

IL CRISTO

Nuovo criterio in filosofia e teologia?

A cura di

ANTONIO ASCIONE - PASQUALE GIUSTINIANI



M. D'AURIA EDITORE

IL CRISTO

Nuovo criterio in filosofia e teologia?

Postfazione

di ANDREA MILANO

A cura di

ANTONIO ASCIONE - PASQUALE GIUSTINIANI

M. D'AURIA EDITORE

I diritti di traduzione e adattamento, totali o parziali, sono riservati per tutti i paesi. Nessuna parte di questo volume può essere riportata, registrata o trasmessa con qualsiasi mezzo: elettronico, elettrostatico, meccanico, fotografico, ottico o magnetico (comprese copie fotostatiche, microfilms e microfiches)

ISBN - 88-7092-110-7

© 1995 M. D'AURIA EDITORE
Calata Trinità Maggiore 52
80134 Napoli - Tel. 081 5518963

FILOSOFIA E SAPIENZA BIBLICA
L'avverbio ἀναλόγως in Sap 13,5

L'autore del libro della Sapienza, nella breve pericope di 13,1-9, affronta il metodo e i problemi della ricerca filosofica intorno alla natura; la sua critica penetrante della "teologia" filosofica che non si lascia guidare dalla verità proveniente da Dio non è senza rilievo ancora oggi. E per questo motivo che accingersi a studiare questa pericope fa sperare di cogliere la portata del procedimento analogico all'interno della stessa rivelazione biblica, con non pochi riverberi positivi a proposito della discussione intorno al ruolo delle argomentazioni razionali all'interno del testo sacro.

Il testo¹ a cui appartiene il termine in esame è nella terza parte del Libro della Sapienza (i capp. 10,1-19,22), che tratta della Σοφία nella storia della salvezza all'epoca dell'Esodo dall'Egitto. Diamo subito in sintesi la divisione generale di questa terza parte, per poi effettuare l'analisi retorico-letteraria e contestuale di 13,1-9, infine, l'analisi dei tratti semantici e quella esegetica.

1. IL CONTESTO DELLA PERICOPE

L'autore, nella terza parte del Libro della Sapienza², tratta la storia da Adamo a Mosè (10,1-21) in un primo capitolo; poi inizia le prime riflessioni sulla storia dell'esodo in un secondo capitolo (11,1-12,27), descrivendo il cammino del popolo verso la terra promessa (11,1-5); gli episodi della sete e dell'acqua (11,6-14); il castigo degli Egiziani attra-

¹ È riportato nell'Appendice all'articolo.

² Cf. A. SISTI, *Il Libro della Sapienza*, Assisi 1992, 6-10.

verso gli animaletti che essi stessi avevano idolatrato (11,15-12,1; famo-
so qui l'Inno cosiddetto della tolleranza); il castigo dei Cananei e delle
utili riflessioni dell'autore sulla giustizia, la bontà e la misericordia di
Dio. Segue un terzo capitolo sulla stoltezza dell'idolatria (13,1-15,19),
all'interno del quale troviamo il nostro testo.

Qui abbiamo la descrizione del culto della natura (13,1-9); poi il
culto degli idoli di legno, descritto con attenzione e puntualità (13,10-
19); segue il discorso sull'efficacia infallibile della provvidenza divina
(14,1-10); la fedeltà d'Israele nel seguire il culto dei padri (15,1-6); l'au-
tore sceglie l'immagine del vasajo che costruisce gli idoli di argilla
(15,7-13), il materiale più vile e fragile tra quelli usati nella costruzione
degli idoli e, infine, viene descritta la deviazione maggiore verificatasi in
Egitto: la zoolatria (15,14-19).

A partire dal capitolo 16 ci sono, poi, le riflessioni sull'esodo (16,1-
19,22): Questo quarto capitolo è così suddiviso: sia il castigo degli Egi-
ziani che il beneficio per gli Ebrei è operato attraverso degli animali
(16,1-14); Dio usa anche gli elementi dell'atmosfera per lo stesso moti-
vo (16,15-29); agli Egiziani sono riservate le tenebre, mentre agli Ebrei
Dio fa dono di una splendida luce (17,1-18,4); la punizione degli Egi-
ziani arriva addirittura a colpire i primogeniti (18,5-25); subito dopo
l'autore di Sapienza descrive l'episodio fondante delle fede d'Israele: il
passaggio del Mar Rosso (19,1-22).

La lunga sezione di Sap 13,1-15,19³ illustra il tema dell'idolatria;
già in precedenza sviluppata dagli Egiziani, che avevano ritenuti «dei i
più abietti e i più ripugnanti animali, ingannati come bambini senza ra-
gione» (Sap 12,24), e solo dopo la punizione subita proprio attraverso
gli animali che avevano adorato, riconoscono il vero Dio (cf. Sap
12,27). Questa sezione sull'idolatria giudaica presenta tale peccato co-
me un'aberrazione e una degenerazione metamorfosi del genuino sentimento
religioso, connaturale all'uomo. L'autore di Sapienza, con una graduale
accentuazione di toni e sfumature, porta a giudicare le forme via via più
degradate e avvilenti dell'idolatria: dal culto della bellezza del creato al
culto degli idoli di metallo e di legno, fino ad arrivare, mostruoso *termini-
nus ad quem* di un cammino negativo, all'adorazione degli animali più
ripugnanti.

³ Cf. M. GILBERT, *La critique des dieux dans le Livre de la Sagesse* (Sg 13-15), Roma 1973, Anbib 53.

A questo punto il ragionamento si chiude in una sorta di grande inclusione⁴ sullo stesso tema: gli Egiziani sono stati puniti proprio attraverso quegli animali nei quali avevano confidato! L'autore ha la chiara intenzione di far comprendere non solo il perché della punizione degli Egiziani, ma anche la modalità, in una sorta di contrappasso: ciò che avevano adorato diventa, ora, lo strumento attraverso il quale Dio punisce l'idolatria, in tutte le sue forme, anche la peggiore, qual è appunto la zoolatria. Scrivendo, inoltre, in Egitto⁵, l'autore pensa di poter essere d'aiuto ai propri connazionali e anche di provocazione per gli altri cittadini, verso i quali pensa di dimostrare la vacuità dei culti idolatrici e la stoltezza⁶ di chiunque pratica l'idolatria.

I capp. 13-15 sono stati molto studiati da M. Gilbert⁷, che, dopo aver compiuto uno studio attento, sia analitico che sintetico, arriva a una tripartizione di Sap 13-15:

- I) il culto degli elementi della natura (13,1-9): qui gli idolartri sono chiamati *ιδωτοι φύοι*, stolti per natura (13,1), perché essi *considerano* *dei* le creature del mondo;
 - II) il culto degli idoli di qualsiasi specie e ottenuti in tanti modi (13,10-15,13): qui gli idolartri ricevono la qualifica di *infelici* (13,10), perché essi *chiamano dei* i manufatti dell'uomo;
 - III) il culto degli animali (zoolatria: 15,14-19), perversa degenerazione culturale degli Egiziani, definiti dall'autore di Sapienza *stolissimi e miserabili* (v. 14a). Essi considerano dei (v. 15a) tutti gli idoli dei pagani.
- La prima e la terza parte racchiudono la parte centrale, la più estesa, a sua volta strutturata in forma concentrata in cinque piccole pericopi⁸:

- ⁴ Cf. Sap 12,23-27 e 16,1.
- ⁵ Il libro della Sapienza molto probabilmente vede la luce nella grande Alessandria d'Egitto, città cosmopolita e vanitosa, sede della grande biblioteca e di un'enorme bagaglio culturale.
- ⁶ Cf. 13,1: *ιδωτοι, stolti*; 13,10: *τοκαταπορ, infelici*; 15,14: *αποπορεστωτοι και ταλανεσ, stolissimi e miserabili*.
- ⁷ Cf. M. GILBERT, *La critique des dieux...* Noi partiremo dall'analisi effettuata da Gilbert, aggiungendo, inoltre, le nostre osservazioni sulla pericope specifica.
- ⁸ Cf. GILBERT, *La critique*, 254. Cf. pure le analisi da cui è partito Gilbert: A. G. WRIGHT, *The Structure of Wisdom* 11-19, in CBQ 27 (1965) 31 (alla nota 10 sono riportate le osservazioni di J. H. Moulton); ID., *The Structure of Wisdom*, in Bib 48 (1967) 165-184; ID., *Numerical Patterns in the Book of Wisdom*, in CBQ 29 (1967) 524-538.

