

SICUT FLUMEN PAX TUA
STUDI IN ONORE DEL CARDINALE
MICHELE GIORDANO

A cura di

ANTONIO ASCIONE E MARIO GIOIA S.I.

M. D'AURIA EDITORE

ISBN 88-7092-131-X

© M. D'AURIA EDITORE 1997
Calata Trinità Maggiore, 52
80134 Napoli - Tel. 081/551 89 63

IL LIBRO DELLA SAPIENZA:
PAROLA DI DIO E PAROLA DELL'UOMO

Il Libro della Sapienza (*Sap*) è certamente uno degli ultimi libri dell'AT. Le ipotesi su chi sia realmente l'autore sono svariate, ma egli ricorre certamente al fenomeno della pseudonimia, rifacendosi al famosissimo saggio re d'Israele¹. Alcuni indicano un monaco dell'ambiente di Qumran, altri il compagno di Paolo, Apollo, altri ancora pensano a un sommo sacerdote, Onias III (II sec. a.C.), che voleva avvicinarsi all'ellenismo. Altri pensano a Filone d'Alessandria, il saggio filosofo, uno dei giudei più in vista nel giudaismo della diaspora. Una cosa è chiara: lo pseudo-Salomone è un giudeo alessandrino che appartiene a questo mondo culturale così effervescente. Egli dimostra nella sua opera di vivere in continua tensione verso il mondo culturale ebraico, le sue radici, ma è sollecito, al tempo stesso, nell'ascolto dei fermenti provenienti dal crogiolo culturale di Alessandria d'Egitto. Questa città più di ogni altra era esposta agli influssi dell'Oriente, sia per ragioni geografiche, sia anche per la diversità di estrazione etnica e quindi di formazione e di mentalità della sua popolazione. Ad Alessandria ebbero luogo i più notevoli tentativi di sintesi fra lo spirito razionalistico tipicamente ellenico e le istanze orientali, che erano, invece, di natura squisitamente religiosa e mistica².

1. UN LIBRO REDATTO IN CONFRONTO CON LE CULTURE COEE

Il Libro della Sapienza effettua una vera e propria inculturazione del messaggio biblico all'interno della società ellenistica, nella quale rifluiscono i sensi della scienza filosofica ellenica, gli spunti delle religioni misteriche e, soprattutto, la fede monotistica del giudaismo palestinese e della diaspora. Il mondo

¹ I brani di *IRe* 5, 12-14; 10, 23-24 e 3, 6-9 rendono ragione del perché l'autore di *Sap* abbia voluto attribuire la sua opera al saggio Salomone.
² Cf l'interessante opera di E. Vachet, *Histoire critique de l'école d'Alessandrie*, 3 voll., Paris 1846-1851 (ristampa anastatica, Amsterdam 1965), I, pp. 100-125.

giudaico e quello greco costituiscono dei naturali alvei entro cui si snodano le tematiche teologiche di *Sap*.

Il giudeo di Alessandria, che avesse voluto scrivere della sua fede nel nuovo ambiente religioso e culturale, avrebbe potuto per ipotesi imboccare tre vie: o tapparsi le orecchie per evitare il fascino pericoloso dell'ellenismo; oppure tentare una sintesi acritica, una specie di amalgama delle due culture; o, infine, tra questi due estremi, battere una via di mezzo: assumere nella rivelazione biblica ciò che di vero e di buono c'era nella cultura ellenistica.

È importante, però, datare *Sap*, in modo da definire l'arco di tempo entro cui considerare il rapporto con i vari mondi culturali dell'epoca.

1. 1 La datazione del Libro della Sapienza

L'opinione comune, ma non scientifica, era quella di indicare quale autore del Libro della Sapienza il re Salomone. La questione si presenta complessa e dibattuta. Gli studiosi si muovono innanzitutto nel porre due limiti temporali, il *terminus a quo* e il *terminus ad quem*, entro i quali risolvere la data di composizione: la traduzione dei Settanta e l'opera di Filone (tra il sec. III a.C. e il I d.C.). Secondo E. Osty «è certo che l'autore ha utilizzato la traduzione dei LXX», che è datata all'inizio o fine del III sec. a.C.⁴. Sui due termini temporali non c'è vera e propria unanimità tra gli studiosi. Le ipotesi offerte sono state le più disparate e vanno dal III a.C. al 30-50 d.C. Molti ritengono che il libro di *Sap* sia stato scritto prima di Filone, Egli può essere un buon *terminus ad quem*, sembra più complessa, perché non è palese che in *Sap* non ci siano influssi del metodo allegorico usato da Filone. Egli può essere un buon *terminus ad quem*, oltre il quale soltanto pochi studiosi datano *Sap*. È ragionevole accettare la proposta della maggior parte degli studiosi, ponendo come limiti temporali da una parte il 50 a.C., e, dall'altra, l'era cristiana (40 d.C.).⁶

³ E. Osty, *Le livre de la Sagesse*, Paris 1950, p. 13. È interessante notare che l'autore di *Sap* usa 315 parole che non si ritrovano nella traduzione dei LXX (nel commentario di Larcher sono indicati con un asterisco); 44 termini, poi, s'incontrano solo nel NT (indicati con due asterischi). La maggior parte di questi termini appartengono al greco letterario.

⁴ D. D. Winston, *The Wisdom of Solomon*, New York 1982, p. 21, avvicina la data alla fine del III sec. a.C. M. Gilbert avvicina ulteriormente la data al II sec. a.C. (cf *Sagesse*, in *DBS XI*, p. 20).

⁵ Cf A. Lefevre - M. Delcor, *La Sapiduria*, in H. Cazelles (ed.), *Introduction critica al AT*, Barcelona 1981, p. 781. Così anche Osty, *Le livre...*, cit., p. 13.

⁶ Interessante la proposta di J. Vilchez Lindez, *Sapienza*, Roma 1990, pp. 64-70, che arriva a formulare il periodo tra il 30 a.C. e il 14 d.C. come l'epoca più verosimile.

Penso che ciò che fa di *Sap* un testo ricchissimo, quasi una specie di *nodo* nel quale viene a confluire non solo il messaggio biblico, ma anche tutta la ricchezza della umana ricerca del sapere è il fatto che nasca da un comune retroterra sia del pensiero ellenistico, sia di Filone, sia del NT. Possiamo quasi immaginare una sorta di *bunus fecundo*, costituito da una vivace discussione religiosa e filosofica negli ambienti culturali emergenti tra la seconda metà del I sec. a.C. e la prima metà del I sec. dell'era cristiana, dal quale il redattore di *Sap* si lascia provocare e coinvolgere. Nasce così quest'opera di dialogo e di confronto.

1.2 La filosofia greca e Sapienza

L'autore di *Sap* attinge all'ambiente filosofico ellenistico e preleva molti termini ed espressioni interessanti. Resta però per noi difficile individuare con esattezza i singoli autori da cui attinge. In *Sap* 4, 12 e 10, 8 si usa l'espressione *le cose belle* (τὰ καλὰ), nel senso di ciò che è buono e virtuoso. In 14, 20, a proposito dei culti idolatrici si ricorda come la gente sia attratta dall'idolo creato dall'artista (ὅτι τὸ εἰκαστὸν ἐκ τῆς εἰκασίας, a motivo della bellezza dell'opera). Abbiamo poi tutta una serie di termini che rimandano a concezioni ellenistiche: l'*ambrosia*⁷ (19, 21), l'*amico* (1, 6; 7, 23; 12, 19), la *bellezza* (7, 10), l'*aggettivo benefico* (7, 23), il *destino* (17, 16; 19, 4), la *forza d'animo*⁸, la *miterza* o *moderazione* (2, 19; 12, 18), l'*odio degli stranieri* (19, 13)⁹, il *popolano/plebeo* (18, 11), la *salute* (7, 10; 13, 17), la *vanità* (14, 14).

