

Luca Mazzinghi

20 Sap 4,10–14 e la figura di Enoch: un rapporto polemico

Il libro della Sapienza e la letteratura enochica: stato della questione

Il libro della Sapienza non è mai stato al centro dell'attenzione degli studiosi della letteratura enochica e delle tradizioni connesse con la figura di Enoch. Libro scritto direttamente in greco, quasi certamente ad Alessandria alla fine del I sec. a.C., quello della Sapienza sembra forse un testo troppo ellenizzato per chi è interessato al giudaismo del Secondo Tempio. Scrive al riguardo G. Boccaccini che «with the Wisdom of Solomon, we see a sapiential text in which the Wisdom and Messianic Paradigms are merged in a noneschatological, non-Enochic context, to emphasize the manifestation of wisdom on earth».¹ In realtà, se la Sapienza di Salomone è certamente un'opera anti-enochica, e tuttavia non sacerdotale (non da infatti alcuna particolare importanza né al culto né alla *Torah*²), non si può tuttavia affermare che essa rifletta un contesto non-escatologico; anzi, l'escatologia è in questo libro un tema assolutamente centrale, e non solo in Sap 1–6.³

L'esistenza di un possibile rapporto tra la Sapienza e il libro di Enoch è stato già da tempo messo in luce, anche se mai studiato in dettaglio. Intendiamo qui fermarci su Sap 4,7–20, un testo nel quale l'autore della Sapienza affronta il tema del giusto che muore prematuramente. Ci troviamo all'interno di Sap 3–4, nel cuore della prima parte del libro (Sap 1–6) ove emerge un evidente interesse escatologico. In Sap 3–4, in quattro quadri antitetici (3,1–12; 3,13–19; 4,1–6; 4,7–20) il nostro saggio contrappone la sorte finale dei giusti a quella dei malvagi.

1 G. Boccaccini, "The Parables of Enoch within Second Temple Jewish Literature," in *Enoch and the Messiah Son of Man. Revisiting the Book of Parables*, ed. G. Boccaccini (Grand Rapids: Eerdmans, 2007), 275.

2 Cf. L. Mazzinghi, "La memoria della legge nel libro della Sapienza," in *Torah e Kerygma: dinamiche della tradizione nella Bibbia, Atti della XXXVII Settimana Biblica Nazionale, Roma 9–13 settembre 2002*, ed. I. Cardellini and E. Manicardi, *RicStoBib* 1–2 (2004): 153–76.

3 Cf. ad esempio M. V. Blischke, *Die Eschatologie in der Sapientia Salomonis*, FAT 2.26 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007).

Note: Con gratitudine, a Gabriele Boccaccini, amico e collega illustre, fiorentino come me, socio della nostra Associazione Biblica Italiana, che mi ha introdotto nei misteri della letteratura enochica.

All'interno del quarto dittico, i vv. 10–14 utilizzano un paradigma, quello enochico, che doveva essere estremamente chiaro ai lettori del libro, come quasi ogni commentatore non manca di sottolineare.⁴

Secondo J. VanderKam il libro della Sapienza si limiterebbe, in 4,10–14, a rileggere il testo di Gen 5,21–24 utilizzato nella versione dei Lxx.⁵ G.W.E. Nickelsburg sottolineava, tuttavia, una possibile conoscenza della letteratura enochica da parte della Sapienza; l'autore del libro mostrebbe di conoscere, in particolare, 1Hen 62–63 e 1Hen 102–104, un testo, quest'ultimo, che mostra la presenza di un sorprendente modello presente anche in Sap 2–4.⁶

Nickelsburg conferma così e approfondisce un precedente lavoro di Ch. Larcher, senz'altro uno dei principali commentatori della Sapienza nel XX secolo.⁷ Secondo Larcher, il libro della Sapienza potrebbe aver conosciuto anche l'Epistola di Enoch (1Hen 92–105).⁸ Buona parte del testo dell'Epistola è centrato sul tema

4 A partire già da C. L. W. Grimm, *Das Buch der Weisheit* (Leipzig: Hirzel, 1860), 103; cf. e.g. D. Winston, *The Wisdom of Solomon. A new Translation with Introduction and Commentary*, AB 43 (New York: Doubleday, 1979), 139; G. Scarpat, *Il libro della Sapienza*, vol. 2 (Brescia: Paideia, 1989), 268.

5 Cf. J. C. VanderKam, *Enoch: a Man for All Generations* (Columbia: University of South Carolina Press, 1995), 130–32. VanderKam cita in realtà una traduzione inglese di Sap 4,10–14 quanto meno strana: «They were some who pleased God...»; il testo di Sapienza parla in realtà al singolare.

