella condanna di quegli «associati della morte» (1,16), accusati di folle empietà per il loro banchettare sprezzante contro il valore della vita. La presenza pervasiva e ingombrante del dionisismo, in tutte le sue forme, era assolutamente incompatibile con la grande tradizione giudaica, suscitando un'opposizione che andava oltre la condanna morale del carattere occulto dei riti e il diffuso contesto orgiastico, per toccare il ruolo ambiguo e fuorviante che l'immagine svolgeva nella vita religiosa del tempo.

L'attacco ai segni di riconoscimento dei circoli dionisiaci (*symbola*) di 2,9, alle immagini portafortuna (14,1) e ai «pittori di fantasie» (15,4) sembra collegarsi, non astrattamente, a quella polemica antiidolatrice che attraversa tutto il libro. Doveva riguardare quanti, a vario titolo, erano cultori e propagatori di quel «fascino del visivo» che un acceso dibattito sul ruolo crescente dell'immediatezza dell'icona aveva introdotto nei comportamenti sociali più selettivi. Contro queste precise seduzioni idolatriche, generate dal comportamento di una parte del ceto colto d'Alessandria sulla popolazione giudaica più aperta e sensibile, e non contro la forza di persuasione di una generica ideologia politica, si scaglia l'autore, con l'intento di arginare e ridurre la potente forza di attrazione di una moda perniciosa che, in maniera subdola, attentava alla fede della popolazione giudaica più esposta, perché la spingeva a cercare le ragioni di un possibile e necessario compromesso all'interno della stessa tradizione biblica, come si evince dall'analisi esegetica del racconto del serpente innalzato nel deserto (cf. cap. 16), dove si ribadisce, contro ogni

---

<sup>177</sup> Cf. l'ottimo saggio di M.-F. Baslez, «L'autore della Sapienza e l'ambiente colto di Alessandria», in G. Bellia – A. Passaro (edd.), *Il libro della Sapienza*, 47-66.

immediatezza del «visivo», che la salvezza è apportata dalla fede nella parola e non dall'evidenza di ciò che è visto.<sup>178</sup>

Un'ulteriore conferma indiretta di questo variegato e inedito spaccato storico e culturale dell'ambiente alessandrino, emerge dall'attenta analisi della pericope di Sap 19,13-17, dove la forte polemica che accomuna sorprendentemente egiziani e sodomiti lascia intravedere lo sfondo sociale dei giudei alessandrini, in lotta per il mantenimento o il ristabilimento dei propri diritti civili o dei vantaggi in precedenza acquisiti.<sup>179</sup>

Infatti la comunità giudaica di Alessandria si presentava all'autore di Sapienza divisa al suo interno tra classi agiate, facilmente attratte dai benefici di un'integrazione che poteva spingersi fino all'apostasia pratica, e un ceto popolare debole e indifeso, fatto di gente umile, angariata perfino dai potenti della propria comunità. Tra queste due classi di giudei si possono individuare quei giusti e quegli empi di cui si parla nel testo, ma si può anche intravedere la diversa posizione intermedia assunta dall'autore. Esisteva, perciò, un giudaismo affatto monolitico, aderente al reale ambiente socioeconomico della metropoli ellenistica, che subisce le lacerazioni di gruppi e fazioni che spingevano da una parte verso una piena e vantaggiosa assimilazione all'elemento greco e dall'altra verso posizioni integraliste di rigetto e di rigida chiusura verso la cultura greco-romana, giudicando l'equiparazione come un tradimento della fede dei padri.

Il nostro autore si differenzia dalle due tendenze estreme e, pur lottando le varie forme di idolatria, non ha a cuore di propugnare o incoraggiare in modo reattivo un puro rifiuto della società evoluta dentro cui i giudei si trovavano a vivere. Animato da una fattiva volontà d'integrazione, più pragmatica che ideologica, intendeva giovare dei benefici e dei vantaggi acquisiti senza perdere quei tratti distintivi di separatezza rituale che consentivano al giudaismo alessandrino di vivere secondo quell'autonomia fino a poco prima goduta. L'aspirazione dei giudei, per il nostro autore, non mirava al riconoscimento di un diritto di cittadinanza uguale a quello dell'elemento greco, ma pretendeva di conservare i privilegi assicurati dall'appartenenza al *politeuma* o, più verosimilmente, di difendere la propria peculiarità socio-religiosa, potendo vivere in libertà secondo le proprie leggi.