Dalla lingua filosofica comune derivano anche i seguenti termini: l'*avverbio analogamente* (13, 5)¹⁰; i verbi *sussistere* (11, 25), *attivare/vivificare/ardere* (15, 11; 16, 17); la *potenza* (1, 3; 7, 20; 13, 4; 16, 19, 23; 19, 20); l'espressione per *l'esistenza* (1, 14) e *Colui che è*¹¹ (13, 1); la *forza* (7, 17, 26; 13, 4); la *natura* (7, 20; 13, 1; 19, 20); gli *aggettivi intelligente* (7, 22, 23), *qualità propria* (2, 23), *artefice* (13, 1); la *provvidenza* (14, 3; 17, 2)¹²; l'*elemento* (7, 17; 19, 18); la

⁷ L'autore di *Sap* conclude il suo midrash sull'Esodo con le parole relative all'ambrosia.
⁸ Ricorre soltanto in *Sap* 2, 19 e in *2Tm* 2, 24.
⁹ Il termine è l'antonimo di φιλολογία, amore per gli stranieri, ed è coniato dall'autore di *Sap*.
¹⁰ Cf E. Della Corte, *Filosofia e sapienza biblica. L'avverbio ἀναλογίως* in *Sap* 13, 5, in A. Ascione - P. Giustiniani (curr.), *Il Cristo. Nuovo criterio in filosofia e teologia?*, Napoli 1995, pp. 209-235.
¹¹ Cf Es 3, 14 (LXX); cf pure Rm 1, 20.
¹² Questo termine è molto usato nella letteratura apocritica e rabbinica. Compare anche in Dn 6, 19 (LXX). Concetti affini si possono rintracciare in *Sal* 107, 23-30; 145, 15-16; 146, 6-9; Is

struttura del mondo (7, 17)¹³; gli esseri (7, 17; 11, 24); la sostanza/sostentamento¹⁴ (16, 21); la materia informale (11, 17).

L'autore di *Sap* riprende spesso motivi trattati dai filosofi, come ad esempio in 8, 7, dove ricalca lo schema delle quattro virtù cardinali, riafferma il tema delle fatiche, delle virtù¹⁵, dell'utile e dell'inutile, quello dell'amicizia con Dio, del paragone dell'armonia degli elementi e del mondo con l'armonia musicale. In 7, 7-12 la questione dell'apprezzamento dei beni esteriori: il potere, le ricchezze, la salute. L'autore di *Sap* stima tali beni, a condizione che il loro uso sia regolato dalla sapienza. In altri testi¹⁶ dimostra di conoscere bene la differenza tra la φρόνησις, la prudenza, e la σοφία, la sapienza. Nella Bibbia dei LXX i due termini sono di fatto sinonimi, mentre in *Sap* 6, 15 e 8, 7 la prudenza è subordinata alla sapienza¹⁷.

L'autore di *Sap* presenta inoltre la differenza tra le arti lodevoli e utili alla vita e le tecniche perverse (cf 13, 11; 15, 4). In 14, 2-5 riconosce la legittimità della navigazione, a suo avviso iniziata per la brama del guadagno. Inoltre, in 7, 22-23 offre i ventuno attributi dello spirito. L'uso di questo numero non è involontario, perché 21 è il prodotto di 3 x 7, simbolo di perfezione assoluta. Lo stoico Cleante attribuisce al bene ventinove proprietà¹⁸. Sembra che qui si faccia uso del vocabolario stoico, svuotato, però, del suo materialismo. Anche nella Bibbia ricorrono questi due numeri, considerati sacri¹⁹.

Nella lunga sezione 13, 1 - 15, 19, nella quale l'autore insorge contro gli idoli, egli ricorre a un tempo a motivazioni bibliche e ad altre specifiche della filosofia del periodo. In due passi, poi, si scorge notevolmente l'influsso della

49, 15. Il termine πρὸνοια è uno dei concetti centrali nella filosofia stoica. Il nostro autore, però, ripulisce tale concetto, eliminandone la valenza panteistica e arricchendolo con i sensi derivati dalla tradizione biblica.

¹³ A partire dal passo di Platone (*Timeo* 32c) è usato per indicare l'universo fisico, visto nella sua totalità.

¹⁴ Il termine è usato nella Bibbia dei LXX per indicare i mezzi di sussistenza, i beni, le sostanze, ad es. Dt 11, 6, Gdc 6, 4 e Ger 10, 17.

¹⁵ Cf 3, 5; 5, 1; 8, 7, 18.

¹⁶ Cf 3, 15; 4, 9; 6, 15; 8, 7.

¹⁷ Cf C. Larcher, *Études sur le Livre de la Sagesse*, Paris 1969, pp. 350-361; *Le Livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, 3 voll., Paris 1983-1985, p. 422.

¹⁸ La descrizione del bene fatta da Cleante è riportata da Clemente Alessandrino, *Protreptico* 72, 2.

¹⁹ Per il numero 3: cf Es 23, 17; Dt 16, 16; Is 6, 3; per il numero 7: cf Lv 23, 8; 2Re 5, 10; Pr 9, 1; Zc 3, 9; 4, 10; Tb 12, 15.

filosofia ellenistica: in 6, 17-20 si ricorre all'uso del *sorte*²⁰, un'argomentazione logica, e in 13, 1-5²¹ al tema della conoscenza del creatore dalle creature.

2. STATUS QUÆSTIONIS PER I RAPPORTI TRA IL LIBRO DELLA SAPIENZA ED ELLENISMO

Le varie speculazioni filosofiche greche sono state complesse e variegate. Si va dal dualismo ad oltranza del medioplatonismo al neopitagorismo che permette di ridurre e di eliminare ogni scoria di tale dualismo. Tutti questi influssi, non sempre controllabili, come anche quelli provenienti dall'ambiente letterario, popolare e religioso, hanno però costituito uno degli alvei in cui è nata l'opera del Libro della Sapienza. Il nostro autore ha certamente dovuto dialogare, in modo diretto o indiretto, con queste concezioni e con la loro eco, per donare ancora una volta alla propria comunità religiosa d'appartenenza l'eterna rivelazione di Dio all'uomo concreto di un determinato periodo storico. Già a una prima lettura il Libro della Sapienza rivela una molteplicità di tratti di matrice ellenistica. Lo pseudo-Salomone combina con grande abilità una quantità di reminiscenze greche con i dati della tradizione biblica e giudaica. Non è sempre però facile distinguere, in dettaglio, di volta in volta, a quale fonte egli s'ispiri. Ancora più difficile è precisare il significato esatto dei vari termini di natura filosofica sparsi qua e là nel libro. Il loro uso è intenzionale? Rinvia a qualche scuola ellenistica in particolare? A queste domande la critica moderna ha dato le più svariate risposte, ricollegando *Sap* ora ai presocratici, ora a Platone, ora alla Stoa²².

²⁰ La cosa è stata notata da Clemente d'Alessandria (*Stromata*, VI, 15): siamo davanti a un *sorte* detto *aristotelico* o *retto*, ma i rapporti consecutivi stabiliti tra i diversi termini rimandano alla logica stoica.

²¹ Rimando al mio studio: E. Della Corte, *Filosofia e sapienza biblica*..., cit.; questo testo prende certamente appoggio su un'argomentazione filosofica. Cf C. Larcher, *Etudes*..., cit., pp. 204-205. In sintesi si può affermare che *Sap* 13, 1-5 lascia supporre che l'autore si sia sforzato di utilizzare argomentazioni filosofiche a lui note, senza lasciarsi per questo invischiare in nessuna scuola filosofica, né restare solo nell'ambito di un linguaggio esclusivamente filosofico, ma coinvolgendo il suo discorso filosofico in forma concisa e, soprattutto, poetico-sapientiale.

²² C. Larcher, *Etudes*..., cit., p. 179 n. 2, fa menzione delle principali voci della dottrina, soprattutto tedesca, che a partire dagli ultimi decenni del secolo scorso interpreta *Sap* in chiave ellenistica. Tra queste ricordiamo E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III, 1, Leipzig 1908. Nello stesso studio (cap. III: pp. 181-236) Larcher esamina il problema dell'influenza ellenistica, della cultura generale greca, della filosofia e il problema delle sorgenti greche di *Sapienza*. Cf S. Lilla, *La Sapienza di Salomone tra stoicismo e neoplatonismo*, in F. Bolgiani, *Letture cristiane dei Libri sapienziali*, Roma 1992, pp. 505-522.