6 Cf. G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism* (Cambridge: Harvard University Press, 1972), 70–74, 128–30. Punti di contatto sono per Nickelsburg la presenza di un “dialogo” (Sap 2,1–20 e 1Hen 102,6–11) basato sulla brevità della vita, seguito dall'invito alla gioia e dal tema dell'oppressione del giusto che nessuno aiuta. Segue la confutazione da parte dell'autore (Sap 2,21–24/3,9 e 1Hen 103,1–4), la punizione dei malvagi (Sap 3,10–12 e 1Hen 103,5,8) e una sezione che Nickelsburg chiama “antideuteronomica” (Sap 3,13–4,9 / 1Hen 103,9–15). In conclusione, «both the figure of Enoch and the Enochic traditions are crucial for the author of Wisdom» (*Resurrection*, 78).

7 Cf. Ch. Larcher, *Etudes sur le livre de la Sagesse* (Paris: Gabalda, 1969), 103–12; secondo Larcher, la Sapienza ha certamente conosciuto 1Hen 1–4 e 91–104, anche se resta difficile dire se lo abbia letto nella versione greca. Cf. però lo studio pionieristico di P. Grelot, “L'eschatologie de la Sagesse et les apocalyptiques juives,” in *À la Rencontre de Dieu*, Mémorial Albert Gelin (Le Puy, 1961), 165–78 = cf. idem, *De la Mort à la vie éternelle*, LD 67 (Paris: Cerf, 1971), 187–99; Grelot avvicina l'escatologia di Sapienza a quella qumranica. Si aggiunga lo studio di J. Schaberg, “Major Midrashic Traditions in Wisdom 1,1–6,25,” *JSJ* 13 (1982): 75–101; secondo Schaberg, Sap 1–6, pur dipendendo da Dan 7–12 e da Is 52–53, fa un uso massiccio del libro di Enoch. Un buon punto della situazione è in M. Gilbert, “Sagesse de Salomon (ou le Livre de la Sagesse),” *DBS* XI (Paris: ed. 1986), 95–96. Cf. anche J. J. Collins, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age* (Louisville: Westminster John Knox, 1997), 183–85; G. W. E. Nickelsburg, *1 Enoch 1. A Commentary on the Book of 1 Enoch 1–36. 81–108*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress, 2001), 78–79.

8 Databile con tutta probabilità poco prima della metà del II sec. a.C., comunque in epoca asmo-nea; cf. Nickelsburg, *1 Enoch 1*, 427–28.

della rivelazione del “mistero” della ricompensa dei giusti (cf. 1Hen 104,2) e della punizione dei malvagi. Forse il libro della Sapienza poteva conoscere anche l'introduzione al libro di Enoch (1Hen 1–5) ove già si annuncia il giudizio di Dio che comporta la punizione degli empi contrapposta alla gloria dei giusti.

Intendiamo qui analizzare più da vicino il testo di Sap 4,10–14 per comprendere quali potrebbero essere state, oltre all'ovvio punto di partenza costituito da Gen 5,21–24, le fonti utilizzate dalla Sapienza. In secondo luogo, sarà necessario approfondire le ragioni e i modi dell'uso della figura di Enoch da parte dell'autore del nostro libro.

Esegesi di Sap 4,10–14

Veniamo dunque al testo di Sap 4,10–14, del quale offriamo una traduzione personale. Ci troviamo, come si è detto, all'interno del quarto dittico di Sap 3–4 e cioè Sap 4,7–20; la prima parte del dittico (il giusto che muore prematuramente) è costituita dai vv. 7–16; la seconda parte (la sorte degli empi), dai vv. 17–20⁹:

¹⁰Divenuto gradito a Dio, fu amato

e mentre viveva in mezzo ai peccatori, fu trasferito;

¹⁴fu rapito, in modo che la cattiveria non ne traviasse la mente

e l'inganno ne seducesse l'anima;

¹²la malia del vizio oscura ciò che è nobile,

e il vortice¹⁰ della passione travolge¹¹ un animo senza malizia.

¹³Giunto in breve alla perfezione, portò a compimento una lunga vita,

⁹ Cf. M. Gilbert, “The Death of the Just Person in the Prime of Life. Wis 4:7–14b,” in *La Sagesse de Salomon / The Wisdom of Solomon*, AnBib 189 (Roma: GBP, 2011), 113–15. Gilbert, pur notando le allusioni a Enoch, non ricorda alcun possibile contatto con la letteratura enochica.

¹⁰ Con «vortice» traduciamo ῥεμβασμός, un termine che costituisce probabilmente una creazione letteraria del nostro autore e che contiene in sé l'idea di agitazione, di movimento continuo (cf. il Lat: *incostantia*); cf. G. Scarpat, *Il libro della Sapienza*, vol. 1 (Brescia: Paideia, 1989), 286.