Dietro il prisma della condanna di empi votati alla morte ed egiziani inospitali si possono perciò individuare due distinte coppie di destinatari tra loro contrapposti: da una parte ci sono i fedeli osservanti della tradizione religiosa dei padri, irrisi e perseguitati, cui si contrappone un gruppo di rinnegati o apostati disillusi, immorali e violenti; e dall'altra il popolo dei fedeli salvati che ha come sua antifigura il popolo empio degli antichi egizi, inutilmente corretti da eventi storici provvidenziali.

Per la sua raffinata fattura letteraria e per il suo elevato livello culturale, il libro della Sapienza non poteva però avere solo uno scopo consolatorio verso la parte più povera e depressa della comunità ebraica di Alessandria, oltretutto non attrezzata

---

<sup>178</sup> È la tesi sostenuta nel saggio di A. Passaro, «Il serpente e la manna», in G. Bellia – A. Passaro (edd.), *Il libro della Sapienza*, 193-208.

<sup>179</sup> Cf. L. Mazzinghi, «Sap 19,13-17 e i diritti civili dei giudei di Alessandria», in G. Bellia – A. Passaro (edd.), *Il libro della Sapienza*, 67-97.

culturalmente per apprezzare le raffinate tecniche retoriche e l'esuberante pensiero teologico del nostro autore, ma intendeva raggiungere anche quegli ellenisti sensibili a quel «vivere secondo natura» recepito anche da un certo ambiente giudaico.<sup>180</sup>

L'esistenza di un'élite cittadina colta, forse una corporazione accademica, un circolo culturale o filosofico come quello degli stoici, in quel tempo conosciuti come gli avversari più combattivi della decadenza idolatrica e dello stesso nascente culto imperiale, poteva essere il destinatario «laico» di quel discorso che il re-sapiente rivolgeva ai suoi pari nell'esercizio di quella sapienza regale che indubbiamente era riconosciuta anche agli stessi sapienti pagani. A questi «non ebrei», prossimi in qualche modo alla visione etica dei giudei più che alla loro credenza religiosa, è offerta una riflessione ricercata nella forma, quanto realistica e accattivante nel contenuto al fine di guadagnare consenso alla causa giudaica. L'indagine esegetica e l'approccio storico-antropologico mostrano l'articolata composizione della società alessandrina rispecchiata nella differenziazione dei probabili destinatari di Sapienza, rinviando ad una data molto vicina alla fine del regno di Augusto.

Dunque una società cosmopolita e multietnica che, accanto ad una complessa stratificazione culturale e sociale della popolazione alessandrina, conosce una diversificazione interna allo stesso giudaismo della diaspora egiziana, peraltro radicata già a partire dall'antica e contrastata presenza degli ebrei in terra d'Egitto.

Questo dato spiega il «realismo» della speranza custodita dai giusti, inutilmente insidiata e ostacolata dagli empi, e rivela perché la salvezza consista nel ricondurre il mondo al progetto originario del creatore. Il tema della creazione rinnovata, seguendo il modello della riflessione esodica, è posto come memoria di un fatto concreto perché radicato nella storia della salvezza d'Israele. Diversamente dall'apocalittica che tende a destoricizzare le realtà ultime, il libro della Sapienza, più vicino alla lezione del Secondo Isaia, riafferma la coincidenza, il convergere del fluire storico con il suo destino escatologico. Il ricordo del comportamento dissennato e ingiusto degli egiziani, posti a confronto con ebrei e sodomiti, oltre a ripresentare il senso storico-salvifico dell'azione divina, permette all'autore di ampliare e far lievitare il tema del giudizio storico di Dio sull'Egitto in un'esemplarità dal valore escatologico. I testi biblici utilizzati, come ricorda la vicenda di Giuseppe e il misfatto dei sodomiti, secondo lo stile proprio dell'autore di Sapienza, servono a richiamare alla variegata comunità giudaica di Alessandria lo sfondo storico concreto in cui si compie ogni professione di fede.

