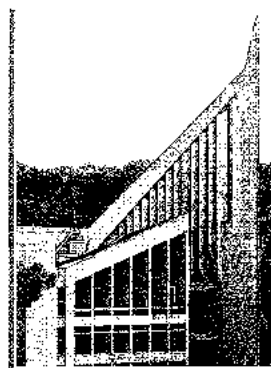


PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA MERIDIONALE
SEZIONE S. TOMMASO D'AQUINO - NAPOLI

TESI DI DOTTORATO IN TEOLOGIA - ESTRATTI 16



ERNESTO DELLA CORTE

IL DIO VIVENTE, DIO DEI VIVENTI

L'IMMORTALITÀ NEL LIBRO DELLA SAPIENZA

NAPOLI 2003

PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA MERIDIONALE
SEZIONE S. TOMMASO D'AQUINO - NAPOLI

ERNESTO DELLA CORTE

IL DIO VIVENTE, DIO DEI VIVENTI

L'IMMORTALITÀ NEL LIBRO DELLA SAPIENZA.

NAPOLI 2003

Tesi di Dottorato in Teologia difesa il 21 maggio 1996
Relatori: proff. Bruno Forte, Vincenzo Scippa, Pasquale Giustiniani



© Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale
Sezione S. Tommaso d'Aquino - Napoli
Viale Colli Aminei 2 - 80131 Napoli (Italia)
Tel. 0039 81 7437434 - Fax 0039 81 7437465 - Email pffim@tin.it
Ufficio Pubblicazioni - 2003

THÀNATOS ATHÀNATOS

E dovremo dunque negarti,
Dio dei tumori, Dio del fiore vivo,
e cominciare con un no all'oscura
pietra «io sono», e consentire alla morte
e su ogni tomba scrivere la sola
nostra certezza: «thànatos athànatos»?
Senza un nome che ricordi i sogni
le lacrime i furori di quest'uomo
sconfitto da domande ancora aperte?
Il nostro dialogo muta;
diventa ora possibile l'assurdo.
Là oltre il fumo di nebbia, dentro gli alberi
vigila la potenza delle foglie,
vero è il fiume che preme sulle rive.
La vita non è sogno.
Vero l'uomo
e il suo pianto geloso del silenzio.
Dio del silenzio, apri la solitudine.

SALVATORE QUASIMODO

*A mio padre Antonio e mia madre Maria
per il dono della vita
e per l'insegnamento
a viverla in profondità.*

SIGLE E ABBREVIAZIONI

1. Fonti bibliche, classiche e traduzioni

Ab	Abacuc	Lv	Levitico
Am	Amos	1-2 Mac	1-2 Maccabei
At	Atti	Mi	Michea
Bar	Baruc	Mt	Matteo
1-2 Cor	1-2 Corinti	Na	Naum
2 Cr	2 Cronache	Nm	Numeri
Dn	Daniele	Os	Osea
Dt	Dcuteronomio	Pr	Proverbi
Eb	Lettera agli Ebrei	1-2 Pt	1-2 Pietro
Es	Esodo	1-2 Re	1-2 Re
Ez	Ezechiele	Qo	Qoèlet
Fil	Filippesi	Rm	Romani
Gal	Galati	Sal	Salmi
Gc	Giacomo	1-2Sam	1-2 Samuele
Gdc	Giudici	Sap	Sapienza
Gen	Genesi	Sir	Siracide
Ger	Geremia	Sof	Sofonia
Gs	Giosuè	1-2 Tm	1-2 Timoteo
Gv	Giovanni	Tb	Tobia
1 Gv	1 Giovanni	1Ts1	Tessalonicesi
Is	Isaia	4 Mac	4 Maccabei
Lc	Luca		(libro non canonico)

CEI *La Sacra Bibbia*, Conferenza Episcopale Italiana

LXX *Septuaginta*, Bibbia dei Settanta

TM *Testo Masoretico*

B.J. GIUSEPPE FLAVIO, *Bellum Judaicum*

Opere di FILONE alessandrino

<i>Abr.</i>	<i>De Abrahamo</i>
<i>Agr.</i>	<i>De agricultura</i>
<i>Confus.</i>	<i>De confusione</i>
<i>De somnis</i>	<i>De somnis</i>
<i>Ebr.</i>	<i>De ebrietate</i>
<i>Gig.</i>	<i>De gigantibus</i>
<i>Her.</i>	<i>Quis rerum divinarum heres sit</i>
<i>Leg.</i>	<i>Legum allegoriae</i>
<i>Mos.</i>	<i>De vita Mosis</i>
<i>Op.</i>	<i>De opificio mundi</i>
<i>Plant.</i>	<i>De plantatione</i>
<i>Quaest. Gen.</i>	<i>Quaestiones et solutiones in Genesim</i>
<i>Sacr.</i>	<i>De sacrificio Abelis et Caini</i>

2. Periodici e collezioni

AJT	American Journal of Theology
AnBib	Analecta Biblica
AnchorB	The Anchor Bible
AnGreg	Analecta Gregoriana
AnStoEseg	Annali di Storia dell'Esegesi
Anton	Antonianum
APOT	Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament
ATA	Alttestamentliche Abhandlungen
AugR	Augustinianum Roma
BbbOr	Bibbia e oriente
Bib	Biblica
BibOrPont	Biblica et Orientalia PIB Roma
BoBB	Bonner Biblische Beitrage
Burgense	Burgense
BTSt	Biblich-Theologische Studien
BZ	Biblische Zeitschrift
BZAW	Beihefte zur ZAW (collana)
CBQ	Catholic Biblical Quartely
Conc	Concilium
CR:BS	Current Research: Biblical Studies
CrozQ	Crozer Quartely, Philadelphia
DBS	Dictionnaire de la Bible Supplément

DMGR	Dizionario di mitologia greca e romana
DThC	Dictionnaire de théologie catholique
DTAT	Dizionario Teologico dell'AT
DTI	Dizionario Teologico Interdisciplinare
ÉglIT	Église et Théologie
EstFranc	Estudios Franciscanos
ÉtBN	Études Bibliques, Nouvelle Séries
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
EunDoc	Euntes Docete
ExpTim	The Expository Times
ExWNT	Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament
GLNT	Grande Lessico del Nuovo Testamento
Greg	Gregorianum
HbAT	Handbuch zum Alten Testament
Henoch	Henoch Torino
HistRel	History of Religions
HarvTR	Harvard Theological Review
HarvTS	Harvard Theological Studies
IrTQ	Irish Theological Quartely
JAAR	Journal American Academy of Religion
JBL	Journal of Biblical Literature
JJS	Journal of Jewish Studies
JQR	Jewish Quarterly Review
JstJud	Journal for the Study of Judaism in the Persian
JPseud	Journal for the Study of the Pseudepigrapha
JTS	Journal of Theological Studies
Laur	Laurentianum
NRT	Nouvelle Revue Théologique
OTEssay	Old Testament Essay
ParSpV	Parola, Spirito e Vita
ParVi	Parole di vita
PatSor	Patristica Sorbonensia
PresT	Presencia Teologica
RasT	Rassegna di Teologia
RB	Revue Biblique
RCatalT	Revista Catalana de Teologia
RECA	Real-Encyclopädie der classischen Alttertumswissenschaft in alphabetischer Ordnung
REG	Revue des Études Grecques
RET	Revista Española de Teología

RHR	Revue de l'Histoire des Religions
RicStoB	Ricerche storico bibliche
RivB	Rivista Biblica Italiana
RivStorLR	Rivista di Storia e Letteratura Religiosa
RQ	Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde
RSPT	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques
RThom	Revue Thomiste
Sales	Salesianum
Salm	Salmanticensis
SalT	Sal Terrac
ScC	La Scuola Cattolica
ScotJT	Scottish Journal of Theology
SVF	Stoicorum Veterum Fragmenta
THAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament
ThR	Theologische Realenzyklopaedie
VivH	Vivens Homo
ZAW	Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
ZRGg	Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte
ZWTh	Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie

L'uomo ha sempre anelato alla salvezza, espressa in termini di *vita*. La speranza dell'immortalità, però, è, in massima parte, condizionata dalla concezione del mondo e della storia e, soprattutto, dall'antropologia. «Salvare il corpo o salvarsi dal corpo», come diceva S. Croatto¹, «sono due opzioni fundamentalmente diverse; sia l'una che l'altra valgono a seconda della concezione dell'uomo».

La credenza in un'immortalità felice e, più precisamente, in una risurrezione corporale comincia a tematizzarsi soltanto negli scritti più recenti dell'Antico Testamento e negli scritti giudaici non canonici nei tempi più vicini alla nostra era. La fede cristiana, poi, accoglierà questa eredità senza della quale il suo dato essenziale, la risurrezione di Gesù Cristo, sarebbe stato un masso erratico, quasi incomprensibile.

Nel mio lavoro mi accingo a studiare il tema dell'immortalità nel Libro della Sapienza, forse l'ultimo scritto della tradizione biblica prima dell'irruzione di Gesù di Nazareth nella storia. Gli studi su questo libro biblico sono relativamente frequenti, anzi, ho notato un crescente interesse negli ultimi anni. Dopo il grande commentario del Larcher ne abbiamo avuto altri. Molte Tesi di Dottorato al Pontificio Istituto Biblico sono state indirizzate a problemi specifici sul Libro della Sapienza.

Anche la mia ricerca s'inserisce in questo solco fecondo. Tratterò il problema a livello sia esegetico che teologico. Fin dagli anni in cui frequentavo il Biblico ho sviluppato un particolare amore per il Libro della Sapienza. Con il professor John Welch ho svolto corsi monografici sui LXX, elaborando una *lectio continua*, fino a farne, poi, insieme un piccolo commento filologico. Ricordo che, proprio in quegli anni,

¹ Cf. S. CROATTO, *La speranza dell'immortalità nelle grandi cosmovisioni dell'Oriente*, in *Conc* 10 (1970), 36.

iniziava la pubblicazione del rilevante commento del professor G. Scarpat.

Questa frequentazione del testo mi ha portato alla convinzione, fondata e sentita, che tutto il discorso di Sap sull'immortalità gira intorno a due termini-chiave: ἀφθαρσία e ἀθανασία, due termini, cioè, che hanno a che fare anche con la cultura filosofica ellenistica e con alcune sistemazioni teologiche della patristica orientale.

Da un dialogo con il professor Bruno Forte, già mio professore nel quinquennio di Teologia a Napoli, nacque l'idea di approfondire questo tema come dottorato in Teologia, nella speranza di entrare in esso con la competenza dell'esegeta, senza perdere di vista la sistematizzazione teologica e l'importanza che quest'analisi può avere per l'escatologia, confine e problematica frontiera delle domande ultime.

La ricerca ormai è attestata su due fronti: i sostenitori dell'influsso greco su Sap, per i quali si può parlare di una vera e propria immortalità dell'anima e quelli, invece, che notano la continuità con il pensiero giudaico: o un libro che incultura la fede entro categorie esclusive del pensiero filosofico, oppure un libro che mantiene la purezza giudaica.

A me sembra, invece, che possa esserci una terza via: certamente l'autore della Σοφία Σαλωμώνος germoglia nell'*humus* del pensiero biblico, ma ha la capacità di muoversi verso una nuova inculturazione del messaggio di fede, facendo ricorso a nuove categorie, così come venivano emergendo soprattutto nel contesto geo-culturale entro il quale verosimilmente operò il redattore biblico².

In quest'estratto pubblico i capp. 7 e 8 della Tesi, il vero e proprio centro del lavoro, nei quali ho effettuato l'analisi letteraria dei passi in cui ricorrono sia ἀφθαρσία (e l'aggettivo ἀφθαρτος) che ἀθανασία (e l'aggettivo ἀθάνατος), in modo da individuare le microunità letterarie e, così, poter applicare l'analisi semantica³ ed esegetica. In questo

² Nel seguente articolo L. DELLA CORTE, *Il Libro della Sapienza: Parola di Dio e parola dell'uomo*, in A. ASCIONE - M. GIOIA (curt.), *Sicut Flumen Pax tua. Studi in onore del cardinale Michele Giordano*, Napoli 1997, 81-102, ho mostrato come l'opera del redattore di Sap sia una vera e propria inculturazione. In questi ultimi anni questo resta un dato ampiamente dimostrato e accettato dagli studiosi.

³ La semantica è la scienza che si occupa della relazione tra forma e contenuto, tra significante e significato, sia nelle parole, sia nelle frasi, sia nei testi. L'analisi semantica di un termine si prefigge di comprendere cosa s'intende dire con una determinata parola. Per individuare le

modo ho ottenuto una lista precisa dei sinonimi e degli antonimi, a partire dai quali è possibile valutare la valenza dei due termini in esame. Riporto, infine, anche l'ultimo capitolo della Tesi (il nono) con le conclusioni.

Alla fine di quest'introduzione non mi resta che ringraziare. In particolare esprimo gratitudine ai professori Bruno Forte, Vincenzo Scippa e Pasquale Giustiniani, già miei docenti e oggi relatori della tesi e colleghi di lavoro presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale Sezione S. Tommaso, e a quelli del Pontificio Istituto Biblico di Roma per l'amore che mi hanno insegnato alla Parola, che «continua ad avere una gran cura di coloro che hanno creduto in te (Sap 16,26)⁴», Signore.

sue componenti semantiche, seguiamo le seguenti fasi operative: con l'ausilio di una concordanza cerchiamo tutti i passi nei quali ricorre la parola da analizzare; stabiliamo in quale contesto ricorre l'espressione; raggruppiamo, poi, i testi nei quali compare la parola secondo i tipi di testo e/o i generi letterari. Citiamo le espressioni nelle quali la parola ricorre di frequente. Compiliamo, infine, un elenco di parole che sono semanticamente affini o contrarie alla parola da analizzare. A questo punto costruiamo una matrice, nella quale riportiamo le caratteristiche semantiche comuni e diversificanti delle parole da confrontare. Alla fine elenchiamo le caratteristiche semantiche della parola analizzata, in modo da confrontare i suoi sinonimi e i suoi antonimi. Cf. W. EGGER, *Metodologia del Nuovo Testamento. Introduzione allo studio scientifico del Nuovo Testamento*, Bologna 1989, 95.120-121. Cf. pure W. ULLRICH, *Wörterbuch linguistische Grundbegriffe*, Kiel ³1981 e P.-G. MÜLLER, *Lessico della scienza biblica*, Brescia 1990 (voce *Semantica*, 190-193).

⁴ τοὺς σοὶ πιστεύοντα διατηρεῖ.

Introduzione

Capitolo I

L'IMMORTALITÀ NEL PENSIERO ELLENICO

1. *La datazione del Libro di Sapienza*
2. *Ellenismo e Libro della Sapienza*
 - 2.1. Caratteristiche dell'epoca ellenistica
3. *L'eclittismo*
4. *I misteri*
5. *Le credenze popolari*
6. *Il neo-epicureismo*
 - 6.1. Epicuro e la Fondazione del Giardino
 - 6.2. Lucrezio e il suo canto "filosofico"
 - 6.3. L'epicureismo a ridosso dell'era cristiana e oltre
7. *Il neo-stoicismo*
 - 7.1. Lo stoicismo
 - 7.2. Il neo-stoicismo dell'età imperiale
 - 7.3. Il pensiero di Seneca
8. *Il medio-platonismo*
 - 8.1. L'elaborazione filosofica di Platone
 - 8.1.1. Le antiche credenze greche
 - 8.1.2. L'orfismo
 - 8.1.3. Il pensiero di Platone sull'immortalità
 - 8.2. I filosofi posteriori a Platone
 - 8.3. Le caratteristiche del medio-platonismo
9. *Conclusione*

Capitolo II

FILONE D'ALESSANDRIA

1. *Filone d'Alessandria*
2. *Conclusione*

Capitolo III

LA RELAZIONE TRA IL LIBRO DELLA SAPIENZA E LA FILOSOFIA GRECA

1. *La filosofia greca e Sapienza*
2. *Status quaestionis per i rapporti Libro della Sapienza-ellenismo*
3. *Conclusioni: Sapienza ed ellenismo*

Capitolo IV

L'ESCATOLOGIA DELL'ANTICO TESTAMENTO NELLA SUA EVOLUZIONE

1. *Introduzione*
2. *Profilo storico-evolutivo dell'escatologia veterotestamentaria*
 - 2.1. *La promessa come apertura al futuro*
 - 2.2. *Il problema della morte*
 - 2.3. *Hayyim*
 - 2.4. *Sheol, refaim*
 - 2.5. *La retribuzione terrena*
 - 2.6. *La crisi della dottrina tradizionale*
 - 2.7. *L'avvio di una soluzione: i Salmi 16, 49 e 73*
 - 2.8. *La fede nella risurrezione*
3. *Conclusione*

Capitolo V

TEMATICHE CIRCA IL DISCORSO ESCATOLOGICO NEL LIBRO DELLA SAPIENZA

1. *Struttura e genere letterario di Sap*
2. *L'antropologia di Sap*
3. *La ψυχή identificata con il "soffio vitale"*
4. *La ψυχή origine di tutte le attività umane*
5. *Natura dell'unione tra anima e corpo*

6. *Il problema della preesistenza dell'anima*
7. *Il tema della morte*
8. *Conclusioni sulla natura dell'anima nel libro della Sapienza*

Capitolo VI

L'ESCATOLOGIA DEL LIBRO DELLA SAPIENZA

1. *L'escatologia del Libro della Sapienza*
2. *Contatti con l'escatologia biblica e con l'apocalittica del giudaismo palestinese*
3. *Il valore della ψυχή nell'apocalittica giudaica*
4. *La vita dopo la morte nell'apocalittica giudaica*
5. *L'influenza dell'ellenismo*
6. *Lo stato intermedio*
7. *La condizione degli empi*
8. *La condizione dei giusti*
9. *La glorificazione dei giusti*
10. *La risurrezione*
11. *Un breve epilogo sull'immortalità e la morte in Sapienza*
12. *Sapienza rilegge Gen 1-3*
13. *Conclusione*

Capitolo VII

ANALISI LETTERARIA DEI TERMINI Ἀφθαρσία e Ἀθανασία
NEL LIBRO DELLA SAPIENZA E ANALISI STRUTTURALE

1. *Ricorrenze di Ἀθανασία e ἀθάνατος*
 - 1.1. *Ricorrenze di ἀφθαρσία e ἄφθορος*
2. *Analisi letteraria dei testi che contengono il termine ἀφθαρσία (2,23; 6,18.19)*
 - 2.1. *Contesto di Sap 2,23-24*
 - 2.1.1. *Sap 2,1b-5: breve e triste è la vita*
 - 2.1.2. *Sap 2,6-11: venite, godiamo dei beni presenti*
 - 2.1.3. *Sap 2,12-20: tendiamo agguati al giusto*
 - 2.1.4. *Sap 2,21-24. Relazione tra 2,23-24 e 1,13-15*
 - 2.1.5. *Rapporti tra 2,17-20 e 3,1-9*

- 2.2. Sap 6,18-19: la garanzia d'incorruttibilità
 - 2.2.1. Sap 6,1-8: o governanti di tutta la terra
 - 2.2.2. Sap 6,9-11: perché impariate la Sapienza
 - 2.2.3. Sap 6,12-16: la Sapienza conosciuta da chi l'ama
 - 2.2.4. Sap 6,17-20: il desiderio della disciplina
 - 2.2.5. Sap 6,22-25: l'epilogo e l'inizio
3. *Analisi letteraria dei testi che contengono il termine ἄθανασία*
 - 3.1. Sap 3,4 e 4,1
 - 3.2. Sap 8,13 e 8,17
 - 3.3. Sap 15,3
4. *Conclusioni*

Capitolo VIII

Ἀφθαρσία e Ἀθανασία: ANALISI SEMANTICA ED ESEGETICA

1. *Analisi semantica ed esegetica di Ἀφθαρσία-ἄφθαρτος*
 - 1.1. Conclusione su ἄφθαρσία
2. *Analisi dei tratti semantici di Ἀθανασία*
 - 2.1. Sap 3,4: la loro speranza è piena di immortalità
 - 2.2. Sap 4,1: immortale è il ricordo della virtù
 - 2.3. Sap 8,13: per mezzo della sapienza otterrò l'immortalità
 - 2.4. Sap 8,17: nell'unione/parentela con la Sapienza c'è immortalità
 - 2.5. Sap 15,3: riconoscere il tuo potere è radice d'immortalità
 - 2.6. Conclusione su Ἀθανασία

CONCLUSIONI

1. *I rapporti tra il pensiero greco e Sapienza*
2. *L'evoluzione dell'escatologia nell'Antico Testamento*
3. *Il Libro della Sapienza e la sua escatologia*
4. *La nozione d'immortalità: Ἀφθαρσία e Ἀθανασία*
5. *Aperture*

Sigle e abbreviazioni

Bibliografia

Indice

CAPITOLO I

ANALISI LETTERARIA DEI TERMINI Ἀφθαρσία E Ἀθανασία NEL LIBRO DELLA SAPIENZA E ANALISI STRUTTURALE DEI LORO CONTESTI

Il ricorso al metodo letterario si rivela utile se si tiene conto che lo scrittore antico aveva modi diversi dai nostri per segnalare il passaggio da un'idea all'altra. "I mezzi tipografici" che usava si basavano sulle stesse parole, disposte in relazioni organiche. Gli studi sulla struttura letteraria¹ di Sap iniziano nel 1945, ma maturano soltanto a

¹ Lo studio più completo sulla struttura di Sap è quello di P. BIZZETI, *Il Libro della Sapienza. Struttura e genere letterario*, Brescia 1984. Cf. pure P. W. SKEHAN, *The Text and Structure of the Book of Wisdom*, in *Traditio* (1945), 1-12; J. M. REESE, *Plan and Structure in the Book of Wisdom*, in *CBQ* 27 (1965), 391-399; A. G. WRIGHT, *The Structure of Wisdom 11-19*, in *CBQ* 27 (1965), 28-34; ID., *The Structure of the Book of Wisdom*, in *Bib* 48 (1967), 165-184; ID., *Numerical Patterns in the Book of Wisdom*, in *CBQ* 29 (1967), 524-538; M. GILBERT, *La structure de la prière de Salomon*, in *Bib* 51 (1970), 301-331; F. PERRINCHIO, *Struttura e analisi letteraria di Sap 1,1-15 nel quadro del suo contesto letterario immediato*, in *Sales* 37 (1975), 289-325; ID., *Struttura e analisi letteraria di Sapienza 1,16-2,24 e 5,1-2,3*, in *Sales* 43 (1981), 3-43; C. LARCHER, *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, I, Paris 1983, 83-91; J. VILCHEZ LINDEZ, *Sapienza*, Roma 1990, 15-51 (esposizione molto sintetica e al tempo stesso molto organica); M. KOLARCIK, *The Ambiguity of Death in the Book of Wisdom 1-6. A Study of Literary Structure and Interpretation*, Rome 1991, 29-62; A. SISTI, *Il Libro della Sapienza*, Assisi 1992, 30-37; L. MAZZINGHI, *Notte di paura e di luce. Esegese di Sap 17,1-18,4*, Roma 1995, XXX-XXXII. Il metodo letterario è stato messo a punto da A. Vanhoye (cf. A. VANHOYE, *Structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, Paris 1976, 37. Cf. dello stesso autore *Struttura e teologia nell'Epistola agli Ebrei*, dispensa ad uso degli studenti, Roma 1987, Pontificio Istituto Biblico, 5-53; soprattutto 5-9,49-54). P. Vanhoye definisce la struttura *un insieme di relazioni*, le quali presuppongono una *pluralità di elementi*, una *pluralità organizzata di queste relazioni*. È un po' la stessa legge che si applica in geometria: una casa (un insieme) è maggiore della somma dei suoi elementi (gli elementi dell'insieme, cioè i mattoni), perché non bastano i singoli elementi, essi debbono essere posti in relazione ordinata, solo così abbiamo la vera e propria casa. La stessa cosa si può dire di un testo. Per ricercare una struttura letteraria bisogna essere docili al testo (cercare gli indizi nel testo stesso e non creare una struttura che poi viene "calata" sul testo); rispettare la relazione forma-contenuto (bisogna fare perciò attenzione agli indizi che rivelano i temi trattati); usare i criteri con rigore scientifico e, in ultimo, fare uso di criteri molteplici. I vari indizi letterari sono: l'*annuncio del tema*, il *vocabolario*, le *inclusioni*, le *parole-chiave*, le *parole-aggiungimento*, le *riprese tematiche*. L'«*corrispondono al rapporto normale tra forma e contenuto* [...] L'annuncio non è un indizio puramente formale, anzi ha un rapporto

partire dagli anni Sessanta². Gli studiosi hanno dato vita sostanzialmente a tre ipotesi³: 1) Sap si compone di due parti⁴; 2) di tre parti⁵ (soluzione di gran lunga più adottata); 3) di quattro parti⁶.

Seguirò la divisione proposta da P. Bizzeti, M. Gilbert e J. Vilchez Lindez, cioè 1,1-6,21; 6,22-9,18; 10-19.

L'autore di Sap, nel comporre l'architettura della sua opera, ama l'equilibrio tra le parti e la proporzione numerica nella distribuzione degli stichi e dei versi, il parallelismo di ogni tipo e i quadri disposti a forma di dittico. Spesso alcuni versetti hanno la funzione di chiudere una pericope e, allo stesso tempo, di aprirne un'altra. Abbiamo così una sorta di *effetto cerniera* tra due temi diversi. Ed è proprio da questo fenomeno⁷ che dipendono le diverse modalità di divisione del testo⁸.

stretto con il contenuto, poiché lo riassume in anticipo [...]. Anche la variazione del genere letterario ha un rapporto diretto con il contenuto; lo specifica nel suo rapporto con gli uditori. Una esposizione si rivolge alla loro intelligenza, una esortazione alla loro affettività e alla loro volontà [...]. L'inclusione corrisponde a una certa esigenza di chiarezza e di coerenza: all'inizio di un passo l'autore esprime il suo tema; alla fine conclude facendo osservare che ha trattato il suo tema [...]. La parola-aggancio è un procedimento spontaneo di transizione. Le disposizioni simmetriche mettono ordine e armonia nel discorso» (A. VANHOYE, *Struttura e teologia*, 52).

² Cf. P. BIZZETI, *Il Libro*, 49.

³ Cf. J. VILCHEZ LINDEZ, *Sapienza*, 17-20.

⁴ È questa la divisione teoricamente più facile. Tra i sostenitori troviamo F. Focke, R. Cornely, W. O. E. Oesterley, G. Ziegler.

⁵ Appartengono a questa schiera C. Larcher, J. Vilchez Lindez, M. Gilbert, P. Bizzeti, D. Winston, anche se con diversità di divisione. Cf. J. VILCHEZ LINDEZ, *Sapienza*, 18-19, note 9-15.

⁶ «A questo gruppo potrebbero appartenere tutti coloro che considerano le digressioni 11,15-12,27 e 13-15 come parte o parti autonome del libro. Noi ci atteniamo alle formulazioni esplicite degli autori. Particolarità di questo gruppo è che quasi tutti aggiungono un'epigrafe ad ogni parte» (J. VILCHEZ LINDEZ, *Sapienza*, 19). Tra questi sostenitori troviamo J. M. Reese.

⁷ Al cap. 6 ricorre questa caratteristica; infatti molte edizioni della Bibbia iniziano con 6,1 la seconda parte di Sap; altre con 6,22. P. Bizzeti (cf. *Il Libro*, 65-67), invece, dimostra che 6,22-25 contiene termini già usati all'inizio del libro e con i quali costituiscono una grande inclusione. L'affermazione che «moltitudine di saggi è la salvezza del mondo» (6,24a) richiama «portatrici di vita sono le creature del mondo» (1,14b); «né avrò possibilità d'intesa con chi si consuma nell'invidia» (6, 23a: φθόνω) è in antitesi con «per invidia (φθόνω) del diavolo entrò la morte nel mondo» (2,24a); anche «non avrò segreti da tener nascosti» (6,22b: μυστήρια) è in antitesi con «non conobbero i segreti piani (μυστήρια) di Dio» di 2,22a. In tal modo l'autore viene a dire non espressamente che i misteri di Dio, che gli empi ignorano, sono i segreti che la sapienza rivela solo a coloro che si accostano a lei con quelle disposizioni interiori, che tanto incisivamente sono state esposte all'inizio del libro (cf. soprattutto 1,1-6).

⁸ L'altro potrebbe essere il passaggio tra la seconda e terza parte: c'è chi fa iniziare la terza parte con il cap. 10, chi con il cap. 11. Il cap. 10, però, è una necessaria premessa al cap. 11,

Per quanto riguarda il genere letterario è importante determinarlo a partire dall'impianto generale, cioè dall'intera struttura. È ciò che fa Reese⁹, il quale analizza le varie parti di Sap e giunge alla conclusione che lo Pseudo-Salomone si è ispirato alla letteratura ellenistica, adottando il genere retorico detto *protrettico* (λόγος προτρεπτικός), genere letterario iniziato dai Sofisti, poi sviluppato con Platone e Aristotele (nel suo *Protrettico*), imitato anche da Cicerone nella sua opera *Hortensius*. Egli ritrova sia i caratteri generali di questo genere letterario, che «un atteggiamento positivo e persino apologetico circa il controllo dell'universo, una ferma posizione contro le opposte filosofie della vita e un deliberato sfoggio di un ampio campo di conoscenze»¹⁰; sia le specificità, come la teologia della natura, lo scopo della vita, la legge e l'autorità, le virtù cardinali, l'unione del corpo e dell'anima¹¹; sia la diatriba nel Libro dell'escatologia, la problematica nella parte propriamente sapienziale; l'apologetica nel libro della divina giustizia e della follia umana; infine la συγγκρίσις, la comparazione nel libro della storia. Conclude Reese:

«Lo studio delle varie parti di Sap dimostra che ognuna di esse è diretta a convincere i lettori a impegnarsi per raggiungere la vita eterna con il Signore (5,15), portando la luce della sua legge all'umanità (18,4). Le quattro parti di Sap, ciascuna delle quali offre a turno un'artistica descrizione delle benedizioni della fede nel vero Dio, dei doni della sapienza divina, dei dannosi effetti dell'idolatria e del potere salvifico di Dio, stimolano tutte alla fedeltà all'unico creatore e sovrano dell'universo»¹².

perché passa in rassegna i personaggi biblici (da Adamo a Mosè) prima di meditare sull'avvenimento dell'Esodo. Sap 9,17-18 viene a fungere non solo da cerniera tra la seconda e la terza parte, ma anche da richiamo ideale a quanto dall'autore è stato esposto fino a questo punto. Cf. ancora P. BIZZETI, *Il Libro*, 72-109. Per Sap 9,17-18 rimando a F. FESTORAZZI, *La dimensione salvifica del binomio morte-vita (Qoèlet e Sapienza)*, in *RivB* 30 (1982), 91-109 (Nelle pp. 103-105 riporta sinteticamente e con chiarezza il contenuto di Sap così come si deduce dalla sua struttura).