¹¹ Il significato di μεταλλεύω, qui tradotto con «travolge», è discusso; il termine appare in Sap 16,25 con il senso di “cambiare,” ma in greco indica piuttosto lo «scavare una miniera», l'estrarre dei metalli. Cf. Larcher, *Études*, 182, che pensa a una conoscenza non perfetta del greco da parte del nostro autore; cf. anche Winston, *Wisdom of Solomon*, 141–42; J. M. Reese, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and Its Consequences* AnBib 41 (Rome: Biblical Institute Press, 1970), 29; il nostro autore userebbe il verbo nel senso traslato di «undermine—undergoing a change»; è forse ipotizzabile una confusione con il verbo μεταλλοιῶν.

¹⁴perché la sua anima era gradita al Signore,
 per questo essa si affrettò ad andarsene da questo luogo di malvagità,
 mentre la gente vide, ma non capì,
 né si preoccupò di riflettere su un fatto simile,
¹⁵che grazia e misericordia sono per i suoi eletti
 e una visita per i suoi santi.

Il v. 10 sottolinea le conseguenze della vita pura condotta dal giovane morto prematuramente, la vita che è stata ricordata al v. 9; la costruzione asindetica di 10a indica il passaggio a una nuova argomentazione, secondo uno stile usuale nella Sapienza. Il giusto diviene (si usa qui il participio γενόμενος; il “divenire” presuppone un progresso nella virtù) gradito, evidentemente a Dio ed è da lui amato (ἀγαπάω). Il verbo εὐαρεστέω si trova con lo stesso significato riferito a Noè in Gen 6,9 e ad Abramo in Gen 17,1, ma soprattutto è riferito a Enoch in Gen 5,22.24. La versione dei Lxx del testo genesiaco utilizza εὐαρεστέω al posto della locuzione ebraica «camminò con Dio», segno di una tendenza spiritualizzante; il traduttore evita così il rischio che un lettore di lingua greca pensi a un antropomorfismo troppo marcato.¹² Sempre in riferimento a Enoch, il verbo ritorna ancora in Sir 44,16; fuori da questi passi, εὐαρεστέω ricorre nei Lxx solo altre nove volte (Gen 24,40; 39,4; 48,15; Es 21,8; Gdc 10,16; Sal 25,3; 34,14; 55,14; 114,9).

Il giusto è poi “trasferito”: μετατίθημι, usato anch'esso al passivo in riferimento all'azione di Dio, richiama di nuovo la figura di Enoch; il verbo infatti è usato nei Lxx ancora in Gen 5,24, al posto della locuzione ebraica «non fu più»; i Lxx utilizzano un *cliché* più comune al lettore di lingua greca, relativo alle storie che parlano del *transfert* di un individuo da un posto all'altro;¹³ il verbo ritorna in Sir 44,16, ancora a proposito di Enoch (cf. anche il testo Eb 11,5, dove μετατίθημι ritorna di nuovo assieme a εὐαρεστέω; si veda anche Clemente Romano, 1Cor 9). L'allusione a Enoch doveva essere perciò più che ovvia per i lettori della Sapienza.

Il *transfert* del giusto, evidentemente portato nella sfera divina, anche se il testo non lo afferma in modo esplicito, è motivato dal fatto che egli vive «in mezzo ai peccatori»; il participio ζῶν ha piuttosto valore di contemporaneità e non causale: «mentre viveva» e non «poichè viveva». Anche in questo caso è possibile scorgere la presenza di un *topos* comune al mondo ellenistico-romano: una

¹² Cf. A. Schmitt, “Die Angaben über Henoch Gen 5,21–24 in der LXX,” in *Wort, Lied und Gottesspruch: Beiträge zur Septuaginta*. FS J. Ziegler, ed. J. Schreiner, Forschung zur Bibel 1 (Würzburg: Echter, 1972), 161–69.

¹³ Cf. il mito di Ganimede, il coppiere degli dèi rapito sull'aquila di Zeus, cf. F.V.M. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains* (Paris: Geuthner, 1942), 97–99.

vita lunga può essere pericolo di peccato per un giovane non ben formato o, al contrario, per un giovane particolarmente buono che potrebbe tuttavia corrompersi con il tempo; si tratta di un motivo consolatorio comune nel caso di morti premature (cf. Seneca, *Marc.* 22,2; Plutarco, *Cons. Ap.* 30 = 117D). Il mondo è un luogo triste e pericoloso e può facilmente corrompere i giovani; meglio dunque una morte prima del tempo che il rischio di perdere la propria virtù. Una tale visione, in fondo pessimistica dell'uomo, è qui fatta propria dalla Sapienza, all'interno però della convinzione profondamente biblica relativa all'amore di Dio per l'uomo: il giusto infatti «fu amato» da Dio.