2. 1 Rapporto tra il Libro della Sapienza ed ellenismo

Il rapporto tra *Sapienza* ed ellenismo è a tutt'oggi ammesso da quasi tutti gli studiosi. Il problema, piuttosto, è di comprendere come i due termini di tale rapporto si relazionino²³. Possiamo, sinteticamente, pensare a tre possibili correnti di soluzioni, che si distinguono per la diversa accentuazione degli influssi ellenistici sul Libro della Sapienza. Alla prima corrente appartengono coloro che scoprono dietro ogni parola l'influsso greco²⁴. Per D. Winston la fonte d'ispirazione di *Sap* è proprio il medio-platonismo²⁵, così come per Filone. Altri studiosi, invece, minimizzano gli influssi greci, per garantire l'originalità della rivelazione biblica e dei loro autori umani. Essi fanno notare il grande influsso dell'AT su *Sap*, a detrimento della filosofia greca²⁶. «Sono rari i pensieri nuovi relativamente all'Antico Testamento: ad esempio la conoscenza di Dio partendo dalla forza e bellezza delle creature, i tratti di Dio nell'immagine della Sapienza, la fede nell'immortalità dell'anima. Questi nuovi aspetti non si lascia-no restringere in un sistema relativamente chiuso, come succede in Filone»²⁷. G. Verbeke²⁸ afferma che l'autore di *Sap* ricorre ai termini filosofici, come ad esempio quelli stoici, soltanto per poter comunicare con i suoi lettori pagani e conclude: «Se lo scrittore sacro si appella a certe nozioni della filosofia del suo tempo, non lo fa perché aderisce alle idee che esse rivestono, bensì al fine di essere capito dai lettori pagani, e anche da taluni giudei che si siano lasciati influenzare dalla cultura ellenistica. Riconosciamo, tuttavia, che l'autore del libro della Sapienza sembra aver tratto ingenuamente dal vocabolario stoico un certo numero di termini che erano tacciati di materialismo, senza aver voluto

²³ C. Larcher, *Etudes...*, cit., pp. 179-180 indica gli autori e le loro opere riguardo a questo rapporto tra *Sap* ed ellenismo.
²⁴ In R. H. Pfeiffer, *History of New Testament Times. With an Introduction to the Apocrypha*, New York (rist. a Westport Conn. 1973), p. 328 e S. Lange, *The Wisdom of Solomon and Plato*, in JBL 55 (1936) p. 295, si afferma che E. Pfeiderer (*Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mystereidee*, Berlin 1886, pp. 289-348) e M. Friedländer (*Griechische Philosophie im Alten Testament*, Berlin 1904, pp. 182-208) scoprono un enorme influsso della filosofia greca nel Libro della Sapienza.
²⁵ D. Winston, *The Wisdom...*, cit., p. 3 (cf pure pp. 28s. 33s. 51-58). Gilbert, *Sagesse...*, cit., p. 100 ne dà un giudizio negativo.
²⁶ Cf ad es. O. Cullmann, *Immortalità dell'anima o risurrezione dei morti?*, Brescia 1968: l'autore sottolinea il problema della ellenizzazione del cristianesimo, affermando che il concetto di immortalità non solo non è una concezione specificamente biblica, ma anzi è in contrasto con l'idea della risurrezione dei morti.
²⁷ J. Fichtner, *Weisheit Salomos*, Tübingen 1938, p. 8.
²⁸ G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du Pneuma du stoicisme à S. Augustin*, Paris - Louvain 1945, p. 224.

attribuir loro tale contenuto materiale. [...] Il fatto è che durante il periodo ellenistico il pensiero della Stoa penetrava a tal punto l'atmosfera intellettuale, che se ne subiva l'influsso senza rendersene conto»²⁹.

Le prime due posizioni procedono o per eccesso o per difetto. La posizione intermedia non solo è più equilibrata, ma intorno a essa si raccoglie il consenso della maggioranza degli autori. Ha ragione Lange nell'affermare: «L'autore della Sapienza fuse una profonda devozione al giudaismo con una conoscenza della lingua greca e della vita e del pensiero ellenistico»³⁰. Quando si parla d'influsso ellenistico su *Sap* non vuol dire per forza di cose trovare delle citazioni esplicite. Così pure succede per l'AT: non ci sono citazione esplicite, ma nessuno può negare che esso non abbia influito sul nostro autore.

L'autore di *Sap* non vuole veicolare alcun sistema filosofico, anche quando riporta parole ed espressioni tecniche. Nel suo dialogare con la cultura del tempo egli non ricopia modelli di concezioni stoiche su Dio e sull'anima, né vuole fare sua la dottrina dell'eternità della materia, né il dualismo metafisico degli orfici e di Platone e neppure il pensiero della preesistenza dell'anima. Egli assomiglia molto agli ebrei del I sec. a.C. Attinge con criterio quei concetti che gli sembrano utili per illuminare la rivelazione biblica anteriore. Non è un filosofo di professione, ma un pensatore religioso, interessato a tutti i campi della conoscenza enciclopedica. Possiamo definirlo, dunque, una persona cultu-ralmente molto versatile, in dialogo e in tensione tra la Sapienza biblica e la saggezza umana. Egli si è evidentemente rifatto a tradizioni di scuola all'interno del giudaismo alessandrino e i diversi punti di contatto con Filone ce lo ribadiscono. Sento di condividere il pensiero così chiaro di P. Lagrange: «Il Libro della Sapienza [...] non sarebbe mai stato scritto come lo possediamo senza lo sviluppo della filosofia e del pensiero greco: ciò non vuol dire che l'autore abbia preso direttamente dalla filosofia per operare un sincretismo o stabilire un parallelo. Egli conta su un giudaismo penetrato, in una certa misura, da idee greche e si oppone al materialismo o all'idolatria dei pagani. Non è affatto

²⁹ G. Verbeke, *L'évolution...*, cit., p. 238.

³⁰ S. Lange, *The Wisdom...*, cit., p. 293. N. Fernández Marcos, *Introducción a las versiones griegas de la Biblia*, Madrid 1979, p. 304 afferma: «L'autore della Sapienza aveva familiarità con la Bibbia giudaica e le tradizioni popolari del suo popolo». Sulla influenza greca aggiunge L. Bigot, *Le Livre (de Sagesse)* in *DTbC*, XIV, Paris 1939, col. 730: «La cultura ellenica ricevuta dall'autore fin dalla sua prima giovinezza si scopre del resto fra le righe, dalle molte reminiscenze fra le allusioni bibliche degli autori di moda nelle scuole» e dimostra il suo assunto citando espressioni tratte da filosofi, poeti, scuole ellenistiche. Su quest'ultimo aspetto cf anche C. Larcher, *Etudes...*, cit., pp. 181-201.

dall'eclettismo, se s'intende per ciò una scelta di opinioni per formare un sistema: il sistema esisteva, si poteva solo aggiungere certi tratti o dargli un'espressione nuova»³¹.

L'epoca in cui l'autore della *Sap* scrisse, era un periodo di sperimentazione e di incertezza. Dopo il tempo dei grandi sistemi filosofici della Grecia classica, si era pervenuti allo scetticismo intellettuale. I filosofi dirigevano la loro attenzione alla ricerca scientifica e ai problemi morali. Subentrò l'opinione che la vita ordinata consisteva preferibilmente nella rinuncia a ogni sforzo di conoscere piuttosto che nella stessa conoscenza, gli uomini si volgevano alle *sphère célestes* e a un appassionato desiderio della salvezza delle anime. Si faceva strada il sentimento prevalente che la ragione umana era inadeguata a indirizzare la vita degli uomini. Si rivalutava, perciò, il sentimento religioso e si sviluppava una *tendenza monoteistica* con cui si direbbe l'adorazione più o meno coscientemente a un unico Dio.

Questa atmosfera religiosa lanciava una sfida al giudeo credente, perché la Torah innalzava una barriera che bloccava il suo rapporto con i pagani. L'autore della *Sap*, però, sapeva bene che la comunità giudaica colta non poteva ignorare la cultura e i progressi del suo tempo e tuttavia non poteva sopravvivere come popolo se abbandonava la sua fede (cf. 18, 4). L'autore di *Sap* dialoga, dunque, arrivando a una sua sintesi personalissima, nell'integrare i valori della rivelazione biblica con quelli che più gli sembravano autentici nell'ellenismo. La sua è un'opera di vera e propria inculturazione. Nasce così la sua opera: come una ritraduzione del messaggio di salvezza per il suo tempo e per la sua storia. Dal dialogo con la cultura del suo tempo, senza chiusure o paure, attraverso la sua esperienza culturale e religiosa, offre ai suoi fratelli nella fede giudaica non solo una mediazione letteraria e concettuale, ma anche un metodo. Come sempre è accaduto, il mondo della Bibbia sa cogliere e fare suo quanto di più illuminato trova nelle culture del tempo.

3. UN ESEMPIO DI INCULTURAZIONE DELLA FEDE GIUDAICA: SAGGIO DI ESEGESI

Il nostro autore, nel suo sforzo di mediazione, anticipa i temi su cui vuole intrattenersi già nel brano esortatorio di apertura. Siamo davanti a una pagina estremamente densa e prolettica. Sotto l'aspetto letterario in *Sap* 1 l'autore rivela la sua formazione biblica ed ellenistica nello stesso tempo. Nei vv. 1 e 15

³¹ P. Lagrange, *Le Livre de la Sagesse, sa doctrine des fins dernières*, in RB 4 (1907) 91-92.

notiamo infatti l'inclusione con la parola $\delta\kappa\alpha\iota\sigma\tau\upsilon\nu$, *giustizia*, e un prevalente discorso molto articolato e logico fino al suo *climax* del v. 15: *la giustizia, infatti, è immortale*; l'autore inoltre imita fin dall'inizio il genere letterario dei trattati sulla regalità.