a) Sap 13,10-19: l'autore di Sapienza tratta degli idoli d'oro e d'argento e di quelli di legno. In primo piano c'è qui la figura di colui che intaglia il legno, presentato in modo ironico per la sua diligenza non solo nel costruire un idolo che non sta in piedi da sé (13,16), ma anche nell'usare gli avanzzi del legno usato.

b) Sap 14,1-10: l'invocazione di «un legno più fragile della nave che lo porta» (v. 1) e confronto con altri *legni* con i quali Dio ha operato la salvezza.

c) Sap 14,11-31: qui l'autore riporta l'origine e le conseguenze del culto degli idoli, responsabili (*principio*) della *fornicazione* e della *corruzione della vita*.

b') Sap 15,1-6: invocazione a Dio, «buono e fedele» (15,1), che interviene e governa ogni cosa con misericordia.

a') Sap 15,7-13: gli idoli di argilla. Qui l'autore, come nella prima scena, mette in rilievo l'opera del vasaio, che per lucro, costruisce vasi e idoli per il culto. Egli «gareggia con gli orefici e gli argentieri», imitando i lavori di bronzo, e «non si preoccupa di dover presto morire» (15,9).

Gillbert mostra che questa serie di pericopi hanno lunghezza variabile:

a	lunga	b	corta
a'	lunga	b'	corta
		c	lunga

Notiamo che le pericopi brevi (b e b') si riferiscono alla storia della salvezza e che la stessa alternanza tematica costituisce la base del *midrash* a partire da Sap 11,1.

In 14,21c abbiamo il centro della terza pericope (c): un verso solenne e generale che ricorda come gli uomini, «vittime della disgrazia o della tirannide, imposero a pietre o a legni un nome incommunicabile». Questo versetto è anche il centro letterario della seconda parte di Sapienza e, dunque, anche di Sap 13-15.

Da questa inquadratura generale possiamo constatare come l'autore di Sapienza abbia dato un accurato svolgimento alla tematica sull'idolatria, sugli idoli e su chi li fabbrica. Nella Bibbia troviamo altre

trattazioni nei testi profetici o legislativi, ma, al confronto, Sap 13-15 appare come un vero e proprio trattato, con una fine logica e uno svolgimento accurato e avvincente, qualche volta anche molto ironico. L'autore, inoltre, rivela acume e conoscenza della cultura a lui contemporanea, miscelando saggiamente la fede dei padri e la sapienza dei testi sacri con gli apporti che la conoscenza della cultura dell'ambiente pagano gli dava.

È questo quadro che fa da sfondo alla nostra ricerca e situa meglio il contesto tematico in cui ci muoviamo.

È tempo, però, di indirizzarci maggiormente alla pericope che contiene il nostro testo in esame, cioè Sap 13,1-9, della quale vogliamo ora studiare approfonditamente la struttura letteraria.

2. STRUTTURA LETTERARIA DI Sap 13,1-9

La somiglianza in stile e in vocabolario con gli scritti religiosi pagani contemporanei fa sorgere il problema dell'eventuale influsso esercitato dalla religione e dalla cultura ellenistiche sul metodo dell'autore nel concepire e presentare questa ricerca.

Il nostro autore in questa breve pericope sembra affrontare, dunque, il metodo e gli esiti di una ricerca filosofica intorno alla natura. Il suo stile e metodo di ragionamento sembrano a tal punto filosofici da sembrare opera di un esperto della speculazione caratteristica della teosofia ellenistica. Rivela subito una seria formazione di scuola. Il brano, infatti, è un breve sviluppo retorico (lo *ψόγος*, il biasimo), facilmente afferribile come unità e che comincia e termina con lo stesso argomento. Il movimento è quello di una tipica diaatriba filosofica di genere epidittico:

- presentazione della tesi al v. 1
- la situazione al v. 2
- l'accusa ai vv. 3-5
- situazione-obiezione di un avversario ipotetico ai vv. 6-7 (il termine biasimo/rimprovero al v. 6a)
- accusa e conclusione con la risposta a questa difficoltà e il climax dell'argomento ai vv. 8-9.

Notiamo, inoltre, l'alternanza, dopo la tesi, della situazione di questi filosofi idolatri e dell'accusa che presenta invece la logica corretta per conoscere Dio. Abbiamo il seguente schema:

v. 2	l'uomo
vv. 3-5	Dio
v. 6-7	l'uomo
vv. 8-9	Dio

I vv. 3-5, inoltre, presentano tre argomentazioni a *fortiori*.

La tesi è un attacco contro i filosofi pagani, condannati perché adorano gli elementi del cosmo.

L'obiezione: l'avversario ipotetico introduce il motivo su cui basa la sua obiezione con la sfumatura schiettamente greca $\kappa\alpha\iota \gamma\alpha\rho$ e l'attenua con una particella comune nel gergo tecnico dei trattati filosofici, $\tau\acute{o}\chi\alpha$ (= forse: 13, 6)⁹. L'obiezione presentata è che "forse" quei pagani che arrivarono ad adorare gli elementi del mondo non fanno alcunché che meriti biasimo. Andando alla ricerca di Dio, dovrebbero essere scusati, perché sinceri nel loro errore. La risposta del Sapiente, invece, inizia con una forte negazione, introdotta con la particella tecnica usata per rispondere a una difficoltà (= $\tau\acute{o}\chi\alpha\iota\upsilon$, al contrario, 13, 8). Nega che in questa materia siano scusabili anche quelli che sembrano essere sinceri. E poi conclude la sua netta condanna, includendo il tipo più discutibile di adorazione della natura, quello che adora *Eom*. La secca interrogazione retorica, che chiude il brano, non è messa per scusarli, ma per toccare il climax della loro condanna.

Per evidenziare ora la struttura letteraria, procediamo in linea con quanto A. Vanhoye¹⁰ ha tematizzato nella sua splendida analisi della Lettera agli Ebrei. Cerchiamo, innanzitutto, l'annuncio del tema. Per la novità e

⁹ Essa non si trova in alcun altro passo dell'AT; nel nostro brano crea, inoltre, un ironico gioco di parole con $\tau\acute{o}\chi\alpha\iota\upsilon$ in 13, 9.

¹⁰ Cf. A. VANHOYE, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, Paris 21976, 37s. Abbiamo una lista di una serie di sei possibili indizi per evidenziare la struttura letteraria: annuncio del tema; vocabolario caratteristico; variazione del genere letterario; inclusione; parola-gancio (*mot-crochet*); disposizioni simmetriche. Gli indizi sono in ordine decrescente d'importanza. L'annuncio del tema resta, anche da solo, l'indizio primario e fondamentale. Per discernere gli annunci di tema occorre tenere presenti i seguenti principi: la *posizione*: cioè prima dello svolgimento del tema stesso; dunque può trovarsi al di fuori di quella che sarà l'unità della sezione; ad es. Eb. 1, 4 annuncia 1, 5-14; la *novità*: l'autore tratta di un tema non ancora svolto, per cui esso è nuovo; il criterio del *vocabolario usato*: esso deve corrispondere al tema annunziato; seguono gli altri criteri detti sopra (da 3 in poi).

la posizione constatiamo che c'è un annuncio di tema in 13, 1abc: gli uomini a partire dai beni permanentemente visibili non sono stati capaci di sapere/riconoscere colui che è, né, considerandone le opere permanentemente scrutabili (ἐρευνῶσαν)¹¹, ne riconobbero l'artefice: questo è innanzitutto il tema generale dei capp. 13-15 e, poi, della nostra pericope. Il vocabolario ci conferma quest'annuncio, perché è tutto incentrato sul tema del conoscere Dio a partire dalle realtà create. Abbiamo dunque:

- | | |
|-------|---|
| v. 1a | erano nell'ignoranza di Dio |
| v. 1b | non furono capaci di sapere/riconoscere dai beni permanentemente visibili colui che è |
| v. 1c | né riconobbero dalle opere permanentemente scrutabili l'artefice |
| v. 2 | il fuoco, il vento, l'aria, la volta stellata, l'onda, gli astri |
| v. 3 | ... considerarono dei
dei quali ¹² ... hanno scambiato per dei, avrebbero dovuto conoscere ... il Signore, l'autore della bellezza (hapax biblicum) |
| v. 4b | avrebbero dovuto dedurre ... colui che le ha formate; |
| v. 5 | dalla grandezza e bellezza delle creature si contempla per analogia (hapax biblicum) colui che genera (hapax biblicum) |
| v. 6 | essi s'ingannarono ... cercano dio ... vogliono trovarlo; |
| v. 7 | compiono indagini/si sforzano di penetrarle ... si lasciano sedurre dall'apparenza ... poiché le cose ammirate sono belle; |
| v. 8 | / |
| v. 9 | se furono capaci di sapere/riconoscere tanto (inclusione con 1b)
... da (ivα) riuscire a scrutare ... non hanno trovato il Signore. |

¹¹ Sia εἰδέναι che ἐρευνῶσαν sono parole-gancio (mot-crochet) con le medesime espressioni in 12, 27c, dove troviamo un periodo con un accumulo di pronomi. All'inizio del v. 27 c'è una frase relativa con valore prolettico, seguita da altre tre pronominali riferite allo stesso fatto antecedente (cf. vv. 4, 5, 24). Il pensiero dell'autore sembra essere, però, molto chiaro: a) gli Egiziani subiscono una punizione e un tormento proprio attraverso quegli esseri che ritenevano dei (ἐ-δὲκον θεοὺς); b) aperti gli occhi (ἰδόντες) e accortisi dell'errore riconobbero come vero Dio colui che una volta si erano rifiutati di conoscere (ὅν πάλαι ᾤοντο εἰδέναι, θεὸν ἐρευνῶσαν ὡς ἀνθρώποι); c) tale riconoscimento, però, restò limitato alla sfera della conoscenza e non li portò ad un vero rapporto con Jahweh e, dunque, non lo adorarono (cf. Es 9, 30); d) è per questo motivo che il v. 27 si chiude con l'affermazione che su di essi piombò il colmo della condanna (τὸ τέπλας τῆς κατὰκριγῆς). In 13, 1 l'autore con l'espressione πᾶσι θεοῖς si mette sulla scia del pensiero precedente, ma conferisce alla nuova pericope una dimensione universale.

¹² Il relativo si riferisce agli elementi citati.

In Sap 12, 23-27 l'autore ci ha già descritto la pena inflitta agli Egiziani; ora in 13, 1 inizia a parlare dell'errore degli stolti ... ai quali veniva in aiuto¹³ l'ignoranza di Dio: siamo, dunque, davanti ad altri protagonisti. Notiamo, inoltre, il μέν, *invero*, di Sap 13, 1, che distingue la nuova pericope dal brano precedente e che è ripreso soltanto dal 8° del v. 10. È interessante notare che il γάρ, al v. 1, usato di solito per tematizzare una dimostrazione o una spiegazione, venga usato qui per dare inizio a tutta una pericope di dimostrazione di ciò che il v. 27 ha già preannunciato: Dio punisce coloro che prima non avevano voluto riconoscerlo e che poi riconobbero il vero Dio. L'autore ottiene così di conferire allo sviluppo del tema annunziato un valore universale.

Al v. 1 e al v. 9 troviamo l'espressione *essere capaci di sapere*, che fa da inclusione; mentre al v. 1 essa è negata con οὐκ, al v. 9 è costruita con εἰ, se.

Μάταιον, vani, è ripreso al v. 10 con τολάππορ, infelici/disgraziati. Al v. 1a l'espressione θεοῦ ἀγνοῖα, l'ignoranza di Dio, è ripresa in 1b con οὐκ ὅχνησαν εἰδέναι τὸν ὄντα, non furono capaci di riconoscere, e, infine, in 1c con *né riconobbero l'artefice*¹⁴. È chiaro anche il paralleloismo del v. 1b con il v. 1c:

Al v. 1 abbiamo tre proposizioni relative (ma il relativo esplicito "vani": presso i quali era l'ignoranza di Dio, furono incapaci di riconoscere per esperienza diretta, né riconobbero l'artefice.

I vv. 1 e 2 presentano l'inclusione θεοῦ e θεοῦς, ma non è da ritenersi importante. Il v. 2, infatti, inizia con ἀλλὰ, *invece*, e ha il compito di introdurre la situazione della falsa identificazione con dio degli elementi naturali. Le affermazioni, qui contenute, svolgono al positivo e confermano le negazioni del v. 1.

L'autore elenca, poi, i sei elementi θεοῦς ἐνὸνισκοῦν¹⁵, ritenuti dei, introdotti dalle relative particelle disgiuntive ἢ.

¹³ Abbiamo qui l'imperfetto indicativo attivo di πᾶσαι, che abbiamo reso con l'idea di soccorso: *assistere, soccorrere, dare aiuto*, perché ci sembra di cogliere una sottile ironia nelle parole dell'autore di Sapienza. C. Larcher nel suo commentario (*Le Livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, Paris 1985, III, 748) traduce: «... chez qui l'ignorance de Dieu s'est installée».

¹⁴ Cf. GILBERT, *La critique*, 41-42.

¹⁵ L'autore usa il verbo νομίζω, *considerare*, che ha qui, proprio perché in opposizione al non saper riconoscere dei vv. 1b e 1c, il senso di *aver innalzato in considerazione*, dunque aver chiamato. Il verbo νομίζω ricorre anche in Sap 17, 3 con il senso di *pensare*.

Il v. 3 li riprende usando il relativo $\delta\omega\upsilon$ e ha il compito, a livello letterario, di portare avanti la spiegazione del principio soltanto annunciatamente al v. 1: è possibile, a partire dalle cose visibili, risalire al Dio invisibile, che è l'*artefice* (v. 1c, $\delta\tau\epsilon\chi\nu\iota\tau\eta\varsigma$).
Evidenziamo il parallelismo tra i vv. 3-5 di Sap 13¹⁶ (confronta nella tabella 1 in appendice il testo più dettagliato):

13, 3 se infatti
a motivo della bellezza
incantati
tali cose hanno scambiato
per dei
avrebbero dovuto conoscere

quanto
di esse il Signore
è migliore
13, 5 infatti
dalla grandezza e bellezza
delle creature per analogia
l'autore loro
si contempla

Nei vv. 3-5 notiamo il tema secondario costituito dalla bellezza delle cose create. Abbiamo il termine $\kappa\alpha\lambda\lambda\omicron\nu\eta$, in inclusione al v. 3a e 5a¹⁷.
Al v. 3c l'autore usa un sinonimo: $\kappa\alpha\lambda\lambda\omicron\varsigma$ ¹⁸.
Tra i vv. 4 e 5 abbiamo il seguente parallelismo (rimando alla tabella 2 lo schema dettagliato):

¹⁶ Cf. GILBERT, *La critique*, 3-4.
¹⁷ Questo termine ricorre solo in Sapienza.
¹⁸ Cf. pure Sap 5, 16 e 8, 2.

4 se poi
per la potenza ed energia vitale
5 se infatti
dalla grandezza e bellezza
delle creature

sbigottiti
avrebbero dovuto dedurre da esse

quanto
Colui che le ha formate
l'autore loro
per analogia

è più potente
si contempla.

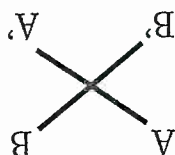
La composizione di questi versetti è più elastica di quanto sembri a prima vista: le parole del v. 5, *μεγέθους καὶ καλότητος* (dalla grandezza e bellezza), inglobano e richiamano i due elementi paralleli del v. 3 e 4. L'espressione *ne πόσῳ... διευατρώτερός ἐστιν*, è una conclusione a minori ad maius (cf. anche il v. 3b). Il v. 5 riprende in forma affermativa quanto annunciato al v. 1bc in modo negativo, riassume i vv. 3-4 e compie un ulteriore passo in avanti, attraverso l'uso di *hapax*: *γεγενημένης ἀναλόγως, ὁ γεγενηουπόυός*. Anche i vv. 6-9 possono essere messi in sinossi (confronta la tabella 3):

6 ma tuttavia
per costoro
leggero è il biasimo
8 ma neppure
costoro
sono scusabili

ma tuttavia
essi forse s'ingannano
mentre cercano dio anche
vogliono trovarlo)
9 poiché se
furono capaci di conoscere tanto
da poter scrutare l'universo

7 infatti occupandosi
delle sue opere
si sforzano di penetrarle
ma si lasciano sedurre
dall'apparenza
poiché le cose ammirate
sono belle.
il loro padrone
come mai più rapidamente non
trovarono?