La forma passiva ἡρπάγη che apre il v. 11 costituisce un'ulteriore allusione all'agire di Dio che “strappa” il giusto dalla morte; ἀρπάζω riapparirà nel NT con un significato non dissimile (cf. 1Ts 4,17; 2Cor 12,2,4; Ap 12,5). Anche nel mondo greco il verbo è usato per sottolineare una morte improvvisa (cf. Plutarco, *Cons. Ap.* 30 = *Mor.* 117c).¹⁴ Il giusto viene “strappato” a questo mondo perchè la sua σύνεσις non venga alterata dal male; con σύνεσις si indica la facoltà di comprendere, di discernere il bene dal male; cf. 1Re 3,9 a proposito del dono richiesto a Dio da Salomone; cf. Sap 9,5; 13,13. Se con κακία a si indica il male in genere, con δόλος si indicano piuttosto l'inganno o la menzogna che possono corrompere l'anima (ψυχή) del giusto, qui intesa come il soggetto della vita morale dell'uomo. Il verbo ἀπατάω “ingannare,” è probabilmente preso da Gen 3,13 dove è usato in relazione all'inganno del serpente nei confronti della donna.

Il v. 12 ci offre le motivazioni che sottostanno ai due versetti precedenti. Ciò che è nobile nell'uomo (τὰ καλὰ) viene oscurato (ἀμαυρώω) dal fascino del male; βασκανία (cf. 4Mac 1,26; 2,15) indica il fascino seducente, con una chiara allusione alla magia, all'incantesimo. Il termine φαυλότης è *hapax* dei Lxx; per φαῦλος cf. Pr 13,6; nel NT φαυλότης è per lo più usato *in malam partem* e indica ciò che è spregevole, meschino, malvagio (cf. Rm 9,11; 2Cor 5,10); l'intera espressione si può tradurre con qualcosa come «la malìa del vizio»; il fascino, la seduzione della malvagità.

Il secondo stico del v. 12 ci ricorda come un animo senza malizia (voûn ἄκακον) possa venire travolto dal vortice del desiderio: il voûς rinvia alla facoltà superiore dell'anima. Il termine ἐπιθυμία non ha di per sé un senso negativo (cf. Sap 6,17,20), ma lo può assumere, come in questo caso (cf. Sap 16,2). Il desiderio appare come la passione immaginata metaforicamente come un turbine travolgente che prende possesso dell'uomo e lo conduce al male.

¹⁴ Cf. A. Schmitt, “Der frühe Tod des Gerechten nach Weish 4,7–19: Ein Psalmenthema im weisheitlicher Fassung,” in *Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen*, FS H. Groß, eds. E. Haag and F.-L. Hossfeld, SBB 13 (Stuttgart: Katholische Bibelwerk, 1987²), 325–47 (336 n. 27).

Dio dunque sa che il giusto, vivendo in mezzo ai peccatori, può corrompersi; la morte diviene così, paradossalmente, un atto di grazia che lo mette al sicuro da una quasi certa corruzione morale. Il testo vuole certamente alludere alla situazione dei Giudei alessandrini, anch'essi viventi «in mezzo ai peccatori», ma il passo acquista, nel suo andamento gnomico, una portata universale che lo rende attuale in ogni tempo.

La prima parte del dittico si chiude con il v. 13, menzionando il sorprendente progetto di Dio, svelato agli uomini proprio dalla morte prematura del giusto, un progetto che gli uomini non riescono a comprendere. Il v. 13 ritorna sull'idea con cui si era aperta la riflessione (v. 7); se i figli dei malvagi sono «imperfetti» (3,16; 4,5), il giovane giusto ha raggiunto invece la «perfezione» (4,13; cf. 6,15); egli «ha portato a compimento (ἐπλήρωσεν) una lunga durata»; ha portato cioè a compimento la propria vita come se fosse realmente diventato molto vecchio.

L'uso di τελειώω rinvia all'idea greca di perfezione morale, tipica della filosofia greca, sia in Platone che in Aristotele e nello stoicismo e ampiamente ripresa da Filone.¹⁵ Chi ha vissuto nella virtù è un uomo τέλειος, “perfetto”; ma occorre ricordare come in Sap 9,6 si afferma che se anche ci fosse un tale uomo “perfetto,” anch'egli avrebbe bisogno della sapienza che viene da Dio. L'ideale di “perfezione” del nostro saggio non coincide dunque con quello di una autorealizzazione, di una vita secondo virtù, conforme alla natura e alla ragione, tipica del mondo stoico; anche l'essere virtuosi, “perfetti,” va visto come un dono del Signore. L'idea che la perfezione possa essere raggiunta in breve tempo, anche in caso di una morte prematura, è tuttavia motivo di consolazione non infrequente.¹⁶

I primi due stichi del v. 14 costituiscono una ripresa dei vv. 10–12; l'anima del giusto, gradita a Dio, si affrettò a uscire da un mondo malvagio; il giusto sembra così guardare alla propria morte con gioia, e non con rassegnazione; la morte non è per lui una rovina, ma l'incontro con il Signore; il nostro autore sottintende qui l'intero messaggio di 3,1–9.

