

LUCA MAZZINGHI

Il libro della Sapienza: elementi culturali

I. IL LIBRO DELLA SAPIENZA: BREVE «STATUS QUAESTIONIS»

Il libro della Sapienza e specialmente la sua terza parte (Sap 11-19), ha guadagnato posizioni nella scala dell'interesse dei biblisti soltanto a partire dagli ultimi vent'anni. Ancora nella prima edizione della *Bible de Jerusalem*, Osty poteva scrivere, in relazione proprio alla terza parte del libro, che «i gusti sono cambiati e queste pagine sono invecchiate»; un commentatore di lingua inglese, Goodrick, aveva osservato già all'inizio del secolo: «è un peccato» che, giunto agli ultimi capitoli della sua opera, il nostro saggio non si sia accorto prima di non aver più nulla da dire!¹

Gli studi recenti, tuttavia, hanno contribuito a rivalutare l'importanza di questo libro. Non è necessario che riassuma i risultati raggiunti, che sono esposti, in una sintesi chiarissima, nella voce «Sagesse de Salomon», curata nel 1986 nel *Dictionnaire de la Bible, Supplément* dal p. M. Gilbert,² attualmente uno dei più grandi studiosi di Sap. La sintesi proposta da Gilbert non è stata sostanzialmente modificata negli ultimi dieci anni, nel corso dei quali il libro della Sapienza è stato oggetto di pochi, ma importanti lavori. Rimangono aperti, tuttavia, alcuni problemi, mentre emergono nuove prospettive che nel lavoro di Gilbert erano state soltanto accennate. Ne faccio un rapido cenno, per inquadrare meglio il problema che costituisce l'oggetto vero e proprio della mia relazione, ovvero il rapporto tra il libro della Sapienza e la cultura del suo tempo.

1. *Il problema della datazione*: sembra ormai certo che la composizione del libro della Sapienza debba porsi ad Alessandria d'Egitto dopo il 30 a.C., cioè all'inizio della dominazione romana. La maggioranza degli autori, a partire dagli studi di Larcher,³ colloca ormai il libro della Sapienza durante il principato di Ottaviano Augusto. Una corrente minori-

¹ Cf. E. OSTY, *Bible de Jérusalem*, ed. in volume unico, Paris 1956, 869; A.T.S. GOODRICK, *The Book of Wisdom with Introduction and Notes*, London 1913, 376.

² M. GILBERT, «Sagesse de Salomon (ou Livre de la Sagesse)», in *DBS XI*, Paris 1986, 58-119.

³ Per un dibattito aggiornato sulla datazione di Sap si veda J. VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Sabiduría*, Granada 1989, 59-69 (tr. it. Roma 1990); cf. C. LARCHER, *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, Paris 1983, I, 141-161.

taria (Winston, nella *Anchor Bible*, e Scarpat, nei suoi molti studi) pensa al regno di Caligola.⁴ Scarpat, in particolare, insiste molto su questa sua convinzione, che lo porta a interpretare il testo di Sapienza alla luce dell'opera di Filone. Se tuttavia è possibile dimostrare – come io credo possibile! – che almeno Paolo abbia conosciuto Sapienza⁵ e che i contatti tra i due autori non siano dovuti soltanto all'appartenenza allo stesso ambiente culturale, è ben difficile che il libro della Sapienza possa essere stato composto così a ridosso dell'opera paolina.

2. *La struttura del testo e il genere letterario*: altro punto fermo negli studi recenti è l'analisi accurata della struttura letteraria di Sap, proposta già nel 1984 da P. Bizzeti, in un testo divenuto ormai fondamentale.⁶ Il libro della Sapienza si presenta come un insieme ben curato, composto secondo il genere letterario dell'encomio classico, riproposto però attraverso la categoria giudaica del *midrash*.⁷ La scoperta di questo doppio volto del libro, giudaico e greco insieme, è un altro aspetto importante che gli studi recenti mettono sempre più in mostra, dopo che, per molto tempo, si era insistito solo sull'aspetto greco di Sapienza.

3. *La riscoperta della terza parte di Sap*: uno dei risultati maggiori raggiunti negli ultimi dieci anni è stata la riscoperta del valore teologico della terza parte del libro della Sapienza, i cc. 11-19; già negli anni Sessanta, i lavori di Manegsch su Sap 16,5-14 e di Beuchamp su Sap 19, avevano aperto la strada, continuata dagli studi di Gilbert su Sap 13-15, nel suo celebre testo *La critique des dieux*. Il mio lavoro è il quinto di una serie di dottorandi che, all'Istituto Biblico, hanno lavorato su argomenti e testi ancora «vergini» di Sapienza; dopo Bizzeti, ricordo M. Priotto su Sap 18,5-25, M. Kolarcik, sul tema della morte in Sap 1-6, P. Dumoulin, su Sap 16,15-17,1a e infine il mio contributo su Sap 17,1-18,4.⁸ Questi lavori sulla terza parte del libro hanno contribuito in maniera significativa alla comprensione dell'intera teologia del nostro autore.

⁴ J. SCARPAT, «Ancora sull'autore del libro della Sapienza», in *RivB* 15(1967), 171-189; la tesi qui espressa da Scarpat è stata da lui riconfermata in successivi studi, sino ai due recenti volumi: *Libro della Sapienza*, 2 voll., Brescia 1989-1995; cf. I, 14ss. Cf. anche D. WINSTON, *The Wisdom of Solomon*, New York 1979, 20-25.

⁵ Cf. L. MAZZINGHI, *Noite di paura e di luce. Esegese di Sap 17,1-18,4* (AnBib 134), Roma 1995, -298-303, con bibliografia.

⁶ P. BIZZETI, *Il libro della Sapienza. Struttura e genere letterario*, Brescia 1984.

⁷ Sullo status *quaestionis* di questo problema si veda GILBERT, «Sagesse de Salomon», 77-87; cf. J.R. BUSTO SAIZ, «La intención del midrash del libro de la Sabiduría sobre el Exodo», in D. MUÑOZ LEÓN, a cura di, *Salvación en la Palabra; en memoria del profesor A. Díez-Macho*, Madrid 1988, 63-78.

⁸ Cf. P. BEAUCHAMP, «Le salut corporel des justes et la conclusion du livre de la Sagesse», in *Bib* 45(1964), 490-526; H. MANESCHG, *Die Erzählung von der ehernen Schlange (Num 21,4-9) in der Auslegung der frühen jüdischen Literatur. Eine traditionsgeschichtliche Studie*, Frankfurt-Bern 1981, 101-191; M. GILBERT, *La critique des dieux dans le Livre de la Sagesse (Sg 13-15)* (AnBib 53), Rome 1973; M. PRIOTTO, *La Prima Pasqua in Sap 18,5-25. Rilettura e attualizzazione* (SupplRivB 15), Bologna 1987; M. KOLARCİK, *The Ambiguity of Death in the Book of Wisdom 1-6* (AnBib 127), Rome 1991; P. DUMOULIN, *En-*

4. *La teologia del libro della Sapienza*: uno dei punti discutibili del primo volume di Scarpat su Sap 1-6, che, sotto l'aspetto filologico costituisce una vera miniera di informazioni, è, a mio modo di vedere, proprio la dichiarata intenzione di non voler cercare nel libro una «teologia», affermazione peraltro chiarita nella prefazione al secondo volume.⁹ In realtà il nostro libro è prima di tutto un'opera teologica, o, meglio, un'opera in cui l'interesse dell'autore è, dall'inizio alla fine, quello di dare un messaggio su Dio.