Si può constatare un chiasmo nelle ultime proposizioni del parallelo:



A 6bc forse s'ingannano, mentre cercano Dio e vogliono trovarlo
B 9a poiché se furono capaci di conoscere tanto, da riuscire a
scrutare l'universo

B' 7 si sforzano di penetrarle, ma si lasciano sedurre dall'apparenza
A' 9c come mai più rapidamente non hanno trovato il Signore?

Notiamo che le parole τοῖς ἔργοις (le opere) e τί ὄψει (l'apparenza) del v. 7 richiamano τῶν ὁρατῶν ὄψεσθαι (i beni visibili) e τοῖς ἔργοις (le opere) del v. 1. Nei vv. 6-9 abbiamo l'inclusione con ἐπιτί, al v. 6 e ἐὺπο, al v. 9. Il piano della pericope sarà dunque il seguente:

- annuncio del tema in forma negativa (v. 1);
- la situazione in forma positiva (v. 2);
- esposizione della teoria dei filosofi e suoi limiti: vv. 3-5;
- giudizio sui sostenitori di queste teorie: vv. 6-9.

Notiamo che la nostra pericope s'incanala alla fine in un grosso interrogativo: τὸν τοῦτον δεσπότην πῶς τοῦτον οὐχ εὖπο, come mai¹⁹ più facilmente²⁰ non trovarono il Padrone? Esso non può non avere un valo-

¹⁹ In πῶς sottolineiamo il senso di meraviglia.

²⁰ Preferisco tradurre così l'avverbio τοῦτον, per esprimere l'idea che l'autore qui tematizza ancora una volta: «l'uomo, o meglio il saggio, può e deve incontrare Dio per mezzo delle sue creature e partendo da esse» (J. VILCHEZ LINDEZ, *Sapienza*, Roma 1990, 419). Rì-compare alla fine il nostro tema principale, ripreso prima anche nel vv. 1,5.

re, dal momento che l'autore usa il verbo $\sigma\tau\omicron\chi\acute{\alpha}\varsigma\omicron\mu\alpha\iota$ con l'accusativo nel senso di esplorare, scrutare. Ancora una volta torna sul perché del fallimento del processo logico mediante il quale, a partire dalla costatazione estatica della natura, poter dedurre l'artefice di ogni cosa creata.

3. ANALISI DEI TRATTI SEMANTICI ED ESEGETTICA

Il nostro termine $\alpha\upsilon\tau\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ appartiene alla pericope di Sap 13, 1-9; in particolare fa parte della micro-unità di 13, 3-5. Prima, dunque, di analizzare questi versetti, tenendo anche conto del tema annunciato ai vv. 1-2 sia in forma negativa che positiva, è opportuno dare uno sguardo esegetico su tutta la pericope, in modo da avere la contestualizzazione precisa e lo scenario di senso che preme sul nostro termine in esame. Nel v. 1 abbiamo individuato l'annuncio del tema in forma negativa e al v. 2 la situazione in forma positiva. L'autore condanna qui tutti coloro che, affascinati dalla bellezza delle creature, non sono riusciti da esse a risalire a colui che è, né hanno riconosciuto l'artefice.

Nel libro della Sapienza questa pericope è tra le più significative, perché in essa traspare quella che era la mentalità emergente negli ambienti più colti del giudaismo-ellenistico, teso a coniugare i dati della fede tradizionale con l'ambiente scientifico-filosofico greco. Siamo davanti a una vera e propria inculturazione del pensiero. Già dall'inizio troviamo la «idea soggiacente a tutto il testo; e cioè che la ragione umana ha la capacità di risalire dalla considerazione delle cose create alla conoscenza del Dio trascendente creatore, mediante processo razionale, che l'autore definisce "per analogia" (v. 5)»²¹. Questi uomini, infatti, sono definiti vani/stolti e l'aggettivo $\mu\acute{\alpha}\tau\alpha\omicron\varsigma$ ha una valenza morale, indicando lo *stolto* a livello sapienziale. Non dimentichiamo che esso nella LXX è in relazione profonda con l'idolatria e che sotto il termine greco possiamo leggere il termine ebraico *hbl*, cioè il *soffio di vento*: si esprime, così, la caducità, ciò che non ha esito, che è inefficace. L'aggettivo, inoltre, è coniugato con $\phi\upsilon\omicron\epsilon\iota$, di natura²², che è da relativizzare, però, nel contesto del v. 1: non implica una visione globalmente pessi-

²¹ Cf. A. SISTI, *Il Libro*, 317.

²² Si deve escludere in $\phi\upsilon\omicron\epsilon\iota$ il senso filosofico, come pure il senso improprio di alcuni padri di "davvero, realmente, effettivamente, veramente", perché tardivo.

mistica dell'uomo in genere, ma soltanto di coloro che furono incapaci di conoscere, non riconobbero²³. L'aggettivo, insomma, indica gli aspetti del carattere propri di una persona o di un gruppo di persone, peculiarità ricevute dalla nascita, potremmo quasi dire ereditarie.

Seguono le tre relative, con lo scopo di spiegare e inquadrare l'appellativo di vanti: *erano nell'ignoranza, furono incapaci, né riconobbero*. Questi adoratori di idoli παρὶν θεῶν ἀνωγία, *erano nell'ignoranza*²⁴, non nel senso che ignoravano l'esistenza di Dio, né negavano la possibilità della conoscenza del divino, ma nel senso che essi «si sono fermati a metà strada e attraverso la creazione non sono giunti alla conoscenza del Dio unico e vero»²⁵. Essi, dunque, non hanno saputo riconoscere le tracce del Dio unico e vero nel mondo creato. Solo qui, in tutto l'AT, si afferma che dalle cose visibili (ἐκ τῶν ὁρατῶν ἀναθῶν) e immanenti è possibile risalire a Colui che è (ὁ ὢν), all'Artefice (ὁ τεχνίτης) di ogni cosa creata.

Abbiamo già notato il perfetto parallelismo tra il v. 1b e 1c. La struttura letteraria ci ha ben evidenziato come i tre versetti 1a, 1b e 1c presentino un'identica conclusione concettuale: *erano avvolti nell'ignoranza di Dio, non furono capaci di riconoscere, né riconobbero*. Sembra quasi che l'autore di Sapienza, giocando con queste espressioni, voglia condurre il suo discorso, in modo velato, ma pur sempre fecondo, verso l'identificazione dell'artefice del mondo con Colui che è (Es 3,14), con il Dio d'Israele, il Dio della storia²⁶.

Il v. 2 si apre letterariamente con ἀλλὰ, ma, le affermazioni del v. 2 presentano ora la situazione e riaffermano e confermano le negazioni del v. 1. Tra le sei realtà ricordate qui, tre sono quelle che rientrano nei quattro elementi del mondo. Evidentemente l'autore biblico ha in mente di contestare i saggi del suo tempo.