⁹ J. M. REESE, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences* (AnBib 41), Roma 1970, 90-121: in questo terzo capitolo del suo libro analizza il genere letterario di Sap attraverso i generi minori: quello storico (11,1-14 + 16,1-19,22), quello sapienziale (6,12-16 + 6,21-10,21), quello escatologico (1,1-6,11 + 6,17-20) e, infine, come libro della giustizia divina e della follia umana (11,15-15,19). Giunto a questo punto esamina Sap come un'unità.

¹⁰ Cf. J. M. REESE, *Hellenistic Influence*, 117.

¹¹ Cf. J. M. REESE, *Hellenistic Influence*, 118.

¹² Cf. J. M. REESE, *Hellenistic Influence*, 118-119. Gli studiosi hanno generalmente accettato questa ipotesi, fin quando, dopo i lavori di P. Beauchamp del 1963 e di M. Gilbert del 1976

Nel libro della Sapienza la nozione d'immortalità è veicolata da due termini importanti: *ἀθανασία*, *immortalità* (e l'aggettivo *ἀθάνατος*, *immortale*) e *ἀφθαρσία*, *incorruttibilità* (e l'aggettivo *ἀφθαρτος*, *incorruttibile*).

Affrontiamo ora l'analisi letteraria dei testi in cui ricorrono questi due termini, perché l'identificazione delle microunità letterarie, a cui appartengono, ci darà la possibilità poi di effettuare l'analisi semantica e quella esegetica. Solo così si distenderà, come un orizzonte, la portata e la densità teologica delle pericopi individuate e l'importanza del discorso escatologico nel Libro della Sapienza.

1. Ricorrenze di *Ἀθανασία* e *ἀθάνατος*

Il termine *ἀθανασία* ricorre in 3,4; 4,1; 8,13.17; 15,3; l'aggettivo *ἀθάνατος* è in 1,15. In 3,4-5 il termine *ἀθανασία*¹³ indica l'immortalità nel ricordo e la sopravvivenza beata:

(entrambi hanno tematizzato le loro ipotesi in alcune dispense *ad usum* degli studenti del Pontificio Istituto Biblico di Roma), P. Bizzeti riprende la tesi del genere letterario dell'*epidittica laudativa*, cioè l'*elogio*, l'*encomio* [cf. J. F. DOBSON, *Encomio*, in *Dizionario d'Antichità Classiche* (di Oxford), II, Roma 1963, 52], ἐγκώμιον, descritto da Aristotele, poi da Cicerone e Quintiliano e praticato anche da Filone. Questo genere tende a *mostrare* e *dimostrare* la bellezza o la bontà di una cosa, di una virtù, di una persona, tessendone la lode. La trattazione ha un *esordio*, poi la trattazione ricorre all'*amplificazione*, alla *descrizione*, alla *comparazione* e all'*inno* (per verificare come nel suo insieme Sap ha uno schema che obbedisce a questo genere letterario dell'encomio cf. P. BIZZETI, *Il Libro*, 113-152). Nelle sue pagine finali Bizzeti fa notare, però, che l'autore di Sap ha una sua originalità e spesso si distacca dal quadro classico dell'encomio. «È la fede viva che anima il nostro autore ad essere ancora una volta dominante rispetto al pedissequo svolgimento di un compito retorico» (P. BIZZETI, *Il Libro*, 180).

¹³ Soltanto nei libri deuterocanonici dei LXX il termine *ἀθανασία* designa la *vita eterna* attesa dai giusti (Sap 3,4; 15,3) e nell'apocrifo 4 Mac 14,5; solo in essi si afferma, come fa 4 Mac 14,6; 18,12, che la ψυχή è ἀθάνατος. Filone, com'è logico attendersi, adopera con frequenza sia *ἀθανασία* che *ἀθάνατος* e (ἀ)αθανατίζειν. Cf. per es. *De virtutibus* 9). Secondo GIUSEPPE FLAVIO, *Bellum Judaicum* 7,340, Eleazaro fa un discorso *Sulla immortalità dell'anima* (cf. 348) e Tito (*Bellum Judaicum* 6,46) parla dell'*immortalità* dei caduti in combattimento. Nello stesso *Bellum Judaicum* 3,372: «Per tutti gli uomini, dunque, i corpi sono stati fatti mortali (θνητά) e da una materia corruttibile (φθαρτή), l'anima, però, è sempre immortale (ἀθάνατος) e nei corpi è posta a stare una parte di Dio». Degli Esseni è detto in *Antiquitates* 18,18 che *rendono immortale le anime* (ἀθανατίζουσι δὲ τὰς ψυχάς), e dei Farisei, in *Antiquitates* 18,14: «per essi forza immortale dell'anima è la fede».

- 4 καὶ γὰρ ἐν ὄψει ἀνθρώπων ἔαν κολασθῶσιν,
ἢ ἐλπίς αὐτῶν ἀθανασίας πλήρης·
- 5 καὶ ὀλίγα παιδευθέντες μεγάλα εὐεργετηθήσονται,
ὅτι ὁ θεὸς ἐπέπεισεν αὐτοὺς
καὶ εὗρεν αὐτοὺς ἀξίους ἑαυτοῦ·
- 4 Perché, anche quando agli occhi degli uomini vengono castigati,
la loro speranza resta piena di **immortalità**.
- 5 Essi per una breve sofferenza, riceveranno grandi benefici,
poiché Dio li ha messi alla prova
e li ha trovati degni di sé.

Oggetto della speranza dei giusti sulla terra, l'immortalità diventa la ricompensa delle prove subite (cf. v. 5), la sanzione di una sorta di affinità con Dio acquistata mediante la costanza nella virtù. Mentre la gente li credeva castigati da Dio, la speranza dell'immortalità, fondata su Dio, restava viva nel loro cuore e li sosteneva nelle prove che, purificandoli, li hanno resi degni di Dio. Delineata in questo brano come il punto d'arrivo di una pietà autentica animata dalla speranza, o come la sanzione di una vita giusta e della fedeltà a Dio, l'immortalità personale differisce profondamente da un'immortalità legata alla natura stessa dell'anima¹⁴.

In 4,1 l'autore ribadisce la stessa dottrina. Il contesto invita ad associare strettamente l'immortalità nel ricordo e la sopravvivenza beata:

κρείσσων ἀτεκνία μετὰ ἀρετῆς·
ἀθανασία γὰρ ἐστὶν ἐν μνήμῃ αὐτῆς,
ὅτι καὶ παρὰ θεῶν γινώσκεται καὶ παρὰ ἀνθρώποις

Meglio essere senza figli e avere la virtù,
poiché c'è **immortalità** nel ricordo di questa,
infatti da Dio è riconosciuta e dagli uomini.

¹⁴ Se quest'immortalità di natura non è esclusa necessariamente, essa si presenta però come qualcosa di neutro o di indifferente. Sap sottolinea non lo sforzo contemplativo dello spirito o un'ascesi che libera progressivamente dalla materia e dal corpo, ma la relazione personale dell'uomo intorno con un Dio personale, fondata sulla conoscenza di questo Dio, che diviene più forte in mezzo alle prove o alla persecuzione [cf. C. LARCHER, *Etudes sur le Livre de la Sagesse*, Paris 1969, 281 n. 1].

La virtù si perpetua sia nella memoria degli uomini che in quella di Dio, che ricompensa e sanziona: servendosi di reminiscenze greche, Sap ha colorato con la dottrina dell'immortalità personale i testi biblici che celebrano la memoria eterna del giusto [cf. Sal 112(111),6: «Egli non vacillerà in eterno; il giusto sarà sempre ricordato»].

In 8,13 il termine ἀθανασία viene usato solo per l'immortalità del ricordo, cara ai Greci ed espressa nella Bibbia con la sopravvivenza del "nome":

ἔξω δι' αὐτὴν ἀθανασίαν
καὶ μνήμην αἰώνιον τοῖς μετ' ἐμὲ ἀπολείψω.

Per essa conseguirò l'immortalità
e un ricordo eterno ai miei successori lascerò.

Col parallelismo ἀθανασία / μνήμη αἰώνιον sembra che l'autore abbia voluto giustapporre la formulazione greca e quella biblica.

Rispetto al v. 13 presenta una portata più vasta in 8,17¹⁵; c'è infatti una trasposizione del tema greco della parentela dell'uomo col divino nel rispetto della distinzione radicale di natura:

ταῦτα λογισάμενος ἐν ἑμαυτῷ
καὶ φροντίσας ἐν καρδίᾳ μου
ὅτι ἀθανασία ἐστὶν ἐν συγγενείᾳ σοφίας...

Riflettendo su tali cose in me stesso
e pensando in cuor mio
che nell'unione¹⁶ con la Sapienza c'è l'immortalità...

¹⁵ «Il nostro autore riassume e si avvia alle conclusioni esponendo il suo pensiero sugli effetti della Sapienza in una piccola sezione inclusa tra ἐν καρδίᾳ μου (v. 17) e ἐξ ὅλης τῆς καρδίας μου (v. 21). Riflettendo con la parte più profonda del suo essere è arrivato a convincersi che non esiste immortalità se non in uno stretto legame con la Sapienza» (G. SCARPAT, *Libro della Sapienza*, vol. 2, Brescia 1996, 157).

¹⁶ C. A. WAHL, *Clavis Librorum Veteris Testamenti Apocryphorum Philologica*, Leipzig 1853 (ristampa anastatica, Graz 1972), traduce συγγένεια «cognatio, necessitudo; σοφίας i.e. cum sapientia Sap 8,17», cioè parentela, relazione d'amicizia.

Per grazia la Sapienza comunica la propria nobiltà al giovane che la ricerca, assicurandogli non solo un nome eterno, ma anche l'immortalità personale.

In 15,3 appare l'ultimo testo in cui ricorre il termine ἀθανασία, nuovamente rapportato alla giustizia mediante uno stretto parallelismo, ma esplicitamente dipendente dalla conoscenza del Dio rivelato, anzi dal riconoscimento della sua signoria:

τὸ γὰρ ἐπίστασθαί σε ὁλόκληρος δικαιοσύνη,
καὶ εἶδέναι σου τὸ κράτος ῥίζα ἀθανασίας.

Conoscerti, infatti, è giustizia perfetta,
e riconoscere la tua potenza è radice di immortalità.

Siamo sul piano della fede viva, al principio di una vita¹⁷ che deve compiersi nell'aldilà. Ῥίζα sottolinea la duplice relazione dell'immortalità con la giustizia e con la fede: una giustizia intatta o integrale è, per se stessa, un germe sicuro d'immortalità; riconoscere la signoria di Dio e conformarsi alle sue esigenze è, d'altronde, possedere già il pegno dell'ἀθανασία. In questo testo l'immortalità non è più concepita come la sanzione della giustizia in generale o solo come la ricompensa di una fedeltà esemplare a Dio, ma come la realizzazione di una giustizia che procede essenzialmente dal riconoscimento del Dio unico e dall'accettazione della sua regalità.

Siamo nella linea profonda del pensiero biblico, anche se non si precisa la natura né il contenuto dell'immortalità futura, l'idea di un'associazione alla regalità di Dio è soggiacente e viene esplicitata in 6,19-21 con ἀφθαρσία.

Contrariamente agli empi, che attirano su di sé la morte con il loro vano contegno (v. 16), 1,15-16 (qui troviamo per l'unica volta l'aggettivo) proclama che:

¹⁷ «The author of *Wisdom* uses 28 terms ca. to describe the world of the death; on the contrary he makes use of 9 words to describe the life. For example: ἀθανασία, αἰών, βίος, ζῆν, σώζειν, ἀφθαρσία, βασιλεύειν, etc. Even in two key terms as are ἀθανασία and ἀφθαρσία the statement of the life is based on a negative: non-death, not-corruption» (F. RAURELL, *Righteousness' Gift of Immortality* (Wis 1,1-15, in *Laur* 40 (1999), 421, n. 14).

- 15 δικαιοσύνη γὰρ¹⁸ ἀθάνατός ἐστιν.
 16 Ἄσεβεις δὲ ταῖς χερσὶν καὶ τοῖς λόγοις προσεκαλέσαντο αὐτὸν
 [= θάνατον, v. 12),

φίλον ἠγησάμενοι αὐτὸν ἐτάκησαν
 καὶ συνθήκην ἔθεντο πρὸς αὐτόν,
 ὅτι ἄξιοί εἰσιν τῆς ἐκείνου μερίδος εἶναι.

La giustizia infatti è **immortale**.

Ma gli empi, con gesti e con parole chiamano a sé la morte
 e si struggono per lei ritenendola amica
 e stringono con lei un patto,
 perché sono degni d'essere del suo partito.

La morte non ha potere sugli uomini, i quali possono sfuggirle mediante la giustizia. Nella sua visione cosmica d'incrollabile ottimismo, l'autore vuol risalire alle originarie intenzioni divine manifestate con la creazione dell'universo, forse riferendosi a Gen 1,13¹⁹.

1.1. Ricorrenze di ἀφθαρσία e ἄφθαρτος

Il termine ἀφθαρσία, **incorruttibilità**, ricorre in 2,23 e 6,18.19 e l'aggettivo ἄφθαρτος in 12,1 e 18,4. Nell'uso profano ἀφθαρσία²⁰ si

¹⁸ «The particle γὰρ justifies the exhortation of 1,1a and also justifies the explanation given by 1,1bc-14 of the δικαιοσύνη, and its fruits, of what separates men from God, of this God who did not make death but who created all things so that they might exist, of the wholesome character of the creature. As it has already been pointed out the shortness of v. 1,15, "mostick" and with the substantive verb εἶναι, make it clear that the centre of the reflection is δικαιοσύνη. [...] both verses (1,1a and 1,15) speak about the divine δικαιοσύνη which enable to benefit from the σωτηρία and to enjoy the eschatological ἀθανασία in communion with God. Therefore the invitation to open oneself totally to the divine soteriological action. In section 1,1-15 there is an idea which pervades all verses: the way to reach ἀθανασία is tl love δικαιοσύνη. This idea is developed in 15,3... The δικαιοσύνη is complete (ὁλόκληρος), hence bringing ἀθανασία to full communion with God as it is said in 15,2: οὐί ἐσμεν» (F. RAURELL, *From ΔΙΚΑΙΟΥΣΥΝΗ to ΑΘΑΝΑΣΙΑ (Wisd 1,1.15)*, in N. CALDUCH-BENAGES - J. VERMEYLEN (edd.), *Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom. Festschrift M. Gilbert*, Leuven 1999, 348-349).

¹⁹ Cf. J. ECHTNER, *Weisheit Salomons* (HbAT 6), Tübingen 1938, 15.

²⁰ Cf. lo studio più ampio che ho svolto su questo termine: E. DELLA CORTE, *L'ἀφθαρσία nel libro della Sapienza. Analisi letteraria e semantica*, in C. MARCHESELLI-CASALE (ed.), *Oltre il racconto. Esegesi ed ermeneutica: alla ricerca del senso*, Napoli 1994, 67-92.

trova anche riguardo alle cose materiali²¹. È sinonimo di ἀθανασία, **immortalità**, allorché indica ciò che trascende la materia. In Sap 12,1 l'aggettivo ἄφθαρτος è usato per indicare lo spirito divino:

τὸ γὰρ²² ἄφθαρτόν σου πνεῦμά ἐστιν ἐν πᾶσιν.
 "poiché il tuo spirito **incorruttibile** è in tutte le cose".

In 18,4 indica la 'luce della legge':

ἄξιοι μὲν γὰρ ἐκεῖνοι στερηθῆναι φωτὸς καὶ φυλακισθῆναι σκότει
 οὐ κατακλείστους φυλάξαντες τοὺς υἱούς σου,
 δι' ὧν ἤμελλεν τὸ ἄφθαρτον νόμου φῶς τῷ αἰῶνι δίδοσθαι.

Veramente degni di essere privati della luce e prigionieri delle tenebre erano quelli che avevano tenuto rinchiusi i tuoi figli, per mezzo dei quali la luce **incorruttibile** della legge doveva essere
 [concessa al mondo.

Interessante è l'uso del sostantivo in 2,23-24 e 6,18-19. In **2,23-24**:

23 ὅτι ὁ θεὸς ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσία
 καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος ἐποίησεν αὐτόν.
 24 φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον,
 πειράζουσιν δὲ αὐτόν οἱ τῆς ἐκείνου μερίδος ὄντες.

cioè che Dio avesse creato l'uomo **per l'incorruttibilità**;
 e lo avesse fatto a immagine della propria natura.
 Ma per invidia del diavolo entrò la morte nel mondo,
 il quale viene messo alla prova da coloro che a lei appartengono.

Su Gen 1,26-27 e 2-3 l'autore fonda la sua dottrina dell'incorruttibilità. In questi testi si evidenzia come la morte fisica non sia stata

²¹ Gli stoici l'applicavano al κόσμος, gli epicurei ai loro atomi o al divino. Cf. G. HARDER, *φθεῖρω*, in *GLNT* XIV, 1076-1077.

²² «La congiunzione, con cui si apre questa pericope, è esplicitiva, tanto usata in greco che si è consunta, ma γὰρ qui non è sbiadita, come è il nostro "infatti", sempre trascurabile, spesso congiunzione di passaggio; è il nostro "perché", e viene a spiegare cosa succede nel mondo dello spirito. E così γὰρ introduce la giustificazione di quanto s'era detto fin qui» (G. SCARPAT, *Libro della Sapienza*, vol. 2, Brescia 1996, 427).

voluta originariamente da Dio, ma rappresenta la conseguenza del peccato dei progenitori²³. A motivo di ciò si può cogliere, in ἀφθαρσία, se non la preservazione dalla morte fisica, almeno una restaurazione del corpo dopo la morte.

Il v. 23b²⁴ ci aiuta a precisare il punto di vista di Sap. Si tratta di una ripresa peculiare del tema della creazione ad immagine di Dio: il termine di relazione non è più Dio stesso, ma la sua eternità²⁵ o piuttosto la sua natura propria²⁶. L'uomo diventa così un'immagine dell'eternità divina ed è destinato a condividere l'esistenza indefettibile del Dio eterno o è chiamato, attraverso la sua anima, ad essere un'immagine, un riflesso di Dio (cf. Gen 1,26s), anche se non è chiaro in che senso ciò debba avvenire.

Questo dato naturale, comune a tutti gli uomini, non basta ad ottenere l'immortalità, che è il salario di una vita santa (v. 22). Il testo di Gen 1,26s viene dunque subordinato a Gen 2-3: se nel caso del primo uomo la promessa dell'immortalità era un favore di Dio, condizionato alla perseveranza nello stato originario di giustizia, nel caso degli altri uomini la vera incorruttibilità non è più un'esigenza di natura, ma la conseguenza di una vita secondo la giustizia. Sap intende, dunque, la promessa di vita (fisica!) indefettibile fatta ai progenitori come un favore riservato solo agli uomini santi e puri, sfociando ancora una volta in una nozione qualificata dell'immortalità: l'unica sopravvivenza degna di questo nome è la vita beata in compagnia di Dio²⁷.

In 6,18-19 il termine è usato come *parola-aggancio* tra il v. 18b e 19a:

²³ «... la morte fisica è soltanto il segno – per gli empi – della morte spirituale mentre, per i giusti, è passaggio all'immortalità; la morte fisica non è dunque, di per se stessa, una punizione, lo è solo per gli empi come passaggio ad una morte ben più terribile» (L. MAZZINGHI, "Non c'è regno dell'Ade sulla terra": l'inferno alla luce di alcuni testi del libro della Sapienza, in *VivH* 6 (1995), 244).

²⁴ Applicando solo all'anima il privilegio dell'incorruttibilità, C. LARCHER (*Études*, 283s) misconosce la portata di Sap 2,23, dimenticando che oggetto della creazione è l'uomo nel suo insieme e non l'anima separata. A nulla vale spostare l'accento sul v. 22c: né prevedero un premio per le anime immacolate, perché il soggetto dell'incredulità è sempre una persona o una categoria di persone concrete, nel caso gli empi. Cf. A. SISTI, *L'ateismo degli empi di Sap 2*, in *BbbOr* 28 (1986), 41-54 (soprattutto 50-51).

²⁵ Si traduce *eternità* se si legge ἀιδιότης con i codici B, S e A.

²⁶ Se leggiamo ἰδιότης con altri codici.

²⁷ E. DELLA CORTE, *L'ἀφθαρσία*, 70.

18 ἀγάπη δὲ τήρησις νόμων αὐτῆς,
προσοχὴ δὲ νόμων βεβαίωσις ἀφθαρσίας,
19 ἀφθαρσία δὲ ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ θεοῦ·

ma l'amore è osservanza delle sue leggi
e osservanza dei comandamenti è la garanzia d'**incorruttibilità**
e l'**incorruttibilità** rende vicini a Dio.

È usata la figura retorica del *sorite*²⁸. L'uomo possiede una garanzia d'incorruttibilità se osserva le leggi di Dio. La pratica della virtù diventa, qui, una preparazione all'immortalità, che scaturisce come favore e come ricompensa già assicurata (βεβαίωσις: v. 18). Più che l'idea greca dell'assimilazione al divino, l'autore introduce la promessa dello stare vicino a Dio e del regnare con lui (vv. 19s).

2. Analisi letteraria dei testi che contengono il termine ἀφθαρσία

Come ha sottolineato A. Vanhoye²⁹, un testo antico è accuratamente costruito usando una vasta gamma di "mezzi tipografici" dell'epoca, come l'*annuncio del tema*, il *vocabolario*, le *inclusioni*, le *parole-chiave*, le *parole-aggancio*, le *riprese tematiche*. «Lo strutturarsi del pensiero attraverso questi fenomeni letterari è un vero e proprio mezzo di espressione attraverso il quale si tematizza l'intenzione profonda di chi scrive. È a motivo di ciò che l'analisi letteraria non è un'operazione di "smontaggio" di un testo, bensì è uno svelare il pensiero profondo dell'autore, discernendo i "mezzi" letterari di cui si è servito»³⁰.

Entrambi i testi da studiare appartengono ai cc. 1-6, che sono strutturati in forma concentrica. Riporto in tabella l'intera struttura di Sap 1-6³¹,

²⁸ «Il "sorite" (σωρείτης λόγος) è un polisilogismo che ha un cumulo (σωρός) di premesse e una conclusione» (cf. G. SCARPAT, *Sapienza*, vol. 1, Brescia 1989, 367). Di solito il sorite è costruito in modo che il predicato della premessa sia, poi, il soggetto della seconda e così via, in modo da avere il seguente schema: A è B, B è C, C è D (ecc.), dunque A è D. In Sap 6,17-20 abbiamo proprio un *sorite*, ma il nostro autore preferisce non applicarlo in modo rigido.

²⁹ Determinante per l'analisi letteraria è l'opera di A. VANHOYE, *Structure littéraire*, 37.

³⁰ E. DELLA CORTE, *L'ἀφθαρσία*, 71.

³¹ Cf. M. NOBILE, *La thématique eschatologique dans le livre de la Sagesse en relation avec l'apocalyphtique*, in N. CALDUCH-BENAGÉS - J. VERMEYLEN (edd.), *Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom. Festschrift M. Gilbert*, Leuven 1999, 304-306.

così da avere con un solo colpo d'occhio, la sua intera *tessitura*. Nello schema indico con le lettere in maiuscolo le cinque grandi sezioni in cui si divide Sap 1-6 (A, B, C, B', A'). Nella seconda riga ci sono i richiami letterari maggiori e le varie sottounità. La terza e quarta riga ci offrono la lettura dei versetti che si richiamano all'interno di queste cinque grandi parti.

A	1,1-5: invito alla giustizia 1,6-12: lo Spirito e la parola		
B	1,13-16: vita e morte 2,1-20: discorso degli empi 2,21-24: gli empi si sbagliano	1,13-15 (Dio ha creato la vita) c 1,16-2,1a (gli empi invocano la morte) 2,17-20 (la prova dei giusti) e 2,21-24 (sbaglio degli empi) 2,21-24 (gli empi si sbagliano) e 3,1-9 (senso delle prove dei giusti)	2,17-20 (la prova dei giusti) + 2,21-24 (gli empi si sbagliano) c 3,1-9 (senso delle prove dei giusti)
C	3,1-9: senso delle prove dei giusti 3,10-12: infelice avvenire degli empi 3,13-15: la sterilità dei giusti è feconda 3,16-19: la fecondità degli empi è sterile 4,1-2: la virtù più della fecondità 4,3-6: fecondità inutile 4,7-16: morte prematura del giusto 4,17-20: tragica fine degli empi	3,11 (infelice chi sdegnava la Sapienza) c 3,17 (vecchiaia ignominiosa degli empi) 3,17 (vecchiaia ignominiosa degli empi) e 4,18 (Il Signore si befferà degli empi) 4,17-20 (tragica fine degli empi) e 5,2b (empi attoniti)	3,11 (infelice chi sdegnava la Sapienza) e 4,17-20 (tragica fine degli empi) 4,17-20 (tragica fine degli empi) e 5,4-7 (discorso degli empi)
B'	5,1-3: fiducia dei giusti terrore degli empi 5,4-13: discorso degli empi 5,14-23: riflessione dell'autore	5,2b (empi attoniti) c 5,4-7 (discorso degli empi)	
A'	6,1-11: ai governanti 6,12-16: la Sapienza 6,17-21: il desiderio della Sapienza conduce al regno 6,22-25: inizio discorso di Salomone		1,13-15 (Dio ha creato la vita) + 1,16-2,1a (gli empi invocano la morte) e 6,22-25 inizio discorso di Salomone

«La struttura concentrica ci permette di cogliere la compattezza dei capitoli 1-6 e ci offre la possibilità di poter affermare come si snodi, qui, una vera e propria contrapposizione non solo tra due categorie di personaggi (gli *empi* e i *giusti*), ma anche rispettivamente tra due diverse concezioni di vita: “vivere alla giornata” oppure impostare la propria esistenza sulla Sapienza. E all'interno di questa contrapposizione, tratteggiata e descritta a forti tinte, l'autore apre anche il discorso escatologico, che ci attesta come solo i giusti saranno veramente beati e vivi al cospetto di Dio. Di pari intensità e chiarezza è il giudizio dell'autore: gli empi, sebbene agli occhi immediati del giudizio umano sembrano i vincenti, nella logica di Dio, invece, sono proprio coloro che sperimentano su di sé la morte, perché non conoscono, né vogliono conoscere i misteri di Dio, che ha creato l'uomo a sua immagine, per l'immortalità (cf. 2,21-24)»³².

2.1. Contesto di Sap 2,23-24³³

Il testo appartiene alla pericope 1,16-2,24, la cui unità, livello formale, è facilmente individuabile per la sua sezione centrale, che riguarda il ragionamento degli empi (ἄσεβεις di 1,16³⁴). Il loro modo di parlare si estende dall'introduzione (1,16-2,1a) alla conclusione (2,21-24). In entrambe emergono le osservazioni pertinenti sulle ragioni erronee degli empi. L'introduzione della pericope riecheggia di termini che compaiono nelle precedenti due sottounità:

Ma gli empi, con gesti e con parole, chiamano la morte a sé e si struggono per lei ritenendola amica e stringono con lei un patto perché sono degni d'essere del suo partito³⁵.

³² E. DELLA CORTE, *L'ἀφθαρσία*, 84. Cf. anche P. BIZZETTI, *Il Libro*, 65-66.

³³ Cf. l'opera di M. KOLARCIK, *The Ambiguity*, 39-44.

³⁴ «Il δέ si oppone a tutto il cap. 1. I giusti sono quelli descritti dal cap. 1 e si comportano in quel determinato modo, seguendo cioè la giustizia in semplicità di cuore; gli empi, invece (δέ), non seguono questa via, ma quella che nel cap. 2 ci si accinge ad esporre. Né va dimenticato che il nostro autore ha un uso molto libero di δέ che non sempre indica opposizione, ma anche un semplice passaggio» (G. SCARPAT, *Sapienza*, vol. 1, 135, n. 1).

³⁵ Traduzione di G. SCARPAT, *Sapienza*, vol. 1, 109.

Si noti la doppia inclusione chiasmica in 1,16-2,24³⁶. «L'inclusione centrale o interna (b-b') introduce e conclude il tema del falso ragionamento degli empi, tema che li collega, poi, alla loro sorte. Con l'inclusione esterna (a-a') l'autore lascia intravedere la sorte ultima degli empi: la morte. Le conclusioni del capitolo 1 e del capitolo 2 terminano con un accenno alla morte, contrastata dall'attività positiva di Dio. Nel primo capitolo la morte è vista come un motivo negativo per chi ama la giustizia. Nel secondo capitolo la morte, con uno stile stringato, è presentata come la sorte segnata per gli empi. In questo modo la sottunità 2,21-24 ha la duplice funzione di concludere il secondo capitolo e di essere parallela alla fine del primo. Si ottiene, pertanto, un collegamento diretto con il primo capitolo»³⁷.