In Sap 1 troviamo i seguenti annunci di tema: *la ricerca di Dio* (vv. 1-3); *la sapienza* (v. 4); *il santo spirito della disciplina* (v. 5); *la sapienza e lo spirito* (v. 6); l'antropologia: l'uomo è composto di *anima e corpo* (v. 4); l'escatologia: il tema del *processo escatologico* (v. 8 e 9) e, infine, il discorso sull'*immortalità* (vv. 13-15).

L'autore di Sap identifica la sapienza con lo spirito. Ci sono certamente accenni o suggestioni bibliche anteriori per tale identificazione, ma egli non solo è il primo a presentarne espressamente l'identificazione, ma ne sviluppa anche il tema, dietro l'ingresso di correnti di pensiero a lui coeve. Abbiamo già notato che questo tema è annunziato nell'esortazione introduttoria, come si evidenzia dal parallelismo progressivo di 1, 5-7. Il v. 7 chiude lo sviluppo e contiene già in germe le precisazioni, sviluppate poi in 7, 22-8, 1. L'annunzio del tema fa risuonare anche l'eco di filosofie contemporanee. Nel v. 7 «si manifesta in maniera concreta la cultura ellenistica dell'autore, che si serve dell'ideologia e del vocabolario degli stoici per plasmare questa sentenza definitiva. L'autore sa presentare l'eredità dottrinale dell'Antico Testamento in forme nuove, purificata dal panteismo filosofico degli stoici, e scopre al tempo stesso nuovi aspetti, sotto l'influenza della filosofia del suo tempo»³².

In Sap 1, 5-7 si possono rilevare le seguenti linee di pensiero:
- la *sapienza* è uno *spirito amico* (v. 6a): identificazione della sapienza con lo spirito;

- ma esso è il *santo spirito della disciplina* (v. 5a), così sono accennati anche i temi della *disciplina* ($\pi\alpha\iota\delta\epsilon\iota\alpha$) e dell'*amicizia dell'uomo* ($\phi\iota\lambda\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\iota\alpha$), altamente apprezzati e coltivati nell'ambiente ellenistico;
- e infine «lo Spirito del Signore ha riempito la terra e *contiene* tutte le cose...» (v. 7).

In questo ultimo pensiero si sente certamente l'eco della filosofia con-temporanea. Il verbo $\sigma\upsilon\nu\epsilon\chi\epsilon\iota\nu$ ³³ dice molto di più della parola italiana «con-

³² J. Vilchez Lindez, *Sapienza*, Roma 1990, p. 159.

³³ «E termine strettamente stoico e indica un abbracciare particolare: non si tratta di un contenente, ma di quella potenza divina, di quel *logos spermatikos* che tutto permea, arrivando anche alle estreme zone del creato». G. Scarpal, *Libro della Sapienza*, 1, Brescia 1989, p. 120). Cf

tenere»: lo spirito è come l'intimo e vivo legame che mantiene tutte le cose nell'unità. Possiamo rilevare infatti come, per Senofonte poligrato³⁴, il demiurgo ordina e mantiene nell'unità tutto il mondo e, per gli stoici, gli elementi materiali del mondo dovevano essere mantenuti nell'unità, σνέχειν, da un elemento superiore, *dio* o *logos*, per non disgregarsi. Questo elemento si chiamerà anche *pneuma*. Alessandro di Afrodisia infine affermerà che « i corpi non si disgregano, ma restano interi, la causa ne è lo spirito che li tiene uniti »³⁵.

Si può già rilevare qui la sintesi originale del pensiero del nostro autore: la sapienza è uno spirito *santo* (ἅγιος, concetto questo schiettamente biblico), partecipe perciò della santità trascendente di Dio e, nello stesso tempo, è uno spirito di coesione cosmica, immanente e unificante la *terra* (questa concezione è piuttosto stoica). L'autore non fa un puro plagio verbale, tanto per accarezza-re l'orecchio dei suoi dotti lettori, ma ne assume anche l'idea, sganCIandola però dal sistema pantesta e materialista, caro alla Stoa. Lo *pneuma* perciò è immanente al mondo, ma nello stesso tempo trascendente. Perché *santo*, è anche sapienza-spirito di *paideia* e di *filantropia*. Anche nei concetti greci di *educazione* e *filantropia*, la santità dello spirito introduce respiro nuovo e orizzonti più vasti. L'identificazione della sapienza con lo spirito, oltre che in 7, 7³⁶ è ripetuta, quasi eco finale, nella conclusione della preghiera di Salomone con il parallelismo di *sapienza* e *santo spirito* del Signore (9, 17). Gli aspetti distintivi, però, di questa sintesi originale sono delineati nella lunga lauda di 7, 22 - 8, 1.

3. 1 La lauda della Sapienza-Spirito: 7, 22 - 8, 1

Questo inno alla Sapienza-Spirito ne canta le proprietà (vv. 22-24), l'origine (vv. 25-26), l'attività (vv. 27-28), infine la bellezza vv. 29-30; con 8, 1 («go-

SVF I, 137, 30; 144, 26-27; 145, 1; 146, 32; 147, 34 (von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 4 voll., Lipsiae 1903-1924. Qualche anno fa è stato tradotto tutto il materiale raccolto da von Arnim con delle modifiche da M. Isnardi Parente, *Stoici antichi*, 2 voll., Torino 1989. Il von Arnim viene citato con la sigla SVF).

³⁴ ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττει καὶ συνέχει (Memorabilia IV, 3, 13).

³⁵ καὶ ὅς ἐστι τὸν πᾶν διατηρεῖν, ἀλλὰ σπινθεὶν τὰ σώματα, ἄλλοι τὸ συνέχειν ἔχον ἀβία πνεύμα. I testi greci dei filosofi e di altri autori greci sono attinti dal Cd-Rom: L. Berkowitz - K. Squiter, *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG), *Greek Literature Data Bank from Homer to the 7th century AD*, directorship of professor Theodore Brunner, University of California, Irvine. Questo disco è leggibile con l'applicazione *Pandora*, programma per Macintosh in Hypertext grazie alla collaborazione della Apple Computer, della Harvard University e del Consortium for Language Teaching and Learning. Dal TLG: *De mixtione*, 224, 7. Cf anche von Arnim, SVF II, 137, 30; 144,

26-27; 145, 1; 146, 32; 147, 34.

³⁶ Lo spirito di sapienza è uguale alla prudenza (πνεύμα σοφίας = φρόνησις).

verna tutto») ritorna al punto di partenza: (la sapienza) *maestra di ogni disciplina* (7, 21).

3. 1. 1 Le proprietà o attributi della Sapienza-Spirito (vv. 22-24)

In questi primi versi non solo notiamo l'identificazione sapienza-spirito, ma anche un accumulo di termini e di concetti attinti dal mondo filosofico greco (per lo più stoico). Gli attributi³⁷, dati allo spirito, sono 21 (cioè 3x7, due numeri indicanti perfezione³⁸, e scelti perciò a questo scopo). La mistica dei numeri era in voga non soltanto presso gli ebrei, ma anche presso i greci. «Nel nostro testo gli aggettivi sono attributi di *πνεῦμα σοφίας* e l'accumulo risponde all'intenzione di circoscrivere e afferrare meglio l'inafferrabile: lo *πνεῦμα* è tutto quanto dicono quegli aggettivi, ma possiede anche qualità e prerogative all'infinito»³⁹.

Quasi tutti i commentatori ammettono in questo brano l'influsso, almeno verbale, della filosofia contemporanea, resta, però, tra gli altri il seguente problema esegetico:

- secondo un'opinione l'autore di *Sap* sceglie soltanto alcune delle tante espressioni filosofiche correnti del suo tempo e le allinea una accanto all'altra per lodare la Sapienza. Non è facile scoprire un ordine logico degli attributi, come non è sempre facile definire con esattezza il senso dei singoli termini⁴⁰; - secondo un'altra tesi l'autore tenta un certo ordine logico e un certo progresso di pensiero⁴¹.

Egli comunque dimostra di fare molto uso delle serie di 2 o di 3. Per comprenderle, però, dobbiamo notare non solo il passaggio da un termine all'altro, ma anche del significato specifico di ognuno. Iniziamo a considerare i primi due in *Sap* 7, 22:

³⁷ Cf E. des Places, *Epithètes et attributs de la «Sagesse»* (*Sg* 7, 22-23 et *SVF* I 557 Arnim), in *Bib* 57 (1976) 414-419. Cf pure la documentazione offerta da D. Colombo, *πνεῦμα σοφίας ejusque actio in mundo in Libro Sapientiae*, in *Liber Annuus* 1 (1950-1951) 107-160.

³⁸ Cf nota 19.

³⁹ G. Scarpit, *Libro della Sapienza*, II, Brescia 1996, p. 112.