Abbiamo già visto come l'autore di Sapienza abbia meticolosamente costruito il testo dei vv. 3-5, nei quali per ben due volte ripete lo stesso modo di argomentare, usando diverse proposizioni classificabili nel

²³ La Vulgata e la Peshitta ignorano questo φῶς, forse proprio perché ne hanno intuito il valore secondario (cf. GILBERT, 50).
²⁴ Cf. D. WINSTON, *The Wisdom of Solomon*, The Anchor Bible, New York 1979: a p. 249 l'autore, per comprendere questa ignoranza inerente agli idoli, rimanda a Sap 12,10.
²⁵ Cf. J. VILCHEZ LINDER, *Sapienza*, 406. Cf. pure G. ZIENER, *Die theologische Begriffs-sprache im Buche der Weisheit*, Bonn 1956, 29s.
²⁶ Cf. GILBERT, *La critique*, 38s., 43.

seguinte schema: subito dopo il relativo, c'è una proposizione condizionale, interrotta da una proposizione partecipiale, poi quella principale con il verbo all'imperativo aoristo attivo alla terza persona plurale (*sappiano*); l'autore, poi, chiude il pensiero con una proposizione introdotta da γάρ, con valore causale. Abbiamo, cioè, le seguenti due argomentazioni del v. 3 e dei vv. 4-5 (il parallelismo più sopra evidenziato):

A v. 3

- εἰ μὲν ... ταῦτα θεὸς ὑπελάμβανεν [proposizione condizionale]
- τῇ καὶ λαοῦν τεπρόμεινον [proposizione partecipiale]
- γινώσκοντων πόσῳ τοῦτον ὁ θεὸς πότῳ [proposizione principale con l'imperativo]
- ὁ γάρ τοῦ καὶ λαοῦν γινώσκοντων ἐκτιθεὶς αὐτῷ [proposizione causale]

B vv. 4-5

- εἰ δὲ δυνάμει καὶ ἐνέργειαν²⁷ (proposizione condizionale)
- ἐκπλάγνυντες (proposizione partecipiale)
- νοησάντων ἅπ' αὐτῶν πόσῳ (proposizione principale con imperativo +)
- ὁ κατασκευδόμενος αὐτῷ δυνάμει τε πότῳ (proposizione relativa)
- ἐκ γάρ μείζονος καὶ καὶ λαοῦν κτιομένης (proposizione causale)
- ἀναλόγως ὁ γινώσκων πότῳ αὐτῶν θεωρεῖται.

Il v. 5 chiude la seconda argomentazione e tutto il parallelismo. Il ragionamento che si sviluppa in questa micro-unità dei vv. 3-5 vuole riaffermare la validità del principio tracciato al v. 1: a partire dalle cose visibili e constatabili è possibile risalire al Dio invisibile, autore e artefice di tutto. Il nostro autore di Sapienza vuole, inoltre, evidenziare qui la *non-sapienza* dei filosofi del suo tempo, non tanto perché essi neghino l'esistenza di dio, quanto e soprattutto perché essi non sono arrivati a scoprire il Dio della rivelazione, il Dio vivo e vero, *Colui che è*²⁸.

²⁷ Nell'emistichio del v. 4a si deve supplire il verbo della condizionale con l'espressione del v. 3a, θεὸς ὑπελάμβανεν, *li hanno creduti dei*.
²⁸ Cf. GILBERT, *La critique*, 38-42.

Il primo aspetto trattato è quello della *bellezza/bontà* delle creature, che, però, non è mai stata per l'ebreo una via percorribile per giungere alla conoscenza di Dio o per provarne l'esistenza. Dobbiamo, dunque, riconoscere qui che tale posizione risente, invece, del mondo ellenistico, soprattutto stoico²⁹. La bellezza delle creature non è altro che un riflesso dell'autore della bellezza, *γεωσιδικης* (letteralmente primo principio). Questo appellativo potrebbe essere ispirato a Gen 1.

Al v. 4b notiamo una conclusione spontanea a *minori ad maius: calcolino quanto più potente è colui che le ha fatte*. L'autore potrebbe anche fare riferimento, qui, alla prospettiva della fede ebraica, che nel cosmo e nelle sue creature vede colui che li ha fatti³⁰. Interessante notare che per il nostro autore lo stupore (la ricerca filosofica nasce sempre da una "meraviglia") che nasce davanti al potere e all'attività degli elementi naturali dovrebbe essere trapiantato nel loro ordine. Costui, ovviamente, deve essere in possesso di una potenza certamente maggiore, essendo il fattore.

Il v. 5 riformula in maniera positiva il concetto espresso negativamente in 1bc e, inoltre, si presenta come una sintesi³¹ rispetto ai vv. 3-4. Tale sintesi, però, diventa anche un ulteriore passo di chiarificazione e di profondità di pensiero. In 5b troviamo il terzo degli hapax legomena di questa pericope: *γεωσιδικης* (colui che dà l'essere, colui che opera l'origine).

Notiamo, caso veramente unico, che nei vv. 3-5 abbiamo ben tre hapax: *γεωσιδικης*, *colui che dà il principio*, *ἀναλόγως*, *per analogia*, *colui che fa/che dà l'essere*.

È propria in questa serie di hapax che compare il nostro termine in esame. Notiamo che il verbo *θεωπετο* indica una contemplazione 'spirituale', a partire cioè da una conoscenza sensibile del mondo. Il nostro

²⁹ «L'idea di Dio venne offerta, in primo luogo, dalla bellezza delle cose che sono nel mondo; poiché nulla di bello nasce per caso e senza un progetto, ma si origina invece per qualche artificio. Il mondo è bello...» (PLUTARCO, *De placitis philosoph.*, I 6: 879c), riportato in J. VILCHEZ LINDEZ, *Sapienza*, 414-415, nota 63.
³⁰ Cf. ad es. *Es* 19,16-25; *I Re* 19,11-12; *Sal* 18,8-16; 29,3-10; 89,6-14; 97,1-6; *Gb* 36,26-38; *Is* 40,28; 45,7,9; *Ger* 32,18-19; *Sir* 43,11-26; *Sap* 11,24 (in comune l'espressione *κατασκευασας*).
³¹ Si riprende il termine *bellezza* del v. 3 e il termine *grandezza* del v. 5 sostituisce i termini *potenza ed energia* del v. 4.

avverbio ὁραλῶς ha proprio la funzione di precisare meglio il senso di questo verbo. Per la posizione e per la relazione con tutto il contesto, il nostro avverbio non ha il significato comune di indicare una semplice relazione di somiglianza o di proporzione tra due elementi³², ma piuttosto sta a indicare un processo conoscitivo analogo o proporzionalmente identico, così come quando dagli effetti si risalisse alle cause. E come se l'autore volesse sinteticamente farci intendere che è possibile passare dalla contemplazione del noto a quella dell'ignoto, dal visibile all'invisibile. E tale procedimento è tanto più importante perché è la prima e l'unica volta che nella Bibbia è applicato esplicitamente alla conoscenza di Dio³³.

All'epoca dell'autore di Sap il problema della conoscenza di Dio era oggetto di dispute nelle varie scuole filosofiche. Sembra, dunque, che anche Sap intervenga in questo dibattito e abbia intuito che sarebbe stato estremamente proficuo applicare lo schema della conoscenza analogica al tema della conoscenza di Dio. In questo modo tale schema portava a scoprire insospettite riflessioni, a partire dal già fondamentale incontro storico di Dio nella rivelazione. Questo re-incontro diventava, così, la chiave di lettura nuova che permetteva di inglobare le categorie filosofiche greche nel profondo humus ebraico dell'incontro storico di Israele con il suo Dio.

I vv. 6-9 riprendono la situazione (vv. 6-7) e l'accusa (vv. 8-9); in questi ultimi l'autore manifesta il suo giudizio sul culto della natura, riprendendo la considerazione del v. 1 (*Μόττοι...*): «Davvero vani per natura...». Abbiamo più sopra notato l'antitesi tra i vv. 6-7 e 8-9, attraverso la quale viene tematizzata per un verso la lettura del fatto e, dall'altro, la riprovazione³⁴/accusa chiara di coloro che finiscono, in definitiva, per adorare soltanto dei falsi.

L'accusa e il biasimo della diatriba non cede il passo alla considerazione che in definitiva questi pagani hanno cercato Dio con sincerità, spinti dal desiderio dell'incontro e della conoscenza (v. 6c). Il cammino intrapreso è certamente corretto, perché a partire dalle cose visibili è possibile giungere a conoscere e riconoscere l'invisibile artefice di ogni

³² Come ad es. diciamo nel linguaggio comune: *in modo analogo*.

³³ Per trovare lo stesso senso di Sap 13,5, dobbiamo arrivare al platonico Albinus (II d. C.) nella sua opera *Didaskalikos* (cf. A. J. FESTUGIERE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, Paris 1950-1954, 93-102).

³⁴ Ben più grave sarà il giudizio in 13, 10 e 15, 14.

cosa (cf. v. 1). Essi si occupano delle sue opere, compiono indagini (v. 7a; la Vulgata riporta *inquirunt*; manca il complemento oggetto), ma si lasciano sedurre dall'apparenza, cioè restano abbagliati dalla bellezza e non riescono a penetrarla e a scorgerci dietro Dio, artefice del mondo. Ci sembra che qui l'espressione *πρὸς τὸν οὐρανὸν* (v. 7b) sia in antitesi con il nostro termine in esame: in effetti il processo per analogia va oltre le apparenze, supera la tentazione di fermarsi alla sola bellezza delle cose create e conduce a conoscere l'artefice delle cose stesse. L'autore vuole darci coscienza che la realtà non può essere esaurita e catturata nell'angusto e ridotto orizzonte dell'osservazione visibile.