In Sap 2,1-20 gli empi parlano in prima persona, adducendo le ragioni del loro ragionamento: «Breve e triste è la nostra vita [...] per caso (αὐτοσχεδίως, v. 2, *hapax* in Sap) venimmo al mondo [...] la nostra vita passerà come la scia d'una nube [...] il passare di un'ombra è la nostra vita» (vv 1-5). Dal giudizio sull'evanescenza della vita gli empi arrivano a giustificare la ricerca del piacere delle passioni (vv. 6-9), «con la pretesa di opporsi alle sacrosante tradizioni dei padri»³⁸, fino ad arrivare a opprimere il giusto (vv. 10-20). In questi venti versetti ricorre ventuno volte il pronome di I persona plurale "noi" e otto volte i verbi sono alla I persona plurale. In tal modo il testo si presenta letterariamente ben costruito e molto armonico. Forte e suggestivo è anche l'impatto con il "noi": sembra quasi che ci sia, per il lettore, il rischio di sentirsi trascinato in quest'avventura.

1. *Sap 2,1b-5: breve e triste è la vita.* C'è qui la trattazione del giudizio degli empi sulla brevità e tristezza della vita (v. 1b). Due inclu-

³⁶ Ecco il chiasmo:

a	di essere <u>dalla sua parte</u> (1,16d)
b	<i>pensando</i> non rettamente (2,1a)
b'	<i>pensavano</i> queste cose (2,21a)
a'	che <u>sono dalla sua parte</u> (2,24b).

³⁷ E. DELLA CORTE, *L'ἀφθαρσία*, 72.

³⁸ G. SCARPAT, *Sapienza*, vol. 1, 136.

sioni sottolineano ed evidenziano il tema, con il termine *fine* (τελευτή) e l'espressione *la nostra vita* (ὁ βίος ἡμῶν):

- non c'è salvezza quando viene la fine dell'uomo (2,1c)
- non c'è ritorno quando viene la nostra fine (2,5b).
- Breve e triste è la nostra vita (2,1b)
- la nostra vita passerà come la scia d'una nube (2,4c).

In 2,1b viene presentato il tema: la *brevità della vita*, illustrato, poi, attraverso il conseguente vocabolario:

- v. 1b: *vita breve e triste; (la nostra vita)*; v. 1c: *fine dell'uomo*; v. 1d: *Ade*;
- v. 2a: *per caso*;
- v. 2b: *dopo la vita come se non fossimo mai esistiti*;
- v. 2c: *soffio delle narici, fumo*;
- v. 2d: *pensiero, scintilla*;
- v. 3a: (scintilla) *spentasi, corpo, cenere*,
- v. 3b: *spirito, si disperderà, aria senza consistenza*,
- v. 4a: (il nome) *sarà dimenticato, in breve tempo*;
- v. 4b: *non ricorderà*;
- v. 4c: (la nostra vita come una) *scia di una nube*;
- v. 4d: (vita) *come nebbia*; v. 4f: (vita come nebbia) *sopraffatta dal calore*;
- v. 5a: *durata della vita come il passare d'un'ombra*;
- v. 5b: *non c'è ritorno, fine*;
- v. 5c: *nessuno ritorna più*.

In 2,1b è evidente l'inizio dell'argomentazione. In 2,6, poi, con "dunque" (οὖν), viene annunciato un altro tema. «Le due immagini della "fine" dell'uomo e della "brevità e tristezza" della vita sono messe in tensione fra di loro. Vita e morte si rincorrono in questi versetti, come possiamo constatare dallo schema, che aiuta a visualizzare il vocabolario della *vita* e quello della *morte* e, dunque, la diversa visione del mondo da parte dei giusti e degli empi»³⁹.

³⁹ E. DELLA CORTE, *L'ἀφθαρσία*, 73.

	VITA	MORTE
v. 1b	<i>la nostra vita</i>	
v. 1b		fine dell'uomo
v. 1c		l'Ade
v. 2a	<i>venire al mondo</i>	
v. 2b		dopo la vita
v. 2c	<i>il soffio delle narici</i>	fumo
v. 3a		cenere
v. 3b	<i>lo spirito</i>	aria senza consistenza
v. 4c	<i>la nostra vita</i>	come scia di una nube
v. 4d		come nebbia dispersa
v. 4e		sospinta
v. 4f		sopraffatta dal calore
v. 5a	<i>la nostra vita</i>	il passare d'un'ombra
v. 5b		la nostra fine
v. 5c		<i>nessuno ritorna più</i>

La condizione umana è descritta con espressioni che giocano tutte sul pronome "noi":

- 2,2 c: il soffio delle nostre narici
 d: dal battito del nostro cuore
- 2,4 a: il nostro nome
 b: le nostre opere
- 2,5 a: della nostra vita
 b: la nostra vita.

L'annuncio del tema del v. 1b (*breve e triste è la nostra vita*) è portato alle estreme conseguenze al v. 5c (*nessuno ritorna più*).

2. Sap 2,6-11: *venite, godiamo dei beni presenti*. Il "dunque" di 2,6 addita l'inizio di un'altra sottounità con l'annuncio di un nuovo tema: *Venite, godiamo dei beni presenti*, dal v. 10 identificato con il "piacere" voluttuoso di far del male al giusto. Al v. 12, poi, nuovo cambiamento di tema: *tendiamo agguati al giusto*.

Il vocabolario dei vv. 6-11 abbonda di termini che riguardano il "piacere":

- v. 6a: *godiamo*; v. 6b: *usiamo, passione*;
 v. 7a: *saziamoci, vino, profumi*; v. 7b: *fiore di primavera*;
 v. 8a: *coroniamoci, boccioli di rose*; v. 8b: *dissolutezza*;
 v. 9a: *segni del nostro godimento*;
 v. 10a: *opprimiamo*; v. 10b: *non risparmiamo*; v. 10c: *né abbiamo rispetto*;
 v. 11a: *la forza*.

In 2,6 e 2,11 si ha un'inclusione antitetica:

usiamo (χρησώμεθα v. 6) delle creature con passione,
inutile (ἄχρηστον v. 11) si rivela la debolezza,

che, mette a fuoco la tensione a cui fa allusione la prima parte del discorso. Da una parte gli empi si esortano a «usare delle creature con passione», dall'altra dichiarano che la «debolezza è inutile». Da notare, altresì, l'espressione ironica del v. 9: *la nostra parte* (ἡ μερὶς ἡμῶν), che esprime il risultato della loro prassi e lascia intravedere la sorte degli empi: la morte (1,16 e 2,24). Nei vv. 6-9 si descrive tutto il loro godimento nel fare propri i piaceri del mondo e nei vv. 10-11 il loro piano contro il giusto, la vedova e l'anziano⁴⁰.

3. Sap 2,12-20: *tendiamo agguati al giusto*. Il nuovo tema al v. 12 dichiara che il giusto è oggetto di disprezzo e di vero e proprio assalto. I termini *giusto* (δίκαιον: 10a e 11a), *inutile* (ἄχρηστον: 11a) e *scomodo* (δύσχρηστος: 12a) tengono unita questa sottounità alla precedente.

⁴⁰ E. DELLA CORTE, *L'ἀφθαρσία*, 74.

Abbiamo qui una drammatica tensione tra gli empi e il giusto, il cui stile di vita arreca fastidio agli empi (v. 13a: il giusto «afferma di possedere la conoscenza di Dio e chiama se stesso servo del Signore»). Gli empi, inoltre, accusano (il giusto *si vanta*, ἀλαζονεύεται⁴¹ v. 16) il giusto di vantarsi di avere Dio come padre. L'autore usa il seguente vocabolario per gli empi e per i giusti:

	EMPI	GIUSTI
v. 12a	tendiamo agguati, ci è scomodo	
v. 12b		si oppone (alle azioni degli empi)
v. 12c		ci rimprovera
v. 12d		attribuisce a noi i peccati
v. 13a		afferma di possedere la conoscenza di Dio
v. 13b		chiama se stesso servo del Signore
v. 14a		divenne rimprovero
v. 14b	insopportabile la sua vista	
v. 15a		la sua vita è dissimile
v. 15b		totalmente differenti i suoi pensieri
v. 16a	considerati moneta falsa	
v. 16b		si tiene lontano
v. 16c		proclama beata la sorte finale dei giusti
v. 16d		si vanta di avere Dio come Padre
v. 17a	vediamo	
v. 17b	sottoponiamo a prova	
v. 18a		il giusto figlio di Dio
v. 18b		(Dio) lo salverà
v. 19a	mettiamolo alla prova	
v. 20a	condanniamolo	

⁴¹ Con questo verbo gli empi espongono il pensiero del giusto, colpevole, a loro parere, di vantarsi addirittura della pretesa di avere Dio come Padre, mentre, a loro avviso, tutto ciò è falso.

Nei vv. 12a-16.18.19bc abbiamo le azioni dei giusti, così come sono raccontate dagli empi. «Le azioni di questi ultimi sono o uno stato d'animo di fronte ai giusti (vv. 12a.14b) oppure sono azioni che consistono nel mettere alla prova il giusto, fino a condannarlo (v. 20)»⁴².

Nei vv. 17-20 abbiamo un'inclusione:

- Vediamo se le sue parole sono vere (v. 17)
- perché, a suo dire, sarà soccorso (v. 20)⁴³.

In questo modo l'inclusione accentua e mette a fuoco il pensiero degli empi, per i quali è inammissibile che il giusto si consideri figlio di Dio (v. 18). «Questa progressiva opposizione tra il giusto e gli empi è graficamente sottolineata attraverso il gioco che l'autore biblico fa con i pronomi in 2,12-20⁴⁴. In 2,12 il giusto diventa l'oggetto preso in considerazione. Nel solo v. 12 troviamo espressa questa contrapposizione dalle cinque volte in cui ricorre il pronome personale "noi". In 2,13-16 questa tensione è dipinta attraverso l'uso alternato dei pronomi che si riferiscono sia agli empi che al giusto. Nei vv. 15-20, infine, abbiamo dieci ricorrenze del pronome αὐτός che sottolinea come il giusto sia diventato l'oggetto dell'oppressione degli empi. Al ragionamento errato gli empi, nei vv. 6-20, fanno subito seguire la progettualità di una prassi consequenziale. Da notare, a livello letterario, come questi versetti siano connotati da una serie di imperativi e congiuntivi attraverso i quali gli empi si esortano e si eccitano a mettere in pratica i loro desideri»⁴⁵.

4. Sap 2,21-24. Relazione tra 2,23-24 e 1,13-15. Sap 2,23-24 appartiene alla sottounità 2,21-24. In 2,21a è introdotto il tema del pensiero errato e malizioso degli empi usando lo stesso verbo di 2,1 all'oristo con valore gnomico: *così essi sono soliti ragionare* (λογισάμενοι). È riformulato il giudizio espresso in 2,1a (*non ragionano rettamente*).

⁴² E. DELLA CORTE, *L'ἀφθαρσία*, 75.

⁴³ Alla lettera si ha: «perché la sua visita (l'ispezione) sarà secondo le sue parole».

⁴⁴ Cf. F. PERRENCHIO, *Struttura*, 16.

⁴⁵ E. DELLA CORTE, *L'ἀφθαρσία*, 76.

Qui, però, non solo si pone l'accento sull'errore nel ragionamento, ma si sottolinea anche che gli empi *si sbagliano* (l'autore usa il verbo *πλανάω*), cioè deviano e, dunque, s'ingannano. Il *vocabolario* usato è il seguente:

2,21a: *così ragionarono, s'ingannarono*; 21b: *la malizia, li accecò*;

2,22a: *non conobbero*; 22b: *né ebbero fiducia*; 22c: *né prevedero*.

«Sap 2,23 inizia con un ὅτι, che introduce l'oggettiva: l'autore ci espone tutto il contenuto dei versetti precedenti, chiarendo e descrivendo come gli empi non hanno compreso che Dio credè l'uomo per l'incorruttibilità. Il v. 24, poi, completa il pensiero, rispondendo ad un'eventuale domanda: «se "Dio non ha voluto la morte" (1,13), anzi fin dal principio "ha creato tutte le cose per l'esistenza" (1,15), ed ha destinato l'uomo all'incorruttibilità, come mai la morte è entrata nel mondo?»⁴⁶.

M. Gilbert⁴⁷ ha mostrato come «1,13-15 offra diversi legami privilegiati con 2,23-24»:

ὅτι ὁ θεός	in 1,13 e 2,23 all'inizio, in ambedue le parti, di uno sviluppo sulla creazione (il nominativo θεός per Dio creatore non ritorna più nella Sap);
ἐποίησεν	in 1,13 e 2,23 (unici impieghi prima di 6,7);
ἔκτισεν	in 1,14 e 2,23 (unici impieghi prima di 10,1);
κόσμος	in 1,14 e 2,24 (unici impieghi prima di 5,20);
θάνατος	in 1,12-13 ⁴⁸ e 2,20,24 (unici impieghi prima di 12,20) ⁴⁹ .

⁴⁶ E. DELLA CORTE, *L'ἀφθαρσία*, 76.

⁴⁷ M. GILBERT, *Introduction au livre de la Sagesse*, Romae, P.I.B. 1976, *pro manuscripto*, 12.

In 1,13 l'autore usa la preposizione ἐπί con il dativo (ἐπ' ἄπωλεία), seguito dal verbo tecnico per indicare la creazione (1,14: ἔκτισεν); stessa costruzione in 2,23 (ἐπ' ἀφθαρσία), ma qui è proprio il verbo ἔκτισεν, *credè*, a reggere il complemento. «Si aggiungerà che 1,16-2,1a e 2,21-22 formulano il giudizio dell'autore sugli empi («essi») e sui loro ragionamenti: *ragionando* (2,1a) - *ragionarono* (2,21a), parole che inquadrano il discorso di questi empi⁵⁰.

Tra 1,13-15 e 1,16-2,1a e tra 2,21-22 e 2,23-24 c'è una simmetria concentrica ABB'A':

1,13-15	AZIONE DI DIO	A
1,16-2,1a	giudizio sugli empi	B
2,21-22	giudizio sugli empi	B'
2,23-24	AZIONE DI DIO	A'

«Il discorso degli empi si svolge proprio in questa cornice letteraria e 2,21, che costituisce il giudizio di svolta sugli empi, ha un anticipo in 1,13-2,1a, nel senso che ciò che qui è affermato dell'azione di Dio sulla creazione è poi riaffermato riguardo agli uomini in 2,21ss: Dio agisce e la sua opera ha un fine»⁵¹. È evidente, dunque, che 1,16-2,1a è in stretto collegamento con 2,21-22, cioè con il giudizio dell'autore.

⁴⁸ Sap 1,13 afferma che la *morte* (θάνατος) fisica è quella che non ha fatto Dio, ma che è entrata nel mondo a motivo del peccato (cf. Gen 2-3). All'inizio l'uomo ha avuto da Dio una sorta d'incorruttibilità, il cui simbolo è l'albero della vita. Essa ha introdotto nel primo uomo una giovinezza perenne (cf. C. LARCHER, *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, [JéIBN 1], I, Paris 1983, 267).

⁴⁹ P. BIZZETI, *Il Libro*, 53.

⁵⁰ M. GILBERT, *Introduction*, 12-13.

⁵¹ E. DELLA CORTE, *L'ἀφθαρσία*, 77.

5. *Rapporti tra 2,17-20 e 3,1-9.* C'è una vera e propria corrispondenza tra la fine del cap. 2 e l'inizio del cap. 3⁵² mediante i seguenti cinque termini di 2,17-20 e 3,1-9:

2,17	<i>vere</i> (ἀληθείς)	3,9	<i>verità</i> (ἀλήθειαν)
2,17b	<i>mettiamo alla prova</i> (πειράσωμεν)	3,5b	<i>mise alla prova</i> (ἐπίρασεν)
2,19	<i>tortura</i> (βασάνω)	3,1b	<i>tormento</i> (βάσανος)
2,19c	<i>accertiamo</i> (δοκιμάσωμεν)	3,6	<i>saggiò</i> (ἐδοκίμασεν)
2,20b	<i>visita</i> (ἐπισκοπή)	3,7	<i>visita</i> (ἐπισκοπή)

Bizzeti fa notare che qui «a far da ago della bilancia c'è in 2,24b *πειράζουσιν*, secondo quel tipo di struttura ternaria già vista»⁵³. «L'autore usa lo stesso vocabolario, in modo da evidenziare la contrapposizione tra il progetto degli empi e ciò che viene a determinarsi: gli empi volevano accertarsi se i discorsi dei giusti erano *veri*, (dunque) *li hanno messi alla prova*, li hanno sottoposti a *tormento*, li hanno *saggiati*, per vedere se per loro c'era una *visita* (da parte di Dio); in realtà è Dio il vero soggetto, cosicché il *tormento* non tocca i giusti, poiché Dio stesso *li ha messi alla prova*, *li ha saggiati*, e nel tempo della *visita* i giusti risplenderanno. Quelli che confidano in Dio, inoltre, comprendono la *verità*. Gli empi hanno preteso e creduto di mettere alla prova il giusto, in realtà sono stati provati, messi alla prova e saggiati da Dio stesso. I giusti risplenderanno al momento della visita (*ἐπισκοπή*),

⁵² Cf. P. BIZZETI, *Il Libro*, 55.

⁵³ Cf. P. BIZZETI, *Il Libro*, 50: «Il saggio del libro della Sapienza [...] predilige un certo tipo di inclusione a schema ternario: all'inizio, dopo un po', alla fine del brano». Ad es. per *μερίς* (1,16d; 2,9c.24b), *κρατέω* (6,2.3a.8), *συμβίωσις* (8,3a.9a.16c), *καρπός* (3,13.15; 4,5), *σοφία* (7,7b.12a.21b).

mentre gli empi provano solo la morte. Ecco come è chiarita la densità di *πειράζουσιν* di 2,24b. La struttura letteraria è totalmente al servizio di un discorso teologico molto ricco»⁵⁴.

È altresì evidente che in 2,21-24 c'è un richiamo al racconto di Gen 1,26. Dal parallelo di Gen 1,26 con Sap 2,23⁵⁵ è possibile rendercene ancora più conto:

Sap 2,23b	Gen 1,26
«e lo avesse fatto a <i>immagine</i> della propria natura»	«Facciamo l'uomo a nostra <i>immagine</i> e somiglianza»
(καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος ⁵⁶ ἐποίησεν αὐτόν)	(Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ'εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν)

Sap 2,23 mette in relazione *incorruttibilità* e *immagine* e afferma che gli empi non hanno afferrato che, al di là del contingente, l'uomo supera l'apparente conclusione negativa della morte, perché egli è stato creato da Dio per l'immortalità⁵⁷.

⁵⁴ E. DELLA CORTE, *L'ἀφθαρσία*, 78.

⁵⁵ L'autore di Sapienza non intende ἀφθαρσία come una virtù preternaturale che poi è stata persa per sempre al momento della caduta del peccato. Questa *incorruttibilità*, invece, è parte del piano originale di Dio, come ci dice Sap 2,23 ed è la sorte di coloro che hanno raggiunto Dio attraverso la fedeltà, come attesta Sap 6,18-19. L'invidia del diavolo, dunque, ha introdotto la *morte fisica* (*death*), non la *mortalità* (*mortality*) (cf. M. KOLARCIK, *The Ambiguity*, 138 nota 14).

⁵⁶ La variante αἰδιότητος (*eternità*) invece di ἰδιότητος (*propria*) non influisce sulla somiglianza che questo versetto ha con il testo di Gen 1,26. Secondo Kolarcik (*The ambiguity*, nota 15, p. 75) la lettura *eternità* avrebbe, anzi, l'effetto di tirare fuori e tematizzare meglio l'idea dell'autore sulla vita che non finisce con la morte fisica.

⁵⁷ Cf. M. KOLARCIK, *The ambiguity*, 75.

2.2. Sap 6,18-19: la garanzia d'incorruttibilità

Il termine *incorruttibilità* ricorre anche in Sap 6,18-19 e il capitolo sei è diviso, a sua volta, in quattro sottounità.

Da Sap 6 emergono i seguenti indizi letterari: *terra* (γῆ) serve da parola-aggancio tra 5,23 e 6,1; *dunque* (οὖν) in 6,1 apre una conclusione a ciò che precede; 6,2 è un chiaro annuncio di tema della sezione seguente⁵⁸.

In 6,1-21 il testo è strutturato grazie al parallelismo di alcune formule in 6,1-2,9-11,21; in questi tre gruppi diversi di versetti si trova: 1) un imperativo plurale; 2) un *dunque* (οὖν⁵⁹); 3) un vocativo.

C'è, inoltre, la ripresa di *imparate* (μάθετε) in 6,1b,9b e di *Sapienza* (σοφία) in 6,9b,21b. In 6,1 e 6,21 appare l'inclusione tra *re* (βασιλείς) e *possiate regnare* (βασιλεύσητε)⁶⁰. L'analisi delle diverse sottounità, grazie agli indizi letterari, evidenzia la struttura letteraria.

1. *Sap 6,1-8: o governanti di tutta la terra*. L'annuncio del tema al v. 2 avverte che l'autore intende rivolgersi ai governanti della terra sul senso del *dominio*. Al tema fa da supporto il seguente vocabolario:

- v. 2a: *dominatori di folle*; v. 2b: *dominio*;
- v. 3a: *dominio*; v. 3b: *potere*;
- v. 4a: *ministri, regno, governare*; v. 4b: *osservare la legge*;
- v. 6b: *potenti*;
- v. 8a: *dominatori*.

In 6,2 (*voi che dominate*, κρατοῦντες) e 6,8 (*sui potenti*, κραταιοῖς) l'inclusione conferma il tema del *dominio*, insieme al solito richiamo centrale, qui in 6,3 (*sovranità*, κράτησις). «Nei vv. 3.4.5 abbiamo un

⁵⁸ Cf. M. GILBERT, *Introduction*, 15-16.

⁵⁹ Quest'avverbio ricorre 4x (6.1.9.11.21) con l'imperativo all'inizio, al centro e alla fine dell'unità letteraria, con la funzione di concludere l'esortazione (cf. M. KOLARCIK, *The ambiguity*, 48-49).

⁶⁰ Cf. P. BUZZEN, *Il Libro*, 63. Questa inclusione fu notata per primo da Reese [cf. J. M. REESE, *Plan and Structure in the Book of Wisdom*, in *CBQ* 27 (1965), 395-396; fu poi accettata da Wright e Gilbert].

triplice *poiché* (ὅτι). I tre verbi del v. 4 (*non avete governato rettamente, né avete osservato, non avete camminato*) sono in corrispondenza con i tre verbi del v. 1 (*udite, intendete, imparate*)»⁶¹.

2. *Sap 6,9-11: perché impariate la Sapienza*⁶². In Sap 6,9 appare l'annuncio del tema, sottolineato dal *dunque*: le parole sono dirette ai sovrani perché imparino la Sapienza. Il vocabolario accentua questo concetto:

- v. 9a: *sovrani*; v. 9b: *impariate*;
- v. 10a: *osservano santamente*; v. 10b: *sono ammaestrati*;
- v. 11a: *bramate*; v. 11b: *desiderate, sarete istruiti*.

Si noti l'inclusione tra 6,9 e 6,11:

– *a voi, dunque, o sovrani sono dirette le mie parole* (οἱ λόγοι μου: 6,9);

– *bramate, dunque, le mie parole*⁶³ (τῶν λόγων μου: 6,11).

Questa formulazione caratterizza non solo i due estremi, ma l'intera sottounità⁶⁴.

Va rilevata la ripresa tematica dell'*imparare* (v. 1b e 9b) e dell'*osservare* (v. 4b e 10a), perché è la risposta da assumere alle *parole* offerte ai sovrani.

3. *Sap 6,12-16: la Sapienza facilmente vien conosciuta da chi l'ama e la cerca*⁶⁵. L'annuncio del tema al v. 12 dichiara che è facile

⁶¹ E. DELLA CORTE, *L'ἀφθαρσία*, 80.

⁶² Questa sezione è strettamente organizzata con la ripetizione di *dunque* (οὖν) e *le mie parole* (οἱ λόγοι μου...).

⁶³ Qui sono proprio l'oggetto del *desiderare*.

⁶⁴ Cf. M. KOLARCIK, *The ambiguity*, 49.

⁶⁵ «In this Knowledge as interior illumination light comes from σοφία. In 6,12 the author says something like that written in 1,2: "wisdom is radiant and unfaiding and she is easily discerned by those who love her (τῶν ἀγαπώντων αὐτήν) and she lets to be found by those who desire her" (καὶ εὐρίσκεται ὑπὸ τῶν ζητούντων αὐτήν). This text of 6,12 has many similarities to that of 1,1-2: the verbs ἀγαπᾶν, εὐρίσκειν and ζητεῖν present in both texts, and the common idea of the divine initiative. However in 6,12 the place of Κύριος and of δικαιοσύνη becomes σοφία» (P. RAURELL, *From ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ*, 341 n. 29).

conoscere la Sapienza e trovarla, ma a patto di amarla e cercarla. Il vocabolario ben focalizza ed esplica l'annuncio:

- v. 12a: *Sapienza;*
- v. 12b: *viene conosciuta;*
- v. 12c: *viene trovata da coloro che la cercano;*
- v. 13a: *previene coloro che la desiderano;*
- v. 14a: *ricerca;*
- v. 14b: *la troverà;*
- v. 15a: *riflettere su di essa;*
- v. 15b: *chi veglia;*
- v. 16a: *va alla ricerca;*
- v. 16b: *appare sulle strade;*
- v. 16c: *si fa loro incontro.*

Nella struttura di questa sottounità vorrei far notare che il v. 12bc e il v. 16bc presentano una medesima costruzione: καί apre il secondo e il terzo stico di entrambi; il secondo stico racchiude, inoltre, un avverbio omofonico: εὐχερῶς (*facilmente*) – εὐμενῶς (*benevolmente*); i complementi del secondo e terzo stico sono al plurale; per contro esiste un contrasto abbastanza forte tra *coloro che la cercano* (v. 12) e *essa stessa* (Sapienza) *va alla ricerca di coloro che sono degni di lei* (v. 16). Gli stichi interni (vv. 14a.15b) sono formati con dei participi singolari, evocanti momenti differenti del giorno: *di buon mattino* e *chi veglia*⁶⁶.

4. Sap 6,17-20: *suo autentico principio, infatti, è il desiderio della disciplina*⁶⁷. Il v. 17 inizia con 'infatti' (γάρ), che ha valore dimostrativo e funge da collegamento con la precedente sottounità. C'è qui anche l'annuncio del tema: il desiderio della Sapienza è l'inizio di un cammino che porta a conseguire i beni ad essa connessa. Il vocabolario ben sottolinea il tema:

⁶⁶ Cf. M. GILBERT, *Introduction*, 16.

⁶⁷ «In Wis 6,17-20 the author goes round the same idea: the love for δικαιοσύνη, for the observance of the laws as expression of the God's will. Therefore ἀγάπη τήρησις νόμων (6,18a) and brings with incorruptibility, ἀφθαρσία (6,18b), which brings God nearer: ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ θεοῦ (6,19») (F. RAURELI, *From ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ*, 341-342 n. 31).

- v. 17a: *desiderio della disciplina;*
- v. 17b: *aspirazione alla disciplina ;*
- v. 18a: *osservanza dei suoi comandamenti;*
- v. 18b: *osservanza dei comandamenti;*
- v. 19a: *l'incorruttibilità*⁶⁸;
- v. 20a: *desiderio della Sapienza.*

L'inclusione al v. 17a (*desiderio della disciplina*, παιδείας ἐπιθυμία) e al v. 20a (*desiderio di Sapienza*, ἐπιθυμία σοφίας) racchiude e ben suggella il tema, operando anche un parallelismo tra la *disciplina* e la *Sapienza*.

5. Sap 6,22-25: *l'epilogo e l'inizio*. I versetti 22-25 certamente fungono da epilogo del cap. sesto, ma, come dimostrato nella struttura letteraria, inizia qui la seconda grande parte di tutto il Libro della Sapienza. In questi versetti si possono notare termini che costituiscono le parole chiavi usate nella prima parte, con la quale 6,22-25 è in una sorta di grande inclusione.

In Sap 6,21 c'è l'inclusione con i temi annunciati ed esposti in 1,16-2,1a (*gli empi ragionano non rettamente*) e 2,21-24 (*così ragionano, s'ingannarono*). In 6,22-25 sono ripresi, inoltre, i temi di 1,13-15 e 2,21-24; c'è un aggancio, una correlazione in termini di simmetria concentrica⁶⁹, cosicché i temi annunciati nelle prime due pericopi sono ripresi in 6,22-25. L'aggancio tra queste tre pericopi le porta a rivestire un peso e un'importanza essenziale. L'espressione *portatrici di salvezza sono le creature del mondo* (1,14) ha come pendant: *moltitudine di saggi è la salvezza del mondo* (6,24). Le creature del mondo sono *salutari*⁷⁰, tuttavia – afferma l'autore – è presente la morte causata dagli empi⁷¹. Dopo

⁶⁸ Abbiamo in questi versetti un *sortite*, che usualmente consta di sei parti, come già ricordato sopra alla nota 32. In esso la conclusione di una prima affermazione costituisce la premessa di una seconda, e così via; perciò l'incorruttibilità è conseguenza dell'osservanza dei comandamenti e, dunque, del desiderio della sapienza.

⁶⁹ Cf. P. BIZZETI, *Il Libro*, 53.

⁷⁰ La CEI traduce *sane*, ma non è corretto, perché il termine σωτήριοι significa *salutari*, cioè *portatrici di salvezza*.