Gli studi recenti, specialmente quelli prima ricordati, hanno messo in luce la novità della proposta teologica di Sapienza: la salvezza futura, annunciata per i giusti nella prima parte del libro (Sap 1-6), passa attraverso la storia di Israele (Sap 11-19) ed è opera della sapienza (Sap 7-10). La sapienza, dono di Dio, è presente nell'uomo perché è presente anche nel creato e nel cosmo; la creazione è dunque quella realtà positiva che diviene strumento di salvezza (cf. Sap 1,14). L'escatologia viene così fondata sulla teologia della storia e del cosmo; creazione e salvezza divengono i due poli di un unico agire di Dio.¹⁰ Ma l'analisi della teologia di Sap, che non costituisce l'interesse diretto di questo lavoro, ci porterebbe troppo lontano.

5. *Il libro della Sapienza tra mondo greco e giudaismo*: si tratta forse del punto sul quale gli studi più recenti hanno aperto nuove prospettive. Nella sintesi di Gilbert, che, su questo argomento, riprende sostanzialmente le conclusioni di un noto studio di Reese e dei dettagliati lavori di Larcher, l'autore del libro della Sapienza viene descritto come un eclettico,¹¹ che prende a prestito dalla filosofia e dalla cultura greca quegli elementi che servono al suo progetto. Si tratta davvero soltanto di un «eclettico»? Proprio su questo aspetto, il rapporto cioè tra il libro della Sapienza e il mondo greco, intendo ora fissare la mia attenzione.

tre la Manne et l'Eucharistie. Étude de Sg 16,15-17,1a (AnBib 132), Rome 1994; MAZZINGHI, *Notte di paura e di luce*. Segnalo ancora il lavoro di U. SCHWENK-BRESSLER, *Sapientia Salomonis als ein Beispiel frühjüdischer Textauslegung: die Auslegung des Buches Genesis, Exodus 1-15 und Teilen der Wüstentradition im Sap 10-19* (BEATAJ 32), Frankfurt a.M. 1993. Due recentissimi studi sulla terza parte di Sap sono: P. ENNS, *Ancient Exegesis of the Departure from Egypt in Wis 10:15-21 and 19:1-9*, Atlanta, Georgia 1997; S. CHEON, *The Exodus Story in the Wisdom of Solomon. A Study in Biblical Interpretation* (JSPS 23), Sheffield 1997.

⁹ Cf. SCARPAT, *Sapienza*, I, 8s; II, 8.

¹⁰ Cf. GILBERT, «*Sagesse de Salomon*», 101ss. Tra i lavori più recenti segnalo M. DELL'OMO, «Creazione, storia della salvezza e destino dell'uomo. Il significato e l'attualità spirituale del Capitolo 19 della Sapienza», in *RivB* 37(1989), 317-327; M. KOLARCIK, «Creation and Salvation in the Book of Wisdom», R.J. CLIFFORD – J.J. COLLINS, a cura di, *Creation in the Biblical Traditions* (CBQMon.S. 24), Washington 1992, 97-107; H. HÜBNER, a cura di, *Die Weisheit Salomos im Horizont Biblischer Theologie*, Neukirchen-Vluyn 1993, e ancora D. NOEL, «Quelle sotériologie dans le livre de la Sagesse?», in J. TROUBLET, a cura di, *La Sagesse biblique de l'Ancien au Nouveau Testament. Actes du XV^e congrès de l'ACFEB, Paris 1993* (LD 160), Paris 1995, 187-196.

¹¹ Cf. C. LARCHER, *Études sur le livre de la Sagesse* (EB 51), Paris 1969, 236; GILBERT, «*Sagesse de Salomon*», 100.

II. IL LIBRO DELLA SAPIENZA TRA ELLENISMO E GIUDAISMO: BREVE POSIZIONE DEL PROBLEMA

Appare ormai superata la posizione di quegli autori che scorgevano, nel libro della Sapienza, un pesante influsso del mondo greco; ancora nel 1979, D. Winston poteva sostenere che il libro della Sapienza è segnato dall'influsso di quello stesso medio platonismo che anima l'opera di Filone.¹² I due recenti volumi di Scarpat, che prendono come ipotesi di datazione la stessa di Winston (collocando perciò Sapienza dopo Filone) dimostrano come sia vero il contrario; secondo Scarpat, infatti, il libro della Sapienza reagirebbe proprio contro gli eccessi del platonismo filoniano, che faceva correre al giudaismo il rischio di allontanarsi dalla fede dei padri.¹³

L'argomento migliore da contrapporre alla posizione di Winston è tuttavia il fatto che il libro della Sapienza resta l'opera di un giudeo, profondamente ancorato alla tradizione di Israele. È stato ormai dimostrato che il ricorso alla Scrittura costituisce la fonte principale del nostro autore¹⁴ che si rivela, tra l'altro, ben ancorato alle tradizioni del giudaismo del suo tempo, come si è già ricordato a proposito del carattere *midrashico* del libro.

D'altra parte è innegabile che a cominciare dalla lingua, dal vocabolario, dallo stile, dal genere letterario, dalla conoscenza della filosofia, delle scienze e della letteratura, il nostro saggio dimostra di essere versato nella cultura greca sia classica che ellenistica.¹⁵

Il problema, per noi, è perciò riuscire a valutare la portata di questo rapporto tra il libro della Sapienza e il mondo greco. Dopo tre esempi che ci aiuteranno a porre alcuni punti fermi, affronteremo un aspetto

¹² Cf. D. WINSTON, *The Wisdom of Salomon*, 25-63 *passim*.

¹³ «Noi riteniamo che il rifiuto di accettare la concezione filoniana del Logos stia alla base della concezione della σοφία nel nostro autore il quale in nessun modo intende comprometersi col platonismo a scapito della tradizione dei padri» (SCARPAT, *Libro della Sapienza*, II, 8). Una tale posizione presuppone ovviamente una datazione di Sap posteriore all'opera di Filone (cfr. sopra per questo problema). È interessante tuttavia notare come Scarpat, pur accettando una simile datazione, rifiuti di considerare in Sap un influsso della filosofia greca analogo a quello percepibile in Filone.

¹⁴ Sull'argomento si veda LARCHER, *Études*, 85-103 e gli eccellenti studi di P.W. SKEHAN, specialmente «The literary relationship of the Book of Wisdom to earlier Wisdom writings», in *Studies in Israelite Poetry and Wisdom* (CBQ Mons.S 1), Washington 1971, 172-236; cf. anche M. GILBERT, «La relecture de Genèse 1 à 3 dans le livre de la Sagesse», in *La Création dans l'Orient Ancien. Congrès de l'ACFEB, Lille 1985* (LD 127), Paris 1987, 323-344.

¹⁵ Per l'analisi dell'influsso greco-ellenistico sul libro della Sapienza resta ancora valido il lavoro di J.M. REESE, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences* (AnBib 43), Rome 1970, da integrare tuttavia con i risultati dei lavori più recenti che mettono in luce i rapporti di Sap con il mondo biblico e giudaico (cf. GILBERT, «Sagesse de Salomon», 98-100). Per quanto riguarda la posizione del libro della Sapienza nei confronti della cultura greca, si veda sotto a proposito di Sap 7,16-21.

particolare e poco studiato di tale rapporto: i possibili contatti tra il libro della Sapienza e il mondo dei misteri di epoca ellenistico-romana.