⁴⁰ «Non sempre è afferrabile a quale criterio ubbidisca la collocazione dei singoli attributi. Più che un ordine logico, si può osservare qua e là piuttosto una preoccupazione retorica (*πνεῦμα σοφίας/πρόλογος*) (unico/moleplice; può tutto/su tutto *ve-glia*).

⁴¹ C. Larcher, *Etudes...*, cit., pp. 387s.

voepov⁴², ἄγρον⁴³ = *intelligente, santo*
 Con i primi due attributi l'autore coniuga un concetto tipico degli ambienti stoici (con l'aggettivo *intelligente* si indica lo stato più elevato dello *Pneuma*: per gli stoici, infatti, dio è definito πνεῦμα νοερόν καὶ πνοῶδες, *un soffio intelligente e igneo*⁴⁴) con quello specificamente biblico. Per la rivelazione biblica è *santo* per la sua origine divina (1, 5) e gli effetti di santità che produce (7, 27).

νοογενής, πνοήπεδός = *unico, molle*

Notiamo innanzitutto tra i due termini l'assonanza verbale⁴⁵; essi, inoltre, esprimono due concetti complementari: l'unicità dello Spirito e la molteplicità della sua attività⁴⁶, unico nella sua natura e multiforme nella sua attività. Per gli gnostici la emanazione è detta νοογενής, così pure per i valentiniani il νόος (che è uguale al Principio che l'aveva emesso) è νοογενής. «Il *pneuma* della Sapienza, in sostanza, ha tutti gli attributi che gli gnostici usano per gli con emanazione del Pleroma. [...] νοογενής è attributo della divinità in Grecia, fin dai documenti più antichi. [...] Il nostro autore usando νοογενής vuol polemizzare camente riferire allo spirito della Sapienza ciò che gli gnostici riferivano alle loro emanazioni»⁴⁷. Lo *spirito* pur essendo *unico* nella sua essenza, è molteplice nelle manifestazioni esterne.

L'autore ora passa alle proprietà dello *Pneuma* volte all'azione e a specifici care quanto già affermato:

ἀερόν, εὐκίνητον = *sottile, mobile*

L'aggettivo *sottile* specifica *molle*, perché vuole affermare che lo *spirito* è sì *molle*, ma *sottile*, capace cioè di penetrare attraverso tutti gli esseri, così come affermava la filosofia greca⁴⁸; e questa qualità è completata⁴⁹ da quella

⁴² E assente nei LXX e nel NT, mentre in Sap ricorre solo in 7, 22. 23. Cf M. Baldassari, *Plutarco. Gli opuscoli contro gli Stoici* II, Trento 1976, pp. 126-127.

⁴³ Troviamo questo attributo anche in Seneca (Ep. 41, 2: *sacer intra nos spiritus sedet*).

⁴⁴ SVF II, 299, 11; 113, 17; 306, 19; 307, 3.

⁴⁵ Da notare pure che i due primi componenti si oppongono: νοο-/πνο-.

⁴⁶ Cf 1Cor 12, 14-27.

⁴⁷ G. Scarpai, *Libro della Sapienza*..., cit., II, pp. 115, 116.

⁴⁸ Cf ad es. Anassagora, il quale asseriva: «ὁ νόος ἔστι γὰρ ἀερότατος τε πύκναι τε καὶ καθαρότατος» (lo *spirito* è sia il più sottile che il più puro di tutte le sostanze) (fr. 12 Lanza).

volendo così esprimere l'immaterialità. «Fur derivando da Anassagora l'aggettivo acquisita particolare valore negli stoici per i quali πνεῦμα assume gli attributi della divinità; il πνεῦμα è νοερόν [intelligente] perché penetra dappertutto [...]». Nel Nostro questi aggettivi così correnti nella cultura del tempo significano ben altro: la Sapienza è quello spirito divino, sottile, sacro, ecc., ma è indipendente, penetra ovunque ma non si confonde col creato»: G. Scarpai, *Libro della Sapienza*...

⁴⁹ Cf Platone, *Cratilo*, 412 D.

della mobilità estrema, che permette allo *pneuma* di raggiungere tutti gli esseri con rapidità ineguagliabile. Anche l'aggettivo *ἐὐκίνητος* ha la sua fonte negli stoici, per i quali dio è la causa che muove l'universo; contro Aristotele, perciò, affermano che la causa prima, il *λόγος*, è mobile; movimento e causa, inoltre, si identificano. Le due immagini, applicate allo Spirito, sono usate per significare l'immaterialità fine come la mobilità d'impulso e di azione, che trascende di fatto tempo e spazio.

Il seguito dell'enumerazione comprende due serie binarie parallele⁵⁰:

ῥαὸν, ἀγλῶν = *chiaro*⁵¹, *immacolato*⁵² (*senza macchia*)
σαφές, ἀνήμερον = *limpido*⁵³, *impassibile/che non arreca danni*⁵⁴

Con esse l'autore vuol dire che attività dello Spirito nel mondo delle creature, non altera affatto la *chiarezza* della sua natura: non contrae nessuna macchia, né porta dolori. Sebbene il punto di appoggio dei quattro epiteti sia fisico, il loro significato, tuttavia, è innalzato al piano metafisico per sottrarre lo Spirito ad ogni presa di natura mutevole e corruttibile.

L'aggettivo *φάδαθον*⁵⁵, *amante del bene*, è *bapax* in *Sap*, ignoto agli altri libri dei LXX e rarissimo nel greco profano. In Filone la *φάδαθα*, l'amore del

⁵⁰ Per un verso abbiamo questa configurazione in rapporto alla caratteristiche intrinseche dello spirito; d'altra parte, nella sequenza dei termini, possiamo notare che gli aggettivi *chiaro, senza macchia e limpido* si richiamano, come pure sono in relazione, anche se di opposizione, i due termini *cio che non arreca danni e amante del bene*.

⁵¹ Molti traducono con *penetrante*, perché fanno derivare il termine dal verbo *τετραύω*, *performare*. Spesso, invece, nella filosofia greca significa *chiaro*; anche in Filone (cf *Mos*, 1,95; *Abr*, 118; *somm*, 2,18; *Leg*, *all*, 3,121; *Ios*, 145) assume il senso di *chiaro*. Notiamo pure che con questo aggettivo inizia una triade omogenea per quanto attiene al significato: *ῥαὸν, ἀγλῶν, σαφές* (*chiaro, senza macchia, limpido*).

⁵² Il termine è *bapax* in *Sap*, non nei LXX. Una delle pochissime testimonianze dell'aggettivo *ἀγλῶν* nel greco profano è quella di Epitteto; egli a proposito dell'anima (*ψυχή*) afferma: *ma: solo essa è nelle azioni senza mescolanze e senza macchie* (*ἡὸν γὰρ ἀβὴν ἐν τοῖς ἐργοῖς τοῖς ἀβήγας ἀσύνχυντος καὶ ἀγλῶντος*; *Diss*, 4,11,8 linea 4-5).

⁵³ L'aggettivo ha il senso di *chiaro, limpido*, cioè di *veritiero* (cf ad es. in Filone: *Virt*, 210; *Dn* LXX 13,48).

⁵⁴ Lo Stephanus traduce: *neminem laedens*. L'aggettivo è molto raro. Se l'autore avesse voluto indicare ciò che è *impassibile*, avrebbe potuto impiegare l'aggettivo *ἀπαθής*. In Eschilo (*Suppl*, 576) indica ciò che *non produce dolori*. È interessante che esso si contrappone all'aggettivo che segue nella lista, *φάδαθα*, *amante del bene*. Dal contesto, dunque, si evince bene il suo significato.

⁵⁵ L'autore con questo undicesimo aggettivo inizia una nuova serie di attributi che, a differenza dei precedenti, che caratterizzano la natura eminente dello Spirito o le proprietà essenziali della sua azione, vogliono precisare le disposizioni e gli aspetti distintivi del suo governo.

bene, è una delle tre doti del legislatore (cf *Mos.* 2, 9) e nella *Lettera ad Aristea* (124) l'aggettivo (in opposizione a *μωροὺν* *pos*, *nemico del bene*) serve a designare il sovrano. Nel NT ricorre solo in *Ti* 1, 8, all'interno di una lista di virtù che il vescovo deve possedere, per indicare una qualità assolutamente necessaria a chi è chiamato a essere *amministratore di Dio*.

I tre aggettivi *amante del bene* (*φιλᾶγαθόν*), *benefico* (*εὐεργετικόν*) e *amante degli uomini* (*φιλάνθρωπον*) immettono nel testo una tensione positiva. Tra di essi i termini intermedi sembra, invece, che segnano un passo all'indietro, dando quasi l'impressione di un'enumerazione incoerente. L'aggettivo *benefico* non s'incontra mai nei LXX ed è *bapax* in *Sap* e per Crisippo è uno degli attributi della divinità⁵⁶.