⁷¹ «The destructive poison is not in the things but rather in the will and actions of men [...] By the assertion of 1,14d ("Death's rulership is not on earth") the author proclaim with clarity that man is responsible for his own eschatological destiny» (F. RAURELI, *From ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ*, 347).

la sezione empi-giusti non solo la tensione del testo viene a concludersi qui, ma si ha pure la riapertura del discorso con l'affermazione che la salvezza da questa morte, per il *mondo*, è l'abbondanza dei saggi⁷². È questo il prospetto dei probabili agganci letterari:

Sap 1-2	Sap 6
le creature del mondo sono portatrici di salvezza (σωτήριοι, 1,14)	l'abbondanza dei saggi è la salvezza (σωτηρία) del mondo (6,24)
per l'invidia (φθόνω ⁷³ 2,24)	con l'invidia (φθόνω 6,23)
segreti piani (μυστήρια 2,22)	segreti (μυστήρια 6,22)
incorruttibilità (ἀφθαρσία ⁷⁴ 2,23)	incorruttibilità (ἀφθαρσία 6,19)

«In Sap 1,13-2,1 appare il termine *immortale* (ἀθάνατος, *hapax*, in Sap 1,15) e due volte *immortalità* (ἀθανασία: Sap 3,4; 4,1), nella sezione empi-giusti. Proprio per queste ricorrenze possiamo affermare che il nostro termine *incorruttibilità* (ἀφθαρσία) riprende sia l'introduzione che la parte centrale»⁷⁵. È interessante notare che anche in 4 Mac i due termini appaiono in parallelo⁷⁶.

⁷² Cf. P. BIZZETI, *Il Libro*, 64.

⁷³ Il termine ricorre solo in 2,24 e 6,23 ed è rarissimo nei LXX. In 7,13 si riferisce ad esso il termine ἀφθόνως.

⁷⁴ Si noti che il termine ἀφθαρσία non ricorre mai nei LXX, solo 2x nel libro apocrifo di 4 Maccabei 9,22; 17,12.

⁷⁵ E. DELLA CORTE, *L'ἀφθαρσία*, 82.

⁷⁶ Cf. P. BIZZETI, *Il Libro*, 65 n. 45. Al martire è concessa, per trasformazione, l'immortalità (4 Mac 9,22) e la sua vittoria è immortalità (4 Mac 17,12). E la trasformazione che porta all'incorruttibilità è premessa d'immortalità (cf. G. BERTRAM, *The Problem of Death in Popular Jewish-Hellenistic Piety*, in *CrozQ* 10 (1933), 257-287.

Sap 6,9-11 è unita alle successive sottounità anche dalla ripetizione del termine *Sapienza* (σοφία: 6,9.12.21), particolarmente attraverso *affinché impariate la Sapienza* (ἵνα μάθητε σοφίαν: 6,9), *onorate la Sapienza* (τιμήσατε σοφίαν: 6,21) e attraverso la ripetizione del termine *sovran* (τύραννοι: 6,9.21), dei quali si parla nella prima parte del libro della Sapienza⁷⁷. L'inclusione mediante il termine σοφία e la ripetizione dei pronomi, riferentesi alla Sapienza, tengono unite Sap 6,12 e 6,21. Si ha così uno sviluppo in due parti: a) le caratteristiche della Sapienza (6,12-16); b) la spiegazione, attraverso il sortito di come la Sapienza conduce al regno (6,17-21).

Sap 6,21 inizia l'epilogo dell'intera unità, ripetendo i termini precedentemente usati: *dunque, sovran, Sapienza, possiate regnare*. Sap 6,22-25, esplica, come già detto, una *funzione di cerniera*: innanzi tutto chiude la prima parte di Sapienza e in continuità con essa ne apre la seconda.

3. Analisi letteraria dei testi che contengono il termine ἀθανασία

Passo ora a evidenziare la struttura letteraria delle pericopi nelle quali ricorre il termine ἀθανασία, oggetto della nostra ricerca. Anche qui analizzo i testi e ne traccio la struttura letteraria.

3.1. Sap 3,4 e 4,1

Gli autori di solito parlano di un'unità centrale nella prima parte del libro della Sapienza, costituita da 3,1-4,20. Essa è, nel suo insieme, in aperto contrasto con la precedente, come rivela il testo greco usando l'avversativo δέ in 3,1a⁷⁸. La sezione 2,21-24 avrebbe così il compito di servire da ponte o da cerniera fra i capitoli 2 e 3, anticipando

⁷⁷ Successivamente il termine τύραννοι riappare in 8,15. A Bizzeti, nella sua proposta di struttura letteraria, sfugge la funzione di congiungimento operata da 6,9-11.

⁷⁸ Da notare che in 3,1b c'è una difficoltà grammaticale: è lecito chiedersi a chi si riferisca ἑαυτῶν, perché in greco può riferirsi sia a δικαίων che a πρῶταί di 3,1a. Conviene effettuare la scelta a livello esegetico e del senso globale del testo.

succintamente i temi che si svilupperanno a partire da 3,1⁷⁹. Nell'unità 3,1-4,20 ricorrono le nostre due prime attestazioni di ἀθανασία. Autori come il Wright⁸⁰, il Reese, Perrenchio, Gilbert in linea di massima concordano nel distinguere quattro dittici⁸¹ in 3,1-4,20⁸²:

I dittico**3,1-12:**

vv. 1-9:

La sorte dei giusti

vv. 10-12:

Le pene degli empi

La parte finale del v. 12 introduce i termini πονηρὰ, τέκνα, γένεσις, che poi saranno ripresi nel secondo e terzo dittico e con i quali forma un'unità tematica (3,14 e 4,6b; 3,16 e 4,1.6; 3,19).

II dittico**3,13-19:**

vv. 13-15:

È meglio la sterilità senza peccato

vv. 16-19:

I figli degli adulteri

⁷⁹ L'autore di Sapienza applica numerose volte questo metodo nel corso del suo libro. Il caso più notevole è al cap. 10.

⁸⁰ P. BIZZETI afferma che: «Wright [...] non trova fruttifera questa divisione in dittici; preferisce considerarle come falsariga su cui avrebbe lavorato l'autore Is 52-66 (LXX) e propone tre paragrafi (3,1-12; 3,13-4,6; 4,7-20): a parte il fatto che stabilire questa dipendenza in modo preciso è problematico, la divisione proposta dal Wright non intacca quella per dittici, semmai la conferma» (P. BIZZETI, *Il Libro*, 56). Si può anche confrontare quanto affermato da M. GILBERT, *Introduction*, 14.

⁸¹ Abbiamo la successione di quattro dittici che presentano alternativamente *giusti* e *malvagi*: 3,1-9: *giusti*; 3,10-12: *malvagi*; 3,13-15: *giusti*; 3,16-19: *malvagi*; 4,1-2: *giusti*; 4,3-6: *malvagi*; 4,7-16: *giusti*; 4,17-20: *malvagi*. Cf. M. KOJARCIK, *The ambiguity*, 41ss.

⁸² I quattro dittici contengono una serie di contrasti tra i *giusti* e gli *empi*. In ogni dittico si tratta innanzitutto della gloria e della pace del giusto, poi della sorte e del tormento degli empi. Il contrasto, all'interno di ogni dittico, è indicato con il δέ avversativo: 3,10.16; 4,3.18.

III dittico**4,1-6:**

vv. 1-2:

È meglio la sterilità con la virtù

Da notare che 4,1 inizia con un comparativo: κρείσσων, che qualifica ἀτεκνία, ma non è seguito da alcun termine di paragone. Ovviamente il testo allude, tra le righe, alla innumerevole famiglia degli empi, della quale si inizia a trattare a partire dal v. 3. Nel v. 1b, poi, inizia uno spostamento, fino al v. 2: viene a spostarsi l'attenzione dall' ἀτεκνία alla ἀρετή, alla *virtù*, nel senso di qualità o disposizione positiva nell'ambito sia morale che religioso (in Sap è normale: cf. 5,13 e 8,7). L'autore biblico articola tale sviluppo attraverso coppie di affermazioni appaiate:

* 4,1c θεῶ / ἀνθρώποις, *Dio-gli uomini*;* 4,2ab παροῦσαν / ἀπελθοῦσα, *presente-assente*;* 4,2cd ἐν τῷ αἰῶνι / ἀγῶνα, *in eterno cinta la corona* (nel tempo) *la prova*.

È evidente qui l'influsso delle scuole retoriche dell'epoca ellenistica, com'è dimostrato anche dall'illustrazione del tema con metafore tratte dai giochi atletici greci (cf. C. LARCHER, *Études*, 208; *Le Livre*, 318). Cf. nel NT i seguenti testi: 1 Cor 9,24-26; 2 Tm 2,5; 4,7; Eb 12,1.

vv. 3-6:

*La prolifica discendenza degli empi***IV dittico****4,7-20:**

vv. 7-16:

La morte prematura del giusto

vv. 17-20:

La rovina degli empi

Le indicazioni degli autori possono essere così riassunte in un quadro prospettico:

3,1-12	3,2	ἄφρόνων (<i>stolti</i>)
	3,12	ἄφρονες (<i>stolte</i>)
	3,4b ⁸³	ἡ ἐλπίς αὐτῶν (<i>la loro speranza</i>) ἄθανασίας πλήρης (<i>piena d'immortalità</i>)
	3,11b	κενή ἡ ἐλπίς αὐτῶν (<i>vana è la loro speranza</i>)

3,13-19	3,13c	καρπὸν (<i>frutto</i>)
	3,15	καρπός (<i>frutto</i>) ⁸⁴
	3,16-19	cambio di soggetto (τέκνα, <i>figli</i>) + δέ avversativo ⁸⁵

4,1-6	4,1-2	ἄτεκνία (<i>essere senza figli</i>) ⁸⁶
	4,3-6	πολύγονον (<i>discendenza</i>) - γεννώμενα (<i>nati</i>) / γονέων (<i>genitori</i>) ⁸⁷

⁸³ Da notare che 3,4b è una frase nominale, contrapposta a 3,4a, che è una proposizione causale e concessiva (καὶ γὰρ: ἔάν), che dunque va tradotta con queste sfumature per coglierne la portata: «La gente - sì - pensava che scontassero una pena, ma loro speravano in pieno nell'immortalità». Letteralmente abbiamo *alla vita degli uomini*, cioè il loro pensiero e poi *la loro speranza (era) piena di immortalità*, cioè essi speravano pienamente nell'immortalità.

⁸⁴ Καρπός è ripreso in 4,5b.

⁸⁵ Qui abbiamo 7 stichi.

⁸⁶ Il termine si contrappone al precedente τέκνα (*figli*) di 3,16 e al seguente πολύγονον (*discendenza*) di 4,3; abbiamo 7 stichi.

⁸⁷ Si noti il cambio di soggetto (πολύγονον) + δέ avversativo.

4,7-20 ⁸⁸	4,7	δίκαιος (<i>giusto</i>)
	4,16	δίκαιος (<i>giusto</i>)
	4,8a	γῆρας (<i>vecchiaia</i>)
	4,16b	γῆρας (<i>vecchiaia</i>)
		In 4,7 δέ avversativo
		In 4,7-8 i tre termini δίκαιος (<i>giusto</i>), τελευτήσαι (<i>giungere a conclusione</i>), γῆρας (<i>vecchiaia</i>) ritornano anche in 4,16
	4,8a	πολυχρόνιον (<i>longeva</i>), seguito da ἐτῶν (<i>anni</i>)
	4,16b	πολυετές (<i>longeva</i>)
		4,17-20: cambio di soggetto (<i>essi</i> , sottinteso) ⁸⁹
		In 4,14c e 4,17b una parola gancio unisce le due pericopi sul giusto e sull'empio: 4,14c: μὴ νοήσαντες (<i>non capire</i>) 4,17b: οὐ νοήσουσιν (<i>non capiscono</i>)

⁸⁸ «The fourth diptych is more loosely organized than the previous three. The contrast is drawn specifically between a just person, who had been perfected in youth and died an early death, and the ultimate fate of ungodly. There is no inclusion that enfolds the entire diptych [...]. There is also a repetition of ἀμαρτωλῶν, ἀμαρτημάτων (4:10b, 20). Verse 16 is the central link around which the entire diptych turns. This central verse draws the first half of the diptych to a close, through several repetitions of terms from the first verses, while at the same time it opens the second half by providing the change in subject and future tense» (M. KOLARCIK, *The ambiguity*, 44).

⁸⁹ C'è, inoltre, una serie di 10 futuri alla III plur. e 3 alla III sing.

In 3,13-4,6 notiamo:

- la ripetizione di καρπόν, καρπός: 3,13c.15; 4,5b;
- inclusione: ἀνόμημα (3,14) e ἀνόμων (4,6);
- inclusione: πονηρά (3,14b), πονηρίας (4,6b);
- inclusione: ἀμίαντος (3,13a), ἀμιάντων (4,2d);
- in 3,13-19 abbiamo la ripetizione parallela di κοίτην in 3,13b e di κοίτης in 3,16b;
- sempre in 3,13-19 notiamo che in 3,13c e 3,18b abbiamo un richiamo sinonimico: ἐν ἐπισκοπῇ ψυχῶν e ἐν ἡμέρᾳ διαγνώσεως;
- in 4,1 e 4,6b inclusione antitetica: ἀτεκνία e τέκνα.

Dobbiamo osservare subito che non tutte queste inclusioni convincono, però il cambio di soggetti e le diverse tematiche strutturano il testo con un certo grado di certezza. È da notare, inoltre, che i quattro stichi sono legati fra di loro: il primo e il quarto, mentre il secondo ed il terzo sono in posizione centrale.

In 3,1-9 la preposizione ἐν conferisce una forma unitaria a queste sottounità e allo stesso tempo sottolinea questo rovesciamento drammatico di situazione:

- 3,1 ἐν χειρὶ θεοῦ (nelle mani di Dio)
 3,2 ἐν ὀφθαλμοῖς ἀφρόνων (agli occhi degli stolti)
 3,3 ἐν εἰρήνῃ (nella pace)
 3,4 ἐν ὄψει ἀνθρώπων (agli occhi degli uomini)
- 3,6 ἐν χωνευτηρίῳ (nel crogiolo)
 3,7a ἐν καιρῷ ἐπισκοπῆς αὐτῶν (nel tempo della loro visita)
 3,7b ἐν καλᾶμῃ (in un campo di stoppie)
 3,9 ἐν ἀγάπῃ ... αὐτῷ (nell'amore ... presso di Lui).

In 3,1-5 due affermazioni sottolineano che, nonostante le apparenze, i giusti sono nelle mani di Dio.

Nella seconda parte 3,6-9 l'apparenza della distruzione è piegata con l'immagine dell'ora nella fornace. Osserviamo i legami verbali tra il primo e il quarto dittico:

I dittico	IV dittico
3,1 Le anime dei giusti sono nelle mani di Dio	4,7 il giusto, anche se morrà prematuramente,
3,3b essi, invece, sono nella pace	sarà nel riposo
3,9 ⁹⁰ poiché grazia e misericordia ai suoi eletti (saranno concesse)	4,15 ⁹¹ poiché grazia e misericordia ai suoi eletti e protezione ai suoi santi
3,10 gli empi	4,16 empi (ἀσεβεῖς ⁹²)

II dittico	III dittico
3,13 ἀμίαντος (immacolata) ⁹³	4,2d ἀμιάντων ⁹⁵
3,13 καρπόν (frutto)	4,5 καρπός
3,12 ⁹⁴ 14 πονηρά (cattivi)	4,6 πονηρίας (cattiveria)
3,15b ῥίζα (radice)	4,3b ῥίζαν ⁹⁶
3,16 ἀτέλεστα (immaturi)	4,5 ἀτέλεστοι ⁹⁷ (deboli)

⁹⁰ Rispetto all'edizione di Rahlfs (ὅτι χάρις καὶ ἔλεος τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτοῦ) quella dello Ziegler porta invece: ὅτι χάρις καὶ ἔλεος ἐν τοῖς ὁσίοις αὐτοῦ καὶ ἐπισκοπῇ ἐν τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτοῦ.

⁹¹ Il testo di 4,15, però, è ritenuto incerto. Cf. J. ZIEGLER, *Sapientia Salomonis* (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum, 12, 1), Göttingen, 1962, ²1980, 103).

⁹² In 4,3 troviamo ancora ἀσεβῶν (empi) a conferma dell'unità di questi due capitoli e della funzione centrale di 3,13-4,6.

⁹³ «Questa parola cara ai LXX non si ritrova nella Sap che in 8,20; τέκνα si legge in 3,12 (annuncio del tema), in 3,16 (inizio del dittico) e in 4,6 (finale del dittico)» (M. GILBERT, *Introduction*, 13). In 3,13 ricorre all'inizio della pericope.

⁹⁴ In 3,12 è unito a τέκνα. Questo versetto funge da vero e proprio preludio alla parte, perché menziona le mogli, i figli e la progenie degli ἀσεβεῖς.

⁹⁵ Ricorre alla fine della pericope.

⁹⁶ Il termine ῥίζα compare poi solo in 15,3. Su queste tre citazioni solo 4,3b è intesa nel senso botanico.

⁹⁷ Da notare che questo termine è hapax in tutta la LXX.

Queste inclusioni diventano una sorta di indice per rilevare la tematica centrale del brano. In questa parte centrale, però, si fa fatica a trovarne una di indole generale. P. Beauchamp, interessato a mostrare la concatenazione di Sapienza per dimostrare l'unicità dell'autore, ha scorto una ricorrenza di un termine veramente interessante: il verbo ὁράω in 2,17; 3,2.4; 4,14.17.18; 5,2. Questi passi vengono collegati in base al fatto che viene svolto lo stesso tema: «avevano detto gli empi: vediamo (ἴδωμεν) se il giusto ha detto il vero (2,17). La risposta è: apparvero (ἔδοξαν: 3,2) morire agli occhi degli insipienti (ἐν ὄψει: 3,4). E ora le nazioni vedendo non capiscono. Quindi 4,17: ὄψονται *exitum sapientis* (si ripete il verbo ὄψομαι in 4,18). Vollerò vedere e vedono quel che vollero vedere: il giusto morente, il giusto vessato ma anche ogni giusto all'ora della morte»⁹⁸.

«5,2: vedendo, ma l'atto di vedere ha una situazione nuova. Infatti non vedono l'apparenza ma la realtà, vedono il giusto vivere dopo morto: οὗτος ἦν»⁹⁹.

Questa lucida intuizione di P. Beauchamp, pur non dandoci un'inclusione perfetta, ci permette però di avere ben fissata la struttura di questa serie di dittici. Abbiamo, dunque, in 3,2-4 e 4,17-18:

3,2 ¹⁰⁰ ἔδοξαν ἐν ὀφθαλμοῖς	4,17 ὄψονται
3,4 ἐν ὄψει	4,18 ὄψονται

Possiamo dunque affermare che Sap 3-4 è come incastonato dentro questo quadro di riferimento costituito dal tema dell'apparenza/realtà:

⁹⁸ P. BEAUCHAMP, *De libro Sapientiae Salomonis*, cursus in P.I.B., Romae 1963 (ciclostilato), 63.

⁹⁹ P. BEAUCHAMP, *De libro*, 67.

¹⁰⁰ Qui in 3,2 gli aoristi possono considerarsi come aoristi narrativi o descrittivi, in opposizione al perfetto τεθνάναι di 3,2 o all'εἰσίν di 3,3b.

da una parte l'illusione degli ἄσεβεις di vedere, non considerando di essere senza fede e, dall'altra, la situazione reale del δίκαιος. Troviamo l'annuncio del tema in 2,17:

ἴδωμεν εἰ οἱ λόγοι αὐτοῦ ἀληθεῖς,
καὶ πειράσωμεν τὰ ἐν ἐκβάσει αὐτοῦ,

ripreso, poi, in 5,2:

ἰδόντες ταραχθήσονται φόβῳ δεινῷ
καὶ ἐκοτήσονται ἐπὶ τῷ παραδόξῳ τῆς σωτηρίας,

secondo lo stile dell'autore, che tende a riprendere i temi annunciati, per poterli sviluppare o concluderli in un nuovo contesto. Quasi come una sorta di verifica è interessante l'inclusione soltanto dal punto di vista tematico, non dal punto di vista verbale tra 3,3 e 4,17:

3,3 οἱ δὲ εἰσιν ἐν εἰρήνῃ 4,17 καὶ εἰς τί ἠσφαλίσατο αὐτὸν ὁ κύριος
i giusti «sono nella pace» «Il Signore ha messo al sicuro il giusto»

Altro termine interessante per la sezione centrale è rappresentato da *πονηρός/πονηρία*¹⁰¹, che ricorre ben quattro volte, formando una coppia di ricorrenze per gli empi ed una coppia per i giusti:

Per gli EMPI

i figli *malvagi* (3,12a: *πονηρὰ τὰ τέκνα*) attestano la *malvagità* dei genitori (4,6b: *πονηρίας κατὰ γονέων*).

Per i GIUSTI

l'eunuco che non ha pensato cose *malvagie* del Signore (3,14b: *μηδὲ ἐνθυμηθεὶς κατὰ τοῦ κυρίου πονηρὰ*) sarà tolto dal mezzo della *malvagità* (4,14b: *διὰ τοῦτο ἔσπευσεν ἐκ μέσου πονηρίας*).

¹⁰¹ L'uso di questo termine è tanto più significativo perché non è comparso finora, né ricomparirà, poi, prima del cap. 10.

Nei capp. 3-4, dunque, l'autore descrive la posizione dei giusti e quella degli empi, facendo scorgere come l'una sia il rovesciamento dell'altra. Rientrano in questa logica anche i richiami tra alcuni versetti: 3,11.17; 4,18:

3,11 σοφίαν γὰρ καὶ παιδείαν ὁ ἐξουθενῶν ταλαίπωρος, καὶ κενὴ ἡ ἐλπίς αὐτῶν, καὶ οἱ κόποι ἀνόνητοι, καὶ ἄχρηστα τὰ ἔργα αὐτῶν	Infelice, infatti, è chi disprezza la Sapienza e la disciplina, e vana è la loro speranza, e inutili le loro fatiche, e senza frutto le loro opere
3,17 ἔαν τε γὰρ μακρόβιοι γένωνται, εἰς οὐθέν λογισθήσονται, καὶ ἄτιμον ἐπ' ἐσχάτων τὸ γῆρας αὐτῶν	E se essi vivranno a lungo, non saranno tenuti in alcun conto, e disonorata sarà, alla fine, la loro vecchiaia
4,18 ὄψονται καὶ ἐξουθενήσουσιν αὐτούς δὲ ὁ κύριος ἐκγελάσεται	Vedranno e disprezzeranno; ma di loro riderà il Signore

In pratica in 3,11 l'autore offre una descrizione/definizione dell'empio, usando il verbo ἐξουθενῶν, che letteralmente significa *uno che considera qualcosa un niente, che annienta qualcosa*.

In 4,18 c'è la ripresa del verbo, sempre detto degli empi, che ἐξουθενήσουσιν, *disprezzeranno* la fine del giusto.

In 3,17, infine, tra queste due azioni degli empi, viene riportato il pensiero dell'autore biblico sui figli degli empi, dei quali dice εἰς οὐθέν λογισθήσονται, *non saranno tenuti in alcun conto*.

«Sembra dunque che ci sia un gioco di parole intorno a οὐθέν: gli empi disprezzavano, contavano come un nulla il giusto e ciò che fa parte della sua realtà, la saggezza e l'educazione. Invece saranno i loro figli ad essere stimati un nulla!»¹⁰².

In 3,17, inoltre, l'autore afferma che la vecchiaia dei figli degli empi alla fine sarà disonorata (καὶ ἄτιμον ἐπ' ἐσχάτων τὸ γῆρας αὐτῶν); in 4,8, invece, a proposito dei giusti, l'autore biblico afferma

¹⁰² P. BIZZETI, *Il Libro*, 58.

che (γῆρας γὰρ τίμιον οὐ τὸ πολυχρόνιον, οὐδὲ ἀριθμῶ ἐτῶν μεμέτρηται, *poiché età veneranda non è quella longeva e la sua misura non è il numero degli anni*) la vecchiaia non consiste nel fatto-re biologico. In 3,17 si è affermato che gli empi possono anche vivere a lungo (μακρόβιοι), ma solo il giusto compie in fretta χρόνους μακρούς (4,13). In 4,16b¹⁰³ ritorna il termine γῆρας in un argomentare che raggiunge il culmine. In 4,19, infine, ritorna ἄτιμον, *senza onore*: l'empio, in questo dittico finale escatologico, è ormai diventato πτώμα ἄτιμον, *una rovina senza onore*.

P. Bizzeti¹⁰⁴, inoltre, fa notare che tra il cap. 4 e il cap. 5 abbiamo un collegamento attraverso cinque parole:

4,17a τελευτήν (la fine)	5,4d τελευτήν
4,17c κύριος (il Signore)	5,7c κύριον
4,18c ἐκγελάσεται (riderà)	5,4a εἰς γέλωτα (in derisione)
4,19a ἄτιμον (senza onore)	5,4d ἄτιμον
4,19g ἀπολείται (perirà)	5,7 ἀπωλείας (perdizione)

Il collegamento è ottenuto in parte per contrapposizione, in parte con la ripresa del tema. La contrapposizione è:

- * gli empi avevano *deriso il giusto* (cf. 5,4a) il Signore (*si riderà di loro* (cf. 4,18b);
- * avevano pensato che la fine del giusto era *spregevole* (cf. 5,4) invece saranno proprio loro a essere un cadavere *spregevole* (cf. 4,19);
- * si erano saziati di *perdizione* (cf. 5,7) sarà il ricordo di loro ad andare in *perdizione* (cf. 4,19).

La contrapposizione raggiunge il suo apice sulla fine del giusto: 4,17 e 5,4cd:

¹⁰³ «e la giovinezza, giunta presto a conclusione, condannerà la longeva età».

¹⁰⁴ *Il Libro*, 59.

4,17 ὄψονται γὰρ τελευτὴν σοφοῦ καὶ οὐ γοήσουσιν τί ἐβουλεύσατο περὶ αὐτοῦ καὶ εἰς τί ἠσφαλίσατο αὐτὸν ὁ κύριος	Essi vedranno infatti la fine del saggio e non comprenderanno che cosa aveva deciso per lui né per quale scopo lo aveva messo al sicuro il Signore
5,4cd τὸν βίον αὐτοῦ ἐλογισάμεθα μανίαν καὶ τὴν τελευτὴν αὐτοῦ ἄτιμον	La sua vita considerammo pazzia e infame la sua fine

Il Signore è di nuovo al centro della scena:

5,7c τὴν δὲ ὁδὸν κυρίου οὐκ ἐπέγνωμεν	la via del Signore (gli empi) non conoscemmo
4,17c καὶ εἰς τί ἠσφαλίσατο αὐτὸν ὁ κύριος	né per quale scopo aveva messo al sicuro il Signore lui (il giusto)

Tra le due pericopi 4,17-20 e 5,4-7 il nostro autore biblico pone l'espressione di 5,2b: καὶ ἐκοτήσονται ἐπὶ τῷ παραδόξῳ τῆς σωτηρίας, e rimarranno stupefatti per la sua *inattesa* salvezza.

3.2. Sap 8,13 e 8,17

Sia Wright¹⁰⁵ che Gilbert¹⁰⁶ notano che i capp. 7-8 sono introdotti da 6,22-25 e sono costruiti secondo un piano concentrico:

¹⁰⁵ A. G. WRIGHT, *The Structure of the Book of Wisdom*, in *Bib* 48 (1967), 173-174.

¹⁰⁶ M. GILBERT, *Introduction*, 18-19

7,1-6	=	8,17-21 <i>fragilità</i> di Salomone, evocazione della nascita
7,7-12	=	8,10-16 la Sapienza è superiore ai beni regali
7,13-22a	=	8,2-9 la Sapienza è superiore ai beni culturali
7,22b	=	8,1 elogio propriamente detto della Sapienza

Vediamo le singole unità:

7,1-6	inclusione chiara: 7,1 ἴσος ἅπασιν 7,6 πάντων ... ἴση ¹⁰⁷
7,7-12 ¹⁰⁸	inclusioni: 7,7 πνεῦμα σοφίας 7,12 σοφία 7,7 ἦλθέν μοι 7,11 ἦλθεν δέ μοι 7,8 πλοῦτον 7,11 πλοῦτος 7,9 πᾶς 7,11 πάντα 7,12 πᾶσιν
7,13-22a ¹⁰⁹	inclusione: 7,13 ἀποκρύπτομαι 7,21 κρυπτά

¹⁰⁷ L'espressione ritorna una terza volta in 7,3c πᾶσιν ἴσα, a conferma che la tematica dell'uguaglianza di Salomone con ogni uomo è quella centrale.

¹⁰⁸ Nei vv. centrali sono enumerati i beni da posporre al possesso della sapienza, che è γενέτις (v. 12), creatrice, per tutti. Da notare il *pro-* di preferenza nei verbi προέκριναι in 7,8a e προειλόμην in 7,10b

7,22b-8,1: Éloge	I vv. 22b-23 enumerano 22 attributi della Sapienza con le seguenti inclusioni:
	<p>v. 22b πνεῦμα, νοερόν, λεπτόν v. 23 πνευμάτων, νοεῶν, λεπτοτάτων</p> <p>7,24b πάντων 8,1a πάντα 7,24b διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων διὰ τὴν καθαρότητα e 8,1a διατείνει δὲ ἀπὸ πέρατος ἐπὶ πέρας εὐρώστως (hanno lo stesso significato¹¹⁰)</p> <p>7,27¹¹¹: οὐσα, μένουσα, μεταβαίνουσα¹¹²</p> <p>I vv. 24, 25 e 26 e i vv. 28, 29 e 30 contengono frasi introdotte da γάρ.</p> <p>v. 26 φωτός è ripreso in v. 29 φωτί</p>

¹⁰⁹ Il v. 15a (Ἐμοὶ δὲ δόξη ὁ θεὸς εἰπεῖν κατὰ γνώμην) è parallelo al v. 17a (αὐτός γάρ μοι ἔδωκεν τῶν ὄντων γνώσιν ἀψευδῆ). Nei vv. 17b-20c abbiamo sette stichi nei quali si passa in rassegna il sapere enciclopedico di Salomone. Il v. 21a afferma che la σοφία è τεχνίτις (la sapienza è artefice).

¹¹⁰ Sap 7,24b: «(La sapienza) in virtù della sua purezza, tutto attraversa e penetra». Sap 8,1a: «Giunge con vigore dall'uno all'altro estremo».