1. *Gli empi di Sap 2 e la cultura alessandrina*

Il c. 2 del libro della Sapienza è senz'altro un testo entusiasmante: l'ascoltatore rimane colpito dal progetto degli empi che il testo, con un vero e proprio lampo di genio da parte del nostro autore, fa esporre dalla loro stessa bocca. Chi sono gli empi presentati in questo capitolo e quali ne sono i destinatari?¹⁶ Senza dubbio non si tratta di pagani, ma piuttosto dei giudei di Alessandria, in particolare quei giovani chiamati alla responsabilità di essere guide del locale πολιτεύμα giudaico e tentati di trascurare, o addirittura di abbandonare, la fede dei padri, in nome della cultura greca. In quest'ottica si comprende come gli empi di Sap 2 siano proprio quei giudei apostati presenti anche nell'opera di Filone (cf. *de praemiis et poenis*, 126; *de virtutibus*, 182), quei giudei cioè, che, come si esprime Sap 2,12, hanno abbandonato la παιδεία e il νόμος ovvero il *mûsar*, l'educazione sapienziale, e la *Torah*. Proprio questo è il punto che ci interessa: la polemica di Sap 2 non è diretta né contro gli epicurei – come talora si è pensato – né contro qualche altro aspetto della cultura greca dominante; il libro della Sapienza non ha direttamente scopi apologetici esterni al giudaismo: un pagano potrebbe anche averlo letto, ma con ben scarsi risultati.¹⁷ Il messaggio del libro della Sapienza è diretto all'interno della comunità giudaica e gli empi di Sap 2 sono anch'essi giudei, che non hanno saputo vivere in modo corretto il loro essere immersi nella cultura alessandrina.

Il punto di partenza del ragionamento degli empi, in 2,1-20, non è, come si potrebbe pensare, la filosofia o la cultura ellenistica; è, al contrario, proprio la Bibbia. Molte delle affermazioni che gli empi fanno sono riconducibili infatti a concezioni giudaiche tradizionali, ben testimoniate dalla Scrittura: si vedano il lamento sulla brevità della vita, la convinzione che la morte segna la fine di tutto, che non esiste una vita nell'aldilà, che la vita è come un'ombra che passa... Anche la presentazione del

¹⁶ Per la questione, più generale, dei destinatari del libro della Sapienza si faccia riferimento a VÍLCHEZ, *Sabiduría*, 70-74; cf. tuttavia MAZZINGHI, *Notte di paura e di luce*, 253 nota 133. Per i problemi sollevati dalla figura degli empi nel c. 2, cf. LARCHER, *Études*, 99ss; 114s; 127ss; 213-216; *Sagesse*, I, 115ss; per l'interpretazione degli empi come giudei apostati, con relativa bibliografia, cf. GILBERT, «Sagesse de Salomon», 103; VÍLCHEZ, *Sabiduría*, 154, SCARPAT, *Sapienza*, I, 138.

¹⁷ Ciò rientra nel problema più vasto della cosiddetta letteratura apologetica giudaica di epoca ellenistica, che, a partire dal fondamentale studio di V.A. TCHERIKOVER, «Jewish Apologetic Literature Reconsidered», in *Eos* 48(1956), 169-193 non è più considerata *qua talis* come un *corpus* diretto al mondo pagano. Ciò vale in modo particolare per la LXX: «I do not know any Hellenistic evidence to show that a Gentile became a Jew or a sympathetic because he had the Bible»; cf. A. MOMIGLIANO, *Alien Wisdom. The limits of Hellenization*, Cambridge 1975, 91.

giusto perseguitato trova le sue radici nella letteratura profetica.¹⁸ Gli empi, dunque, ben conoscono la Scrittura, e a essa sembrano quasi appellarsi: non è forse tutta la tradizione d'Israele, infatti, ad affermare che dopo questa vita ci attende soltanto uno *She'ôl* senza speranza, da cui nessuno può tornare?

Allora, sembrano ag giungere gli empi, hanno ragione quei filosofi che sostengono la casualità dell'esistenza; «noi siamo nati per caso»: il v. 2, ad esempio, si richiama a concezioni epicuree della vita. Tutto il tema dell'evanescenza della vita e dell'irreversibilità della morte (vv. 1-5) risente di contatti con Platone, dove già è presente (cf. *Fedro* 70a) l'immagine dell'anima che, come fumo, esce dal corpo; si tratta comunque di una ben nota credenza popolare (cf. già *Iliade* 23,100s). Gli empi, dunque, sono quei giudei che hanno riletto la Scrittura alla luce degli aspetti più fatalistici e pessimisti della filosofia greca del tempo.

Nei vv. 6-10 l'invito a godersi la vita è soltanto una parodia dell'epicureismo; il *carpe diem*, fondato sull'insicurezza del domani, appare comunque lo specchio di buona parte della aristocrazia alessandrina del tempo. Scarpat, nel suo commento, ci ricorda alcuni particolari interessanti: il vino che gli empi vogliono bere (v. 7) è detto *πολυτελής*, termine che ricorda lo sfarzo dei banchetti di Alessandria all'inizio dell'epoca romana, ove si parlava proprio di *ιταλική πολυτέλεια*, di «lusso italico». Allusioni come l'incomprensibile «prato» del v. 9 (incomprensibilmente tradotto dalla Bibbia CEI con «nessuno di noi») acquistano senso alla luce della lirica erotica alessandrina, ove il «prato» è metafora corrente del sesso femminile. Anche la violenza dell'empio e la persecuzione del giusto trovano buoni paralleli già nei testi platonici.¹⁹

Il cuore dell'argomentazione è posto tuttavia subito dopo il discorso degli empi: nei vv. 22-24 l'autore interviene per sottolineare come essi siano coloro che non hanno conosciuto τὰ μυστήρια θεοῦ, i «misteri di Dio», non comprendendone i disegni ed escludendo, tra l'altro, la possibilità di una vita oltre la morte. L'errore degli empi sta forse nell'aver seguito troppo la ragione (cf. l'uso, in inclusione, di *λογίζομαι* in 2,1a e 2,21a)? La morte è dunque il rischio che corre chi segue troppo da vicino la cultura greca? È chiaro che in questo capitolo il nostro autore non pensa a criticare una precisa scuola filosofica (come l'epicureismo), né la cultura ellenistica in quanto tale. L'errore degli empi – giudei apostati, come si è detto – sta piuttosto nel non aver saputo far sintesi tra la fede biblica, di cui non hanno colto la profondità, e la razionalità della cultura ellenistica.²⁰ Il problema, come si può comprendere dal resto del libro, è

¹⁸ Una buona analisi delle fonti (bibliche ed ellenistiche) utilizzate nella presentazione degli empi in Sap 2,1-20 si ha in KOLARCİK, *The Ambiguity of Death*, 114-131.

¹⁹ Per tutto ciò si veda il commento di SCARPAT, *Sapienza*, I, 135-199 *passim*.

²⁰ Occorre fare attenzione a non trasformare il discorso sugli empi in un contrasto tra razionalità ellenistica e richiamo alla fede biblica; la condanna degli empi non è fatta in nome di un annuncio di fede; in questo senso sembra andare R. CAVEDO, «Da una cul-

l'aver dimenticato la via della sapienza. I due esempi che seguono ci dimostrano come il libro della Sapienza non contrapponga la cultura ellenistica alle proprie tradizioni, ma come, anzi, ne faccia un uso consapevole e positivo.

2. Sap 7,17-21: Salomone e le scienze dei greci

Nella seconda parte del libro (Sap 7-10), all'interno dell'elogio della sapienza dei cc. 7-8 vi è una sezione (Sap 7,13-22a) relativa ai beni che Dio ha concesso a Salomone tramite la sapienza; in particolare, nei vv. 17-21, lo stesso Salomone afferma di aver ricevuto da Dio ogni forma di sapere. Si tratta di un testo non molto studiato,²¹ che, tuttavia, può essere di grande aiuto per lo scopo che ci siamo proposti:

«Lui infatti mi ha dato una vera conoscenza del creato,
per conoscere la costituzione del mondo e la forza degli elementi,
e l'inizio, la fine e il mezzo dei tempi,
l'alternanza dei solstizi e il cambiamento delle stagioni,
il ciclo degli anni e la posizione degli astri,
la natura degli animali e l'istinto delle belve,
la forza dei venti²² e i ragionamenti degli uomini,
la varietà delle piante e le proprietà delle radici:
quanto è nascosto e quanto è palese io ho conosciuto:
infatti la sapienza, maestra di ogni disciplina, me lo ha insegnato».