Nel v. 14 è molto probabile l'influsso del testo isaiano di Is 57,1–2 Lxx: «vedete come il giusto perisce, e nessuno (vi) pone attenzione (καὶ οὐδεὶς ἐκδέχεται τῇ καρδίᾳ); gli uomini giusti sono tolti di mezzo (αἴρονται) e nessuno ci bada; il giusto è stato rimosso (ἤρτα) di fronte all'ingiustizia; la sua sepoltura sarà nella pace (ἐν εἰρήνῃ ἢ ταφῇ αὐτοῦ): egli è stato tolto (ἤρτα) di mezzo».

¹⁵ G. Dellling, τέλειος, *TWNT* 8,70–73.

¹⁶ Cf. i testi di Seneca citati da Ch. Larcher, *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, vol. 2 (Paris: Gabalda, 1984), 337: «licet aetas eius imperfecta sit, vita perfecta est» (*Ep.* 93,7): ma tutta l'epistola 93 è centrata sul fatto che la vita non dipende dalla sua lunghezza, quanto dalla pienezza con cui la si vive: «longa est vita si plena est» (*Ep.* 93,2), cioè, alla fine, la vita dipende dalle nostre opere, non dal destino (*Ep.* 93,3); cf. Filone, *Praem.* 112.

I contatti verbali e tematici tra questo testo di Isaia e Sap 4,14 (ma anche con l'intero contesto di Sap 3–4) sono notevoli: la morte del giusto tolto da un contesto di malvagità, il suo essere nella pace, la non comprensione di tale morte da parte della gente. Il contesto isaiano è in realtà leggermente diverso: mentre il profeta si lamenta che il giusto perisca tra l'indifferenza dei più, nella Sapienza l'accento è spostato piuttosto sull'incapacità dei "popoli" di comprendere i progetti divini relativi alla salvezza del giusto stesso. Secondo il suo stile, l'autore di Sapienza utilizza con libertà i testi biblici ai quali fa riferimento e li rilegge in un nuovo contesto.

P. Beentjes ipotizza che l'intera sezione di Sap 3,1–4,17 costituisca una rilettura di una serie di testi isaiani (Is 54.56.57, in particolare). Il testo di Is 57,1–2 (ma anche Is 57,20) e Sap 4,7–17 si riferiscono entrambi alla morte del giusto, anche se in Is 57 non troviamo un chiaro riferimento all'aldilà. Il testo di Sap 4,7–17 prende spunto dal verbo ἀίρωμαι che in Is 57,1–2 Lxx ritorna due volte, in forma passiva. Beentjes ritiene così che l'allusione che la Sapienza fa a Enoch serva, posta accanto a queste riletture di Isaia, a supportare e ad accelerare questo nuovo *trend* di pensiero che emerge in Sap 4,7–17 e che in qualche modo mette in crisi le certezze tradizionali relative a una vita lunga vista come premio per una vita virtuosa.¹⁷

Improvvisamente, in 14cd il testo passa a considerare, con uno stacco netto che colpisce il lettore (cf. l'uso dell'anacoluto), l'atteggiamento dei «popoli», intesi qui in senso spregiativo, che non comprendono «un fatto simile» (τὸ τοιοῦτο), ovvero la morte prematura del giusto, ma proletticamente non comprendono neppure la misericordia divina concessa ai giusti stessi (v. 15).

L'espressione θέντες ἐπὶ τῇ διανοίᾳ ha un sapore greco; διάνοια (presente soltanto qui nella Sapienza) equivale a "mente" oppure a "coscienza," nei Lxx quasi un sinonimo di καρδιά. L'uso di διάνοια può essere così il modo con il quale la Sapienza sostituisce l'espressione isaiana ἐκδέχεται τῇ καρδίᾳ; cf. in 14c la sostituzione dell'isaiano κατανοεῖ con μὴ νοήσαντες.

«Un fatto simile»: alla luce del v. 15, va inteso come la condotta divina verso gli «eletti» e i «santi»: con ἐκλεκτοῖς si insiste sulla scelta divina; con ὅσοι si indicano invece i «pii», coloro che sono fedeli al Signore (cf. Sap 6,10; 7,27; 10,15.17; 18,1.5.9). La condotta divina verso i giusti è segnata dalla «grazia» e dalla «misericordia» (χάρις καὶ ἔλεος; cf. 3,9), termini che rinviano a due ben noti vocaboli della Bibbia ebraica, ovvero חסד e רחמים, la «bontà-fedeltà» di Dio vista in relazione alla sua alleanza e la sua «compassione-tenerenza» verso l'uomo. Il libro della Sapienza aggiunge il tema della «visita» (ἐπισκοπή), metafora della salvezza futura che il Signore garantirà

¹⁷ Cf. P.C. Beentjes, "Wisdom of Solomon 3,1–4,19 and the Book of Isaiah," in *Studies in the Book of Isaiah*, FS W. A. M. Beuken, eds. J. Van Ruiten and M. Vervenne (Peeters: Leuven, 1997), 413–20 (spec. 418–19).

ai suoi eletti (cf. 2,20; 3,7.13), senza che sia possibile precisare la natura precisa di questo intervento *post mortem* di Dio a favore dei giusti.