¹¹¹ Rilievi sticometrici confermano che prima e dopo il v. 27 abbiamo 8 stichi, mentre il v. 27 ne ha 4.

¹¹² Sono gli unici tre participi femminili del brano, che creano una certa assonanza all'interno del verso, confermata da πάντα che ricorre in 7,27a e 7,27b.

¹¹³ Gilbert (*Introduction*, 19) spiega che "in 14 stichi l'autore spiega che la sapienza è superiore alla ricchezza, all'intelligenza, alla giustizia, al sapere; la ragione è che essa è τεχνίτις di tutto (8,6b)". Si noti che i vv. 5-8 sono ben strutturati: nei vv. 2-4 abbiamo 7 stichi introduttivi; il v. 2 riguarda re Salomone, descritto nel suo rapporto con la sapienza da 4 aoristi: ἐφίλησα, ἐξεζήτησα, ἐζήτησα (ἐραστής) ἐγενόμην; I due verbi centrali esprimono la ricerca; prima e

8,2-9¹¹³	inclusioni:
	<p>v. 2 ἀγαθέσθαι, ταύτην v. 9 ἀγαθέσθαι, ταύτην</p> <p>v. 3 συμβίωσιν v. 9 συμβίωσιν</p> <p>v. 5a ἐν βίῳ v. 7e ἐν βίῳ</p>
8,10-16	«È il discorso interiore di Salomone» (cf. 8,17a; Gilbert ¹¹⁴).
8,17-21¹¹⁵	<p>inclusione:</p> <p>v. 17b ἐν καρδίᾳ μου v. 21d τῆς καρδίας μου</p>

Riguardo alla struttura concentrica è opportuno ancora fare delle precisazioni ulteriori: 7,7-12 e 8,10-16 hanno in comune l'espressione ἐν ὕψει, espressione che in Sapienza ricorre solo qui e in 3,4. Come l'oro di fronte alla Sapienza è stimato un pugno di sabbia, così, ma esattamente al contrario, il giusto è lodato e onorato davanti all'assemblea e ai potenti.

dopo si descrive l'amore per la sapienza; i vv. 3-4 trattano della sapienza con un riferimento a Dio per ogni versetto: Θεοῦ, ὁ πάντων δεσπότης, Θεοῦ. Nei vv. 5a.6a.7a.8a, inoltre, troviamo quattro frasi introdotte da εἰ: nei vv. 5a e 6a sono due interrogative costruite in egual modo ed in evidente parallelismo; ai vv. 7a e 8a abbiamo due condizionali della realtà con il presente indicativo con identica costruzione; in entrambi i casi abbiamo 4 stichi. La sapienza è indicata da 5 termini: v. 4 μύστις, ἀρετής; vv. 5-8 τεχνίτις (v. 6b); v. 9 σύμβουλος, παραίνεσις.

¹¹⁴ M. GILBERT, *Introduction*, 19.

¹¹⁵ Riguardo alla struttura concentrica, "l'annuncio della preghiera viene per due volte in luoghi più o meno simili (7,7; 8,21: ossia verso l'inizio e alla fine). D'altra parte, le menzioni del ruolo attivo della sapienza nell'atto creatore si leggono nelle sezioni BB' (in questo secondo caso si trova la ripetizione di δι'αυτήν in B, 10a.13a), CC', e sempre in opposizione ai doni culturali" (M. GILBERT, *Introduction*, 19).

I due brani 7,13-22a e 8,2-9 hanno otto parole in comune:

7,13-22a	8,2-9
7,13b πλοῦτον (ricchezza)	8,5 πλοῦτος
7,14 ἀνθρώποις (uomini)	8,7e ἀνθρώποις
7,16 λόγοι (parole)	8,8c λόγων
7,16b φρόνησις (prudenza)	8,6 φρόνησις 8,7 φρόνησιν
7,16b ἐπιστήμη (perizia)	8,4 ἐπιστήμης

Riguardo a ἐπιστήμη (7,16b e 8,4) sono i due soli luoghi dove il termine ricorre, seppure con due sfumature diverse: in 7,16b *capacità* (di agire), in 8,4 *conoscenza* (di Dio).

Riguardo a χρόνος e a καιρός osserviamo che solo nei seguenti passi sono messi in parallelo:

7,18 χρόνων	8,8 χρόνων
7,18 καιρῶν	8,8e καιρῶν

Il concetto espresso con κρυπτά in 7,21 è ripreso in 8,8c con αἰνιγμαίων.

Circa questi termini in comune, l'autore biblico se ne serve in funzione di certe affermazioni teologiche. Il re Salomone in 7,13 afferma che non riserva per sé (τὸν πλοῦτον αὐτῆς οὐκ ἀποκρύπτωμαι) le ricchezze della Sapienza, e che essa è il bene più desiderabile, perché il più ricco che ci sia (8,5: εἰ δὲ πλοῦτός ἐστιν ἐπιθυμητὸν κτήμα ἐν βίῳ, τί σοφίας πλουσιώτερον τῆς τὰ πάντα ἐργαζομένης;).

La Sapienza è una ricchezza inesauribile per gli uomini (7,14: ἀνεκλιπῆς γὰρ θησαυρός ἐστιν ἀνθρώποις), perché insegna loro le virtù: la temperanza e la prudenza, la giustizia e la fermezza, delle quali non c'è nulla di più utile (8,7e: χρησιμώτερον).

L'autore di Sapienza fa emergere anche un'uguaglianza tra Dio e la Sapienza: in 7,16¹¹⁶ sia afferma che tutto è nella mani di Dio: gli uo-

¹¹⁶ ... ἐν γὰρ χειρὶ αὐτοῦ καὶ ἡμεῖς καὶ οἱ λόγοι ἡμῶν πᾶσά τε φρόνησις καὶ ἐργατειῶν ἐπιστήμη.

mini, le loro parole, l'intelligenza e la capacità (ἐπιστήμη) di agire. Solo la Sapienza conosce i discorsi ingegnosi e la soluzione degli enigmi (8,8c: ἐπίσταται στροφὰς λόγων καὶ λύσεις αἰνιγμαίων).

Interessante, infine, il fatto che sia Dio che la Sapienza donino la φρόνησις (cf. 7,16b e 8,6.7)¹¹⁷. La Sapienza dona anche l'abilità artigiana (detta in 7,16b: ἐργατειῶν ἐπιστήμη), anzi essa, in un certo modo appartiene alla ἐπιστήμη τοῦ θεοῦ (cf. 8,4a), di cui è maestra la Sapienza, che sceglie le sue opere (cf. 8,4b: αἰρετὶς τῶν ἔργων αὐτοῦ).

Dio ha concesso, inoltre, a Salomone di conoscere il principio, la fine e la metà dei tempi, l'alternarsi dei solstizi e la successione delle stagioni (cf. 7,17)¹¹⁸; con il dono della Sapienza conosce le cose passate, immagina quelle future, intende i discorsi ingegnosi e le soluzioni degli enigmi (λύσεις αἰνιγμαίων), pronostica (προγινώσκει) segni e portenti e l'esito (ἐκβάσεις) delle stagioni e dei tempi (cf. 8,8b).

All'interno, poi, del cap. 8 rileviamo che i vv. 2-9 hanno sette vocaboli in comune con i vv. 17-21:

8,2-9	8,17-21
2b ἐζήτησα (ricercai)	18e ζητῶν (cercando)
5 πλοῦτος (ricchezza)	18b πλοῦτος
6.7c φρόνησις (prudenza)	18c.21b φρόνησις
7b πόνοι (lavori/frutti)	18b πόνοις
9b εἰδώς (sapendo)	21b εἰδέναι (sapere)
9c φροντίδων (preoccupazioni)	17b φροντίσας (considerando)
3 εὐγένειαν (convivenza)	17c συγγενεία (unione)

Tra questi due brani abbiamo 8,10-16 con una struttura concentrica elaborata e chiara, con al centro il v. 13, proprio il nostro testo!

¹¹⁷ Sap 7,16b: (nelle sue mani) l'intelligenza (φρόνησις) tutta e la capacità di agire; Sap 8,6.7: se poi l'intelligenza (φρόνησις) opera, chi tra gli esseri è più artefice di essa? [...] perché essa (la sapienza) insegna la temperanza (σωφροσύνην) e la prudenza (φρόνησιν).

¹¹⁸ Egli mi ha dato delle cose la vera conoscenza, per sapere la trama del mondo e l'energia degli elementi.

v. 10	ἔξω (avrò), futuro indicativo attivo
v. 11	εὕρεθήσομαι (sarò trovato), futuro indicativo passivo θαυματοθήσομαι (sarò ammirato), futuro indicativo passivo
v. 12	σιγῶντα (tacendo), <i>participio</i> presente attivo
v. 13	ἔξω (avrò) ἀπολείπω (avrò)
v. 14	διοικήσω (governerò), futuro indicativo attivo ὑποταγήσεται (saranno soggette), futuro indicativo passivo
v. 15	φοβηθήσονται (saranno spaventati), futuro indicat. passivo
v. 16	εἰσελθών (rientrando), <i>participio</i> aoristo attivo

Vediamo nei contenuti:

v. 10	[qui si parla della fama di fronte agli uomini per chi sceglie la Sapienza come compagna
v. 11	
v. 12	

v. 13 qui siamo certamente nella dimensione *post-mortem*¹¹⁹

v. 14	[si esprime qui lo stesso concetto dei vv. 10-12
v. 15	
v. 16	

Prima del v. 13 abbiamo 7 stichi, altrettanti dopo. Analizziamo anche la struttura dei verbi dal punto di vista grammaticale.

Notiamo che i vv. 10-11 hanno tre futuri come i vv. 14-15; il v. 12 ed il v. 16, invece, iniziano con un participio.

Troviamo, inoltre, delle parole-aggiungimento con 8,2-9 e 8,17-21. Con 8,2-9 abbiamo:

8,2a e 8,10b	νεότητος (giovinetza), νέος (giovane)
8,3a.9a e 8,16c	συμβίωσις (compagnia)
8,7d e 8,15b	ἀνδρείαν (fortezza), ἀνδρεῖος (valoroso)

¹¹⁹ Per essa (Sapienza) otterrò l'immortalità (ἀθανασία) e un ricordo eterno ai posteri lascerò.

Con 8,17-21 abbiamo:

8,13 e 8,17c	ἀθανασίαν (immortalità), ἀθανασία
8,16d e 8,21b	χαράν (gioia), χάρις (dono gratuito)
8,15b e 8,19b	ἀγαθός (buono), ἀγαθῆς (buona)

Possiamo anche confrontare l'inizio del v. 13 con l'inizio del v. 10:

8,10	ἔξω δι' αὐτήν δόξαν (avrò per mezzo di essa gloria)
8,13a	ἔξω δι' αὐτήν ἀθανασίαν (avrò per mezzo di essa immortalità)

Ciò sta a significare che ci troviamo qui davanti ai due concetti principali di tutto il brano: chi decide di prendere come compagna la Sapienza avrà gloria davanti agli uomini ed anche un futuro sicuro, in qualche modo, oltre la morte.

Possiamo ora cercare una prima sintesi teologica. L'analisi letteraria ci convince innanzi tutto che la prima cesura di Sapienza è al cap. 9, come propone Gilbert, e non al cap. 8, come proponeva Wright. Abbiamo mostrato come i capp. 7-8 abbiano una struttura chiasmica. Lo stesso cap. 8 ha un suo centro: i vv. 10-16. Essi non rappresentano più la meditazione interiore o la ricerca, ma esprimono la tematizzazione degli effetti certi per chi ha scelto la Sapienza come compagna di vita. Sia 8,2-9 che 8,17-21 hanno in comune il tema della *ricerca* della Sapienza. Abbiamo anche visto come il verbo ζητέω e i vari doni della Sapienza siano comuni a queste due parti del cap. 8. In 8,2-9 e 8,17-21 tutti i verbi sono al presente o all'aoristo; abbiamo, però, due eccezioni: ἔσται in 8,9b ed ἔσομαι in 8,21. Consideriamo, però, che in 8,9 ἔσται funge da passaggio verso la sezione centrale e che in 8,21 ἔσομαι rappresenta un po' la sintesi e funge da apertura verso il cap. 9: la preghiera di Salomone per ottenere la Sapienza. In 8,10-16, invece, i verbi sono al futuro e, così, si ha uno stacco: «dal desiderio-progetto al futuro possesso con le conseguenze che ne verranno, anticipate a livello eide-tico»¹²⁰. L'autore biblico mentre costruisce mirabilmente le sue strutture

¹²⁰ P. BIZZETI, *Il Libro*, 71.

chiastiche, traccia anche delle linee unitarie e continue, quasi spostando in avanti i centri trovati, per preparare, così, la grande preghiera del cap. 9. Tutta la tensione si riversa, poi, sulla grande preghiera.

3.3. Sap 15,3

È il quarto passo che ci accingiamo a esaminare. Esso si trova nella lunga sezione di Sap 13,1-15,19, detta della *stoltezza dell'idolatria*, considerata e spiegata generalmente come una digressione dal tema generale della terza parte di Sapienza¹²¹. Si sviluppa come conseguenza delle precedenti considerazioni sul grande errore commesso dagli Egiziani nel ritenere e venerare come dèi piccoli animali, mentre si rifiutavano di riconoscere l'unico vero Dio¹²².

Tutta la sezione è incentrata sul tema dell'*idolatria*, considerata come gravissima aberrazione del sentimento religioso connaturale all'uomo. Essa è andata progressivamente degradandosi in forme sempre più artefatte: dal culto delle cose belle della natura al culto degli idoli di metallo e di legno, giungendo addirittura all'adorazione degli animali più ripugnanti. La sezione si chiude così come si era aperta, trattando il tema del castigo degli Egiziani per mezzo dei vili animali da essi adorati¹²³. L'inclusione ha così la funzione di dimostrare che gli Egiziani hanno meritato in pieno le piaghe inflitte loro per mezzo di animali. Essi sono arrivati alla più aberrante delle idolatrie: la zoolatria. Consideriamo che l'autore di Sap scrive proprio in Egitto e in un periodo, ovviamente, in cui tale culto era ancora in voga.

¹²¹ Questa terza parte di Sap è incentrata sull'intervento della sapienza nella storia della salvezza all'epoca dell'esodo dall'Egitto.

¹²² Cf. Sap 12,27:

ἐφ' οἷς γὰρ αὐτοὶ πάσχοντες ἠγανάκτουν,
ἐπὶ τούτοις, οὓς ἐδόκουν θεοὺς, ἐν αὐτοῖς κολαζόμενοι
ἰδόντες, ὃν πάλαι ἠρνοῦντο εἶδέναι, θεὸν ἐπέγνωσαν ἀληθῆ·
διὸ καὶ τὸ τέρμα τῆς καταδίκης ἐπ' αὐτοὺς ἐπῆλθεν.

*A causa loro infatti soffrivano e si lamentavano,
proprio a causa di coloro che avevano ritenuti dèi, da essi castigati
aprirono gli occhi e riconobbero come vero Dio Colui che prima rifiutavano di conoscere,
perciò la punizione estrema su di loro si abbatté.*

¹²³ Cf. Sap 12,23-27 e 16,1.

Il testo di Sap 13-15 è molto elaborato e ricco a livello letterario. Una ricchissima analisi è offerta dal P. Gilbert¹²⁴, che distingue tre parti di diseguale ampiezza, il cui inizio è chiaramente segnato nel testo stesso mediante un'aggettivazione sempre più forte:

1. **A. Sap 13,1-9:** il culto degli elementi della natura (13,2: θεοὺς ἐνόμισαν), i cui cultori sono detti intenzionalmente «μάταιοι ... φύσει, *stolti per natura*» (13,1).
2. **Parte centrale: Sap 13,10-15,13:** il culto degli idoli (13,10: ἐκάλεσαν θεοὺς) di ogni specie, i cui cultori sono qualificati come «ταλαίπωροι, *infelici*» (13,10).
3. **A'. Sap 15,14-19:** il culto degli animali o zoolatria (15,15: ἐλογίσσαντο θεοὺς), praticato dagli Egiziani, che sono giudicati «πάντες ἀφρονέστατοι, *stoltissimi tra tutti*» (15,14).

La prima e terza parte costituiscono una sorta di cornice per la parte centrale, molto più estesa, la quale, a sua volta, si suddivide in cinque piccoli brani, anch'essi strutturati in forma concentrica:

- a. **Sap 13,10-19:** si tratta qui degli idoli fusi in metallo o scolpiti in legno. In questo brano risalta la figura dell'intagliatore, che lavora il legno per ricavarne idoli da vendere.
- b. **Sap 14,1-10:** c'è un'*invocazione a Dio* e alcune considerazioni sugli idoli di legno con richiami dalla storia della salvezza.
- c. **Sap 14,11-31:** origine del culto degli idoli e conseguente depravazione dei costumi.
- b'. **Sap 15,1-6:** c'è un'*invocazione a Dio*, che interviene a favore di Israele.
- a'. **Sap 15,7-13:** si tratta qui degli idoli plasmati con argilla. Come in a. predomina la figura dell'artigiano che, qui, è il vasaio. Egli è spinto a soddisfare le richieste degli idolatri dalla sete di lucro.

¹²⁴ M. GILBERT, *La critique des dieux dans le Livre de la Sagesse (Sg 13-15)*, (AnBib 53), Rome 1973, 245-256.

Possiamo distinguere in Sap 13-15 sette punti, in relazione concen-
trica, secondo lo schema:

A B C D C' B' A',

in cui A e A' rappresentano la prima e terza parte, mentre le lettere
da B a B' rappresentano i cinque brani della parte centrale, ovvero
«abcb'a'». Questa parte centrale presenta brani di lunghezza variabile:

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

Notiamo che le pericopi brevi (b e b') si riferiscono alla storia della
salvezza. In c, in 14,21c, troviamo lo stico più generale e solenne: è il
centro letterario di Sap 13-15:

τὸ ἀκοινώνητον ὄνομα λίθοις καὶ ξύλοις περιέθεσαν,
imposero alle pietre e alle piante il nome incomunicabile.

Dobbiamo inoltre notare, in questi capitoli:

- l'opposizione di μέν e δέ in 13,1 e 13,10;
- le parole-aggancio:

12,27	εἰδέναί (conoscere)	13,1	ἐπέγνωσαν (conoscere)
13,19	πορισμοῦ (guadagno)	14,2	πορισμῶν (guadagni)
14,31	ἁμαρτανόντων (peccatori)	15,2	ἁμάρτωμεν (pecchiamo)
15,13	παρὰ πάντας (più d'ogni altro)	15,14	πάντες (fra tutti);

– l'inclusione tra 13,10 (l'introduzione) e 14,8 (la conclusione) di
due pericopi;

– l'annuncio di tema di pericopi che seguono: 15,7-13 e 15,14-19
in 15,6:

κακῶν ἔρασταί ἄξιόι τε τοιούτων ἐλπίδων
del male amanti e degni di tali speranze

καὶ οἱ δρῶντες καὶ οἱ ποθοῦντες καὶ οἱ σεβόμενοι
e (sono) coloro che le fabbricano e che le bramano e che le adorano.

Il nostro passo di 15,3 appartiene alla pericope 15,1-6 (b' nello sche-
ma dato prima), generalmente accettata da traduttori e commentatori¹²⁵.
Nei vv. 1-3 troviamo un'affermazione che si riferisce alla fedeltà d'I-
sraele rispetto all'Alleanza. Notiamo la coerenza logica e tematica del
brano. L'espressione εἰδέναί σου τὸ κράτος, *riconoscere il tuo pote-
re* eco di 15,2a, segna la fine di un piccolo sviluppo centrato sulla rela-
zione tra Israele¹²⁶ e il suo Dio (v. 1: Σύ; v. 2: σοί, σοῦ, σοί; v. 3: σέ,
σοῦ).

In 15,4-6, invece, non si parla più di Dio; Israele compare solo al
v. 4a (ἡμᾶς) in rapporto agli idoli. Il pronome ἡμᾶς è parallelo a
ἡμῶν di 15,1a. In questi versetti c'è un nuovo sviluppo riguardante le
persone che producono idolatria: ἀνθρώπων (*uomini*), σκιαγράφων
(*arte perversa*), ἄφροσιν (*stolti*), ἔρασταί (*amanti*); notiamo, altresì,
i tre participi di 15,6b: καὶ οἱ δρῶντες καὶ οἱ ποθοῦντες καὶ οἱ
σεβόμενοι. Questa accumulazione caratterizza i vv. 4-6 come un'uni-
tà che si rapporta sia ai versetti precedenti che seguenti e contiene
molti termini che si richiamano:

15,4a	κακότεχνος (perverso)
b	
c	εἶδος (immagine)
15,5a	
b	ποθεῖ (brama)
	εἶδος (immagine)
15,6a	κακῶν (cose perverse)
b	ποθοῦντες (desiderando)

I vv. 4-6 del cap. 15 sono di particolare importanza per i versetti
successivi; sia a livello letterario (cf. il richiamo di ἡμᾶς in 15,4 con
ἡμῶν in 15,1) che logico sono anche in relazione anche con 15,1-3.
A. G. Wright definisce 15,4-6 una pericope di *transizione*. Gilbert af-
ferma: «D'autre part, à l'immortalité (15,3b) dont Israël fidèle possède
déjà la racine, s'oppose l'espoir dont les idolâtres sont dignes de voir

¹²⁵ Swete, Rahlfs, Ziegler; Lutero, Cornely, Heinisch, Gregg, Holmes, Bigot (*JThC*,
14,1,706), Duesberg, Weber, Osty, Drubbel, Des Places, Reese (115), NEB.

¹²⁶ Notiamo in 15,1-3 i soggetti in "noi".

la réalisation et qui ne peut être qu'à la mesure de leurs dieux: morts et privés de vie (15,6 et 5b)»¹²⁷.

La pericope 15,1-6 «trouve peut-être son unité si on la compare à Sg 8,1-4»:

8,1b: διοικεῖ τὰ πάντα χρηστῶς	15,1: χρηστὸς καὶ ἀληθής, ... διοικῶν τὰ πάντα
2c: ἐραστής ... τοῦ κάλλους αὐτῆς	6a: κακῶν ἐρασταί
4a: ... τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιστήμης	3a: τὸ... ἐπίστασθαί σε.

Tra la pericope in esame 15,1-6 e 14,11-31 (c. nello schema dato) c'è un rapporto. Agli idoli si oppone il Dio dell'Alleanza, ὁ θεὸς ἡμῶν, «il nostro Dio» e alle nazioni pagane si oppone Israele, con il suo particolarismo, anche se quest'ultimo non ha potuto evitare il peccato (soggiacente al testo si avverte l'episodio del vitello d'oro: cf. Es 32). Abbiamo già notato la parola gancio in 15,2 ἀμάρτωμεν con ἀμαρτανόντων di 14,31b. Ciononostante per il popolo fedele *riconoscere il potere di Dio* (15,3 εἰδέναι σου τὸ κράτος ῥίζα ἀθανασίας) è *radice d'immortalità*, conoscenza contrapposta alla invenzione degli idoli, vera *corruzione della vita*, φθορὰ ζωῆς.

Subito dopo 15,4 riprende in sostanza il discorso di 14,15-21 sull'invenzione degli idoli e il termine ἐπίνοια riprende l'espressione di 14,12a: Ἀρχὴ γὰρ πορνείας ἐπίνοια εἰδώλων.

In 15,5 viene poi segnalata una nuova depravazione morale a cui conduce l'idolatria: si arriva a *desiderare la figura inanimata di un'immagine morta* (ποθεῖ τε νεκρᾶς εἰκόνοσ εἶδος ἄπνου), o meglio ancora senza spirito, come dice il testo greco ἄπνου. Troviamo qui un'eco di Sap 14,22-31. Dallo schema visto prima, la parte centrale vede le due pericopi

- b 14,1-10
- b' 15,1-6

in relazione. Vediamo quali corrispondenze ci sono.

¹²⁷ M. GILBERT, *La critique*, 194.

In 14,3-6 e 15,3 ci si riferisce direttamente a Dio. In 14,7 e 15,3 ricorre il termine δικαιοσύνη. Il termine ὄρεξις, *desiderio*, di 14,2 ricorre poi in 15,5¹²⁸, ὄρεξις. I participi δράσαντι in 14,10 e δρώντες in 15,6 si riferiscono all'attività del costruire gli idoli. L'argomentazione delle due pericopi si riferisce essenzialmente alla storia della salvezza; da una parte la traversata del Mar Rosso e Noè, dall'altra il rinnovo dell'Alleanza sinaitica. Sap 14,11-31, invece, si riferisce molto più alla creazione e al decalogo. Sap 14,3-6 parla esplicitamente della Provvidenza e della Sapienza di Dio. L'espressione διοικεῖ τὰ πάντα¹²⁹ in 8,1, *regge ogni cosa*, è ripresa in 15,1, διοικῶν τὰ πάντα¹³⁰, *governi ogni cosa*; questa idea è espressa anche in 14,3-6, applicata alla Provvidenza. In 15,6 gli idolatri sono ἐρασταί, *innamorati* degli idoli, come Salomone è ἐραστής, *innamorato* della Sapienza in 8,2. Le nostre due pericopi condannano l'una sia l'idolo che l'idolatra, l'altra gli idolatri di ogni specie.

4. Conclusioni

Dopo queste pagine risulta evidente l'utilità dell'analisi letteraria dei testi nei quali ricorrono i termini in esame: ἀθανασία, ἀθάνατος, ἀφθαρσία e ἄφθαρτος. L'attenta analisi, effettuata attraverso criteri oggettivi, permette di cogliere le microunità letterarie nelle quali sono espressi i temi principali del testo, le concatenazioni tra le unità letterarie, evitando che sia la *sola* sensibilità del lettore a coglierne il senso profondo.

In questo capitolo, dunque, è andata emergendo la struttura letteraria, cioè l'organizzazione d'insieme, il sistema di relazioni che conferisce all'opera la sua unità letteraria e ne manifesta la coerenza. In questo modo si rispetta il testo, accettandone la mediazione, senza pretendere di cogliere i temi attraverso il metodo concettuale. Dare importanza innanzitutto alle osservazioni formali permette, poi, di com-

¹²⁸ Lo ritroviamo poi in 16,2,3 e in Sir 18,30 e 23,6.

¹²⁹ Il soggetto è la Sapienza.

¹³⁰ Il soggetto è Dio stesso.

prendere il testo senza pericoli di ricostruzioni logiche soggettive. Così facendo, inoltre, si rispetta la relazione forma-contenuto. La forma letteraria delle pericopi studiate ha offerto la possibilità di cogliere il messaggio espresso e, dunque, di individuare i fondamentali interessi teologici dell'autore. È questo, ora, il punto di partenza sul quale continuare a investigare, per poter tracciare il valore semantico dei termini in esame e scoprire la ricca teologia di questo Libro biblico, "ultima frontiera" alle porte del Nuovo Testamento.

Ἀφθαρσία Ἐ Ἀθανασία: ANALISI SEMANTICA ED ESEGETICA

L'analisi letteraria è stata utile per determinare la struttura letteraria delle pericopi nelle quali ricorrono i termini in esame¹; soprattutto, sono state individuate le sottounità letterarie, nuovo punto di partenza per applicare, ora, l'analisi semantica ed esegetica. Una volta determinata la microunità a cui appartiene il termine in esame, individuato anche il vocabolario, è possibile arrivare a comporre una matrice nella quale si ritrovano i sinonimi e gli antonimi del termine. L'esegesi dei passi, infine, ci conduce alla comprensione teologica dei testi e dei termini.

1. Analisi semantica ed esegetica di Ἀφθαρσία-ἄφθορος

È utile ricordare le citazione del termine ἀφθαρσία con il seguente schema:

2,23	ἐπ' ἀφθαρσία ² con la preposizione ἐπί con valore finale, di scopo ³ .
------	--

¹ «La determinazione dei temi principali e delle concatenazioni non può essere lasciata *soltanto* alla sensibilità del lettore. La struttura emersa fornisce indizi oggettivi sia per comprendere l'unità del libro sia per scoprire i primari interessi teologici dell'autore. Qui manca lo spazio per sviluppare, a livello delle singole pericopi, tutte le implicazioni dell'analisi fatta: nella misura in cui essa è fondata nel testo, rimane però il punto di partenza indispensabile per studiare la teologia del libro» (P. BIZZETI, *Il Libro*, 111).

² *Incorrutibilità* è anche un termine epicureo (cf. EPICURUS, *Epistulae* 1,77; 3,123; PHILODEMUS, *Peri Theôn* 3,8) ed è abbastanza frequente in Filone (*Op.* 153; *Sacr.* 5; *Agr.* 100; *Ebr.* 140; *Abr.* 55). Cf. D. WINSTON, *The Wisdom*, 121.

³ «Costruito col dativo con valore finale, scopo (invece che con l'usuale acc.); cf., ad es., Gal 5,13 e ITs 4,7» (G. SCARPAT, *Sapienza*, vol. 1, 198).

6,18	ἀφθαρσίας, genitivo retto da βεβαίωσις, <i>garanzia</i> .
6,19	ἀφθαρσία, al nominativo.
12,1	ἀφθαρτον si riferisce a πνεῦμα.
18,4	ἀφθαρτον ⁴ si riferisce alla luce della legge (νόμου φωτός).

In Sap 2,23⁵ ἀφθαρσία è usato dall'autore stesso, che al v. 21 dà il suo giudizio sui ragionamenti degli empi (*Questi furono i loro ragionamenti, ma s'ingannarono*), rilevandone la completa cecità nella valutazione.