Dietro a questo testo c'è evidentemente l'immagine biblica di Salomone che, alla luce di 1Re 5,13, è considerato il più grande dei saggi; se però in 1Re Salomone è considerato un'eccezione, nel libro della Sapienza egli è considerato un «uomo come tutti» (Sap 7,1ss), modello di quella saggezza che pertanto chiunque può raggiungere.²³

tura all'altra: il libro della Sapienza», in *PSV* 15(1987), 75-87. Il nostro autore ha grande stima della ragione, come dimostra ad esempio la definizione della paura in Sap 17,12-13. La paura è appunto considerata come il fallimento della ragione (cf. MAZZINGHI, *Notte di paura e di luce*, 119-126). Cf. su questo argomento anche J.P.M. SWEET, «The theory of miracles in the Wisdom of Solomon», in C.F.D. MOULE, a cura di, *Miracles*, Oxford 1965, 115-126.

²¹ Rimando in particolare all'attentissimo studio di SCARPAT, *Sapienza*, II, 39-66. Cf. anche A. SISTI, *Il libro della Sapienza*, Assisi 1992, 213-217.

²² Scelgo la traduzione proposta da Scarpata, che si distacca dall'interpretazione usuale che vede in πνευμάτων βλας un riferimento alla conoscenza degli «spiriti» da parte di Salomone; si veda la discussione in SCARPAT, *Sapienza*, II, 52-59. In un precedente studio Gilbert aveva tuttavia già escluso una presunta attività esorcistica di Salomone: cf. M. GILBERT, «La figure de Salomon en Sg 7-9», in R. KUNTZMANN-J. SCHLOSSER, a cura di, *Études sur le judaïsme hellénistique*, Paris 1984, 225-249.

²³ La struttura stessa dei cc. 7-8 presenta ai due estremi di un quadro concentrico (7,1-6; 8,17-21; cf. GILBERT, «Sagesse de Salomon», 69-71) una riflessione sulla debolezza di Salomone, considerato uomo come tutti.

In sette stichi il testo di Sap 7,17-21 ci presenta un elenco di discipline scientifiche, descritte con termini tecnici molto precisi: il saggio possiede una «vera conoscenza di tutto lo scibile» (τῶν ὄντων γνώσις ἀψευδής) che non ha nulla da invidiare al sapere dei greci: Salomone è così un esperto di cosmologia (la σύστασις κόσμου), di astronomia, di zoologia, di botanica, di metereologia (la «forza dei venti»). L'esaltazione delle conoscenze scientifiche di Salomone è certamente una reazione alla vantata superiorità culturale dei greci; a questo riguardo, il testo sottolinea che ogni conoscenza è dono della sapienza che viene da Dio e che essa è τεχνίτις, «artefice» – o, come traduce Scarpat, «maestra» – di ogni scienza. D'altra parte è molto importante notare come non venga negato il procedimento razionale proprio delle scienze: esso viene infatti rivalutato nella sua origine (la sapienza che viene da Dio) e nella sua finalità (la conoscenza di Dio). Se c'è polemica, da parte del nostro autore, questa non è diretta contro la scienza dei greci in quanto tale, ma contro l'idea che la conoscenza della realtà possa essere acquisita da una γνώσις, segreta come quella dei misteri o della gnosi (cf. l'allusione a «ciò che è nascosto») o da una «tecnica» quale quella magica. Il testo di Sap 7,17-21 testimonia perciò una valutazione positiva della cultura greca; il libro della Sapienza è consapevole della superiorità della sapienza d'Israele, che viene da Dio, ma che non esclude ciò che costituisce il patrimonio della sapienza dei greci.²⁴

3. Sap 13,1-9: la religione dei filosofi

Ben più celebre e studiato è il passo di Sap 13,1-9, sul quale non è necessario dilungarsi, ma che è di grande utilità per comprendere la posizione del nostro autore nei confronti della filosofia greca:²⁵ prendendo in considerazione l'indagine dei filosofi su Dio, il nostro autore giunge a dare una valutazione positiva della filosofia greca: l'argomento utilizzato nel v. 1, che cioè a partire dai beni visibili è possibile riconoscerne l'Artefice, non è altro che la ripresa di un noto argomento di derivazione stoico-aristotelica. Come alcuni stoici (Cicerone) il nostro autore distingue inoltre tra essenza ed esistenza di Dio. Non solo la filosofia greca non si è sbagliata in tale ricerca; anzi, il Dio Artefice – che il nostro au-

²⁴ «La nuova Sapienza ebraica è sempre quella antica e non va verso un'assimilazione con la sapienza greca. A differenza di quella greca, essa non insegna solo a vivere meglio, ma pur non limitando il programma scientifico alla sola torà e allargandolo alle scienze che i Greci coltivavano a beneficio degli uomini, attribuisce solo a Dio e alla sua Sapienza l'insegnamento delle cose occulte e anche di quelle manifeste, del loro giusto valore, del loro sapiente uso» (SCARPAT, *Libro della Sapienza*, II, 65s). Cf. anche SISTI, *Il libro della Sapienza*, 212-217.

²⁵ È sufficiente far riferimento al già citato lavoro di GILBERT, *La critique des dieux*, che costituisce ormai il punto di riferimento per ogni studio su Sap 13-15. Cf. in particolare le pp. 5-52.

tore si sforza di non chiamare platonicamente Demiurgo, definendolo piuttosto con due neologismi che rinviano al Dio creatore della Genesi, γενεσιούργος e γενεσιάρχος – è lo stesso Dio dell'Esodo, «Colui che è». In questo modo il Dio biblico della Creazione e della Salvezza è identificato con quel Dio che la ragione umana va cercando.

Al v. 5, inoltre, il procedimento logico (platonico e stoico) della analogia di proporzionalità viene applicato, per la prima volta nella storia della filosofia, alla possibilità che ha la ragione umana di giungere a postulare l'esistenza di Dio, in un testo che avrà la sua importanza nel Concilio Vaticano I (cf. DS 3004).

Il cammino intrapreso dai filosofi pagani è dunque, almeno in parte, corretto: infatti «leggero per loro è il biasimo». Il p. Gilbert conclude così la sua analisi di Sap 13,1-9, citando un bel testo di Dubarle:

«Questa attitudine fondamentale è ispirata da una grande fiducia. I saggi, e, più di tutti, l'autore del libro della Sapienza, sono convinti che la verità religiosa di cui sono possessori, può assimilare tutti i valori spontaneamente accolti dagli uomini, è capace di fare un discernimento tra ciò che merita di essere conservato e ciò che è sbagliato. Insieme alla fede nel loro Dio è una fiducia nell'uomo che anima questa convinzione».²⁶

Il nostro saggio ha preso sul serio la ricerca dei filosofi; ciò che è loro mancato è, paradossalmente, la piena attuazione di un principio razionale a essi ben noto, come appunto quello della analogia di proporzionalità. Il testo di Sap 13,1-9 si chiude con una domanda (v. 9): perché i filosofi non hanno potuto conoscere chi è veramente Dio? La risposta è implicita: la ricerca razionale deve coniugarsi con quel dono della Sapienza che può provenire soltanto da Dio.

Questi tre esempi ci permettono di sottolineare alcuni dati importanti: prima di tutto, si può comprendere come il libro della Sapienza non cerchi facili compromessi con la cultura greca; consapevole del valore della propria tradizione (e anche della sua superiorità, se vogliamo), il nostro autore non è disposto a rinunciare alla fede dei padri. Egli trova però il coraggio di riconoscere la validità della cultura greca e persino la correttezza dell'impostazione filosofica; anzi, della cultura greca il libro della Sapienza accoglie quegli elementi che gli permettono di riesprimere la fede d'Israele in categorie comprensibili agli uomini del suo tempo. L'indagine che segue ci permetterà di approfondire queste prime conclusioni.