Il ricordo degli eventi passati, interpretati e riletti attingendo in maniera continua e originale alla tradizione scritta dei padri, serviva dunque all'autore per celebrare la tenera sollecitudine e la misericordiosa potenza di Dio per il suo popolo e per riaffermare la centralità decisiva della fede su una memoria ritualizzata che non sapeva più cogliere l'operante presenza divina. L'episodio del serpente innalzato doveva richiamare agli stessi israeliti l'insegnamento essenziale della tradizione, da intendersi non come atto di culto estrinseco, ma come adesione piena e fiduciosa alla Parola di Dio, contro ogni forma di scadimento religioso che si accontentava di fermarsi all'idolatria di ciò che vedeva.

Far risaltare il primato della Parola, come luogo di un'epifania sempre attuale in cui è possibile, nell'*hic et nunc* della comunità credente, riconoscere l'agire discreto e reale di Dio, è uno degli intenti teologici primari di questa parte dell'opera. Di là di

---

<sup>180</sup> Cf. G. Bellia, «Lettura storico-antropologica di Sapienza», in G. Bellia – A. Passaro (edd.), *Il libro della Sapienza*, 99-130.



ogni deludente fenomenologia storica, per l'autore di Sapienza, la benefica potenza divina continua a operare, esercitando una signoria, per quanto nascosta, sempre diretta, assoluta e costante sulla creazione, insieme ad una provvidenza generosa, paziente e magnanima a favore dei suoi eletti e, in certo modo, di tutti i popoli e di tutti gli uomini. Una riflessione teologica che si presenta coesa e ben sviluppata, anche dal punto di vista letterario, e che non rinuncia a denunciare in maniera netta il *pericolo di un'acquiescenza idolatrica di chi si adagia nella menzogna di una religione del segno esteriore*. Il fascino del visivo, come si ricordava sopra, facilitava il cedimento verso le lusinghe della sciocca superstizione e verso l'immediatezza della visibilità fuorviante. Davanti all'arroganza dissennata dei violenti che nel loro furore idolatrico si attribuiscono anche il potere di togliere la vita, la giustizia piena di Dio non tarderà a manifestarsi, come l'unica vera signoria che veramente può ridonare all'uomo il suo soffio vitale.

In ultimo, l'autore di Sapienza, recependo la possibilità antropologica della ricerca e della conoscenza della sapienza, ne salvaguarda però la trascendenza perché la presenta come donata dall'alto, in forza di una gratuità che l'umile preghiera del credente può conseguire. Questa visione pneumatica ed eucologica, rispettosa della differenza incolumabile della divinità e insieme testimone della sua libera comunicabilità, secondo l'esperienza storico-salvifica che Israele consegnava alla grecità. In questa prospettiva Sapienza aprirà la strada alla riflessione paolina sul Dio unico sapiente, imperscrutabile nella profondità del suo mistero, ma resosi vicino e accessibile in Gesù Cristo.

Siamo davanti a un libro che non si pone come la semplice illustrazione letteraria del pensiero dell'autore perché vuole incorporare nelle sue pagine i precedenti libri sacri d'Israele, in un tentativo di ricomprensione teologica di una salvezza che dalla storia migra verso un'eternità che incombe nel presente. Si nutre abbondantemente di una memoria culturale che però non enfatizza perché ne avverte tutta l'inadeguatezza nel radicare quel processo d'identità che solo la difficile scommessa della fede sa fondare, dischiudendo quel futuro di speranza per l'uomo intero che il pensiero greco aveva intravisto e che il nostro autore ha condotto, con competenza, fino all'imminenza di una rivelazione che certo non poteva produrre ma che solo un Altro, dall'alto, poteva donare.

Angelo Passaro

Docente di esegesi dell'AT alla Facoltà teologica di Sicilia, Palermo

Direttore di «Rivista Biblica»

Vice presidente dell'Associazione Biblica Italiana