ὁς, ἀκάλυτον
Il primo aggettivo non significa tanto *sagace* o *penetrante*, quanto *pronto ad agire, a fare il bene, veloce nell'azione*⁵⁷. L'aggettivo ἀκάλυτον⁵⁸, *senza impedimento, incoercibile*, si ritrova nelle teorie stoiche per la libertà sovrana del sapiente e nelle definizioni, anch'esse stoiche, della "natura universale". Così l'attività dello Spirito sarebbe caratterizzata come un'energia pronta ad agire e, nello stesso tempo, irresistibile, sempre efficace.
Dopo l'aggettivo *amante degli uomini*, che sembra segnare il vertice della serie, seguono i tre aggettivi:

βέβαιον, ἀσφαλές, ἀνέπηυον = *sicuro/stabile, fermo, senza affanni*
Notiamo che il primo ha valore positivo e il secondo negativo, pur essendo all'incirca sinonimi. Nelle scuole di filosofia ricorrevano spesso insieme⁵⁹. Essi richiamano la scienza sicura e infallibile dello Spirito o la costanza serena con cui attua i suoi disegni. Nel NT, in *Eb* 6, 19, ritroviamo il binomio: «nella quale [la speranza] infatti abbiamo come un'ancora della nostra vita, stabile e sal-

⁵⁶ Cf Plutarco, *Stoic. rep.* 1051E, linee 2-3: *quando concepiamo gli dei benefici e benevoli* (εὐεργετικὸν καὶ φιλάνθρωπον ἐννοούμεν). Notiamo che i due aggettivi nei testi stoici indicano la provvidenza divina.

⁵⁷ Cf l'espressione del Libro dei Proverbi: *un uomo veloce nelle sue azioni* (ἀνὴρ ὅς ἐν τοῖς ἔργοις, 22, 29). Cf pure *Am* 2, 15, *Rm* 3, 15 e, per il greco profano ad es. Sofocle (*Ant.* 108-109).

⁵⁸ E *bapax* in *Sap* e mai usato nei LXX. Nella greccità profana è rarissimo. S'incontra più spesso l'avverbio ἀκάλυτον, come ad es. nella finale del Libro degli Atti degli Apostoli (Paolo continua a predicare a Roma il Regno di Dio e a insegnare con tutta franchezza senza impedimento, 28, 31).

⁵⁹ Cf ad es. Plutarco, *Comm. not.* 1061C (*stabilità e saldezza*) e Filone (*Congr.* 141); sempre in Filone (*Ios.* 142) compare ἀβέβαιον, *inconsistenza* e nell'*Inno di Cleante* (SVF I, 557) compare da solo l'aggettivo ἀσφαλές con il senso di *sicuro*.

da»⁶⁰. In *Ec* l'ancora stabile e sicura è la speranza, mentre in *Sap* la guida stabile e sicura necessaria ai pensieri e alle azioni è la stessa Sapienza. Nello Spirito, dunque, la serenità imperturbabile è una realtà, non soltanto perché i suoi giudizi sono *sicuri* e *fermi* (βέβαιον, ἀσφαλές), ma soprattutto perché è

παραδόξωτατον, πανεπισκοπον = *omnipotente, omnivigilante* (cf. 1, 6-10; 6, 7)

Il primo aggettivo ricorre anche in *Sap* 11, 17 (*la tua mano onnipotente*) e in 18, 15 (*la parola è onnipotente*) ed è sempre in riferimento alla divinità. Il termine *omnipotente* non si trova altrove nei LXX, per cui possiamo considerare lo un conio dell'autore di *Sap*. Il termine può derivare da πᾶν e da δύναμις, come l'altro è fondato sul sostantivo ἐπισκοπος. Nei LXX, inoltre, il Dio d'Israele è chiamato il Κύριος τῶν δυνάμεων, *il Dio delle potenze*, come equivalente dell'ebraico 'adny' b'ot. Le δυνάμεις, le *potenze*, costituiscono, dunque, l'oggetto di argomentazioni sia in ambito giudaico che greco.

L'altro aggettivo, *omnivigilante/che veglia su ogni cosa*, non compare mai nei LXX ed è *bapax* in *Sap*. Nel greco profano c'è una sola testimonianza di un poeta sconosciuto in un epigramma per i morti di Chersona⁶¹. È utile tener conto del significato del termine ἐπισκῆπτειν, *guardare*, nei Salmi per una buona traduzione dell'aggettivo⁶². D'altra parte non si può non tenere conto ciò che *Sap* 1, 6 afferma proprio dello *pneuma*: esso è vero *sorvegliante/indagatore*⁶³ del suo cuore (dell'empio). Da ciò possiamo ricavare il senso del nostro aggettivo: *vo: che indaga, scruta, provvede, che tutto vede*.

Lo Spirito possiede, dunque, i due attributi divini di *omnipotenza* e *omniscienza*. Con questi due termini l'autore porta le ragioni profonde della maniera eccellente con cui lo Spirito regge il mondo. La Sapienza, però, è al di sopra di tutte queste potenze, anzi, possiamo affermare che è tutte queste potenze.

L'autore, ora, volendo giustificare l'attività universale dello *Pneuma* con la trascendenza della sua natura, ritorna in un certo modo al punto di partenza con una sua proprietà caratteristica: la facoltà di *penetrare* attraverso gli spiriti più elevati:

καὶ διὰ παντὶν χωρὶν πνευματικῶν

⁶⁰ ἦν ὡς ἀγκυρὰν ἔχοντες τῆς ψυχῆς ἀσφαλῆ τε καὶ βέβαιαν.

⁶¹ *Ant. Pal.* 7, 245, 1.

⁶² Cf. *Sap* 8, 5; 79, 15.

⁶³ τῆς καρδίας αὐτοῦ ἐπισκοπος ἀληθής.

voepōv καθαρὰν λερτορδων,
*e penetra attraverso tutti gli spiriti
 intelligenti, puri, sottilissimi*

Qui ancora con più chiarezza l'autore c'informa dello sfondo stoico di tutto lo sviluppo concettuale finora elaborato. Il verbo *χωπεῖν*, *penetrare*, si ritrova spesso negli stoici per indicare l'attività penetrante dello *pneuma* in tutti gli esseri⁶⁴. I tre aggettivi indicano l'universalità del mondo degli spiriti, sia di quelli che riguardano gli uomini che quelli invisibili, che rappresenta il campo preferito dell'attività della Sapienza⁶⁵.

Al v. 24 l'autore amplia l'orizzonte e cambia il soggetto; ora comincia ad applicare alla Sapienza i concetti che caratterizzavano l'attività cosmica dello *Pneuma*, sostituito pure come soggetto. «L'autore torna su alcuni attributi dello spirito, affermandoli per la Sapienza a un grado più intenso»⁶⁶:

poiché è cosa più mobile⁶⁷ di ogni movimento la sapienza

essa attraversa e penetra ogni cosa grazie alla sua purezza (v. 24) e «si estende da un'estremità all'altra con forza e governa l'universo con bontà» (*Sap* 8, 1).

Notiamo l'inclusione tra 7, 24a e 8, 1b: *ogni e ogni cosa*. Il senso di 7, 24b corrisponde a 8, 1a. L'autore opera qui una vera inculturazione, perché integra nella Sapienza biblica valori greci. Questa assunzione di termini propri della filosofia della Stoa non è certamente casuale. Il verbo *δυνεῖν*, *attraversare*, è usato più di *χωπεῖν*, *penetrare*, nel vocabolario filosofico, soprattutto stoico, per indicare l'attività dell'anima del mondo⁶⁸. Si conferisce particolare importanza al movimento, come manifestazione di perfezione. Nello stoicismo la mobilità fa parte della definizione stessa dello *Pneuma* cosmico. L'autore, però, alla mobilità incomparabile della Sapienza unisce e insiste anche sulla sua immutabilità: pur agendo nell'universo e rinnovando tutto, essa *permane invariata in se stessa* (7, 27). Il suo intento è di completare nella presentazione della Sapienza biblica

⁶⁴ SVF II, 307,8; 152,4.

⁶⁵ Sul problema della trascendenza e spiritualità dello *Pneuma*, cf Larcher, *Etudes...*, cit., pp. 373-374.

⁶⁶ J. Vilchez Lindez, *Sapienza...*, cit., pp. 296-297.

⁶⁷ Da notare nel testo greco l'uso del neutro per richiamare il neutro *pneuma*.