²⁶ A.M. DUBARLE, *Les Sages d'Israel*, Paris 1946, 230s.

III. IL LIBRO DELLA SAPIENZA E IL MONDO DEI MISTERI

1. Introduzione

Il libro della Sapienza resta, come si è detto, l'opera di un giudeo; il metodo utilizzato, infatti, è quello *midrashico*, dove per *midrash* occorre intendere proprio la volontà di attualizzare la Scrittura in contesti sempre nuovi.²⁷ Una delle prove di questo atteggiamento va cercata nel modo di porsi del libro della Sapienza nei confronti di due delle sfide più forti provenienti dal mondo alessandrino: la sfida della magia e quella dei misteri. Il rapporto tra il libro della Sapienza e il mondo della magia dell'Egitto di epoca ellenistico-romana è stato pochissimo studiato; un'analisi attenta dei *Papyri Graecae Magicae* porta invece a scoprire quanto il nostro autore fosse a conoscenza del vocabolario e delle pratiche dei maghi del suo tempo. Ho affrontato in dettaglio questo argomento nel mio lavoro *Notte di paura e di luce*, cercando di dimostrare come la polemica condotta contro i maghi d'Egitto in Sap 17,7-11, e, più in generale, in tutto il c. 17, è in realtà diretta non contro i maghi dell'Esodo, ma contro le pratiche magiche dell'Alessandria ellenizzata, che, evidentemente, seducevano non pochi giudei.²⁸

Se l'atteggiamento del nostro autore nei confronti della magia appare fortemente e chiaramente polemico, non così è per quanto riguarda il mondo dei misteri. È ben noto come alcuni passi del libro della Sapienza si riferiscano evidentemente ai culti misterici: così ad esempio Sap 12,4 e soprattutto 14,23, che pare alludere ai banchetti dionisiaci. Un vocabolario misterico è stato rilevato anche in testi come Sap 2,22; 6,22; 8,4. Ma la maggior parte dei commentatori si ferma qui. Soltanto pochi autori hanno cercato di ampliare questo tipo di studio, estendendolo ai cc. 7-10 del libro. Nel suo ben noto lavoro *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom*, Reese riprende alcune intuizioni già di Reitzenstein e crede di poter riconoscere, all'interno di Sap 7-10, una struttura analoga a quella delle aretologie isiache, riportando altresì una lunga serie di paralleli verbali con testi isiaci.²⁹ Questo metodo è stato contestato in un importante studio di Kloppenborg, che, riprendendo un precedente lavoro di B.L. Mack, segue una via d'approccio più precisa. Al di là dei possibili paralleli occorre, secondo Kloppenborg, studiare i temi comuni alla figura di Iside e alla presentazione della sapienza in Sap 7-10.³⁰ I ri-

²⁷ Cf. al riguardo R. LE DÉAUT, «A propos d'une définition du *midrash*», in *Bib* 50(1969), 395-413.

²⁸ Cf. MAZZINGHI, *Notte di paura e di luce*, 91-95; 138s; 186ss; 229ss.

²⁹ Cf. R. REITZENSTEIN, *Zwei Religionsgeschichtliche Fragen*, Strassburg 1901; REESE, *Hellenistic Influence*, 36-50.

³⁰ J.S. KLOPPENBORG, «Isis and Sophia in the Book of Wisdom», in *HTR* 75(1982), 57-84. B.L. MACK, *Logos und Sophia*, Göttingen 1973, 62-95.

sultati raggiunti da Kloppenborg sono, a mio modo di vedere, sorprendenti; è strano che, negli ultimi vent'anni, non abbiano avuto molto seguito; nei commenti più importanti (Vílchez, Scarpat...) ci si limita infatti a citare il lavoro di Kloppenborg senza mai dargli un'eccessiva importanza.³¹

In questa seconda parte della relazione ritengo necessario ampliare l'indagine sui rapporti del libro della Sapienza con i culti isiaci e con i misteri in generale, per riprendere e approfondire alcune conclusioni già raggiunte da Kloppenborg intorno a Sap 7-10. In questo modo ci sarà possibile trarre ulteriori considerazioni sul tema di fondo del nostro lavoro, ovvero sulla portata del rapporto tra il libro della Sapienza e la cultura ellenistica.

2. Sap 17,1–18,4 e i culti misterici

Il testo di Sap 17,1–18,4 è senz'altro uno dei passi più difficili dell'intero libro, e, senza ombra di dubbio, quello meno studiato.³² In cinque strofe, il nostro autore rilegge la piaga esodica delle tenebre (Es 10,21-23) in una prospettiva del tutto singolare, che in questa sede è soltanto possibile riassumere.

Le tenebre piombate sugli egiziani acquistano prima di tutto un valore psicologico: al centro del c. 17 sta infatti la prima menzione biblica della «coscienza» (συνείδησις, v. 11), unita all'unica definizione della paura offertaci dalla Scrittura (vv. 12-13): «la paura, infatti, altro non è se non tradimento dei soccorsi della ragione». Le tenebre sono il segno che la coscienza sperimenta di fronte alla propria malvagità; la paura che ne consegue nasce dalla sconfitta della ragione. La definizione della paura come elemento irrazionale segue da vicino modelli platonici e stoici e dimostra, se ce ne fosse bisogno, come non sia vero pensare al libro della Sapienza come a un annuncio di fede contrapposto alla ragione greca. In secondo luogo, infatti, le tenebre acquistano un valore etico: sono la giusta punizione per coloro che «avevano tenuto prigionieri i tuoi figli» (18,4), per quegli empi che il nostro testo chiama ἀπαίδευτοι («senza educazione») e ἄνομοι («senza Legge»), collegandoli così con i giudei apostati del c. 2. Le tenebre acquistano infine un terzo valore, più direttamente teologico: esse sono il segno della situazione di chi ha abbandonato Dio e che si trova pertanto abbandonato da Lui. L'ambientazione

³¹ Cf. però H. ENGEL, «Was Weisheit ist und wie sie entstand, will ich verkünden. Weish 7,22-8,1 innerhalb des ἐγκώμιον τῆς σοφίας (6,22-11,1) als Stärkung der Plausibilität des Judentums angesichts hellenistischer Philosophie und Religiosität», in G. HENTSCHEL – E. ZENGER, a cura di, *Lehrerin der Gerechtigkeit. Studien zum Buch der Weisheit*, Leipzig 1991, 67-91.

³² Per quanto contenuto in questo paragrafo, rinvio ancora una volta al mio lavoro *Notte di paura e di luce*, ove ho affrontato in dettaglio lo studio dei rapporti tra il dittico delle tenebre e il mondo dei misteri. Cf. in particolare le pp. 35-42; 95-98; 139-141; 188-190; 226-229. Per una visione d'insieme del testo cf. pp. 271-298.

del c. 17 è del tutto singolare: attraverso l'uso di un vocabolario preso a prestito dalle *katabáseis*, dalle narrazioni classiche relative alla discesa agli inferi di un determinato eroe, il nostro autore mostra come le tenebre materiali sono soltanto «icona» (εἰκών, v. 21) delle tenebre, ben più terribili, dell'Ade, che si avvicina sempre più all'idea di «inferno» come luogo di punizione eterna degli empi.³³ Le tenebre, perciò, acquistano in definitiva un quarto valore, un valore escatologico, come anticipazione della punizione eterna dell'empio.