I vv. 21-22 preparano i vv. 23-24 e contengono pure i termini con cui ἀφθαρσία entra in relazione. Al v. 22 c'è il καί con valore epesetico⁶ che introduce i *segreti piani di Dio* (v. 22a), la *ricompensa alla santità* (μισθόν⁷ ὁσιότητος⁸: v. 22b), il *premio per le anime immacolate* (γέρας ψυχῶν ἀμώμων: v. 22c). Questi oggetti diretti sono retti dai verbi *conobbero, ebbero fiducia, prevedero* (ἔγνωσαν⁹, ἤλπισαν,

⁴ L'aggettivo ἀφθαρτος, *incorrutibile/immortale*, s'incontra solo nel nostro autore di Sapienza, mai nei LXX ed è usato in senso traslato, come qui in 18,4 (l'altra citazione è Sap 12,1).

⁵ Il distico è sapientemente costruito in opposizione al versetto precedente, in modo da rendere chiaro che l'uomo può ricevere da Dio una ricompensa, a motivo delle sue virtù e delle sofferenze accettate, che travalica i limiti della vita fisica. Il giusto, che pensa rettamente (1,1bc), può credere, attendere e sperare. L'argomentazione dell'autore di Sapienza non si fonda su ragionamenti più o meno validi; egli si fonda sul piano originario della creazione, sul racconto di Gen 1-3. Cf. SISTI, *Sapienza*, 129.

⁶ Cf. F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, Brescia 1982, § 442,6.

⁷ Μισθός ha valore escatologico ed indica la ricompensa per la rettitudine, cioè il premio per le anime irreprensibili.

⁸ Sap 6,9-10 ci mostra come la *rettitudine* (ὁσιότης) rappresenti al tempo stesso una parte della sapienza ed una sua manifestazione. In 9,3 l'autore la collega alla *giustizia* (δικαιοσύνη), cioè alla corretta disposizione dell'uomo verso i suoi simili. Ricordiamo, inoltre, che nei LXX essa caratterizza il pio Israelita osservante della Legge.

⁹ Per l'accostamento di ἐπίτιξιν e γινώσκειν, cf. un non casuale riscontro in Sal 9,10: «*sperino in te coloro che conoscono il tuo nome*»: conoscere il nome di Dio e sperare in Lui sono due aspetti di una medesima realtà spirituale, come in Sap 2,22: conoscere i misteri di Dio e sperare che la pietà verso di Lui avrà degna ricompensa. Ora gli empi del nostro testo di Sap «non credono in questo "salario", perché non credono in una sopravvivenza; a queste "favole"

ἔκριναν), accompagnati da una triplice negazione: οὐκ, οὐδέ, οὐδέ. I soggetti di tali verbi sono gli empi, i quali *non sono capaci di conoscere* i piani di Dio, *né ebbero fiducia* in una ricompensa alla pietà, *né prevedero un premio per le anime*¹⁰ immacolate.

Si arriva così all'oggettiva introdotta dall'ὅτι del v. 23. Qui cambia il soggetto: ora Dio è soggetto di *credò*, (ἔκτισεν) e di *fecce* (ἐποίησεν, v. 23).

All'interno del v. 23, poi, notiamo che ἐπ'ἀφθαρσία è in parallelo con ἰδιότητος¹¹/ἁϊδιότητος¹².

Gli editori mettono il punto alla fine del v. 22, in modo da leggere l'ὅτι del v. 23 come causale e non più come elemento che introduce l'oggettiva. Sap 2,23¹³, invece, con questo ὅτι viene a contrapporsi a tutto il ragionamento degli empi e alle premesse contenute in 2,2ab, dove affermano: «*per caso* (αὐτοσχεδίως¹⁴) siamo venuti al mondo, e dopo saremo come se non fossimo stati». Sembra di ascoltare le

creda pure il giusto, la delusione sarà tutta sua». Cf. G. SCARPAT, *Una speranza piena di immortalità* (Sap 3,4), in *RivB* 4 (1988), 490.

¹⁰ Per lo *status quaestionis* se qui c'è più la concezione dualista greca o quella monista ebraica si veda F. RAURELL, *Lineamenti di antropologia biblica*, Casale Monferrato (AI) 1986, 19; per lo sviluppo della fede circa i destini futuri dell'uomo, cf. A. MATTIOLI, *Dio e l'uomo nella Bibbia d'Israele*, Casale Monferrato (AI) 1980, 529-572.

¹¹ L'edizione critica di J. ZIEGLER, *Sapientia*, opta per questa variante: *propria*, cioè la propria natura.

¹² L'edizione critica di A. RAHLFS, *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, vol. II, Stuttgart 1935, 1979, sceglie questa variante: *eternità*. Cf. l'utile commento alla scelta delle due varianti in SCARPAT, *Sapientia*, vol. 1, 198-199.

¹³ «Il nostro autore, appoggiandosi a questa certezza dell'aldilà, può trovare la soluzione. Ma non è un'affermazione dimostrabile, è puramente un'affermazione di fede, fondata sull'esigenza della perennità dell'amore di Dio» (M. GILBERT, *L'antropologia del Libro della Sapienza*, in G. DE GENNARO, *L'Antropologia*, 254).

¹⁴ Degno di nota è il raro avverbio greco αὐτοσχεδίως, che è *hapax* in tutta la Bibbia. Di solito nella greco classica indica "qualcosa d'improvviso", un'azione fatta senza pensarci due volte, dunque un agire senza alcuna riflessione e ponderazione. Da questo significato, poi, passa ad indicare qualcosa che arriva ad essere addirittura "spontaneo, fatto per caso". Nel nostro testo l'avverbio, nel ragionamento degli empi, assume i contorni di una concezione di vita, perché arriva ad affermare che l'esistenza è un "caso" di forze casuali ed indefinite. Il termine è *hapax* in Sapienza, né si ritrova nei LXX. Nell'opera *Lexicon* di Esichio alessandrino (V d.C.) αὐτοσχεδίως è equivalente a αὐτομάτως e ha il senso di *per caso*, dunque indicherebbe una concezione meccanicistica. Leggiamo, infatti, al lemma 8740, linea 1: «αὐτοσχεδίως: αὐτομάτως vg ταχινή δύναμι (Sap 2,2)». Esichio cioè propone il senso di *da se stesso*.

argomentazioni più negative di un radicale evolucionismo *ante litteram*: la vita è un caso, siamo frutto di forze casuali, la vita storica è l'unica da godere qui e subito, perché dopo di essa non esiste nulla.

Sap 2,24 riprende 1,13-15 e ricorda come Dio non è responsabile¹⁵ della morte¹⁶. Qui il termine *morte* (θάνατος) è in relazione con *incorruttibilità* (ἀφθαρσία)¹⁷. A giudizio di alcuni autori¹⁸ Sap 1,11-14 trova difficilmente una soluzione, a meno che non la si cerchi nella concezione della «duplice morte», presentata da Filone¹⁹, il quale, tuttavia, resta in un'ottica più ellenistica, rispetto al nostro autore di Sap, che, invece, gravita in pieno nel mondo biblico, sia nel pensiero che nelle espressioni²⁰.

¹⁵ «Les textes du livre de la Sagesse opposent sans cesse le projet de Dieu et les projets des impies. Le dessin de Dieu sur la Création et sur l'être humain est ordonné à la vie (1,13-14) et à l'incorrupibilité (2,23-24); les impies, en revanche, sont attirés vers la mort, et même leur existence vouée au plaisir n'est qu'un paradoxe. L'antithèse entre le projet de Dieu et ceux des impies caractérise le contexte théologique du discours sur le sens de la vie. La philosophie de la vie exprimée dans le livre de la Sagesse se fonde sur les thèmes conjoints de la Création et de la seigneurie de Dieu sur le cosmos (1,13-14) [...]. L'idée central du texte, c'est que la mort n'appartient pas au projet originel de Dieu. Sg 1,13b insiste sur ce point, lorsqu'il que Dieu ne se réjouit pas de la ruine des vivants. Cette conviction est exprimée à nouveau en 6,18-19 par le mot ἀφθαρσία, c'est-à-dire l'incorrupibilité, qui offre à l'être humain une vie éternelle heureuse. À la fin de la première partie du livre, c'est la Sagesse elle-même qui assure l'immortalité (6,17-20)» (V. D'ALARIO, *La réflexion sur le sens de la vie en Sg 1-5. Une réponse aux questions de Job et de Qohélet*, in N. CALDUCH-BENAGÉS - J. VERMEYLEN (edd.), *Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom. Festschrift M. Gilbert*, Leuven 1999, 314-315).

¹⁶ «Death in all its manifestations (metaphorical and biological) initially resulted from the devil's spite (Wis of Sol. 2:23-24)» (L.R. BAILLY, *Biblical Perspectives on Death*, Philadelphia 1979, 82).

¹⁷ «The author of Wis does not speak of ἀφθαρσία as a prenatal virtue which has been forever lost in the fall. On the contrary, this incorruptibility is part of the original plan (Wis 2:23) and remains the proper destiny of those who seek God through faithfulness (Wis 6:18-19). Therefore, what has been introduced by the envy of devil is a death which is not equivalent to mortality» (M. KOLARCİK, *The ambiguity*, 138, n. 14). Cf. pure L. MAZZINGHI, «Non c'è regno dell'Adè sulla terra», 243.

¹⁸ Cf. G. SCARPAT, *La morte seconda e la duplice morte dalla Sapienza a san Francesco*, in *Paideia* 42 (1987), 55-62.

¹⁹ «C'è una duplice morte, quella dell'uomo e quella (propria) dell'anima; quella dell'uomo è la separazione dell'anima dal corpo, quella dell'anima è la perdita della virtù e l'assunzione del vizio» (*Leg.* 1,105; cf. pure 3,52).

²⁰ Cf. SCARPAT, *Sapienza*, vol. 1, 99.

«Lo scopo di Sap 1,1 è un invito ad amare²¹ la giustizia²², ma quel che, in realtà, preme all'autore è l'esposizione di una concezione sull'aldilà, che ribadirà in tutto il libro: solo la giustizia porta l'uomo alla *salvezza* (σωτηρία)²³. L'autore di Sapienza dichiara che la vita è una grande festa, a patto che venga vissuta *con la virtù* (μετὰ ἀρετῆς; 4,1); il resto è morte. Annunciare la «duplice morte» è, nello stesso tempo, proclamare l'immortalità del giusto: «Dio ha fatto l'uomo per l'incorruttibilità» (2,23). Dobbiamo, inoltre, far notare che 1,15 è la chiave di lettura, perché la δικαιοσύνη è il vero tema del libro²⁴; e la *giustizia* (δικαιοσύνη) è anche la partecipazione al regno di Dio fondato sul «patto» e sulla «Legge»²⁵.

È densa di sfumature la relazione tra l'espressione *per l'incorruttibilità* (ἐπ'ἀφθαρσία; 2,23) e *per la perdizione* (ἐπ'ἀπωλεία; 1,13). Dio non ha creato l'uomo per la distruzione, così come succede per le opere del vasaio, il quale modella oggetti che il tempo, poi, ridurrà irrimediabilmente in cocci²⁶.

²¹ In Sap 1,1 appaiono subito tre imperativi aoristo: «amate, riflettete e cercate». «This imperative is not present, but in aorist, and in all cases it does not weaken the idea that the action has to continue. Moreover the imperative acts as an intensive in the exhortation [...]. The three imperatives reciprocally explain themselves because the object of the action is the same: Κύριος» (F. RAURELL, *From ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ*, 337 n. 19 e 339).

²² «For the author of Wisdom the main path to life is through δικαιοσύνη: to love justice means to love God, to share his ἀθανασία. Δικαιοσύνη is a central theme of the whole work, though it is only discussed explicitly in the first section (1,1-6,21). Nevertheless, the author gives a dramatic character to death in its plural ambiguity as a pedagogical procedure that is in line with the wisdom tradition [...]. The presence of the devil as an agent of death is absolutely secondary. As it will be seen, the death referred to in Wis 1,13 and 2,24, is not a spiritual or «ultimate» death, a physical but rather [...]. Although death is an important matter of the work, it is not the most important one. In fact it derives from the main subject, life, which serves as the nucleus around which the three parts of the Wisdom of Solomon are organised» (F. RAURELL, *From ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ*, 333-334).

²³ «With the use of the verb ἀπιστεῖν [cf. 1,2; 10,7; 12,17; 18,13] the author presents the theological basis of the general organising confrontation and contraposition in Wisdom between the δίκαιοι and the ἀσεβεῖς, with their respective conceptions of God, of man, of life, of death, etc. Thus not to distrust God is in this case the same as to love righteousness (δικαιοσύνη), and so man becomes open to that power which God makes feel as σωτηρία, implying ἀφθαρσία and ἀθανασία» (F. RAURELL, *From ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ*, 342).

²⁴ Così come recita l'incipit di Sap 1,1a: Ἀγαπήσατε δικαιοσύνην, οἱ κρίνοντες τὴν γῆν.

²⁵ E. DELLA CORTE, *L'ἀφθαρσία*, 87.

²⁶ Cf. Is 54,16 (LXX); cf. anche Rm 9,22.

Sap 3,2²⁷ e 3,4 confermano il giudizio espresso in 2,21-22²⁸. Gli empi non si aspettano nulla, o meglio non credono (v. 22b: ἤλπισαν) che possano avere una ricompensa (μισθός con valore escatologico) dalla pietas (v. 22b: ὀσιότης) e, quindi, non hanno stimato (v. 22c: οὐδὲ ἔκριναν) neppure che ci sia un premio per le anime²⁹ immacolate/irrepreensibili (v. 22c: ψυχῶν³⁰ ἀμώμων).

«Dio ha creato l'uomo immortale secondo la propria natura³¹; per l'invidia del diavolo, però, la morte fa il suo ingresso nel mondo e colpisce i suoi adepti già qui³². Il giusto, invece, anche quando muore, agli

²⁷ «La sopravvivenza dell'anima [...] è ribadita con l'affermazione che "nel giorno della visita" il Signore premierà i giusti e punirà gli erupi (3,1; 3,7; 3,18). È, inoltre, apertamente affermata col termine ἀφθαρσία in 2,23: "Dio cred l'uomo per l'incorruttibilità"» (SCARPAT, *Una speranza*, 494).

²⁸ In Sap 2,22b l'autore rimprovera gli empi per non aver avuto fiducia in una ricompensa alla pietà e usa il termine *ricompensa* (μισθός) che, in questo contesto, ha una chiara valenza escatologica. Notiamo, infatti, la presenza del verbo *avere fiducia/avere fede* (ἐλπίζειν, che in questo contesto assume la valenza di *attendere qualcosa, sperare qualcosa*) nello stesso distico e la vicinanza e la correlazione con il termine *premio/riconoscimento* (γέρας) del v. 22c. Da sottolineare, infine, che il v. 23 è costruito in opposizione con quanto precede ed ha lo scopo di chiarire e riaffermare il progetto originario di Dio sull'uomo richiamando Gen 1,26. Cf. SCARPAT, *Una speranza*, 489; cf. pure SISTI, *Sapienza*, 129.

²⁹ L'autore di Sap parla sempre delle "anime" dei giusti (2,22; 3,1; 3,13). Dobbiamo, però, stare attenti a comprendere il senso di quest'espressione. A noi sembra che in Sap 2,22bc c'è un parallelismo tra i due termini *pietà* (ὀσιότης) e *anime immacolate* (ψυχῶν ἀμώμων), per cui il primo indica *la persona* che dà gloria a Dio nel culto (l'autore usa il termine astratto al posto di quello concreto) e il secondo le stesse *persone immacolate*, in altri termini *i giusti* (cf. SISTI, *Sapienza*, 57.129). Subito dopo, in Sap 2,23a, l'autore usa il termine *uomo* a proposito del progetto originario di Dio e qui indica certamente l'uomo nella totalità del suo essere ed esistere, per cui ci sembra ovvio che il testo ne parli nella stessa valenza anche al versetto precedente.

³⁰ Concordiamo con P. GRELOT, *L'eschatologie de la Sagesse*, 187-199 (cf. qui 198) quando sostiene che dietro il termine ψυχή si nascondono più concezioni ebraiche di quante possa sembrare, tanto più che nel testo di Sap le allusioni ai testi sacri erano trasparenti per il lettore giudeo alessandrino.

³¹ Cf. G. SCARPAT, *Sapienza*, vol. I, 163.

³² «The main thrust of the wicked's judgment is immediately challenged with the declaration that God had created human beings for immortality (ἀφθαρσία). The appeal to the Genesis narrative is unmistakable in the parallel stich where God is said to have made human beings in the image of his own identity or eternity. This declaration counters the wicked's claim that humans have come to exist through mere change and that after death it will be as if they had never been. In other words the negative judgment of physical death is being challenged by the declaration that human beings were created by God for immortality [...]. Death is associated

occhi degli empi sembra morto, ma in realtà vive in pace, perché la sua fede in Dio gli ha portato l'immortalità (Sap 3,4)»³³.

In 6,17-20 abbiamo la figura del sorite³⁴. L'autore continua l'articolazione del discorso dei vv. 12-16, dove la Sapienza è la figura centrale, evidenziandone il desiderio (παίδειός ἐπιθυμία) come l'inizio (ἀρχή) di un cammino che conduce all'acquisizione di tutti i beni ad essa connessi. Il *desiderio della Sapienza* è, dunque, il postulato di partenza, poi mediante le varie proposizioni, concatenate tra di loro con un vocabolo sempre ripreso, si giunge al *culmine* dell'argomentazione: il desiderio della Sapienza avvicina a Dio (v. 20)³⁵ e, pertanto, chi vuole raggiungere questa méta deve sinceramente «onorare la Sapienza» (v. 21)³⁶.

Il termine *desiderio* (ἐπιθυμία) fa da inclusione nei vv. 17.20. Sap 6,19-20, dove s'incontra il termine ἀφθαρσία, costituiscono, dunque, la spiegazione del concetto di incorruttibilità³⁷. È proprio essa a permettere di *stare vicino a Dio*; porta a vivere eternamente presso il Signore, il quale si dona ai giusti quale ricompensa, premio e corona (5,15). Raggiungere il dono dell'incorruttibilità (v. 18c) è la beatitudine eterna, che si realizza, però, soltanto nel regno escatologico di Dio, allorché si sarà in comunione con Lui e partecipi della gloria del suo potere regale.

with the adversary, satan. It has entered the cosmos through the envy of the adversary. Those who belong to the adversary actually experience death» (M. KOLARCIK, *The ambiguity*, 75).

³³ E. DELLA CORTE, *L'ἀφθαρσία*, 87-88.

³⁴ «Tutti i commentatori parlano di «sorite» ma noi pensiamo che si possa ugualmente parlare della figura retorica della "catena", che si incontra anche altrove nella Bibbia, cioè un seguito di frasi dove l'ultimo termine viene ripreso in continuazione» (G. SCARPAT, *Sapienza*, vol. I, 368, n. 31).

Quando Scarpat parla di "catena" forse intende la stessa cosa espressa dal termine *climax*. Esempi di *climax* sono: Rm 5,3-5; 8,29; 10,14; Gc 1,2-4.

³⁵ «It is through wisdom that one is brought close to God» (M. KOLARCIK, *The ambiguity*, 109).

³⁶ In genere, nell'uso classico di questo tipo di sillogismo, si riprende come soggetto la parola impiegata come oggetto nella proposizione precedente. Trattandosi, però, qui di un testo poetico, è naturale che l'autore abbia voluto variare un po' il vocabolario per dare maggiore scioltezza al ritmo.

³⁷ «The final result of seeking wisdom is to obtain a kingdom by being in proximity to God [...]. Ultimate death, which culminate in a radical truncation from God and eternal life, is the supreme negative reason for loving justice and seeking God. It exercise a seducing power which the reader is challenged to overcome» (M. KOLARCIK, *The ambiguity*, 110).

Il termine *regno* indica, in breve, l'incorruttibilità e l'immortalità. Vorrei, inoltre, rimarcare «la valenza escatologica del termine ἔγγυς, anche se alcuni autori³⁸ intendono *regno* come “regno della Sapienza”, la βασιλεία come la somma delle quattro virtù cardinali. Inoltre “non ci sono iniziati alla Sapienza; l'unica iniziazione è l'osservanza³⁹ della Legge con pietà verso Dio in una vita irreprensibile (cf. 2,22)».

«In Sap 12,1 il protagonista è lo spirito, definito qui *incorruttibile*. In 1,7 il nostro autore aveva già affermato che “lo spirito⁴⁰ del Signore riempie la terra”. Ora qui, definendolo *incorruttibile*, cioè imperituro, e precisando che è “in tutti” (ἐν πᾶσιν)⁴¹, vuol significare che la vita di ogni essere non solo discende, ma dipende anche da Dio. Solo Dio li ha chiamati all'esistenza e li assiste in modo che assolvano pienamente al ruolo che è stato assegnato loro nell'atto della creazione (1,13-14)⁴²».

In Sap 18,4, infine, l'aggettivo ἄφθαρτον è applicato a “luce” (*la luce incorruttibile della legge*⁴³). Lo pseudo-Salomone vuole esprimere

³⁸ Cf. G. SCARPAT, *Sapienza*, vol. 1, 369-370; K. L. SCHMIDT, βασιλεύς, in *GLNT* II, 1966, 165.

³⁹ «Grazie alla filosofia l'uomo, pur destinato alla morte, acquista l'immortalità» (FILONE, *De Opificio Mundi*, 77).

⁴⁰ «Il πνεῦμα del Nostro assicura l'incorruttibilità, perché è “incorruttibile”, ma non è Dio, né è trascendente; immanenti sono le “potenze” di Dio, come immanente è il suo *pneuma* [...]. La sua massima preoccupazione è il mantenimento dell'ortodossia religiosa che egli sa difendere talvolta con efficacia letteraria: l'anima umana non è una particella del *pneuma* divino che anima tutto il creato (come volevano gli Stoici); l'anima dell'uomo è creata e insufflata da Dio; «questo *pneuma* incorruttibile è in tutti», ma è «mandato dall'alto» (in 9,17). Con ἄφθαρτον si rimanda semplicemente all'origine «divina» dell'anima umana e alla sua incorruttibilità. [...]. Se *pneuma* qui non è l'anima individuale dell'uomo, allora la frase è così ortodossamente stoica dall'essere inaccettabile: sarebbe quello spirito che è in tutti, immanente, eterno, indistruttibile, qualità che rimandano al Logos e al panteismo stoico» (G. SCARPAT, *Sapienza*, vol. 2, Brescia 1996, 429-430).

⁴¹ «Sembrirebbe chiaramente neutro, perché richiama il precedente πάντων, ὅτι ἄ ἐστιν [di 11,26]. Ma, appunto, questo noi neghiamo. Il neutro greco è più libero di quello latino e il verbo singolare cui si unisce (obbligatoriamente e necessariamente) lo fa avvicinare a un nostro sostantivo astratto [...]. ἐν πᾶσιν, pur riprendendo il πάντων precedente, è maschile ed è ripreso con un maschile: τοὺς παραπίπτοντας [12,2]. Solo così acquista senso il διό: “perciò”, appunto perché c'è in tutti il tuo spirito (l'anima da te insufflata) incorruttibile, tu riprendi chi pecca; chi dimentica questa divina parentela viene ammonito e corretto perché si converta» (G. SCARPAT, *Sapienza*, vol. 2, 430-431).

⁴² E. DELLA CORTE, *L'ἀφθαρσία*, 89.

⁴³ «L'aggettivo va riferito concettualmente alla legge: la luc di una legge che non subisce deterioramenti» (G. SCARPAT, *Sapienza*, vol. 3, Brescia 1999, 281).

due concetti: innanzitutto che la legge è come una luce che illumina le menti. E il termine *legge* indica l'insieme dei libri sacri, particolarmente la *Torah*. Nell'AT, infatti, si afferma spesso che la parola di Dio e i suoi ordini, comandi e precetti sono luce (Pr 6,23; Sal 19,9; 119,105) o che danno intelligenza (Sal 119,104). In Sap 5,6 si trova già l'espressione *la luce della giustizia*, che illumina la “via della verità” e che gli empì si sono rifiutati di accettare. La giustizia biblica è la tematizzazione della Legge, che, a sua volta, è la manifestazione della Parola. Così come lo spirito di Dio è *incorruttibile* (Sap 12,1), anche la luce della legge è detta, qui, dall'autore *luce incorruttibile della legge*⁴⁴. L'altro pensiero espresso in 18,4 è la destinazione universale della *luce incorruttibile* (ἀφθαρτον φῶς), della verità rivelata a tutte le genti per la mediazione di Israele. Sembra quasi che l'autore preveda una conversione di tutti i popoli all'unico vero Dio, come tanti profeti avevano già annunciato⁴⁵.

Per precisare i tratti semantici di ἀφθαρσία si deve ripartire dalle microunità letterarie a cui appartengono i due testi di 2,23⁴⁶ e 6,18-19⁴⁷. Premetto le seguenti osservazioni sintetiche:

– Dall'analisi letteraria è emerso che Sap 2,23-24 appartiene alla pericope 1,16-2,24, in particolar modo alla microunità 2,21-24. Sap 2,21-24 rappresenta per un verso la conclusione del ragionamento degli empì e, per l'altro, riporta le considerazioni dell'autore biblico circa l'errore grave della “visione del mondo” che hanno gli empì.

– Sap 2,23-24 è, inoltre, in relazione con 1,13-15, perché entrambe descrivono l'azione di Dio.

– Sap 6,18-19, infine, appartiene alla microunità 6,17-20, delimitata dall'inclusione del termine *desiderio*.

⁴⁴ Cf. A. SISTI, *Sapienza*, 389.

⁴⁵ Cf. Is 2,2-5; 45,22-25; 51,4-5; Ger 3,17; 17,19-21; Mi 4,1-5; Sof 2,11; 3,9-10; Zc 8,20-23.

⁴⁶ «Attaccando le concezioni materialistiche degli empì, Sap 2,23 [...] scorge l'immagine di Dio nel potere di dominare la vita con l'incorruttibilità, l'immortalità beata»: M. ADINOLFI, *L'uomo e la donna in Gn 1-3*, in G. DE GENNARO, *L'Antropologia*, 104.

⁴⁷ Ci sembra ragionevole escludere 12,1 e 18,4, dove ricorre l'aggettivo ἀφθαρτον, perché in questi due passi l'aggettivo *incorruttibile* viene, rispettivamente, predicato dello spirito di Dio e della Legge, cioè l'altro versante, quello dall'alto (*ex parte Dei*).

– La visualizzazione dei tratti semantici per questi due testi è riprodotta nelle prime due matrici che seguono. Nella colonna di sinistra pongo il termine in esame insieme ai suoi sinonimi, mentre in quella di destra gli antonimi presenti nel testo della microunità.

Per Sap 2,23 si ha:

incorruttibilità (ἀφθαρσία) immagine ⁴⁸ (εἰκων)	morte (θάνατος)
---	-----------------

Per Sap 6,18-19 si ha:

incorruttibilità (ἀφθαρσία)	/
garanzia d'incorruttibilità (βεβαίωσις ἀφθαρσίας)	/
vicinanza con Dio (ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ θεοῦ)	/

Ecco la tabella riassuntiva per il termine ἀφθαρσία:

Tratti semantici	Passi	
	2,23	6,18-6,19
– immagine ⁴⁹	+	
– morte	+	
– garanzia		+
– vicinanza con Dio		+

⁴⁸ Dal contesto si evince che l'incorruttibilità di 2,23 sono (ὄτι): "i segreti piani di Dio" (2,22a); "una ricompensa alla pietà"; e, infine, "un premio per le anime immacolate". Notiamo, inoltre, com'è interessante lo stile con cui l'autore biblico svolge la sua argomentazione.

⁴⁹ I termini in normale hanno valenza positiva, mentre l'unico antonimo di ἀφθαρσία è in corsivo.

1.1. Conclusione su ἀφθαρσία

Ho già mostrato come l'autore di Sapienza fonda la propria dottrina dell'incorruttibilità richiamandosi al tema dell'immagine e a Gen 1-3. Questi testi prospettano che la morte fisica non è stata voluta originariamente da Dio, ma è soltanto conseguenza del peccato dei progenitori. Per questo si è tentati di cogliere qui, nella portata semantica di ἀφθαρσία, se non la preservazione dalla morte fisica, almeno una 'restaurazione' del corpo dopo la morte. Sap 2,23b riprende il tema peculiare della creazione a immagine di Dio: il termine di relazione, però, non è più Dio, ma la sua eternità o piuttosto la sua natura propria. È interessante constatare, inoltre, che «la versione siriana e araba traducono rispettivamente "incorruttibilità" con *plena vitae e plena vitae immortali*, lasciando trasparire la ricchezza della concezione unitaria dell'uomo. La versione della Vulgata traduce ἀφθαρσία *inexterminabilem*; quella araba *ad incorruptibilitatem* (rispetta la costruzione greca, ἐπί + dativo)⁵⁰. Il testo di 6,18-19 vede la prevalenza del termine *incorruptio* o al negativo la mancanza di corruzione (*defectus corruptionis*)»⁵¹.

I sinonimi di ἀφθαρσία sono i termini: *immagine*, *garanzia/pegno*, *vicinanza con Dio*, mentre come unico antonimo c'è il termine *morte*, che conserva primariamente la sua accezione basilare: *mancanza di vita*. «La βεβαίωσις è *garanzia*, cioè la conferma, il consolidamento ed il pegno da parte di Dio del dono naturale, fin dall'inizio, ma ora confermato, dopo l'esperienza della caduta e, quindi dell'entrata della morte, nell'orizzonte mondano. Fin dall'inizio della vita e anche dopo, l'uomo, pellegrino nella storia, ha soltanto una meta: *stare con Dio*»⁵². L'antonimo *morte* vuole esprimere la negazione della comunione con Dio, è la sorte riservata a chi segue la via dell'empietà, è la morte escatologica. C'è, insomma, in Sapienza «l'affermazione chiara e convinta, libera da ogni tentazione di catturarne il *come*, quasi una sorta di atto di fede, che la vita dell'uomo, anche dopo la sua morte, consiste nello *stare vicino a Dio*»⁵³.

⁵⁰ La versione siriana sembra non aver proprio capito il testo.

⁵¹ E. DELLA CORTE, *L'ἀφθαρσία*, 91.

⁵² *Ibidem*, 92.

⁵³ *Ibidem*.