L'autore non approva il culto della natura, anzi! Ed è così che il v. 8 riporta l'inizio della nuova accusa: *essi sono inescusabili* (Rm 1, 20) perché, pur scoprendo l'universo, non sono riusciti a trovare il Signore. Con il v. 9 l'autore chiude il suo pensiero fornendo la ragione ultima della colpa di questi uomini idolatri, svolgendo il suo pensiero in tre emistichi. In 9a l'espressione *se infatti tanto riuscirono a sapere*, dichiara la grandezza e il valore del conoscere umano. Esso ha potuto indagare, continua il v. 9b, l'universo. Qui il verbo ha il senso di *investigare, congetturare, dedurre*³⁵. *Στοχάζομαι* (τὸν αἰῶνα³⁶) è aoristo infinito. Ora "scrutare il mondo" implica durata, continuità, che si può esprimere con l'infinito presente, mentre l'aoristo fa astrazione della durata. La traduzione, allora, dovrebbe essere "raggiungere per congettura", "arguire".

³⁵ L'oggetto di tale processo è l'universo, come traducono molti commentari il termine αἰῶν. C. Larcher propone «l'eterno corso delle cose», perché a suo giudizio «è predominante l'idea di successione temporale indeterminata» (cf. C. LARCHER, *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, Paris 1983, II, 771s). J. SMITH [De interpretatione Sap 13,9, in VD 27 (1949), 288] ribatte a Larcher, affermando che nulla in 13,9 suggerisce una tale modalità temporale, né si capisce perché l'autore, se avesse voluto indicare il mondo, non abbia usato *kosmon* (come altrove fa nel libro); inoltre avrebbe potuto scrivere τὸν αἰῶνα δεσπόοντα, se avesse voluto veramente indicare il mondo. Gli studi di A. J. FESTUGIERE (*La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, 141-199), invece, sul *Corpus Hermeticum* e sull'αἰῶν in tale *Corpus* appoggiano l'interpretazione di tradurre αἰῶν con *Eone*.

³⁶ In Sap il termine αἰῶν si trova nel senso di *sempre* e talvolta anche di *mondo abitato* (cf. 14,6; 18,4). In questo contesto, invece, vuole intendere il *dio cosmico*, αἰῶν, in italiano detto comunemente *Eone*, conosciuto e adorato ad Alessandria come dio dell'eternità. Presso i Persiani era considerato il supremo principio di ogni cosa. L'adorazione dell'*Eon* fu l'epitome della teosofia ellenistica. Secondo A. J. FESTUGIERE *L'Eon* designò «il Dio cosmico personificato e tutto il mondo illimitato e il tempo infinito» (*La Révélation*, p. 197).

L'ultimo emistichio pone l'interrogativo: τὸν τοῦτων θεοπόρνῃ πᾶς ῥάχρῳ οὐχ εὐπορῶν... *come mai non ne hanno trovato più presto il padre?* Esso chiude la pericope con questa accusa grave: i sapienti ignorano Dio. Evidentemente c'è da dire anche che è ferma convinzione dell'autore che si può e si deve incontrare Dio per mezzo delle sue creature, ma qualcosa ha bloccato il risalire dalle creature al Creatore. Ricompare così il tema dei vv. 1-5. Dio va cercato non identificando le cose create con il Creatore e, inoltre, la ragione deve essere guidata dalla Sapienza, perché solo Dio concede la vera conoscenza delle cose³⁷.

«Con questo modo di procedere, il saggio conferma i suoi fratelli nella fede, e da ai pagani di buona volontà un'efficace testimonianza, offrendo loro elementi di riflessione filosofica, che vengono a sanare difetti fondamentali nel loro modo di pensare»³⁸.

L'autore centra l'argomento sui principi. Il brano si chiude in tronco, perché l'avversario (nei vv. 6-7) non può negare il principio soggettivo, che cioè una ricerca di Dio, nella quale Dio è confuso con la materia, possa in qualche modo essere veramente sincera. Un dio che è parte del processo cosmico non può essere Dio. Quanto più gli uomini sono capaci di scrutare le alte sfere del cosmo, tanto più dovrebbero prendere coscienza che l'universo dipende da un creatore trascendente. L'autore proclama il primato dello spirito: il materialismo non può etichettarsi di sincerità.

Dopo tutta quest'analisi evidenziamo, dunque, i tratti semantici del termine ἀναλόγως dei vv. 3-5:

Sinonimi	v. 3	<i>stupidi</i>	hanno considerato come dei
	v. 4	<i>sbigottiti</i>	avrebbero dovuto conoscere
	v. 5	<i>per analogia</i>	avrebbero dovuto dedurre
		<i>si contempla</i>	

³⁷ Cf. Sap 7, 17: αὐτὸς γὰρ μοι ἐδῶκεν τὸν ὄντων γνῶσιν ἀπευδῆν.
³⁸ Cf. J. VILCHEZ LINDEZ, *Sapienza*, 419.

4. CONSIDERAZIONI FINALI

L'autore del libro della Sapienza si è servito con grande originalità dei libri dell'AT ebraico, ma nello stesso tempo ha accolto influenze dall'ambiente ellenistico. Sicuramente la sua opera s'inserisce in quell'alveo di speculazione anche filosofica che raggiungerà il suo apice con Filone. L'influenza ellenistica è soltanto esterna oppure è accolta e veicolata?

Certo l'autore di Sapienza non è un filosofo *stricto sensu*, piuttosto è un pensatore religioso, aperto ai vari campi dello scibile umano. Per il periodo storico a cui appartiene è coevo con lo Stoicismo, anch'esso fortemente connotato a livello religioso e morale. Egli scrisse in un periodo di sperimentazione e di incertezza. Era ormai passato il tempo dei grandi sistemi filosofici della Grecia classica e si era pervenuti allo scetticismo intellettuale. I filosofi dedicavano la loro attenzione alla ricerca scientifica e ai problemi morali, crescendo l'opinione che la vita sistemata consisteva piuttosto nella rinuncia a ogni sforzo di conoscere che nella stessa conoscenza. Gli uomini si indirizzavano alle "sfere celesti" esprimendo un ardente desiderio della salvezza delle anime. «Il sentimento prevalente era che la ragione umana era inadeguata a dirigere la vita degli uomini. Perciò si affidavano al sentimento religioso e si sviluppò una tendenza monotistica 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. Nel tempo in cui l'ellenismo tendeva a estendersi e a comprendere tutti gli uomini, sembrava al giudio dei pagani che il particolatismo giudaico ostacolava il cammino della civiltà, del progresso umano e dell'unità di tutti gli uomini»³⁹.

L'autore della Sapienza era cosciente 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). La filosofia sociale e religiosa dominante esercitò un influsso, vi-

³⁹ A. CANNIZZO, *La mediazione letteraria-culturale nella Sophia Σοφία Σαλμωνίωτος*, dispense per gli studenti a cura di L. SEMBRANO, Napoli 1993. Nel citare tale autore non indichiamo le pagine, non essendo definitiva la formattazione del testo.

vo e stimolante, sull'autore della Sapienza. Molti studiosi di Sap reputano che l'autore si pone in ascolto dei Greci. Abbiamo visto nell'analisi retorico-letteraria come il nostro brano sia stato composto sia secondo le regole del parallelismo ebraico⁴⁰, sia secondo lo schema della diatriba, il genere epidittico, tipico del procedimento retorico ellenistico.

E indicativo nel nostro brano il campo semantico del vedere: *ὁρᾶν*, *θεωρεῖν*, *βλέπειν*. L'ebreo ha il senso estetico, ammira il mondo, però ciò che lo colpisce è il movimento e la vita: «Si fa più facilmente sedurre dallo slancio e dal dinamismo dell'universo»⁴¹. Mentre in Israele non si poneva proprio in discussione il discorso dell'esistenza di Dio, il nostro autore, invece, come per il saggio greco, sottolinea nel nostro testo il vedere, come itinerario proprio dello spirito alla ricerca di Dio.