Il v. 15 appare essenziale all'interno dell'argomentazione del dittico perché serve a esprimere l'atteggiamento divino nei confronti del giusto, positivo e salvifico, ricco di grazia e di misericordia, di fedeltà all'alleanza, che «i popoli» non riescono a comprendere perché estranei alla logica d'amore di questo Dio che garantisce ai suoi eletti una salvezza oltre la morte.

Quali fonti per Sap 4,10–14?

Al di là dell'ovvio riferimento a Gen 5,21–24 e al testo di Isaia 57,1–2 sopra ricordato vogliamo adesso esplorare la possibilità che il libro della Sapienza possa aver tenuto presente anche testi del libro di Enoch e, in questo caso, in che rapporto si ponga nei confronti della visione teologica propria di questa letteratura. Occorre subito notare che mentre l'Enoch genesiaco viene “trasferito” quando sembra essere ancora in vita, in Sap 4,7–17 si parla di un giusto morto prematuramente; la figura di Enoch viene dunque evocata, ma non viene esplicitamente citata.

Ricordiamo come Ben Sira (cf. Sir 44,16) faccia di Enoch un esempio di conversione, uno ὑπόδειγμα μετανοίας¹⁸ (cf. anche Filone, *Abr.* 19), così come la lettera agli Ebrei (Eb 11,5) ne farà più tardi un modello di fede. L'opposizione di Ben Sira alla tradizione enochica sembra evidente.¹⁹ Sir 44,16 (cf. Gd 14) presuppone una tradizione relativa a Enoch che vive in mezzo a una generazione malvagia, un'idea che sottosta anche a Sap 4,10b. Già in Gen 5, del resto, la vita abbreviata di Enoch gli consente di non essere spettatore della catastrofe del diluvio, prima della quale, infatti, egli viene rapito. Ma il libro della Sapienza non descrive il giusto morto prematuramente sotto l'ottica della conversione. A meno che non si voglia intendere il testo di Sir 44,16 nel senso che l'intera vita di Enoch diviene un modello che invita chi legge alla conversione; si veda un approccio analogo in Filone, *QG* I, 79–87.²⁰ Quanto a Filone, in *Abr.* 17–19 l'Alessandrino legge il “trasferimento” di Enoch di Gen 5,24 Lxx come allegoria del passaggio da una vita peggiore a una migliore. Per Filone, Enoch è una figura eminentemente positiva;

18 Cf. D. Lühmann, “Henoah und die Metanoia,” *ZNW* 66 (1975): 103–16.

19 Cf. R. A. Argall, *I Enoch and Sirach: A Comparative Literary and Conceptual Analysis of the Themes of Revelation, Creation and Judgment* (Atlanta: Scholars Press, 1995); B. G. Wright III, “Sirach and 1 Enoch: some further considerations,” *Hen.* 24 (2002): 179–87.

20 Cf. Lühmann, “Henoah und die Metanoia,” 106–07; VanderKam, *Enoch*, 104–07.

in *Post.* 33–75 Enoch simboleggia ancora il passaggio da ciò che perisce a ciò che non perisce; in *Mut.* 38, dalla mortalità all’immortalità (cf. anche *QG I*, 85).²¹

Ma veniamo adesso al libro di Enoch: fin dal testo di 1Hen 15,1, all’interno del Libro dei Vigilanti, la figura del settimo patriarca è presentata come quella di un giusto: ἀληθινὸς καὶ γραμματεὺς τῆς ἀληθείας. La collocazione del giusto che muore prematuramente all’interno di un tempo di malvagità, presente in Sap 4,10–12, trova poi una certa corrispondenza con la situazione descritta in 1Hen 106,13. Enoch afferma che nella generazione di suo padre, Yared, la Parola del Signore, la «alleanza del cielo», è stata trasgredita. Il testo di 1Hen 93,3bc sembra piuttosto dire che Enoch vive in un tempo di giustizia, contraddicendo così 1Hen 106,13; ma 1Hen 93,4–5 sembra confermare l’idea che il patriarca vive in un mondo di ingiustizia ormai diffusa. E tuttavia il libro di Enoch non sembra porre un rapporto così stretto tra il rapimento al cielo di Enoch e la situazione di malvagità nella quale egli vive. L’Epistola di Enoch appare un testo particolarmente significativo per la sua capacità di integrare una prospettiva tipicamente sapienziale con una visione teologica chiaramente apocalittica; il libro della Sapienza ci offre invece un’escatologia sapienziale, ma non legata all’apocalittica e ben distante dal dualismo, dal determinismo e dal pessimismo tipici della tradizione enochica.