Ma alle tenebre si contrappone la luce: la luce della colonna di nubi (18,3), immagine della Sapienza, e la luce alla Legge (18,4), che, attraverso Israele dovrà essere donata al mondo intero. Tale luce è «incorruttibile» (ἀφθαρτος) e rinvia a quella «incorruttibilità» (ἀφθαρσία) che costituisce il destino eterno dei giusti (cf. Sap 2,23). In questo modo, nel dittico delle tenebre, la storia si salda con l'escatologia attraverso il tema del cosmo; la salvezza futura passa attraverso i «grandi giudizi» storici del Signore (17,1 a), grazie al dono della Sapienza che permette di comprendere la Legge. Il tutto si gioca nel grande campo della creazione; luce e tenebre sono al servizio di Dio.

Una delle peculiarità del testo del dittico delle tenebre è proprio quella di riuscire a calare un preciso messaggio all'interno della situazione storica dei suoi ascoltatori, in questo caso rispondendo alla sfida e alla seduzione del mondo della magia e di quello dei misteri; su questo, in particolare, ci fermeremo. Non conosciamo molto in realtà della comunità giudaica di Alessandria; in testi come il Terzo Libro dei Maccabei e nell'opera di Filone, appare chiaro tuttavia come la tentazione proveniente dai culti misterici dovesse essere tutt'altro che debole. Oggi si discute molto sulla portata del fenomeno dell'apostasia all'interno del giudaismo alessandrino; alcuni autori di ambiente ebraico (cf. il recente studio di A. Kasher, *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt*, Tübingen 1985) tendono a negare o a minimizzare questo fenomeno, che, tuttavia, sembra essere stato molto reale.³⁴

Il vocabolario e i temi utilizzati nel dittico delle tenebre rivelano la volontà del nostro autore di confrontarsi con il mondo della magia e dei misteri, mondo che egli dimostra di conoscere piuttosto bene. La descrizione degli egiziani, prigionieri delle tenebre, coperti dal velo opaco dell'oblio, soggetti a visioni spaventose di spettri e lugubri fantasmi (cf. in particolare Sap 17,1-6), tutto questo richiama la situazione spirituale dell'iniziato prima dell'iniziazione; particolarmente interessante è il confronto con la descrizione plutarchea delle pene riservate al non iniziato,

³³ Sul tema dell'Ade nel libro della Sapienza cf. L. MAZZINGHI, «“Non c'è regno dell'Ade sulla terra” L'inferno alla luce di alcuni testi del libro della Sapienza», in *VH* 6/2(1995), 229-256.

³⁴ Cf. una breve discussione in MAZZINGHI, *Notte di paura e di luce*, 36 nota 107. Anche il recentissimo studio di J.M.G. BARCLAY, *Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan (323 BCE-117 CE)*, Edimburgh 1996, che tuttavia ha del rapporto tra libro della Sapienza e mondo ellenistico una visione più critica (cf. pp. 181-192).

descrizione conservataci in un frammento del *de anima* e derivata da modelli platonici (Plutarco, frg. 178; cf. *Fedro*, 248AB). Nella cerimonia di iniziazione il miste abbandona la paura, specialmente quella della morte, ed entra nella luce, in un luogo di sante visioni. Agli empi di Sap 17 accade l'esatto contrario: la luce splende solo per i figli di Israele mentre i malvagi piombano proprio in quelle tenebre e in quella paura che volevano fuggire e le visioni che essi hanno sono solo visioni spettrali, veri e propri incubi vissuti da svegli (cf. in particolare Sap 17,4-6.15).

La lettura del dittico delle tenebre, alla luce di queste molteplici allusioni, dà l'impressione, a prima vista, che dietro al riferimento ai misteri vi sia prima di tutto, se non esclusivamente, una preoccupazione di carattere apologetico. Ciò è vero solo in parte; la critica ai misteri non è fatta in nome della purezza della fede, della superiorità della tradizione di Israele o della pretesa immoralità di questi culti (eccezion fatta, forse, per le allusioni ai misteri dionisiaci). Il nostro autore tenta prima di mostrare che i misteri sono inefficaci, perché agli iniziati capita proprio ciò che essi cercano di sfuggire.

«Ma essi, durante quella notte in realtà impotente,
sopraggiunta dagli antri degli inferi senza potere,
addormentati dello stesso sonno,
da un lato erano perseguitati da fantasmi mostruosi,
dall'altro erano paralizzati dal tradimento dell'anima:
una improvvisa e inattesa paura infatti si era riversata su di loro»
(17,14s).

Il saggio si rende conto, tuttavia, che il desiderio dell'uomo di sfuggire la paura, la morte, la malattia, per vivere nella luce, deve trovare una risposta; i misteri pertanto, divengono come il segno – se ci è lecito usare un linguaggio estraneo al nostro testo – di bisogni non soddisfatti, ma non per questo meno reali. Perciò, dietro la prospettiva apologetica, è possibile scorgere un atteggiamento più profondo: il libro della Sapienza prende sul serio i bisogni nascosti nei culti misterici, pur nel momento stesso in cui li critica.

Tutto ciò risulta evidente, all'interno del nostro dittico, dallo studio dei contatti con la figura di Iside. Il grande successo di Iside nel mondo greco-romano è dovuto in gran parte alla convinzione che essa è la Dea che può vincere il Fato, sciogliere cioè l'uomo dalle catene della Necessità, come si legge, ad esempio, nell'aretologia isiaca di Andros (δεσμῶν δ'ἄεκουσαν ἀνάγκαν ἀλύω, r. 144). Il primo inno isiaco di Isidoro, testo di ambiente greco-egiziano del I sec. a.C., è per noi di particolare interesse:

«quantunque siano numerosi i prigionieri
di un destino che porta alla morte,

quantunque siano numerosi
coloro che sono tormentati da lunghe veglie angoscianti...
tutti costoro sono salvati
quando ti pregano (o Iside) di venire loro in aiuto» (rr. 29ss).³⁵

Ora, questa è esattamente la stessa situazione degli empi di Sap 17, incatenati da una necessità che non si può sfuggire (17,17), legati da una stessa catena di tenebre (17,18), paralizzati dalla paura (17,19). Tra parentesi, si noti l'espressione del v. 17, *δυσάλυκτος ἀνάγκη*, la «Necessità che non si può sfuggire», dove *δυσάλυκτος* è considerato dai diversi commentatori la prima ricorrenza del termine attestata nella greicità; l'espressione *δυσάλυκτος ἀνάγκη* si ritrova tale e quale, tuttavia, nel contesto di una preghiera a Selene, nel celebre *Papiro Magico di Parigi* (PGM IV,2858).

Il devoto di Iside cerca dunque la liberazione dalla paura e dalle catene della fatalità, cerca la luce, di cui Iside è Signora. In Sap 18,3 la colonna di nubi è descritta come «guida» (*ὁδηγός*) nel cammino di Israele, quella guida che il fedele cerca nella grande Dea Iside. La preghiera rivolta dagli egiziani perché gli ebrei siano portati via (Sap 18,2) è espressa con le identiche parole di una preghiera isiaca nella quale compare ancora il tema di Iside guida dell'uomo; l'esperienza di luce fatta da Israele ricorda un testo di carattere isiaco come il celebre «viaggio dell'anima» del rinato Lucio, nelle *Metamorfosi* di Apuleio (XI,23,7), testo che, non a caso, ha un sottofondo egiziano.

La ricerca di salvezza da parte del devoto di Iside non viene perciò sottovalutata nel dittico delle tenebre; anzi, la descrizione della luce, della guida della colonna di nubi, della Provvidenza, della Necessità, è fatta proprio attraverso l'assunzione, molto coraggiosa, di categorie isiache. Altri due testi di Sap ci aiuteranno ad ampliare queste considerazioni.