Nei testi greci prima dell'era cristiana il nostro avverbio *ἀναλόγως* assume l'accezione, molto tenue, di *egualmente* e, soprattutto, non è mai usato in un contesto di teodicea o teologia filosofica. «Con Platone appare la prima riflessione sull'analogia filosofica: come filosofo aveva chiaramente percepito che quando l'analogia era usata per conoscere realtà metaempiriche, importava l'esclusione di ogni antropomorfismo ed esigeva inoltre di proporzionare la qualità empirica al soggetto metaempirico ... Per la Stoa l'analogia era: un processo della ragione (*νοούμενον λόγος*); la mente partiva (*ὁρᾶμενος*) da ciò che si vede dall'empirico (*φαινομένον*); per raggiungere validamente realtà che sfuggono all'esperienza (*τὸν ὁρᾶν κατὰ λῆψιν ποιοῦμενος*); diminuendo o ingrandendo ciò che vede, proporzionalmente all'oggetto al quale applica la stessa proprietà o lo stesso rapporto (*ὡς ἔστιν ἡ τῆς τῆς*)⁴². Questo processo dell'analogia, però, non è stato applicato dalla Stoa alla conoscenza di Dio. «Il nostro autore, a quanto pare, è il primo, anche tra gli scrittori greci, a servirsi dell'analogia per la teodicea»⁴³.

Nella matrice dei tratti semantici abbiamo anche constatato come nel v. 5b siano avvicinati *ἀναλόγως* e *θεωρεῖται*. Il processo analogico è razionale; attraverso la mediazione del visibile (v. 1) è possibile cono-

⁴⁰ Cf. in appendice il testo strutturato.

⁴¹ Cf. E. BEAUCAMP, *La Bible et le sens religieux de l'univers* (Lectio divina 25), Paris 1959, 169.

⁴² Cf. A. CANNIZZO, *La mediazione*.

⁴³ Cf. *Ivi*.

scere (v. 4b) il Dio invisibile. La contemplazione (v. 5b), invece, è vicina all'intuizione immediata. Nel pensiero greco la contemplazione è certamente opera dell'intelligenza, ma si avvicina anche alla visione, della quale ha il senso della presenza, l'immediatezza, l'evidenza percepita. Ora il nostro autore termina la micro-unità dei vv. 3-5 propriamente con il verbo θεωρεῖν. Qui, però, non siamo davanti alla contemplazione delle creature, bensì del Dio trascendente. Il procedimento, inoltre, non è concepito come *via negationis*, ma come *via affirmationis*: a partire dal cosmo l'uomo, analogicamente, è già a un primo grado della contemplazione di Dio. Vicino al nostro testo è il celebre passo del *De mundo* dello pseudo-Aristotele (399b, 19-22)⁴⁴:

Τὰ ὅσα χροὶ καὶ περὶ θεοῦ διανοεῖται,
 δοῦναι μὲν ὄντος ἰσχυροτέρου, καλλᾶει δὲ εὐπερεστερόν,
 ὥν δὲ ὁρατέρου, ἀπερὶ δὲ κρυπτόν, διὸ καὶ πλεονέχον
 φῶδες γινώσκουσιν ἀθεώρητος ἀπ' αὐτῶν τὸν ἐργὸν θεωρεῖται.

Ecco dunque ciò che bisogna dire su Dio,
 che è il più potente in quanto a forza, il più nobile in quanto a bellezza,
 immortale quanto alla vita, il più eccellente nella virtù: pur restando
 invisibile ad ogni natura mortale, tuttavia si fa vedere/contemplare a
 partire dalle sue opere.

Il testo di Sap 13,5 parla di *contemplare* ἐκ: sembra proprio una formulazione greca, però bisogna ricordare che, senza essere minimamente panteista, il pensiero ebraico scorge nelle cose un riflesso di Dio. Ogni cammino razionale, inoltre, è già un inizio di contemplazione⁴⁵. A livello filosofico possiamo dire che l'autore di Sap riconosce implicitamente valido il cammino razionale greco per provare l'esistenza del divino: a partire dalle realtà visibili si può dimostrare l'esistenza di Dio-Artefice, chiamato dalla Bibbia ὁ ὤν⁴⁶, cioè con un participio maschile. La forma maschile non è attestata nella letteratura greca, fatta

⁴⁴ È databile tra gli anni 40 a.C. e i primi anni dopo Cristo ed è sotto l'influsso peripatetico e stoico.

⁴⁵ Cf. L. MALEVEZ, *Théologie contemplative et théologie discursive*, in NRT 86 (1964), 225-249. Cf. pure A. J. FESTUGIERE, *La Révélation*, II, 75s; 174s.

⁴⁶ Cf. Es 3, 6-14; 33, 18-23.

eccezione, però, per gli ambienti giudaici. Il Dio dell'Esodo è l'autore della genesi del mondo, ma non è stato conosciuto dai greci. Costoro hanno dimenticato che Dio è più bello delle sue creature, semplicemente perché Egli ne è l'artefice, il principio. Sap 13, 3c parla di *yeve-σίδρχης ἐκτισεν*, cioè ammette implicitamente che l'artefice è superiore all'opera. Tale superiorità, poi, è conoscibile attraverso un processo noetico, cioè a partire dalla grandezza e bellezza delle creature (v. 4b) e servendosi dell'analogia.

Questo termine «implica non soltanto il cammino anagogico dalle opere all'artefice, ma anche un rapporto schiettamente analogico, o rapporto di proporzione, come lo fa supporre l'uso platonico (di *ὁμο-λογίζονται*), ripreso dagli stoici. Il nostro autore nei versi 3-5 fornisce i dati necessari per questo rapporto, cioè i quattro termini obbligatori della proporzione: la bellezza delle cose sta alla bellezza di Dio come la creatura sta al Creatore; schematicamente:

bellezza delle cose: bellezza di Dio = creatura: Creatore.

L'analogia dunque ha una sua funzione vera nel processo conoscitivo della vera natura del divino. L'errore dei pagani è di non aver visto che l'analogia rendeva ridicolo ciò che essi proponevano sulla natura degli dèi»⁴⁷.

A livello teologico ci sembra innanzitutto di poter affermare che per l'autore di Sap l'Artefice del mondo, del quale parla la filosofia, viene dichiarato identico al Dio della fede d'Israele (ὁ θεός), così come è evidente dal parallelismo del v. 1b e 1c. Dobbiamo, altresì, notare che al v. 5 l'autore conia il neologismo *yeveσιδρχος*, parallelo all'altro del v. 3 *yeveσιδρχης*, esattamente per ribadire l'affermazione e l'identificazione fatta al v. 1b e 1c. In tal modo richiama il libro della Genesi e la funzione che Israele riconosceva al suo Dio nella creazione.

Il brano di Sap 13, 1-9 afferma, dunque, «per lo meno il potere naturale *de jure* di conoscere Dio. Non è affermata nel nostro passo l'impossibilità de facto fuori dalla Rivelazione»⁴⁸.

E il motivo del fallimento di altri procedimenti è da ricercarsi nell'incipit del Libro della Sapienza, allorché l'autore incita alla ricerca di Dio con semplicità di cuore⁴⁹. Il contrario della semplicità di cuore

⁴⁷ Cf. A. CANNIZZO, *La mediazione*.

⁴⁸ Cf. *Ivi*.

⁴⁹ Sap 1, 1c: καὶ ἐν ἀκρότητι καρδίας ὑψηλοῦτε αὐτόν.

sono i (1,5bc) *pensieri inescusati* e l'*ingiustizia*⁵⁰. Ora sono questi che non permettono alla σοφία di entrare in un uomo e così all'uomo di trovare Dio. E possiamo dire che queste idee dell'autore non valgono solo per gli empi dei primi capitoli del Libro della Sapienza, ma sono anche una sorta di manifesto anche per tutti gli altri che sono lontani da Dio, come i filosofi panteisti del nostro testo.

Possiamo, infine, affermare che il pagano non riesce a portare a termine la sua ricerca razionale a motivo del peccato, dei ragionamenti insensati e del sopraaggiungere dell'ingiustizia. Occorre, dunque, porsi alla ricerca della sapienza, e questo vale anche e soprattutto per il pagano.

⁵⁰ L'ingiustizia è poi qualificata come peccato (cf. anche 11,15).