All’interno del Libro dei Luminari (1Hen 72–82)²² si legge (cf. 1Hen 81,5–10) che Enoch è stato di nuovo rimandato sulla terra per istruire i propri figli per un anno; ma «nel secondo anno ti toglierà [Dio] di mezzo a loro» (1Hen 81,6); il testo riecheggia certamente Gen 5,24, ma l’espressione «di mezzo a loro» rinvia all’ascesa al cielo descritta in 1Hen 70,2–3, all’interno del Libro delle Parabole, e richiama così direttamente il contesto di Sap 4,10; sia 1Hen 81,6 che la Sapienza potrebbero tuttavia dipendere da Is 57,1–2, come fonte comune, e costituirne così una rilettura.²³

Nel testo di 1Hen 81,9, benché il passo non sia chiarissimo, l’idea espressa si avvicina di nuovo a quella di Is 57,1–2: «those who do what is right will die because of the actions of people and will be gathered up because of the deeds of the wicked».²⁴ Il testo è molto vago; si riferisce a peccatori che perseguitano i giusti; si afferma che essi muoiono, ma non si dice esplicitamente che essi risorgeranno, quanto piuttosto che verranno radunati. 1Hen 81,9 non giunge sino ad affermare

21 R. A. Kraft, “Philo (Josephus, Sirach and Wisdom of Solomon) on Enoch,” in *Society of Biblical Literature 1978 Seminar Papers*, ed. P. J. Achtemeier (Missoula: Scholars Press, 1978), 253–57.

22 Databile tra il 160 e il 150 a.C.; cf. Nickelsburg, *1 Enoch 1*, 339–45.

23 Così secondo Nickelsburg, *1 Enoch 1*, 341.

24 Traduzione di G. W. E. Nickelsburg e J. VanderKam, *1 Enoch 2*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress, 2012), 544–45.

che la morte dei giusti sia un atto di grazia, così come avviene invece in Sap 4,7–17, che mostra dunque una nota di forte originalità.

Un altro possibile rapporto tra la figura del giusto descritto in Sapienza 4,7–17 e il libro di Enoch si può trovare nella descrizione dell'eletto presente in 1Hen 62–63 che offre molti punti di contatto con l'esaltazione del giusto descritta in Sap 4,17–5,13; si confrontino in particolare 1Hen 62,3,5 e Sap 4,17: i malvagi guarderanno l'eletto glorificato; e ancora, si veda la confessione *post-mortem* dei malvagi in 1Hen 63,5–10 a confronto con Sap 5,1–13. Ci troviamo qui all'interno del Libro delle Parabole (1Hen 37–71); se ne accettiamo una data di composizione durante il regno di Erode (37–4 a.C.) ci troveremmo di fronte a un testo praticamente contemporaneo della Sapienza.²⁵

Il racconto dell'esaltazione di Enoch in 1Hen 70,1–2 può essere poi accostato a Sap 4,10: i due verbi in forma passiva («fu amato», «fu traferito») richiamano ciò che accade a Enoch secondo il libro delle Parabole: «fu innalzato» (1Hen 70,1.2), «il mio spirito fu sottratto...» (1Hen 71,1):

Perhaps more intriguing is the fact that the Wisdom of Solomon both identifies Enoch as the prototypical righteous one who dies prematurely and describes the exaltation of the righteous one employing a tradition that is related to the scene that depicts the exaltation of the Son of Man in 1 Enoch 62–63 This may indicate that the author of Wisdom knew the Parables with chap. 71 attached.²⁶

Va osservato al riguardo che in 1Hen 71,15–17 il personaggio di Enoch ha come prima caratteristica la giustizia (cf. 1Hen 71,14.16), un altro tratto che lo avvicina al giusto morto prematuramente di Sap 4. Ci sembra dunque di dover confermare l'ipotesi che l'autore della Sapienza abbia conosciuto la letteratura enochica già esistente, in particolare il Libro dei Vigilanti, il Libro dei Luminari, l'Epistola di Enoch e, forse, anche il Libro delle Parabole o le tradizioni che in esso confluiscono. Molto difficile, come si è detto, è stabilire se la Sapienza abbia conosciuto la versione greca di questi testi.

²⁵ Cf. *ibid.*, 62–63; cf. S. Chialà, *Libro delle parabole di Enoch: testo e commento* (Brescia: Paideia, 1997), 39–76; J. H. Charlesworth, “Can We Discern the Composition Date of the Parables of Enoch?,” in Boccaccini, ed., *Enoch and the Messiah*, 467; Charlesworth pensa alla Galilea come luogo di composizione. Nickelsburg e VanderKam affrontano il tema del rapporto tra il Libro delle Parabole e la Sapienza (1 Enoch 2, 61–62), ma considerano quest'ultimo come composto probabilmente durante il regno di Caligola, dunque posteriore alle Parabole. Il libro della Sapienza va piuttosto collocato durante l'impero di Ottaviano, verso la fine del I sec. a.C.: cf. M. Gilbert, “‘Your sovereignty comes from the Lord.’ Wis 6,4,” in *La Sagesse de Salomon—The Wisdom of Solomon*, Recueil d'études—Collected Essays (Rome: GBP, 2011), 121–40.