⁶⁸ Cf SVF II, 416: *il pneuma che attraversa l'universo e dal quale l'universo è tenuto e amministrato* (τὸ δυνῆν διὰ παντὸς οὐκ ἔστιν ἀνέχον καὶ διοχεῖσθαι). Altri aspetti rimandano piuttosto all'anima del mondo platonico, identificata progressivamente con il *Pneuma* stoico (*Timeo*, 34b).

concetti e grandi idee del divino, che predominavano al suo tempo, e – operando delle notevoli trasposizioni – riesce a essere fedele alla fede nel Dio unico e trascendente, il Dio d'Israele. Questo è uno scopo, l'altro è di collegare il più possibile la Sapienza-Spirito cosmico a Dio nei versetti 25-26.

3. 1. 2 L'origine della Sapienza di Dio (vv. 25-26)

Qui l'autore inizia a spiegare perché la Sapienza ha le caratteristiche illustrate nel v. 24 e precisa il suo rapporto con Dio. Adotta cinque metafore tra le più espressive per descrivere, simbolicamente ma non esaustivamente, ciò che è la Sapienza: *alito*, *deflusso*, *riflesso*, *specchio* e *immagine*.

Il termine indica di per sé una forma di *vapore* e, per estensione, *alito*/*soffio* del respiro. Siamo davanti a un parlare figurato che, pur richiamando un fenomeno materiale, vuole esprimere una realtà immateriale, non connessa direttamente con Dio, ma con la sua *potenza*. L'autore procede per evocazione e confronto: come l'alito è connesso al respiro, così la Sapienza a Dio. È il loro intimo e stretto rapporto a essere illuminato nell'immagine usata.

Il termine è *bapax* in *Sap* e non si ritrova mai nei LXX. Insieme al prece-
dente rimanda alla filosofia greca⁶⁹. Deriva dal verbo *απο-πνέω*, che indica il
flusso d'acqua che fuoriesce dalla sorgente o il raggio di luce dalla fonte lumi-
nosa⁷⁰. È meglio parlare di *effluvio*⁷¹/*deflusso* trasparente della *gloria* del
Pantocrator, non tanto di *emanazione*. La parola *gloria* è come l'aura luminosa
e incandescente della santità e della maestà di Dio. La Sapienza sgorga dalla
gloria di Dio, è cioè considerata sua irradiazione purissima e limpida. Ossia-
mente la conseguenza logica dell'immagine arriva a concludere che la *purezza*
trascendente della Sapienza sfugge per natura a ogni possibile contaminazione.

⁶⁹ Cf C. Larcher, *Études...*, cit., p. 207 che rinvia a Empedocle e a Democrito.
⁷⁰ Cf pure Filone, *Spec. leg.* 1,40. I Padri usano l'immagine dell'*αρόπποα* per spiegare la
diversa relazione del Figlio e dello Spirito, preoccupandosi, però, dell'uso a livello teologico del
termine (cf Atenagora, *Suppl.* 10; Tertulliano, *Apol.* 21,12). Gli apologeti riserivano «il termine
αρόπποα allo Spirito santo, dimostrando chiaramente di derivare il termine e la teoria dal nostro
passo della Sapienza»: G. Scarpat, *Libro della Sapienza...*, cit., II, p. 72.
⁷¹ Ciò che interessa l'autore è di affermare la provenienza, l'intimità della Sapienza con Dio.

Anche qui i termini, presi dalla filosofia greca⁷², sono però sgancciati dai propri sistemi filosofici. Nell'ambito della creazione la Sapienza non è affatto considerata una specie di intermediario o demiurgo.

Le tre immagini del v. 26 (*riflesso*, *specchio* e *immagine*) hanno una valenza statica⁷³, come se attraverso di esse l'autore volesse stabilire, in una specie di realtà obiettiva e permanente, il rapporto intimo della Sapienza con Dio. Il termine *riflesso*⁷⁴ è *hapax* in *Sap* e non s'incontra mai nei LXX. Con esso l'autore mette in rilievo l'aspetto luminoso della *gloria* divina del v. 25. La Sapienza è riflesso di questa *luce eterna*, propria dell'essere trascendente e santo. Il termine *specchio* ricorre soltanto in *Sir* 12,11, ma in un contesto molto diverso. L'*immagine* è messa in rapporto con l'*energia* di Dio, che si riflette direttamente e perfettamente nella Sapienza in modo che essa opera in tutto come Dio.

La parola *immagine*, di significato e uso vario nella filosofia greca o ellenizzante⁷⁵, è rapportata alla *bontà* di Dio. Essa può essere anche una realtà vivente o partecipe della natura stessa dell'esemplare. Non implica inferiorità o imperfezione in rapporto al modello. Filone chiamerà spesso il logos *immagine* di Dio; mentre in *Sap* 7, 26 si afferma che è la Sapienza ad essere *immagine della bontà* di Dio. Per un verso si sottolinea il senso concreto, ma per l'altro la metafora è sfuocata, perché applicata non direttamente a Dio, ma alla sua bontà. La Sapienza è vista, insomma, come un'immagine viva e personale dell'inclinazione profonda di Dio al bene.

3. 1. 3 Attività della Sapienza: vv. 27-28

Il 86 del v. 27⁷⁶ indica un transito verso il centro della pericope: siamo

⁷² *Archi, alito* (Platone e Aristotele); *ἀρόπουα, effluvio* (Stoa); *πύκνω, contaminare* (Platone); *παντοκράτωρ, onnipotente* (cf. *ἀβροκράτωρ*, Platone).

⁷³ Al v. 25, invece, le due immagini (*alito* ed *effluvio*) sono più dinamiche.

⁷⁴ «Il Nostro riferisce *ἀναγνώσκειν* alla sapienza, mentre Filone se ne serve per qualificare la derivazione dell'anima razionale da Dio al momento di creare l'uomo (cf. *Spec. leg.* 4,123)» (G. Scarpat, *Libro della Sapienza*..., cit., II, pp. 129-130).

⁷⁵ In Platone (*Rep.* 6, 509ss.) il termine *immagine* designa il sole come «immagine dell'idea del Bene». Ora l'espressione *immagine della bontà* di Dio può essere stata ispirata da una teologia solare platonizzante: così come il sole ha nel cosmo una posizione dominante, la Sapienza si relaziona all'universo (*τὰ πάντα*) come l'essere che crea e conserva la vita.

⁷⁶ «Questi stichi del v. 27 ci portano in pieno eraclitismo con la *coincidentia oppositorum* espressa in modo chiaro e preciso, dove (*τὰ*) *πάντα* ripetuto risponde al *πάντα* che unito a *πάντα* insiste sull'unicità e immobilità della causa con *πανταβάλλουσα* che indica il cambiamento e *καὶ κινῆται* il risultato. Il versetto, quindi, è di stampo eraclitico anche in quel contrappunto ricercato: *πάντα* e *πανταβάλλουσα*» (G. Scarpat, *Libro della Sapienza*..., cit., II, p. 84).

ormai al vertice della speculazione sulla Sapienza. I concetti prima veicolati vengono ora precisati. L'autore afferma che la Sapienza è, come Dio, unica e onnipotente, resta in sé immutata e tuttavia tutto rinnova⁷⁷. Il sapiente così arriva allo scopo della sua argomentazione, al punto nodale cui aggancia il cap. 9 e il cap. 10: *la Sapienza forma gli uomini amici di Dio e profeti*. In questa funzione la Sapienza si appropria di attività attribuite allo Spirito nei libri biblici anteriori. L'autore presenta l'operato della Sapienza come azione costante: essa va formando un'autentica vita di amicizia con Dio: «essa sa ciò che piace ai tuoi occhi [di Dio] e ciò che è conforme ai tuoi comandamenti» (9, 9). In tal modo, per il presente e per l'avvenire, si vuole comunicare una sorta di *normalizzazione* del carisma profetico. Anche in questa funzione della Sapienza di formare amici di Dio e profeti, l'autore armonizza la tradizione biblica (Abramo, amico di Dio⁷⁸, e «profeti» come Mosè⁷⁹) con la concezione secondo la quale il filosofo è «amico di Dio» e anche «profeta». È originale la trasposizione, pur compiendo- si in un altro contesto.

Al v. 28 il verbo *συνουκείν*, *coabitare*, è *bapax* in *Sap*, mentre è frequente nei LXX. Il verbo esprime la coabitazione, non la convivenza della concubina. Possiamo parlare di un suo significato matrimoniale, sia nel diritto greco⁸⁰ che nei LXX⁸¹. L'autore, dunque, vuole far comprendere che l'unione tra il sapiente e la Sapienza genera una comunione stabile di vita come quella che nasce dall'unione sponsale tra uomo e donna.