2. Analisi dei tratti semantici di ἀθανασία

Ecco lo schema generale con le singole ricorrenze, che ora analizzo:

3,4	ἀθανασίας Retto da πλήρης si riferisce a ἐλπίς, soggetto della frase
4,1 ⁵⁴	ἀθανασία si riferisce all'ἀρετή
8,13	ἀθανασίαν Ἐξω δι' αὐτήν: l'autore afferma che attraverso di essa, la Sapienza, otterrà l'immortalità
8,17	ἀθανασία ἐν συγγενείᾳ σοφίας, nell'unione/parentela con la Sapienza c'è immortalità
15,3	ἀθανασίας εἰδέναι τὸ κράτος riconoscere il potere di Dio è radice, ρίζα, di immortalità

⁵⁴ In Sap le accezioni di ἀθανασία sono due: la prima è quella di *fama imperitura*, ricordo o memoria fra i vivi anche dopo la morte (cf. i testi di 4,1b e 8,13a). L'altra accezione indica «la sopravvivenza individuale e personale dopo la morte fisica o biologica, cf. 3,4b e 15,3b. Dubitiamo di 8,17c: "l'immortalità consiste nell'imparentarsi con la sapienza", si riferisce solo alla fama imperitura oppure assume il significato trascendente di sopravvivenza personale?» (cf. J. VILCHEZ LINDEZ, *Sapienza*, 111).

2.1. Sap 3,4: la loro speranza è piena di immortalità

Nella Sacra Scrittura si utilizza in Sap 3,4 per la prima volta il termine ἀθανασία⁵⁵. Questo testo appartiene al primo distico 3,1-12, così come ho mostrato nell'analisi letteraria. Si ha qui una prima serie di antitesi, le quali hanno lo scopo di mostrare apparenti contraddizioni e contrapposizioni. La prima, in 3,4, stigmatizza subito una evidente contraddizione che si presenta nella vita: la rovina dei giusti e il trionfo dei malvagi. È l'esperienza di ogni tempo, così come ci segnala anche il Qoèlet: «Vidi il pianto degli oppressi ma nessuno li consolava dal potere degli oppressori» (4,1); «Ho visto di tutto nella mia vita privo di senso, gente onesta fallire per la sua onestà, gente malvagia prosperare per la sua malvagità» (7,5)⁵⁶. Ci s'imbatte qui in un passaggio nodale, perché finora l'autore di Sapienza non aveva mai presentato una dottrina tanto completa e chiara, che spezza la dogmaticità della dottrina della retribuzione storica e immanente normalmente sostenuta in Israele.

È opportuno, innanzitutto, fare alcune osservazioni, attenendoci alla microunità cui appartiene Sap 3,4⁵⁷.

Il contesto dei versetti 1-9 parla sempre dei giusti, come "io" reale, mentre nell'altra metà del I dittico, i vv. 10-12, si parla sempre degli empi (v. 10a), non delle loro anime⁵⁸.

Nei vv. 4-6 l'autore interpreta e tematizza l'enigma della sofferenza del giusto e dell'innocente, alla luce, però, dei due contesti escatologici dei vv. 1-3 e 7-9.

In 3,1 il δέ avversativo sottolinea il contrasto fra il destino dei giusti e quello dei malvagi e c'immette nella problematica⁵⁹. Tutto il v. 1

⁵⁵ Cf. G. SCARPAT, *Ancora sull'autore*, 172.

⁵⁶ Cf. pure 8,15; Sal 73 e l'atteggiamento di Giobbe che si ribella davanti a Dio per il non senso della sua vita.

⁵⁷ Dall'analisi letteraria ho già dimostrato che la micro-unità di appartenenza per 3,4 è 3,1-9. Sorprendente la tecnica narrativa dell'autore biblico che, come la moderna tecnica letteraria e, soprattutto, cinematografica, sovrappone i piani, li mette in primo piano, li fa retrocedere secondo lo sviluppo che vuole dare al tema.

⁵⁸ Cf. G. ZIENER, *Weisheitsbuch und Johannesevangelium*, in *Bib* 39 (1958), 45, n. 2; la prima parte dell'articolo è in *Bib* 38 (1957), 396-418; P. GRELOT, *L'eschatologie*, 174; F. FESTORAZZI, *La Sapienza*, 159.161. Di altra idea è C. LARCHER, *Le Livre*, 274.

⁵⁹ Notiamo che il contrasto è con il versetto precedente, cioè 2,24, dove si parla della morte escatologica di coloro che appartengono al diavolo.

è costituito da due proposizioni, una affermativa e l'altra negativa, con le quali l'autore esprime, quasi dandone la chiave iniziale, la convinzione che «i giusti dopo la morte riceveranno da Dio il compenso della loro pietà e fedeltà. Implicitamente viene insegnata anche la sopravvivenza delle anime»⁶⁰.

Il termine ψυχᾶί nell'uso biblico indica la "vita", senza distinzione di anima e corpo⁶¹. L'espressione ἐν χειρὶ θεοῦ è simbolo della forza di Dio⁶². Essere nelle mani di Dio significa essere sotto la sua protezione, sicuri di essere al riparo da ogni male⁶³.

⁶⁰ A. SISTI, *Sapienza*, 136.

⁶¹ Cf. Is 42,1: ἡ ψυχὴ μου · Lc 1,47. È interessante, inoltre, notare che l'evoluzione avvenuta nella concezione dell'«anima» o dello «spirito» umano verso la tipica dicotomia greca di anima e corpo si sia appoggiata a ψυχή e non a πνεῦμα. «La ψυχή è l'unica che sopravvive, l'unica ad essere punita o premiata (vedi 2,22), l'unica a temere o desiderare la ἐπισκοπή, la "visita" del Signore, l'unica ad essere passibile di ἀθανασία e di ἀφθαρσία. Concordiamo con Grelot (*L'eschatologie*, 198 ss) quando sostiene che dietro il termine ψυχή si nascondono più concezioni ebraiche di quante possa sembrare, tanto più che – come ovunque – nel testo le allusioni ai testi sacri erano trasparenti per il lettore giudeo di Alessandria. Non adattamento, quindi, alla mentalità greca, come spesso avviene in Filone, ma intenzionale silenzio o reticenza per non allontanare un lettore che non avesse confidenza con il linguaggio biblico. Così si spiega "probabilmente" l'insistenza dell'autore su certi aspetti della dottrina e il suo silenzio su altri" (Grelot), ma la sua escatologia non differisce da quella dell'apocalittica giudaica. L'influenza dell'ambiente alessandrino si rileverebbe, quindi, solamente nel "silenzio tattico" (come dice Grelot, 78) a proposito della risurrezione della carne, la quale risurrezione, poco comprensibile all'ambiente greco, era comune per l'ambiente giudaico. Dupont-Sommer (*Le quatrième Livre des Machabées*, 45) ha osservato che questo silenzio accomuna la *Sap* con il quarto libro dei Maccabei e con Filone. Noi, quasi a spiegazione, vorremmo ricordare quanto i Greci ad Atene dissero a Paolo quando egli nel discorso all'Areopago stava per introdurre l'argomento della risurrezione di Cristo (At 17,32). Paolo si ritirò dai Greci. Un greco avrebbe volentieri discusso sull'immortalità dell'anima, ma avrebbe trovato ostico qualunque discorso sulla risurrezione della carne. Per questo motivo ogni accenno alla risurrezione dei morti manca nei due libri biblici citati e anche in Filone, perché l'argomento avrebbe disturbato i lettori senza grandi vantaggi [...]. Il nostro autore è esplicito su molte questioni, più o meno gradite ai suoi concittadini alessandrini o ai lettori greci e non vedo per quali timori o riguardi avrebbe dovuto evitare il termine ἀνάστασις. Secondo noi egli non crede in una ἀνάστασις, tout court o ha forti perplessità e non intende né dire cosa pensa né ingaggiare una discussione su questione che a lui interessa poco. Al suo tempo, forse pochi ormai credevano a una "risurrezione dei corpi" e forse fra costoro non vanno annoverati né l'autore del quarto libro dei Maccabei, né Filone» (G. SCARPAT, *Sapienza*, vol. 1, 202-204).

⁶² Così anche il termine βραχίων, *braccio*, indica la protezione, il potere di Dio di proteggere: cf. Sap 11,21; 16,16; *mano*, 5,16 e 16,15; cf. pure 7,16. Si possono anche confrontare i seguenti testi: Dt 33,3; Is 51,16; Ez 3,14; Gv 10,28.

⁶³ Cf. Sap 7,16; 18,8; Sal 89,22; Lc 1,66; At 11,21. La mano di Dio è sempre benefica (cf. Sap 5,6; 7,11; 8,18; Gs 4,24).

Il v. 1b presenta una difficoltà esegetica: a quale stadio si riferisce οὐ μὴ ἄψηται αὐτῶν βάσανος? Quando avviene questa liberazione dai tormenti? Larcher⁶⁴ pensa che si tratti qui della vita terrena, ma il contesto escatologico e il parallelismo ci indicano, invece, che siamo alla tappa definitiva, nella quale i giusti hanno già attraversato la morte. Qui la concezione dell'autore di Sapienza ci sembra molto lontana da quella della *Sheol*⁶⁵. L'autore afferma che i giusti sono nelle mani di Dio e la definizione al negativo (v. 1b) dello stato di permanente felicità è completata al positivo dal v. 3b (ἐν εἰρήνῃ) e v. 9b (ἐν ἀγάπῃ)⁶⁶.

In Sap 3,1b la costruzione di οὐ μὴ coll'aoristo congiuntivo⁶⁷ è una tipica espressione classica per introdurre una negazione riguardante il futuro⁶⁸.

Βάσανος, *tormento, mezzo di tortura*, non può più indicare nel nostro testo qualcosa di fisico, dal momento che siamo oltre la morte, per cui non indica il tormento fisico, bensì quei tormenti riservati agli empi a motivo dei loro peccati⁶⁹. In tal modo l'autore biblico fin d'ora opera un rovesciamento di situazione oltre questa vita: gli empi gaudenti passano ai supplizi, mentre i giusti perseguitati approdano alla beatitudine e alla pace che Dio dona⁷⁰.

Al v. 2 ἄφρονες è contrapposto con δίκαιος. Esso si alterna con ἄσεβεῖς e con ἄδικοι. Il v. 2a rappresenta la chiave per comprendere chi sono gli autori delle false opinioni riportate: ἐν ὀφθαλμοῖς ἀφρόνων. Gli *stolti*⁷¹ sono coloro che ignorano gli insegnamenti della Sapienza divina, trascurano o negano qualsiasi pratica religiosa corret-

⁶⁴ C. LARCHER, *Le Livre*, 275.

⁶⁵ Cf. Sal 6,6; Sir 17,27; Is 38,10; Bar 2,17. Cf. M. GARCIA CORDERO, *La vida de ultratumba segun la mentalidad popular de los antiguos hebreos*, in *Salm 1* (1954), 343-364.

⁶⁶ Cf. Ap 21,1-5: tutte le cose sono nuove.

⁶⁷ Lo si trova anche con il futuro indicativo.

⁶⁸ Cf. ad es. Gv 10,28: καὶ οὐ μὴ ἀπόλωνται εἰς τὸν αἰῶνα.

⁶⁹ Cf. 4 Mac 13,15; Lc 16,23.28.

⁷⁰ È indicativo che la Chiesa, nella Liturgia, abbia riferito questo testo ai martiri. Interessanti sono le letture fatte dai Padri (cf. ad es. CIPRIANO, *Ep. 6,1-2; 8,4: i tormenti che consacrano i martiri di Dio e li santificano con la stessa prova del martirio*. EUSEBIO, *His. eccl.*, 5,2,23; G. DAMASCENO, *De fide orth.*, 4,15,27).

⁷¹ Cf. Sap 1,3; 3,12; 5,4; 12,14; 14,11; 15,5.14.

ta e finiscono per identificarsi con gli *empi*. La vita per essi non è che una breve apparizione nel mondo e la morte dei giusti è, come la morte di ogni altro uomo, un viaggio verso il nulla.

Molta attenzione va posta al perfetto infinito *τεθνάναι*, perché spesso viene tradotto male con *morire*, mentre indica un'azione già compiuta, che è già uno stato: *essere morti*. L'espressione denota proprio l'*essere morti*, cioè il non aver altra vita, di nessun tipo, nemmeno a livello dell'anima: ecco il ragionamento dello stolto.

La *κἀκωσις*, *hapax* in Sap, non è la *disgrazia*, la *sciagura*⁷², come traduce la versione della CEI, bensì assume valore attivo⁷³: *afflizione*, quasi *pena*. Indica sempre qualcosa di deprecabile o solamente di cattivo⁷⁴.

È interessante l'uso di *ἔξοδος*, *uscita*, *esodo*, *partenza*, per indicare eufemisticamente la morte. Nel greco classico indica lo sbocco di un fiume, la conclusione di un'argomentazione, ecc. Nei LXX spesso indica l'*uscita* del popolo eletto dall'Egitto. Spesso, però, è anche usato come semplice eufemismo⁷⁵. In questi casi conviene tradurre il termine con *dipartita*. Per il nostro autore, invece, la morte è solo un viaggio verso l'immortalità beata (v. 3b οἱ δὲ εἰσὶν ἐν εἰρήνῃ) nella gloria di Dio (vv. 7-9).

In 3,3 i termini cambiano, ma, per la perfetta simmetria, resta affermato lo stesso concetto: continua la considerazione dell'empio riguardo alla sorte del giusto, la cui morte, detta *πορεία*, *viaggio lontano da*, è da lui considerata *σύντριμμα*⁷⁶, cioè *annientamento*, totale distruzione⁷⁷.

⁷² Nella traduzione del PIB Vaccari traduce con *batosta*.

⁷³ Partendo dal testo di Is 53,4: καὶ ἡμεῖς ἐλογισάμεθα αὐτὸν εἶναι ἐν πόνῳ καὶ ἐν πληγῇ καὶ ἐν κακώσῃ, espressione detta della persona giusta umiliata e percossa. Il testo di Sapienza vuole dirci che il giusto *credeva* di essere protetto da Dio, infatti si vantava di avere Dio come padre (Sap 2,16d ἀλαζονεύεται πατέρα θεόν), celebrando come beati i suoi ultimi destini (2,16c μακαρίζει ἐσχατὰ δικαίων). Agli empi, invece, è sembrato che anche il giusto, come a qualunque uomo, avesse la *κἀκωσις*, la *punizione* della morte.

⁷⁴ Cf. Sir 11,27; 29,12; 2 Mac 3,39.

⁷⁵ Cf. Sap 7,6; Sir 38,23; vedi anche Lc. 9,31; 22,22; 2 Pt 1,15.

⁷⁶ È *hapax* in Sapienza, mentre viene molto usato negli altri libri dei LXX. Il termine deriva dal verbo συντρίβω, *spezzare*, *frantumare*.

⁷⁷ Cf. Is 59,7; Rm 3,16; 1 Mac 2,7.

Il termine εἰρήνη si trova insieme al concetto di morte e di sepoltura in Gen 15,5 e 2 Re 22,20; anche Sir 44,14, parlando dei padri, afferma:

τὰ σώματα αὐτῶν ἐν εἰρήνῃ ἐτάφη,
καὶ τὸ ὄνομα αὐτῶν ζῆ εἰς γενεάς,

I loro corpi furono sepolti in pace,
ma il loro nome vive per sempre.

Il saggio Giobbe afferma, inoltre, che la *discesa* nell'oltretomba è entrare nella pace, nel riposo, nella tranquillità⁷⁸. Con espressione simile si esprime Is 57,1-2⁷⁹, affermando che *il giusto è tolto via a causa del male ... Egli entra nella pace*. Interessante il commento di Penna⁸⁰ al riguardo: «Si ha l'idea, piuttosto insolita nel mondo antico-testamentario, della morte considerata come una liberazione e l'inizio di una sopraesistenza pacifica [...]. Questo modo di guardare il sepolcro di un giusto prelude certamente a una concezione dell'oltretomba, quale verrà formulata meglio dall'autore della Sapienza». Qui l'autore biblico esprime la sua opinione secondo la quale la morte fisica non ha un'eccessiva importanza. Più tardi anche la tradizione cristiana, nella Liturgia⁸¹, esprimerà quest'idea di una morte fisica come solo passaggio (cf. il v. 2b ἔξοδος, *passaggio* e il v. 3a πορεία, *dipartita*) o addormentamento⁸². Lo stesso autore biblico di Sapienza in 4,7 afferma:

⁷⁸ Cf. Gb 3,17-18.

⁷⁹ Il testo masoretico, invece, recita: «Perisce l'innocente, e nessuno ci bada; si prendono gli uomini fedeli, e nessuno comprende che dinanzi al male si prende l'innocente, affinché egli entri nella pace e riposi nel suo letto chi procedeva con sincerità». Il testo dei LXX interpreta: «Date attenzione a come il giusto perisce, e nessuno se ne prende cura; i giusti sono tolti di mezzo, e nessuno se ne accorge. Il giusto infatti è stato portato via dall'ingiustizia in persona. Il suo *seppellimento* sarà nella pace, è stato tolto di mezzo».

⁸⁰ A. PENNA, *Isaia*, Torino 1958, 558.

⁸¹ Cf. il *Prefazio* dei defunti: *vita mutatur, non tollitur*.

⁸² Paolo e la tradizione cristiana dopo di lui chiama i *morti* οἱ κοιμηθέντες, cioè i *dormienti* (1 Cor 15,18).

Δίκαιος δὲ ἐὰν φθάσῃ τελευτῆσαι, ἐν ἀναπαύσει ἔσται,

*il giusto anche se muore presto sarà nel riposo*⁸³.

A sua volta l'autore della Lettera agli Ebrei, a partire dal Sal 95,11, presenta la vita dell'aldilà come un *riposo* nella casa di Dio⁸⁴. Da notare che qui il verbo è al presente: εἰσίν.

Interessante in Sap 3,1-4 l'alternanza di

ἐν χειρὶ θεοῦ / nelle mani di Dio (detto dei giusti)	ἐν ὀφθαλμοῖς agli occhi degli empi
ἐν εἰρήνῃ / nella pace (detto dei giusti)	ἐν ὄψει ἀνθρώπων agli occhi degli uomini

Al v. 4 troviamo la formula ἐν ὄψει, che è frequente in Sap, ma non ricorre mai nei LXX. Tale formula equivale a ἐν ὀφθαλμοῖς di 3,2. L'autore vuole indicare qui il fatto che all'apparenza, agli occhi degli empi, i giusti sembrano puniti.

Da sottolineare la proposizione concessiva al v. 4a (καὶ γὰρ ... ἐὰν), dopo la quale il significato diventa avversativo⁸⁵: *ma la loro speranza (era) piena di immortalità, cioè ma loro speravano in pieno nell'immortalità*. Per altri autori⁸⁶, invece, qui abbiamo ἐὰν con il congiuntivo aoristo ad indicare azione iterativa: *ogni qual volta*.

Il termine ἀνθρώπων indica i *più*⁸⁷. Il verbo κολάζω, *castigare, punire*, indica un'azione tipica subita dagli empi e dagli idolatri⁸⁸,

⁸³ Il v. 3b, invece, ha un presente, dopo una serie di aoristi, per cui esprime un'idea di pace definitiva, quella pace che è pienezza di vita e di felicità, la *mitzva* ebraica.

⁸⁴ Eb 3,11.18; 4,1.3.5.10.11. Cf. anche Ap 14,13.

⁸⁵ Cf. F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, nuova edizione di F. Rehkopf, ediz. italiana a cura di G. Pisi, Brescia 1982, § 457; cf. anche KÜHNER - GERTH, II, 2,578.2.

⁸⁶ Cf. ad es. SCARPAT, *Sapienza*, vol. 1, 231. Cf. anche F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatica*, § 373.

⁸⁷ Cf. 1 Cor 3,3: κατὰ ἄνθρωπον, *secondo l'uomo*, cioè *secondo i più*.

⁸⁸ Cf. Sap 11,5.8.16; 12,14.15.27; 14,10; 16,1.9; 18,11.22.

mentre qui viene predicato dei giusti. La cosa è espressiva e sintomatica del fatto che, anche se il giusto viene punito, lo è solo per i più, cioè per gli empi, appunto ἐν ὄψει ἀνθρώπων.

Il v. 4b ha avuto molte interpretazioni⁸⁹. La *speranza* di cui si parla qui è, secondo alcuni autori⁹⁰, una speranza nutrita durante la vita terrena e parallelamente alle prove subite, non una speranza da collocare durante lo stadio intermedio di attesa tra la morte e la risurrezione.

Il termine ἀθανασία⁹¹ dipende da πλήρης; qui immortalità indica la certezza di non subire la morte. Tra tutti gli scritti dell'AT questa è la prima citazione del termine ἀθανασία⁹².

Πλήρης, inoltre, ha il significato normale di *pieno, colmo, traboccante*.

In 3,5a abbiamo due verbi e due avverbi in netta antitesi tra loro:

ὀλίγα	⇔	μεγάλα
παιδευθέντες	⇔	εὐεργετηθήσονται.

Difficile rendere letteralmente questa antitesi in italiano: *pur avendo subito lievi (castighi), riceveranno grandi (benefici)*. L'opposizione tra i due avverbi vuole sottolineare la sproporzione che c'è tra le pene e le sofferenze di questa vita e i benefici elargiti da Dio oltre la morte.

L'avverbio ὀλίγα, inoltre, non è avverbio di tempo, come ὀλίγον, ma, come μέγала, che segue, è avverbio di quantità⁹³: *breve* nel senso di *lieve, leggero e grande* nel senso di *abbondanza*.

Il verbo παιδευθέντες, all'aoristo participio passivo, appartenendo all'ambito della παιδεία, fa riferimento anche all'educare attraverso

⁸⁹ Cf. una sintesi delle varie opinioni in R.J. TAYLOR, *The eschatological Meaning of Life and Death in the Book of Wisdom I-V*, in *ETL* 42 (1966), 72-137; cf. anche il lavoro di J. VAN DER PLIGG, *L'espérance dans l'A.T.*, in *RB* 61 (1954), 481-507 (soprattutto pag. 496).

⁹⁰ Ad es. J. VILCHEZ LINDEZ, *Sapienza*, 204.

⁹¹ Ricordiamo ancora che oltre nei passi già visti per Sapienza, il termine ἀθανασία ricorre anche in 4 Mac. 14,5; 16,3; 1 Cor 15,53.54; 1 Tm 6,16.

⁹² Il termine ricorre nel NT in 1 Cor 15,53.54; 1 Tm 6,16. Interessante la citazione nella lettera ai Corinzi (25,2) di Clemente Romano: ζῶν ἐν ἀθανασίᾳ *vita nell'immortalità*: essa è l'unica realtà capace di appagare pienamente le più profonde aspirazioni delle anime dei giusti (cf. Sal 17,15; 73,23-24).

⁹³ Cf. 2 Cor 4,17-18; 1 Pt 1,6.

la disciplina e il rigore, per cui assume il significato di *addomesticare*, e, al tempo stesso, di *correggere*, *punire*⁹⁴.

Il secondo stico, 5b, è legato al primo da un ὅτι, che ci spiega il perché delle sofferenze: ὅτι ὁ θεὸς ἐπείρασεν αὐτοὺς, *perché Dio li ha messi alla prova*. L'autore di Sapienza usa il comune verbo πειράζω, che con Dio come soggetto, ovviamente, non può indicare la tentazione per far cadere, come fa Satana (cf. 2,24), né tantomeno per sapere delle cose, dal momento che è onnisciente. Dio mette alla prova, come un padre che desidera correggere, educare, fortificare i suoi figli⁹⁵. Lo scopo di queste *prove* è quello di far emergere nell'uomo la propria fede⁹⁶, l'attaccamento alla legge divina o la perseveranza in una qualunque virtù⁹⁷. È anche per questo motivo che al terzo stico viene usato l'aggettivo ἄξιος. Con esso si stabilisce una relazione positiva tra due soggetti; quando è usato col genitivo o con l'infinito, indica la sfera entro la quale si trova una corrispondenza. «Nel nostro testo non significa soltanto che Dio attraverso il dolore trova i giusti degni o meritevoli di qualche cosa, ma degni addirittura di sé, di essere confrontati in qualche maniera con lui, di esserne un'immagine, di stare alla sua presenza, di godere della sua grazia (4,5) e del suo amore (3,9)»⁹⁸.

Al v. 6 il termine χωνευτηρίω è *hapax* nella Sapienza, mentre ricorre 4x nei LXX e non è conosciuto nella greco profana. Lo stesso verbo χωνεύειν *fondere*, è un termine tardivo.

Il verbo δοκιμάζειν è un termine tecnico per indicare il lavoro di controllo e purificazione dei metalli preziosi. Esso riporta alla memoria dei Greci la δοκιμασία, la verifica che si compiva in Atene sulle attitudini e sull'eleggibilità dei candidati alle varie cariche pubbliche, come i magistrati, i generali, ecc.

L'immagine dell'oro nel crogiuolo esprime non solo la purificazione e il superamento delle mediocrità dell'uomo, ma vuole anche

⁹⁴ Cf. H. G. LIDDELL - R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Oxford⁹ 1985, 1287.

⁹⁵ Cf. Sap 11,10; Pr 3,11-12; Eb 12,6-7; 2 Mac 6,12-17; 7,32-33; 1 Cor 11,32.

⁹⁶ Cf. Tb 12,13.

⁹⁷ Cf. Gen 22,1; Es 16,4; 20,20; Dt 8,2.

⁹⁸ A. SISTI, *Sapienza*, 141.

evidenziare la consistenza della sua pietà e delle sue virtù⁹⁹. Qui il nostro autore biblico riferisce a Dio in persona questo effetto purificante della sofferenza e, al tempo stesso, attribuisce alle stesse sofferenze il valore di un sacrificio ben accetto a Dio. Notiamo che 6b parla di un *sacrificio perfetto*, ὁλοκάρπωμα θυσίας, non è dunque un sacrificio qualunque, ma l'*olocausto*, che consisteva nel lasciar bruciare interamente la vittima, per indicare per un verso il dominio assoluto di Dio e, per l'altro, la totalità del dono stesso. Naturalmente qui s'intende parlare del sacrificio spirituale, come nella migliore tradizione profetica¹⁰⁰.

I vv. 7-9 si staccano dal contesto immediato per lo stile e per i temi prevalentemente apocalittici. In armonia con il contenuto veicolato i verbi passano dal passato al futuro. Siamo nello stadio ultraterreno e per questo motivo siamo in perfetto parallelo con i vv. 1-3. L'espressione del v. 7, ἐν καιρῷ ἐπισκοπῆς ricorre già prima in 2,20¹⁰¹. Nel greco profano indica la visita, mentre nei LXX serve a tradurre le forme sostantive di ἔρεση ed assume, quindi, anche tutti i significati del verbo ἐπισκέπτομαι. Trattandosi di Dio, ovviamente, questa *visita* indica un *intervento* volto a *salvare*, a *benedire*, ma anche a *giudicare*. Nei profeti abbiamo una coloritura escatologica del termine, indicando la *visita-giudizio*¹⁰² finale di Dio che condannerà le fuorvianti idolatrie¹⁰³.

I giusti *risplenderanno*, ἀναλάμψουσιν: questo verbo è *hapax* in Sapienza, mentre ricorre altre 3x nei LXX. La luce è segno del bene: il

⁹⁹ Cf. Gb 23,10; Sal 17,3; 26,2; 66,10; Pr 17,3; Sir 2,5; Is 48,10; Mt 3,2-3. Interessanti a tal proposito sono varie attestazioni di scrittori latini: «Scilicet ut fulvum spectatur in ignibus aurum, tempore sic duro est inspicienda fides» (OVIDIO, *Tristia*, 1,5,25-26); «ignis aurum probat, miseria fortes viros» (SENECA, *De Providentia*, 5).

¹⁰⁰ Cf. 1 Sam 15,22-23; Sal 51,18-19; Am 5,21-24; Os 6,6; Is 1,10-17; Ger 7,21-23; Sir 35,1-10. È a partire, poi, da questa posizione che il NT arriverà a considerare l'intera vita cristiana e lo stesso lavoro dell'apostolo come «sacrificio vivente, santo e gradito a Dio» (Rm 12,1; 15,16; Fil 2,17; 4,18; Eb 13,15-16). Siamo alla soglia del valore redentivo del dolore nella concezione cristiana!

¹⁰¹ Cf. anche 3,13; 4,15 e 19,15, oltre i nostri due passi già citati di 2,20 e 3,7.

¹⁰² Notiamo che la menzione esplicita del giudizio è fatta abitualmente con il verbo al futuro (cf. 3,7-9.13.14; 4,20-5,5; 5,15-16), mentre la morte dei giusti è descritta sempre con i verbi al passato. Da sottolineare, inoltre, che alcune frasi di ordine generale sono senza verbo (cf. 3,1a.4b.9c; 4,15; 5,15bc) e solo due volte troviamo il presente (cf. 3,3; 5,15a).

¹⁰³ Cf. ad es. Ger 6,15; 10,15; Is 10,3. Le espressioni passano poi tutte nel NT: cf. Lc 1,68.78; 19,44 e 1 Pt 2,12.

giusto risplende della sua virtù, come afferma Pr 4,18: αἱ δὲ ὁδοὶ τῶν δικαίων ὁμοίως φωτὶ λάμπουσιν, *le vie dei giusti splendono come luce*.