TESTO DI Sap 13, 1-9

- 12.27 ἐφ' οἷς γὰρ αὐτοὶ πάσχοντες ἡσανύκτου,
ἐπὶ τοῖς τοῖς, οὐς ἐδοκον θεοῦς, ἐν αὐτοῖς κολαζόμενοι
ἰδόντες, ὃν πάλαι ἠπνοῦντο εἰδέναι, θεὸν ἐπένωσαν ἀληθῆ.
13.1 ἡδύτατοι ἱεὺς γὰρ πέντες ἀνθρωποι φύοι, οἷς παρὴν θεοὺ ἀγνώστια
(par.) καὶ ἐκ τῶν ὀπιμμένων⁵² ἀγαθῶν οὐκ ἔγνωσαν εἰδέναι⁵³ τὸν ὄντα
(par.) οὐτε τοῖς ἐργοῖς προσέχοντες⁵⁴ ἐπένωσαν⁵⁵ τὸν τεχνίτην.
2 ὅλλ' ἡ πύρ⁵⁶ ἡ πνεῦμα ἡ τεχνίτων ἀέρα
ἡ κῦκλον ἀστρῶν ἡ βίαιον ὕδωρ
ἡ φαστήρας οὐρανοῦ πρυάμεις κόσμου θεοῦς ἐνδύουσιν.
3 ὧν⁵⁷ εἰ μὲν τῇ καλλονί⁵⁸ τεπρόμενοι ταῦτα θεοῦς ὑπελάμβανον,
γνώτωσαν⁵⁹ πόσῳ τοῖς τοῖς ὁ δέσποτης ἐστὶ βέλων,
ὁ γὰρ τοῦ καλλονος⁶⁰ γένεσις ἐκτίσεν αὐτὰ.
4 εἰ δὲ δύναιεν καὶ ἐπέναι⁶¹ αὐτὸν πόσῳ ὁ κατασκευάσας αὐτὰ
γονεῖται⁶² καὶ καλλονί⁶³ κτισμάτων
5 ἐκ γὰρ μετέθουσ⁶² καὶ καλλονί⁶³ κτισμάτων
6 ὅλλ' ὅπως ἐπὶ τοῖς τοῖς ἐστὶ ὁ ἀληθῆς
καὶ γὰρ αὐτοὶ τὰχα παλινῶνται
θεὸν ἡτοῦντες καὶ θελόντες εὐπετῶν.

- 51 Sap 13, 1b e c sono paralleli.
52 Sono i beni *permanentemente visibili*.
53 Questo verbo ha il senso di conoscere per esperienza diretta (cf. MARCHESELLI-CASA-LE, 267). Inclusiones con il v. 9a.
54 Sono le opere *permanentemente scrutabili*.
55 Le finali dei tre stichi del v. 1 presentano un parallelo.
56 Abbiamo sei elementi di realtà cosmiche divinizzate che si oppongono all'unica divinità.
57 Questo relativo richiama i vv. precedenti. I vv. 3-5 costituiscono un tutto omogeneo e tra di essi c'è un evidente parallelismo.
58 E un dativo causale, a motivo della bellezza, in inclusione con τοῦ καλλονος del v. 3c.
59 Questo verbo, rispetto a εἰδέναι, indica maggiormente il processo e lo sforzo conoscitivo; possiamo tradurre qui l'aoristo imperativo: *sappiano*.
60 Rappresenta la totalità delle cose e sintatticamente si riferisce a quegli elementi naturalistici menzionati al v. 2bc.
61 Di nuovo, come 3b, c'è un aoristo imperativo: *comprendano*.
62 Il termine *grandezza* del v. 5 riprende e sostituisce i termini *potenza ed energia* del v. 4.
63 Da notare l'antitesi tra i vv. 6-7 e i vv. 8-9.

7 ἐν γὰρ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ ἀναστροφόμενοι διεπευώμεθα καὶ μεθούμεθα τῇ ὕψει⁶⁴, ὅτι καὶ τὰ βασιλεύμεθα.

8 πάλιν δ' αὐτοὶ συγγνωστοί.

9 εἰ γὰρ τοσοῦτον **λογισμὸν εἰδέναι** ἵνα δύνωμεθα στοιχεύσθαι τὸν αἰῶνα, τὸν τοῦτον πῶς ταχίον οὐχ εὖροψ;
13:10 ταλαίπωροι δὲ ...

Traduzione

- [1] Di un naturale vano, infatti, sono tutti gli uomini, nei quali c'era l'ignoranza di Dio e dei beni visibili non sono stati capaci di conoscere Colui-che-è né considerando le opere né riconoscendo l'Artefice.
- [2] Ma o il fuoco o il vento o l'aria veloce o il ciclo degli astri o l'acqua impetuosa o i luminari del cielo, principi del mondo, hanno ritenuti dei.
- [3] Ma se, affascinati dalla loro bellezza, li hanno presi per dei, sappiano quanto più bello è il loro Signore, perché l'Autore dell'esistenza della bellezza le ha create; e se dalla potenza ed energia stupefatti, comprendano da queste cose quanto Colui-che-le-ha-formate è più-potente,
- [5] perché dalla grandezza e bellezza delle creature per analogia l'Autore-della-loro-esistenza si contempla.
- [6] Ma tuttavia in essi c'è poco da biasimare perché forse essi si ingannano cercando Dio e volendolo trovare;
- [7] infatti nelle sue opere, in mezzo alle quali essi si aggritano/fanno la ricerca e cedono ai loro occhi perché belle sono le cose viste.
- [8] Al contrario neanche essi sono scusabili, perché se sono stati capaci di conoscere tanto da poter arguire (congetturare) l'Eone,
- [9] il loro Signore come mai non l'hanno più presto trovato?

⁶⁴ *Sedotti dall'apparenza*: questa espressione sembra riprendere ἀπαλῶδες sotto un altro versante, in pratica la conoscenza per analogia ci fa superare le apparenze: «la realtà non si esaurisce nello stretto e limitato orizzonte del campo di osservazione» (J. VILCHEZ LINDEZ, *Sapienza*, 417).

TABELLE

Tabella I

13,3

ὅν

εἰ μὲν

τῇ καλῶνῃ

τεροῖμενοι

ταῦτα θεὸς ὑπελάμβανον,

γνώσαν

πόσῳ

τοῦτον ὁ δεσπότης
ἐστὶ βελτίων,

ὁ γὰρ

τοῦ καλοῦς

γενεσιάρχης

ἐκτίσεν

αὐτὰ.

13,4

εἰ δὲ

δύναμιν καὶ ἐνέργειαν

ἐκπλάγυντες,

νοησάμενοι

ἀπ' αὐτῶν

πόσῳ

ὁ κατασκευάσας αὐτὰ
δυνατώτερόν ἐστιν.

13,5 ἐκ γὰρ

μεγέθους καὶ καλῶν
κτισμάτων **ἀνολόγως**ὁ γενεσιουργὸς
αὐτῶν

θεωρεῖται

Tabella 2

4

εἰ δὲ
δύναμιν καὶ ἐνέργειαν

ἐκπλάγεις,
νοηδύωσαν δ' αὐτῶν

πόσῳ
ὁ κατασκευάσας αὐτὰ

δυνατώτερός ἐστιν.

6

ἀλλ' οἷός
ἐπὶ τοῖς
μέμψις ἐστὶν ὀλίγη,

καὶ γὰρ
αὐτοὶ τόχα πλάκωνται

θεὸν ἤτοῦντες καὶ
θεόλωντες ἐνπερί.

7 ἐν γὰρ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ

ἀναστρεφόμενοι διερευνῶσιν

καὶ πείθονται τῇ ὕψει,
ὅτι καλὰ τὰ βλεπόμενα.

5

ἐκ γὰρ
μεγέθους καὶ κάλλους
κτισμάτων

ἀναλόγως

ὁ γενεσιουργὸς αὐτῶν

θεοποιεῖται.

8

πάλιν δ' οὐδ'
αὐτοὶ
συγγνωστοί

9 εἰ γὰρ

τοσοῦτον ἰσχυρὸν εἶδέναι

ἵνα δύνωται στοχάζεσθαι
τὸν αἰῶνα,

τὸν τούτων δεσπότην

πῶς τόχον οὐχ εὔρω;