3. La figura della sapienza in Sap 7-10 a confronto con Iside

Il primo di questi testi coincide con la parte centrale del libro della Sapienza (Sap 7-10), dedicata alla figura della sapienza; essa è stata studiata, in relazione a Iside, soprattutto da Mack e da Kloppenborg (cf. nota 29). Alla base della presentazione della sapienza in questi capitoli stanno prima di tutto i celebri passi biblici relativi alla sapienza personificata, iniziando da Pr 1-9. In secondo luogo, il nostro autore amplia e approfondisce l'immagine biblica della sapienza rileggendola attraverso categorie tratte dalla filosofia stoica. Di provenienza stoica, in particolare, è l'insistenza sul tema della regalità, che ritorna a più riprese nei cc. 7-9 di

³⁵ Per i testi delle principali aretologie isiache cf. M. TOTTI, *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis Religion*, Hildesheim-Zürich-New York 1975; per gli Inni di Isidoro, cf. V.F. VANDERLIP, *The four Greek Hymns of Isidorus and the Cult of Isis*, Toronto 1972.

Sap (cf. ad esempio Sap 8,2-9.10-16 e 9,5-12). È pur vero che il legame tra sapienza e buon governo è già presente fin da Pr 8 e che il tema del saggio unico vero re è tipico della «predicazione» stoica, come lo stesso Filone ci testimonia (cf. *de somniis*, 244).³⁶ Ma ciò non è sufficiente a spiegare l'accento che il nostro autore pone sulla regalità di Salomone, assistito dalla sapienza. Molte caratteristiche della sapienza, definita come la «paredra» di Dio (9,4), protettrice del re (9,11 e 8,15), datrice di ogni ricchezza (7,11), consigliera del re (8,9; 9,13.17), sposa del re (8,2-9), sono comprensibili soltanto alla luce delle analoghe funzioni che Iside è ritenuta esercitare nei confronti dei sovrani.

Nell'elogio vero e proprio della sapienza, soprattutto in Sap 7,25-26.29-30, il nostro autore si sofferma tra l'altro sulla metafora della luce e sulla relazione stretta esistente tra Dio e la sapienza. Le cinque metafore dei vv. 25-26, che tentano di descrivere questa relazione, possono certo essere spiegate con riferimenti alla filosofia greca, soprattutto al platonismo e allo stoicismo, di cui si usano vocaboli tecnici come ἀπόρροια e ἀπαύγασμα; la cosa è sottolineata da tutti i commentatori (si vedano al riguardo soprattutto Larcher, Winston, Scarpat, *sub loco*). Ma, anche in questo caso, molti particolari possono essere meglio compresi facendo riferimento alla figura di Iside. L'insistenza sulla superiorità della sapienza nei confronti della luce, ad esempio, è una novità, rispetto ai testi dell'AT che si limitano a paragonare la *Torah* con la luce. Ora non dobbiamo dimenticare che proprio la luce è uno degli attributi isiaci più noti; Iside infatti è Signora del sole e della luce (cf. *Inno di Isidoro*, I,48; *Pap. Oxyr.* XI,1380,22); nei culti misterici in genere la luce è simbolo dell'esperienza dell'iniziato: «nocte media vidi solem», recita il già citato passo delle *Metamorfosi*. Come Iside, anche la sapienza è descritta come «senza macchia» (ἀμίαντος, Sap 7,25; *Pap. Oxyr.* 1380,109); come Iside, anche la sapienza è «iniziata» (μύστις) ai misteri di Dio (Sap 8,4 e *Pap. Oxyr.* 1380,111); come nel caso di Iside, anche l'aiuto della sapienza si ottiene mediante la preghiera (cf. Sap 8,21).

Ancora, le virtù attribuite alla sapienza, in Sap 7-9, sono in gran parte le stesse per cui Iside è famosa: datrice di beni, di felicità e di ricchezza (*Inno di Isidoro* 3,3-6; Sap 7,11, in entrambi i casi ritornano insieme i termini τέρας, ἀγατά, πλοῦτος); Iside, come la sapienza, è garanzia di immortalità (cf. Sap 8,13.17), in una parola, salvatrice. La preghiera di Salomone si conclude non a caso annunciando l'opera salvatrice della sapienza (Sap 9,18), che costituisce il motivo di fondo dell'intero c. 10: la sapienza ha liberato i suoi fedeli da ogni pericolo (cf. Sap 10,9). Ora, nelle tradizioni sapienziali di Israele, se la sapienza è considerata fonte di vita (cf. Pr 8,35-36), mai è detta «salvatrice». Lo diviene invece nel libro della Sapienza, e lo diviene nella linea di quella salvezza che il

³⁶ Il tema è stato ben studiato da SCARPAT, *Sapienza*, I, 367-371.

fedele di Iside si attendeva dalla sua dea. Il c. 10 sottolinea allo stesso tempo la profonda differenza tra le due figure: la salvezza offerta dalla sapienza d'Israele non passa attraverso un mito da ripetere e rivivere, come ad esempio è la ricerca del corpo di Osiride da parte di Iside; la salvezza, per Israele, passa piuttosto attraverso le azioni storiche di Dio, narrate nelle Scritture. È singolare, però, che tali azioni siano selezionate e narrate proprio sulla base di temi isiaci. Un ultimo esempio a questo riguardo, appena accennato nei lavori di Mack e di Kloppenborg, ci permetterà di avviarci alle conclusioni di questo nostro lavoro.

4. Sap 10,4 e 14,1-10: la barca della Provvidenza

Il c. 10 del libro della Sapienza conclude la seconda parte del libro presentando una serie di otto figure bibliche di giusti attraverso i quali il lettore può meglio comprendere quale sia l'opera salvatrice della sapienza manifestatasi nella storia, quella salvezza annunciata al termine della preghiera di Salomone (9,18). In Sap 10,4 uno dei primi esempi della salvezza offerta dalla sapienza è rappresentato dal «giusto» Noè; è stata la sapienza, infatti, che ha guidato l'arca sulle acque del diluvio. Questo tema riappare ancora all'interno della critica all'idolatria, in Sap 14,1-10, specialmente nei vv. 3 e 6. In tutti e tre i casi (10,4 e 14,3.6) il tema della guida dell'arca viene espresso con le stesse parole: la «sapienza» (in Sap 10,4), la «provvidenza» (in Sap 14,3) e la «mano» di Dio (Sap 14,6) sono capaci di salvare (si usa nei tre casi il verbo σώζω o διασώζω) il giusto guidando l'arca attraverso i flutti. La guida dell'arca, in particolare, è descritta nei tre casi attraverso l'uso del verbo κυβερνάω o διακυβερνάω. Secondo la maggior parte dei commentatori, iniziando dal p. Gilbert che ha studiato nei dettagli il testo di Sap 14,1-10,³⁷ Sap utilizzerebbe qui un vocabolario tipicamente stoiceggiante. Nel suo recentissimo commento a Sap 7-12 Scarpat ritiene che il testo di Sap 10,4 alluda alla tipica metafora stoica del *Logos* «pilota» della nave; ma quel *Logos* è una fragile imbarcazione, una «zattera» destinata a naufragare, senza l'aiuto di quella sapienza che viene da Dio.³⁸ La menzione dell'arca sarebbe dunque un'allegoria non molto diversa da quelle utilizzate da Filone.

L'uso di un vocabolario filosofico è fuor di dubbio. Ma il libro della Sapienza non è Filone;³⁹ una tale allegoria dell'arca di Noè non corrisponde allo stile del nostro autore, che è modellato piuttosto, come si è

³⁷ Cf. GILBERT, *La critique des dieux*, 94-125.

³⁸ Cf. SCARPAT, *Sapienza*, II, 292ss. Si ricordi ancora che secondo Scarpat l'autore di Sap ha conosciuto Filone.