La conclusione viene da sé: *Dio non ama se non colui che coabita con la Sapienza*. T. Finan⁸² in un suo convincente studio afferma che l'autore di *Sap* ha aperto la via a una nuova forma di umanesimo. Egli non risente di uno «storicismo ingenuo», secondo il quale tutte le dottrine e le invenzioni dei greci sarebbero state attinte dalla Bibbia o insegnate già da Mosè, né ricorre a «teorie armonizzatrici», che tendevano a sottolineare l'accordo della Rivelazione con la filosofia naturale. Dobbiamo piuttosto attestare che egli ha ben unificato i dati

⁷⁷ Cf *Sal* 102, 26s e il concetto dei filosofi greci riguardo al primo motore immobile che mette tutto il mondo in moto.

⁷⁸ Cf *Is* 41, 8.

⁷⁹ Cf *Is* 48, 16; 59, 21; *Sap* 10, 16.

⁸⁰ Cf Senofonte, *De Republica Lacedaemoniorum*, 1,8,1-2 (εἰ δὲ τις αὖ γυναικὶ πᾶν συνουκεῖν πῆν βούλοιο, τέκνων δὲ ἀγαλόμενον ἐπιθυποῖν...): *se un tale non desiderasse prendere moglie, ma desiderasse avere figli stimati (legittimi?)*.

⁸¹ Cf *Sir* 25, 8 (μακάριος ὁ συνουκῶν γυναικὶ σωτηρίᾳ): *beato colui che ha per sposa una donna sensata*. Cf pure il testo di *Is* 62, 5.

⁸² Cf T. Finan, *Hellenistic humanism in the Book of Wisdom*, in *The Irish Theological Quarterly* 27 (1960) 30-48.

rivelati e i valori della cultura greca, collegando gli uni e gli altri a uno stesso principio trascendente e svolgendo così una vera e propria opera di inculturazione. A suo dire, *Sap* aggancia «alla rivelazione teocentrica ciò che era vero e buono nell'umanesimo antropocentrico»⁸³, realizzando un passo decisivo riguardo all'inculturazione dell'umanesimo. In *Sap* 13, 3c unisce al tema biblico della creazione il tema greco della bellezza; in 8, 7 fa insegnare alla Sapienza le virtù cardinali; in 7, 17-21 riconduce le diverse scienze greche alla Sapienza, che regge l'universo e si identifica con la rivelazione fatta da Dio a Israele; in 7, 22-28, come abbiamo dimostrato, riprende temi specificamente stoici per mostrare che il Dio trascendente dei Giudei è anche un Dio immanente per mezzo della sua Sapienza, la quale tutto penetra e tutto ordina. La Sapienza, infine, non soltanto è "trascendente ed etica", ma "principio cosmico immanente". Finan conclude: «Nell'unico concetto di una Sapienza dall'attività universale, l'autore ha trovato un principio che, mentre afferma l'universalismo giudaico senza far ricorso alla teoria ingenua del plagiarismo, garantisce a tal punto l'unità della verità nelle sue origini e della storia nel suo progresso, che giustifica la fusione della sapienza teocentrica con la paideia greca antropocentrica»⁸⁴.

L'autore di *Sap* in 7, 22-28 certamente fa uso dei termini della filosofia greca nello sforzo di spiegare la natura della Sapienza. Lo pseudo-Salomone dimostra di conoscere bene gli stoici e i filosofi del suo tempo. È cosciente che proprio gli stoici avevano distinto la materia dalla divinità, ma più su un piano concettuale, perché sul piano concreto *dio* e la *materia* vengono a identificarsi⁸⁵. Lo Pseudo Galeno afferma che «l'anima, secondo gli stoici, è corpo leggero che ha in sé il movimento secondo ragioni seminali»⁸⁶. Anassagora, invece, distingue *anima* e *nous*, sostenendo che l'intelletto è, tra tutte le cose, *semplice, senza mescolanze e puro*. Lo *spirito* che egli chiama *nous* è la Sapienza di Dio, pura da ogni materia e sottilissima.

L'autore di *Sap* non identifica la Sapienza con Dio, né con l'uomo, e a essa applica le qualità descritte in 7, 22-28. La Sapienza è «per così dire, la parte di Dio visibile nel mondo»⁸⁷. Al v. 23 l'autore ha usato l'aggettivo *ροῦνυπερὲς*,

⁸³ Cf T. Finan, *Hellenistic...*, cit., p. 37.

⁸⁴ Cf T. Finan, *Hellenistic...*, cit., p. 48.

⁸⁵ Interessante l'affermazione di Seneca, Ep. 65, 24: Il posto occupato da dio in questo

mondo, lo occupa l'anima nell'uomo; ciò che là è materia, qui è il nostro corpo (*quem in hoc mundo locum deus obtinet, hunc in homine animus; quod est illic materia, id in nobis corpus est*).

⁸⁶ Pseudo Galeno, *Def. med.* 29 (SVF II, 780). Cf pure il frammento di Democrito conservato in Aristotele, *De anima* 405a: Democrito afferma che anima e intelletto sono la stessa cosa e che questa realtà appartiene ai corpi primari e indivisibili...

⁸⁷ G. Scarpat, *Libro della Sapienza...*, cit., II, p. 68.

molteplice (rarissimo nella greca), che non riguarda la natura della Sapienza, piuttosto i suoi aspetti o le sue attività. Clemente Alessandrino commenta questo attributo nei suoi *Stromata*: «La saggezza è molteplice (πολυεπής) ed è diffusa in tutto il cosmo e in tutte le cose umane; per ognuna di esse cambia nome. Quando si rivolge alle prime cause si chiama senso/interpretazione (νόμος), quando conforta questa con una dimostrazione razionale, si chiama gnosi (γνῶσις), sapienza (σοφία) e scienza (ἐπιστήμη)». Lo spirito molteplice indica, dunque, non le varie particelle che lo compongono, ma la molteplicità degli aspetti che lo caratterizzano, pur essendo *unico* (μονογενής). Clemente, che fa largo uso del Libro della Sapienza, comprende bene che l'autore opera una vera inculturazione del pensiero degli stoici: come la virtù è una, anche se è definita da molti aspetti, così la Sapienza è una, ma le sue *virtù* sono molteplici.⁸⁸

Sebbene anteriore a Filone, l'autore di Sap ha trasformato il monismo stoico e l'allegoria armonizzante dell'apologetica giudeo-alessandrina in un *monismo teorico e speculativo*, al quale Giustino e Clemente Alessandrino si rifanno. Il principio base del monismo di Giustino è identico a quello dell'autore della Sapienza. Essi infatti trovano un principio filosofico di unità nella Sapienza o nel Logos, i quali esercitano entrambi un'attività universale. Il concetto di Logos, che Giustino attinge dalla tradizione cristiana giovannea, è in parte uno sviluppo delle speculazioni sulla Sapienza, contenute nell'AT e nel libro stesso della Sapienza. Sap e Giustino, dunque, fanno uso essenzialmente dello stesso principio per risolvere l'identico problema. Essi fondono il Logos trascendente della rivelazione con il *logos* immanente dello stoicismo e la *nous* universale di Anassagora. In questo modo l'Autore trascendente dell'universo e la fonte della conoscenza divina si identificano, nei loro effetti, con i principi immanenti di ordine, di ragione e di legge che sono all'opera nella sua creazione, con quella *Weltvernunft*, che è la fonte della conoscenza dell'universo, della scienza e dell'arte profana. In un senso più profondo che in Filone, la rivelazione è la «vera e autentica filosofia».

Il testo di Sap 7, 22-28 parte dalla figura della Sapienza personificata, però più volte l'autore identifica Sapienza e spirito⁸⁹ ed è proprio questa identificazione

⁸⁸ Cf W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clem. Al.*, Berlin 1952, p. 468; G. Scarpata, *Libro della Sapienza...*, cit., II, p. 69.
⁸⁹ Cf I, 4-7; 9, 17. Pr 1, 23 (*Volgeteui alle mie esortazioni: ecco, io effonderò il mio spirito su di voi e vi manifesterò le mie parole*) è l'unico testo anteriore a Sap in cui si afferma che la Sapienza possiede lo spirito e lo donerà a coloro che lo accolgono.

zione a essere nuova nella Bibbia. Il nostro autore è entrato in dialogo con il mondo culturale in cui vive e ci ha offerto questa pagina nella quale sia alla Sapienza (7, 24; 8, 1) che allo spirito (1, 7; 7, 22) egli attribuisce il ruolo di animazione del cosmo, funzione che la filosofia stoica assegnava allo spirito. Scartata ogni valenza panteista dello stocismo e senza tralasciare nulla della trascendenza, lo pseudo-Salomone descrive qui la Sapienza come «la presenza attiva di Dio nel mondo e, soprattutto, nelle anime sane»⁹⁰.

Ancora una volta l'agiografo, attento alla Parola di Dio e alla parola dell'uomo, inculturando con semplicità il messaggio di fede, lo trasmette con ancora più vigore e autenticità.

⁹⁰ M. Gilbert, *La Sapienza di Salomone*, I, Roma 1995, p. 112.