²⁶ Nickelsburg e VanderKam, *1 Enoch 2*, 318–19. Secondo Chialà, il c. 71 fu in realtà aggiunto durante la metà del I sec. d.C., con intenti polemicici (cf. *Libro delle Parabole*, 281–85).

Sap 4,10–14 e il libro di Enoch: alcune considerazioni conclusive

Il rapporto che il testo di Sap 4,10–14 rivela di avere con la letteratura enochica mostra tuttavia la presenza di una dimensione polemica e di una teologia molto diversa. Il fatto che Enoch non sia ricordato per nome dall'autore della Sapienza non sorprende affatto in un libro nel quale nessun personaggio viene menzionato con il suo nome proprio. Si tratta di una scelta dettata da diversi motivi: il nostro saggio presuppone nei suoi lettori un'ottima memoria biblica; evocando personaggi che non vengono però mai citati l'autore carica ogni personaggio di una prospettiva simbolica e allo stesso tempo di una prospettiva universalista. Inoltre, il protagonista di Sap 4,7–17 è un giudeo anonimo, un giovane giusto defunto, non certo il patriarca Enoch. Ben più significativo è il fatto che Enoch non sia in alcun modo ricordato nella lista degli otto giusti biblici, da Adamo a Mosè, contenuta in Sap 10. Si allude qui con molta chiarezza ad Adamo (10,1–2), a Caino e Abele (10,3), a Noè (10,4), ad Abramo (10,5), ma non ad Enoch.

Come già avviene in Gen 5,21–24, il libro della Sapienza evita accuratamente di evocare una figura considerata nel libro di Enoch come depositaria di rivelazioni celesti riguardanti l'origine del male e la salvezza futura.²⁷ Come già Ben Sira, e prima di lui il Qohelet,²⁸ il libro della Sapienza non accoglie le speculazioni apocalittiche proprie della teologia enochica. Il giovane morto prematuramente viene sì trasferito nel mondo divino, ma il suo rapimento è in qualche misura preventivo; egli è portato via dal Signore perchè non si corrompa; dunque, egli avrebbe potuto cadere nel peccato, come ogni altro uomo; non è un essere moralmente esemplare come lo è il patriarca Enoch nel libro omonimo. In Sap 4,7–17 l'accento non cade sul pentimento del giovane, come avviene in Ben Sira a proposito di Enoch (cf. sopra). Le allusioni fatte dalla Sapienza ad Enoch non rivelano poi una lettura di carattere allegorico, come avviene in Filone; con Sapienza 4,10–14 siamo piuttosto nel campo del simbolo. Non c'è traccia, qui, dell'idea che il *transfert* del giusto nel mondo divino sia una lettura allegorica del *transfert* dell'anima del giusto.²⁹

²⁷ Cf. A. Bedenbender, "Traces of Enochic Judaism within the Hebrew Bible," *Hen*, 24 (2002): 39–48. Sul giudaismo enochico come oppositore del giudaismo sacerdotale (ma anche sull'opposizione sapienziale all'enchismo), cf. G. Boccaccini, *I giudaismi del secondo Tempio. Da Ezechiele a Daniele* (Brescia: Paideia, 2008), 91–134.

²⁸ Cf. M. A. Knibb, "Enoch Literature and Wisdom Literature," *Hen*, 24 (2002): 197–203.

²⁹ Per una lettura allegorica della tradizione enochica in Sap 4 propendeva invece Grimm, *Weisheit*, 103; cf. anche Larcher, *Sagesse*, 2.331.

L'attenzione del nostro saggio, nel descrivere il giusto morto prematuramente servendosi di tratti presi dalla letteratura enochica, cade piuttosto sull'azione di Dio che rende il giusto oggetto della benevolenza divina; i verbi utilizzati in Sap 4,10-14, infatti, sono, come più volte abbiamo ricordato, in forma passiva: *fu amato, fu trasferito...* e rimandano a una azione gratuita di Dio (cf. 4,15). La fine prematura del giusto diviene così un segno di particolare benevolenza divina e, di tale fine, un personaggio pur celebre come Enoch è soltanto un remoto segno.

In questo modo, la Sapienza utilizza in parte una figura celebre della sua epoca che certamente in un simile contesto escatologico non poteva essere del tutto ignorata; ma, allo stesso tempo, mostra di non accettare le speculazioni apocalittiche che gli enochici le avevano creato intorno. Il libro della Sapienza fonda così la propria escatologia non su pretese rivelazioni celesti, ma sulla fede profondamente biblica in una volontà d'amore di Dio per l'uomo. In questo modo, l'anonimo saggio alessandrino offre una lettura "sapienziale" della prospettiva escatologica aperta dall'enoichismo, mostrandosi così aperto alle istanze del giudaismo del suo tempo, ma entrando in discussione con la sua stessa tradizione, alla luce dei testi delle Scritture letti nel contesto della cultura ellenistica del suo tempo.