³⁹ Sulle differenze tra Sap e Filone cf. ad esempio LARCHER, *Études*, 151-178, ma anche WINSTON, *Wisdom*, 62, che, pur sottolineando i rapporti tra Sap e Filone (cf. sopra, nota 12), trae conclusioni analoghe. Dei rapporti tra Sap e Filone, a proposito del tema della manna, si è recentemente occupato P. DUMOULIN nel suo già citato lavoro *Entre la Manne et l'Eucharistie*.

detto, secondo l'uso *midrashico*. Perché per ben tre volte il libro della Sapienza sceglie, nel riproporre l'esempio dell'arca come modello di salvezza offerta da Dio e dalla sua sapienza, di introdurre una serie particolari assenti dalla Scrittura? Due volte si insiste sulla fragilità dell'arca (5bc. 6d),⁴⁰ in contrasto con la descrizione genesiaca; per tre volte (10,4; 14,3a.6c) si sottolinea la guida offerta da Dio – dalla sua sapienza, dalla sua provvidenza, dalla sua mano – attraverso i flutti in tempesta, altra sottolineatura senz'altro assente dal testo genesiaco relativo all'arca che appare qui guidata direttamente da Dio. La pericope di Sap 14,1-10, inoltre, si apre con un esplicito riferimento alla preghiera del marinaio al suo idolo; ciò impedisce di riferire il tutto alla metafora stoica del *Logos* e ci porta più direttamente a considerare il contesto di Sap 14,1-10 che è piuttosto la polemica anti-idolatrice.

Credo che anche in questo caso la spiegazione migliore vada ricercata nei contatti con la figura di Iside: è lei infatti quella Provvidenza, che, tra le sue molte azioni salvifiche, annovera l'essere patrona dei marinai; tra i più noti appellativi isiaci troviamo quello di *Isis Pelagia*; il primo Inno isiaco di Isidoro si sofferma a descrivere (ll. 32-34) l'azione salvatrice di Iside nei confronti dei naviganti. Come Dea del mare Iside è una figura tipicamente alessandrina;⁴¹ è colei che ha inventato la navigazione (cf. Aretologia isiaca di Kymé, l. 15; Aretologia di Andros, ll. 152ss) e che ogni marinaio prega prima di salpare; in particolare, ritroviamo nelle litanie isiache di Ossirinco l'appellativo di κυβερνήτις (*Pap. Oxyr.* 1380,69), «pilota», che descrive uno degli aspetti della salvezza offerta dalla Dea. Il testo di Sap 14,1-10, insieme a Sap 10,4, trasferisce alla «provvidenza», alla «sapienza» e alla «mano» di Dio tutte queste caratteristiche di Iside, utilizzando per lo più gli stessi vocaboli. Si comprende così come mai, dei molti esempi biblici a sua disposizione, il nostro autore abbia scelto, sia nella serie di personaggi del c. 10, sia all'interno della polemica antiidolatrice, proprio quello dell'arca di Noè guidata direttamente da Dio, particolare del tutto assente dal testo genesiaco! Il testo di Sap 14,1-10, può essere considerato un vero e proprio *midrash* sul racconto del diluvio, riproposto però alla luce della figura di Iside.⁴²

⁴⁰ L'arca viene descritta attraverso l'uso dell'espressione *σχεδία* «zattera».

⁴¹ «Perhaps, Isis, Goddess of the sea, is entirely Alexandrian». VANDERLIP, *The four Greek Hymns*, 34. Su Iside come Dea del mare la bibliografia non manca; testo ancora fondamentale è P. BRUNEAU, «Isis Pélagia à Délos», in *BCH* 85(1961), 435-446 e 98(1963), 301-308; cf. anche M. MALAISE, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, Leiden 1972 con diversi riferimenti; per la festa del *Navigium Isidis* cf. J.G. GRIFFITHS, *Apuleios of Madauros. The Isis-Book (Metamorphoseos Book XI)*, Leiden 1975, 31-47; F. DUNAND, *Le culte d'Isis dans le bassin Oriental de la Méditerranée*, Leiden 1973, III, 223-230.

⁴² Secondo una recente nota di P.C. BEENTJES, «“You have given a road in the Sea”. What is Wisdom 14,3 talking about?», in *ETL* 68(1992), 137-141, Sap 14,3 parlerebbe piuttosto del passaggio del Mar Rosso. Per un approfondimento di questo problema, cfr. L. MAZZINGHI, «La barca della Provvidenza: Sap 14,1-10 e la figura di Iside», in *VivH* 8(1997)1, 61-90.

IV. CONCLUSIONI

L'esame, pur rapido, dei contatti tra il libro della Sapienza e i culti misterici, in particolare dei rapporti con la figura di Iside, ci conduce a un'interessante considerazione. Il nostro autore intende operare quella che potremmo definire una remitologizzazione della sapienza di Israele: di fronte all'influsso della principale Dea di Alessandria, la sapienza di Israele viene riletta e riproposta proprio attraverso categorie isiache. Risultano così confermate le conclusioni già presenti nel lavoro di Kloppenborg,⁴³ ma esse possono essere ulteriormente approfondite ed estese a tutto il libro della Sapienza.

Vi è senz'altro, in questa operazione di trasferimento delle qualità di Iside alla sapienza di Israele, un intento apologetico da parte del nostro autore; ma vi è certamente di più. Il nostro saggio si comporta con Iside e con i misteri allo stesso modo in cui si comporta con la cultura greca e con la filosofia del suo tempo, come abbiamo visto nella prima parte di questo lavoro. Egli intende lanciare un ponte tra i due mondi, non esitando a rileggere la Scrittura alla luce di categorie tipicamente greche. L'essere portatori per il mondo di una «legge incorruttibile» (cf. Sap 18,4) non significa negare i valori della *παιδεία* greca. Il libro della Sapienza evita di cadere nel particolarismo, pur non raggiungendo le aperture universaliste che avevano caratterizzato, ad esempio, la *Lettera di Aristeo*. L'esempio della sapienza che ottiene nuovo slancio proprio attraverso la sua nuova veste «isiaca» è certamente quello che più colpisce. Inoltre, non si può parlare semplicemente di una «vernice» greca data alla fede di Israele, perché questa possa essere meglio compresa dai giudei di Alessandria. Il prestito richiesto al mondo greco è ben più profondo; il passo di Sap 13,1-9 ha dimostrato come la stessa filosofia greca possa fornire al giudeo alessandrino strumenti intellettuali che a lui mancavano.

L'assunzione di categorie misteriche nasce dalla certezza che il bisogno di salvezza del fedele di Iside è reale, così come è degna soltanto di «poco biasimo» la ricerca di Dio da parte dei filosofi greci.

A questo proposito, riprendendo una precedente osservazione del p. Gilbert, ripropongo l'uso del termine «inculturazione»: come poter parlare a giudei imbevuti di cultura ellenistica, «usandone i metodi e gli schemi di espressione e di pensiero, senza tuttavia rinnegare nulla del contenuto religioso ricevuto dai padri?».⁴⁴ La naturalezza con la quale il nostro autore si serve della cultura greca, la tranquillità con la quale egli

⁴³ È Kloppenborg, infatti, che parla a questo proposito di «act of re-mythologizing»; cf. KLOPPENBORG, «Isis and Sophia», 82.

⁴⁴ M. GILBERT, «Le livre de la Sagesse et l'inculturation», in *L'inculturation et la sagesse des nations*, Roma 1984, 1-11; la citazione è tratta dalla traduzione italiana contenuta in M. GILBERT, *La Sapienza di Salomone*, Roma 1995, II, 15.

adotta, per parlare della sapienza, tematiche isiache, sono il segno che l'inculturazione nasce da una reale preoccupazione per la fede della comunità – non dimentichiamo che proprio i Giudei tentati di apostasia sono tra i primi destinatari del libro! Tale preoccupazione, tuttavia, non gli impedisce di riconoscere e assumere quei valori che non sono contrari alla sua fede e che possono servire a rivitalizzarla, di fronte alle sfide culturali del suo tempo.