Nell'AT lo splendore è legato alla manifestazione della gloria di Dio¹⁰⁴. Anche il testo di Dn 12,2 afferma che alla fine dei tempi il popolo di Dio sarà salvato e *molti di quelli che dormono nella polvere della terra si risveglieranno, gli uni alla vita eterna e gli altri alla vergogna e per l'infamia eterna*. Al v. 3 Daniele aggiunge che *i saggi risplenderanno come lo splendore del firmamento; coloro che avranno indotto molti alla giustizia¹⁰⁵, risplenderanno come stelle per sempre*. Entrambi i testi di Sapienza e di Daniele contengono il concetto di gloria luminosa, prospettato per un tempo escatologico, e, dunque, «non è del tutto arbitrario pensare che anche l'autore della Sapienza voglia larvatamente insinuare l'idea della risurrezione dei corpi, anche se non ha potuto esprimerla chiaramente a causa dell'ambiente ellenistico in cui viveva, che non accettava assolutamente una tale idea [...]. Anche Gesù nel Vangelo di Matteo si serve della medesima immagine per esprimere la gloria degli eletti dopo la separazione dagli operatori di scandali: "allora i giusti risplenderanno come il sole nel regno del Padre" (Mt 13,43)»¹⁰⁶.

Al v. 8 si afferma che i giusti, al momento della loro glorificazione, saranno associati a Dio e con Lui regneranno. Non solo, ma Dio βασιλεύσει αὐτῶν: il verbo con il genitivo, *regnare su, essere re di*, cioè Dio *regnerà su di loro*. Siamo nello stesso contesto dei vv. 7 e 9, per cui la sfera in cui si collocano i giusti è quella celeste¹⁰⁷, non quella terrena.

¹⁰⁴ Cf. ad es. Es 24,17; Lv 9,23-24; Nm 16,35.

¹⁰⁵ Qui il testo greco differisce ed ha: καὶ οἱ καταχθόντες τοὺς λόγους μου: sono *quelli che si fanno forti della Parola di Dio*.

¹⁰⁶ Cf. A. SISTI, *Sapienza*, 144.

¹⁰⁷ «Nei testi escatologici e apocalittici ebraici è normale che si parli del trionfo finale di Israele, costituito signore di tutti i popoli, sotto l'immediato regno del Signore suo Dio. Se tale regno si installerà in questo mondo in un tempo finale, oppure in un altro mondo futuro, sono le due fondamentali interpretazioni del versetto. Dai paralleli, il contesto favorirà una delle due: se popoli e nazioni erano empi e sono stati annichiliti, non è più possibile governarli; se popoli e nazioni si sono convertiti, sono incorporati al regno dei giusti (Israele), sotto il governo retto e prudente dei giusti» (L. ALONSO SCHÖKEL - E. ZURRO - J. M. VALVERDE, *Sabiduría* [Los Libros Sagrados] Madrid 1974, 99. Cf. anche C. LARCHER, *Le Livre*, 287-289).

Al v. 9 si afferma οἱ πεποιθότες ἐπ'αὐτῷ: qui l'autore biblico cerca di vedere più da vicino il regno dei beati del quale ha iniziato la descrizione al v. 8. In pratica il suo sforzo è focalizzato a tematizzare in cosa consista questa vita di unione con Dio. E inizia il versetto con οἱ πεποιθότες, cioè *quelli che hanno confidato*, i giusti che hanno ricevuto la visita del Signore; essi hanno creduto ἐπ'αὐτῷ, cioè in Dio e non negl'idoli¹⁰⁸. È interessante la costruzione di ἐπί con il dativo, che sottolinea in chi si è creduto. Il verbo è al perfetto participio attivo: il perfetto indica un'azione già passata i cui effetti continuano a farsi sentire; inoltre c'è il participio, che denota ancor più quest'azione che ha avuto e continua ad avere svolgimento: i giusti hanno avuto e continuano ad avere fiducia ἐπ'αὐτῷ. La presenza dell'articolo, infine, ci rende chiaro che siamo davanti a soggetti identificati, in parallelo con οἱ πιστοὶ del v. 9b.

Costoro συνήσουσιν, *capiranno*, nel senso di capire, d'intendere, di penetrare nell'essenza della verità più che semplicemente di conoscere. In quel momento i giusti penetreranno nel mistero del perché Dio permetta le sofferenze sulla terra e permetta anche l'apparente trionfo degli empi.

I giusti intenderanno la ἀλήθεια, cioè la δικαιοσύνη di cui si dice in 5,6 e 6,22. Allora penetreranno nel *progetto* di Dio, cioè nel suo piano salvifico.

In parallelo con οἱ πεποιθότες abbiamo οἱ πιστοὶ, che indica i *fedeli*, nel senso di *coloro che credono*. Gli altri passi di Sapienza in cui ricorre πιστεύειν e soprattutto 16,26¹⁰⁹ ci confermano quest'interpretazione, perché abbiamo πίστις nel senso di *fiducia, fedeltà, fede*. Da notare, inoltre, che οἱ πιστοὶ va con ἐν ἀγάπῃ, in modo da mantenere il parallelismo delle due espressioni di 9a e 9b. Qui si parla, dunque, di coloro che hanno avuto fiducia nell'amore, in quell'amore che Dio ha avuto per loro¹¹⁰.

¹⁰⁸ Cf. Sap 14,29.

¹⁰⁹ ἀλλὰ τὸ ῥῆμά σου τοὺς σοὶ πιστεύοντας διατηρεῖ, *ma la tua parola, o Signore, conserva (nel senso di proteggere) quelli che credono in te*.

¹¹⁰ E dunque l'espressione οἱ πιστοὶ ἐν ἀγάπῃ è equivalente a οἱ πεποιθότες ἐπ'αὐτῷ.

I πιστοί *resteranno*, προσμενουῖσιν, *presso di lui*, αὐτῷ, cioè τῷ κυρίῳ; dunque si può tradurre: *confidare, essere fiduciosi in*. Potrebbe, infine, essere di un certo rilievo la preposizione πρὸς con la quale l'autore costruisce il verbo, quasi volesse tematizzare meglio l'idea dell'accostamento, del cammino escatologico della persona verso il suo Dio-Salvatore.

In 3,9c c'è la coppia χάρις καὶ ἔλεος che nei LXX ricorre solo qui e in 4,15¹¹¹.

Dall'analisi della pericope a cui appartiene il testo di 3,4 emergono espressioni sinonime e antonime del termine in esame. La tabella che riporto può ben evidenziare non solo la diversità semantica, ma anche, all'interno dei sinonimi, la ricchezza di significato che acquista l'espressione ἡ ἐλπίς αὐτῶν ἀθανασίας πλήρης. Per 3,4 si possono tracciare, dunque, i seguenti tratti semantici¹¹²:

anime dei giusti nelle mani di Dio nessun tormento	
nella pace	<i>parvero morire sventura calamità</i>
speranza piena d'immortalità grandi benefici	<i>furono come castigati</i>
Dio li ha trovati degni di sé risplenderanno come scintille scorreranno governeranno domineranno comprenderanno la verità dimoreranno con lui nell'amore	

¹¹¹ Per il NT cf. Eb 4,16; 1 Tm 1,2; 2 Tm 1,2; 2 Gv 3.

¹¹² Nella colonna di sinistra i tratti semantici positivi (sinonimi), in quella di destra, in corsivo, quelli negativi, cioè opposti (antonimi).

2.2. Sap 4,1: immortale è il ricordo della virtù¹¹³

In questo III dittico l'autore di Sapienza costruisce l'antitesi ἀτεκνία (*l'essere senza figli dei giusti*) - πολύγονον (*la prolifica discendenza degli empi*), diversamente da 3,13-19 dove avevamo l'antitesi *sterilità-fecondità*. In quest'ultima antitesi premeva al nostro autore accendere le luci sulla positività della sterilità dei giusti e calare delle ombre sul valore negativo della fecondità degli empi. In 4,1-2 l'accento, invece, è posto sulla ἀτεκνία in se stessa.

Al v. 1 si inizia con un comparativo, κρείσσων¹¹⁴, che qualifica ἀτεκνία; notiamo, però, che manca il termine di paragone, anche se è facile supporre che sia costituito dalla *infecondità degli empi senza la virtù*, della quale si tratta a partire dal v. 3. Il nostro autore vuol far comprendere che la ἀτεκνία è preferibile soltanto perché c'è sotto un grandissimo valore: la ἀρετή, la *virtù*, che qui «è personificata come un mediatore tra Dio e gli uomini»¹¹⁵.

Qui ἀρετή ha uno spessore qualitativo di senso, indicando una disposizione positiva nell'ambito morale e religioso¹¹⁶. Essa non è l'eroismo che si manifesta in alcune situazioni¹¹⁷, ma un *habitus* dell'animo che porta ad aderire pienamente alla volontà divina manifestata nei precetti della legge¹¹⁸. Anche senza prole la vita vissuta nella pietà e nella pratica della giustizia sarà ricordata dai posteri per molto tempo¹¹⁹.

¹¹³ Ricordiamo che appartiene al III dittico, 4,1-6 che, a sua volta, comprende le due microunità 4,1-2 e 4,3-6.

¹¹⁴ In special modo nel Sir troviamo molte volte κρείσσων all'inizio di un versetto, per lo più con un sostantivo di valore negativo (nel nostro testo, infatti, abbiamo ἀτεκνία), cf. 10,27: κρείσσων ἐραζόμενος; 20,31: κρείσσων ἄνθρωπος; 29,22: κρείσσων βίος πτωχοῦ; 30,14: κρείσσων πτωχός; 30,17: θάνατος; 41,15: κρείσσων ἄνθρωπος; 42,14: κρείσσων πονηρία. Soprattutto 16,3: κρείσσων γὰρ εἰς ἧ χίλιοι καὶ ἀποθανεῖν ἀτεκνον ἢ ἔχειν τέκνα ἀσεβῆ, *meglio uno che mille e morire senza figli piuttosto che avere figli empi*.

¹¹⁵ M. KOLARCIK, *The ambiguity*, 91.

¹¹⁶ Cf. Sap 5,13 e 8,7.

¹¹⁷ Cf. 2 Mac 10,28; 15,17.

¹¹⁸ Cf. 2 Mac 6,31; 15,12.

¹¹⁹ Cf. Sap 8,13a; Pr 10,7; Sal 112,6; Sir 15,6; 37,26; 39,9.

L'autore introduce anche il nuovo tema del *ricordo*, (μνήμη), che apre (v. 1) e chiude (v. 19) il capitolo quarto di Sapienza. Si vuole affermare che il giusto non ha bisogno della posterità per essere ricordato, gli basta la ἀρετή per avere ἀθανασία. Urge, però, anche far notare una distinzione tra memoria umana e memoria divina, come aggiunge il v. 1c: ὅτι καὶ παρὰ θεῶν γινώσκειται, *infatti è riconosciuta presso Dio*, ove il riconoscimento da parte di Dio non ha certo la stessa valenza di quello umano. Mentre ha un senso il ricordo presso gli uomini di un atteggiamento virtuoso, ci chiediamo, invece, se il ricordo resta solo *in mente Dei*, senza sfociare in quel *premio delle anime pure* (cf. Sap 2,22: γέρας ψυχῶν ἀμώμων).

Interessante anche l'espressione μετὰ ἀρετῆς, dopo l'α-privativo di ἀτεκνία. Qui si incentra tutto il discorso su μετὰ, perché esso «con un sostantivo astratto indica una modalità di essere o di fare e può corrispondere a un avverbio»¹²⁰. Qui la preposizione παρά con il dativo è da prendersi in senso traslato da quello fisico di “vicino a”, “presso a”.

Con il v. 1b l'attenzione viene a spostarsi dalla ἀτεκνία alla ἀρετή, nel cui ricordo c'è ἀθανασία e l'argomentazione si sviluppa ai vv. 1b-2 attraverso l'uso di coppie di affermazioni appaiate:

- θεῶν --- ἀνθρώποις; *Dio - gli uomini*;
- παρούσαν – ἀπελθοῦσαν; *presente - assente*;
- ἐν τῷ αἰῶνι στεφανηφοροῦσα – ἀγῶνα νικήσασα;
in eterno cinta la corona - vinta la gara (nel tempo).

Riguardo all'espressione ἐν τῷ αἰῶνι va notato che il sostantivo αἰών quando è accompagnato da una preposizione esprime sempre, nel libro della Sapienza, una durata illimitata¹²¹. Qui l'accento è chiaramente posto sul trionfo finale¹²², appunto ἐν τῷ αἰῶνι, per cui l'affermazione riguarda il *post-mortem* (ἀπελθοῦσαν), quando viene elargita la ricompensa di una vita gloriosa senza fine.

¹²⁰ Cf. G. SCARPAT, *Sapienza*, vol. 1, 278.

¹²¹ Cf. 3,8: εἰς τοὺς αἰῶνας; 4,2,19: ἐν τῷ αἰῶνι – δι' αἰῶνος; 5,15: εἰς τὸν αἰῶνα; 6,21: εἰς τὸν αἰῶνα; 12,10: εἰς τὸν αἰῶνα; 14,13: εἰς τὸν αἰῶνα.

¹²² L'unico verbo di modo finito è πομπεύει, *andare in processione trionfale*.

Il verbo μιμέομαι non si trova altrove nei LXX; ricorre qui e in 15,9 e in 4 Mac 9,23 e 13,9; si trova anche il sostantivo μίμημα in Sap 9,8, *hapax* nel nostro testo e nei LXX, ma frequente in Filone.

Il verbo στεφανηφορεῖν, *cingere la corona*, è *hapax* in Sap e non s'incontra mai nei LXX.

Dall'analisi svolta emerge il contesto semantico per l'espressione in oggetto. Interessante è soprattutto il discorso che la virtù¹²³ oltrepassa il tempo, perché trionfa nell'eternità (4,2c). Per 4,1 si hanno, dunque, i seguenti tratti semantici:

virtù, anche senza figli immortalità nel ricordo presente-imitata nell'eternità ¹²⁴ cinta la corona vinta la gara	<i>non aver figli (e non avere virtù)</i> <i>assente-rimpianta</i>
--	---

2.3. Sap 8,13: per mezzo della sapienza otterrò l'immortalità¹²⁵

Dalla struttura letteraria si è già visto che il nostro testo appartiene alla microunità 8,10-16: il monologo interiore di Salomone tutto orientato al futuro. Il re inneggia alla Sapienza, perché grazie ad essa ha ottenuto vantaggi sia nella vita pubblica che privata. I vv. 10-12 ci dicono della fama e dei beni di cui egli godrà per merito della Sapienza.

¹²³ «The realm of the human will is the forum where choices are made for virtue which brings eternal life or for injustice which brings death. This fundamental assertion at the beginning of the work characterizes the essential ethical thrust of entire book» [M. KOLARCIK, *Universalism and Justice in the Wisdom of Solomon*, in N. CALDUCCI-BENAGHES - J. VERMEYLEN (edd.), *Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom. Festschrift M. Gilbert*, Leuven 1999, 291-292].

¹²⁴ «Collegata a tutti gli altri riferimenti all'immortalità e all'incorruttibilità, questa affermazione [ἐν τῷ αἰῶνι], che riguarda sicuramente il dopo-morte (ἀπελθοῦσαν), non può intendersi che del premio di una vita gloriosa senza fine» (A. SISTI, *Sapienza*, 157).

¹²⁵ «È una “sopravvivenza” tra i vivi, dovuta alla μνήμη, il “ricordo” dei posteri» (G. SCARPAT, *Sapienza*, vol. 3, 195).

Come già visto, nella struttura letteraria il v. 13 ha una posizione centrale (lo precedono e lo seguono sette versetti). A causa della sua posizione centrale, 8,10-16 è unito alle strofe 8,2-9 e 8,17-21 mediante la ripetizione di parole chiave, come abbiamo visto nel corso dell'analisi letteraria. Facciamo ora alcune osservazioni:

Nei vv. 10-11 una serie di quattro proposizioni elenca i vantaggi che la Sapienza apporta.

Al v. 10 Salomone (è il soggetto che parla) attribuisce alla Sapienza il *prestigio* (δόξαν), fatto di stima e di ammirazione, non solo tra i sudditi, ma anche tra le genti di altri paesi, "ove si era sparsa la fama della sua saggezza" (1 Re 5,14) e l'onore (τιμήν) che, nonostante la sua giovane età, gli riconoscono gli anziani e i notabili a motivo dei consigli saggi che elargisce. Essendo gli anziani i detentori e i trasmettitori della tradizione e della saggezza popolare, l'onore presso di loro era la legittima aspirazione di chi voleva diventare saggio¹²⁶.

Al v. 11 si fa riferimento al celebre *acume*¹²⁷ (ὄξύς) nel giudizio, una sagacia che genera stupore tra i suoi sudditi. Salomone amministra la giustizia in un modo che resta proverbiale e supera i confini del suo stato.

Il contesto del v. 12 non è di giudizio, ma di riflessione sui vantaggi della saggezza. Abbiamo tre ipotesi che in una gradazione ascendente descrivono il successo dell'attività di Salomone, vero saggio. E come saggio egli conosce il momento in cui è opportuno parlare e quello in cui è meglio tacere¹²⁸.

L'inizio del v. 13a riprende il v. 10a (ἔξω δι'αυτήν): è grazie a Lei, cioè alla Sapienza, che Salomone in vita riceve onori e tributi, ma ancora è grazie a Lei che avrà fama anche dopo la morte. L'immortalità è la fama immortale, il ricordo imperituro (μνήμην αἰώνιον)¹²⁹. Possiamo notare come nei vv. 10-13 Salomone indossa meglio i panni del saggio che del re¹³⁰.

¹²⁶ Cf. Gb 8,8; 12,12; Sal 105,22; Sir 8,9; 32,7-9.

¹²⁷ Cf. l'episodio famoso di 1 Re 3,16-28.

¹²⁸ Viene alla mente la stupenda pagina di Qo 3,1-7.

¹²⁹ Cf. Sap 3,4; 4,1; Sir 15,6; 24,33; 39,9.

¹³⁰ Altre descrizioni del saggio in Gb 29,7-11.21-25; Sir 39,9-11.

Al v. 14 Salomone sperimenta proprio ciò che la Sapienza stessa aveva affermato in Pr 8,15: δι' ἐμοῦ βασιλεῖς βασιλεύουσιν, *per mezzo mio regnano i re*.

Nel v. 15, poi, l'autore di Sapienza descrive il governante ideale:

- * il suo nome fa tremare i sovrani temibili;
- * buono verso il popolo;
- * valoroso in battaglia.

Il v. 16 completa l'immagine che abbiamo degli effetti della Sapienza sui saggi: non solo essa porta frutto e vantaggi nella vita pubblica ed in tutte le attività umane all'interno del contesto sociale, ma è anche sorgente chiara di benessere nella vita privata, nell'intimità. Salomone desidera riposare accanto alla Sapienza (προσαναπαύσομαι), perché la sua compagnia (συναναστροφή) non provoca amarezza (πικρίαν), la sua intimità (συμβίωσις) non comporta l'afflizione dell'animo (ὀδύνην), anzi apporta letizia e gioia (εὐφροσύνην καὶ χαράν).

In questo testo di Sap 8,13 si vuole, dunque, sottolineare, così come spesso succede nella Bibbia, che l'essere ricordati *post mortem* per le opere positive realizzate in vita è un desiderio legittimo. Nella micro-unità a cui appartiene il testo di 8,1 non ci sono antonimi. Si noti ancora una citazione sul ricordo, ma soprattutto s'insiste sulla relazione. Per 8,13 si hanno, dunque, i seguenti tratti semantici:

Sapienza	/
immortalità	/
ricordo eterno	/
compagnia	/
convivenza	/

2.4. Sap 8,17: nell'unione (parentela) con la Sapienza c'è immortalità

Come già visto prima nell'analisi letteraria questo testo appartiene alla pericope 8,17-21. Essa è inquadrata dall'inclusione al v. 17b èv

καρδία μου e al v. 21d τῆς καρδίας μου. Questa unità costituisce per un verso una sintesi delle unità precedenti e, al tempo stesso, prepara e introduce la sezione successiva. Lo stesso vocabolario ci rimanda a 8,2-9. Il v. 21, inoltre, costituisce il preambolo della preghiera di Salomone. Lo stile è ancora autobiografico e l'immagine posta davanti ai nostri occhi è quella della ricerca della donna sposa. Riflettendo (λογισάμενος ἐν ἑμαυτῷ) attentamente il saggio re scopre che la Sapienza è fonte d'immortalità (v. 17) e di ogni altro bene per la vita. Vorrei far notare alcuni elementi.

Il centro d'interesse dei vv. 17-18 è la Sapienza, che Salomone cerca in ogni modo di ottenere. L'espressione al v. 17b, ἐν καρδία μου, *nel mio cuore*, riflette la mentalità semitica che vede il cuore come centro dell'attività intellettuale, volitiva ed affettiva¹³¹. Il ταῦτα iniziale del v. 17a, *tali cose*, intende riferirsi a tutto ciò che consegue dall'unione/parentela¹³² con la Sapienza. Dal v. 17c al v. 18d vi sono «cinque frasi dalla struttura assai regolare, con un'inversione di ordine soltanto nella prima e nella quinta¹³³», che manifestano i vantaggi (cinque in tutto) del trattare familiarmente con la Sapienza:

- * ἀθανασία, *immortalità*
- * τέρψις ἀγαθή, *nobile diletto*
- * πλοῦτος ἀνεκλιπής, *ricchezza inesauribile*
- * φρόνησις, *intelligenza*
- * εὐκλεία, *celebrità*.

¹³¹ Cf. ad es. 1 Re 3,12.

¹³² «Con la συγγένεια si abbandona la metafora dell'unione matrimoniale per parlare di «parentela»: l'immortalità si ha solo se si è della stessa stirpe della Sapienza, al di fuori non c'è immortalità; è, comunque, termine forte nel nostro testo, perché nella tradizione biblica e post-biblica è sempre usato per consanguineità fisica [...], ma il conterraneo Filone usa frequentemente συγγένεια e συγγενής per indicare la parentela dell'uomo con Dio [...]. Per i filosofi greci la συγγένεια è una condizione costituzionale dell'anima umana [...]. Per Filone, invece, e per il Nostro la «parentela» divina si merita e si ottiene come dono di Dio [...]. L'immortalità non è più affidata, come aveva già detto poco sopra (8,13) alla «memoria» che il giusto (o il saggio) si acquista con le sue opere; ora si parla di altra immortalità, quella che al giusto viene in forza della «parentela» (la συγγένεια)» (G. SCARPAT, *Sapienza*, vol. 2, 157-159).

¹³³ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Sabiduría*, 134.

Qui ἀθανασία può indicare fama imperitura, come nel v. 13, ma può anche riferirsi alla sopravvivenza personale al di là della morte, a causa del riferimento al v. 3 (συμβίωσιν θεοῦ, *a motivo della comunione con Dio*) e della partecipazione gratuita alla natura della Sapienza, che presuppone ci si imparenti con lei. L'autore biblico aveva già affermato in 7,14 che l'amicizia di Dio è riservata a coloro che se la procurano (ὄν οἱ κτησάμενοι). L'espressione del v. 18e περιήειν ζητῶν ὅπως λάβω αὐτήν εἰς ἑμαυτόν, *andavo cercando come prenderla con me*, ci ricorda i vv. 2 e 9: la tematica è sempre l'unione/parentela con la Sapienza.

I vv. 19-20 mettono in rilievo la perfetta indole naturale del saggio Salomone¹³⁴, così da evidenziare la gratuità e l'eccelsa bontà della Sapienza, che nessuno può meritare. Questi versetti sono una vera e propria parentesi. A livello testuale sono ben attestati da tutti i codici; inoltre introducono un'idea nuova a completamento delle altre già affermate: non basta il desiderio ardente (v. 2a ἐξεζήτησα; v. 2b ἐζήτησα) e neppure la ponderata decisione (ἔκρινα) per ottenere la Sapienza come sposa, come pure non bastano le nostre origini, per quanto nobili, né le doti naturali.

Sembra che il v. 19 rifletta la dottrina ebraica comune: la persona, l'io, vista nella sua unità, mentre il v. 20 sembra riflettere l'influsso greco-platonico: l'anima costituisce la persona, che abita nel corpo. La prospettiva dell'autore di Sapienza è di riflettere sulla persona del re saggio Salomone. L'osservazione che Salomone fa su se stesso sembra avere una particolare impronta esistenziale: è a partire dalla constatazione che in ognuno di noi emergono carismi e tendenze anche negative che Salomone racconta delle proprie caratteristiche.

Il v. 21 serve da ponte verso la grande preghiera di Salomone del cap. 9: il re saggio, conscio del suo limite, lo confessa e si dispone a

¹³⁴ M. Adinolfi scrive: «Dopo aver parlato, nel v. 19, dal punto di vista del corpo, nel v. 20 lo pseudo-Salomone si cala in quello dell'anima. In virtù della ἐπιδιόρθωσις (*correzione, figura retorica*), il μᾶλλον δέ [...] che unisce i due versetti non nega quanto affermato nel v. 19, ma lo determina nel versetto che segue; vale a dire: nel v. 20 esprime con termini filosofici ellenistici, benché senza condividere del tutto lo sfondo ideologico greco, il pensiero già esposto nel versetto precedente con il linguaggio corrente del tempo, linguaggio che sembrava attribuire la superiorità al corpo» (M. ADINOLFI, *La dicotomia*, 155).

chiedere ed accogliere la Sapienza, affinché essa, standogli vicino, e affannandosi con lui¹³⁵, lo assista, lo protegga, gli dia discernimento.

Al v. 21 c'è la forma avversativa δέ, che rimanda all'affermazione precedente. Con essa si vuol far intendere che anche se uno può essere dotato di ottime qualità naturali, esse, però, non sono sufficienti per realizzare il disegno di unione/parentela con la Sapienza, perché essa resta soltanto un dono di Dio. Da notare, inoltre, nel periodo ipotetico iniziale del v. 21, la mancanza della determinazione dell'oggetto nell'apodosi.

Il termine ἐγκρατής è costruito con il verbo essere (qui c'è ἔσομαι) o con un suo equivalente e nella Bibbia greca significa sempre: *diventare padrone, entrare in possesso, impadronirsi*¹³⁶. Nel nostro testo dobbiamo dunque tradurre: *Sapendo, però, che non l'avrei altrimenti ottenuta, se Dio non me l'avesse concesso [...].* L'autore biblico, insomma, vuole ancora una volta ribadire il primato di Dio: tutto viene da Lui, tutto è suo dono. È proprio a partire da questo pensiero centrale che poi discende la grande preghiera del cap. 9, al quale il v. 21 funge da premessa e giustificazione.

C. Larcher pensa di intravedere in questo testo il tema greco della parentela dell'uomo con dio¹³⁷. «La Sapienza, partecipando al giovane favorito la sua nobiltà, può assicurargli non solo un nome eterno, ma anche l'immortalità personale»¹³⁸. Nella pericope 8,17-21 l'asse su cui gira tutto il discorso è, ancora una volta, l'unione/parentela con la Sapienza. Nell'unione/parentela con la Sapienza consiste l'immortalità; inoltre producendo la relazione con essa tutti gli altri frutti, espressi dai termini in tabella, essi costituiscono, di fatto, anche i sinonimi del termine *immortalità*.

Si notino, pertanto, i seguenti tratti semantici:

¹³⁵ Sap 9,10c: ἵνα συμπαραοῦσά μοι κοπίᾳ, affinché (la sapienza) standomi vicino si affatichi/mi sia compagna nella fatica/perché stia al mio fianco e lavori con me. La traduzione della CEI: *la sapienza mi stia vicino nella fatica*, non è molto chiara.

¹³⁶ Cf. Tb 6,3 secondo il codice S; Sir 6,27; 2 Mac 8,30; 10,15.17; 13,13.

¹³⁷ Cf. C. LARCHER, *Études*, 280. Cf. anche J.M. REESE, *Hellenistic Influence*, 114.

¹³⁸ A. SISTI, *Sapienza*, 239.

immortalità	
è nell'unione/parentela con la Sapienza	/
nobile diletto	/
prudenza/intelligenza	/
ricchezza inesauribile	/
celebrità	/
dono di Dio	/

2.5. Sap 15,3: riconoscere il tuo potere è radice d'immortalità

Il testo appartiene alla microunità 15,1-6, che a sua volta fa parte dell'unità 13,10-15,13, parte centrale della grossa unità letteraria dei capp. 13-15, nei quali si affronta il problema dell'idolatria, definita dall'autore una vera stoltezza. Nell'analisi letteraria si è già notato che quest'unità centrale è costruita in forma concentrica:

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

Dallo schema si evince che la nostra microunità segna l'inizio del ritorno verso il discorso iniziale, corrispondente a 14,1-10, con il quale non solo è in corrispondenza, ma ha in comune anche la forma letteraria, somigliante a un salmo di lode e di invocazione. In leggera contrapposizione con 14,11-31, la pericope in esame esalta la bontà del vero Dio, giusto giudice dei peccatori¹³⁹, ma anche fedele e magnanimo (χρηστός καὶ ἀληθής) protettore dei suoi adoratori (15,1). In Dio Israele, unico tra i popoli, ha riposto la sua fede, nella consapevolezza di aver trovato in Lui la ρίζα ἀθανασίας, *la radice d'immortalità*. Interessante l'espressione ὁ θεὸς ἡμῶν di 15,1, che fa ricordare l'alleanza del Sinai, grazie alla quale ha potuto proprio chiamare Dio:

¹³⁹ Cf. 14,31.

Dio nostro, e, inoltre, sentirsi legato a Lui attraverso i precetti della Legge, tra i quali anche il divieto delle immagini di ogni tipo¹⁴⁰.

Al v. 1 abbiamo il passaggio dal discorso indiretto al diretto Σὺ δέ, con l'uso della seconda persona singolare. Pur avendo avuto 14,31 come preparazione, questo passaggio giunge improvviso, come repentino era stato il passaggio in 14,3-6: ἡ δὲ σή, πάτερ, ... πρόνοια, *ma è la tua, padre, ... provvidenza*. In questo brano l'autore celebra l'intervento della provvidenza divina nella primitiva storia della salvezza. L'autore biblico, mentre enumera e sottolinea i gravi vizi dei popoli pagani (14,22-29) e ne predice la punizione più severa (14,30-31), ha già davanti a sé l'immagine del suo popolo, del quale si fa portavoce e interprete, innalzando, così, a Dio, la sua professione di fiducia e la proclamazione della sua fede in Dio, nella sicura speranza che Israele sarà risparmiato dal castigo. E a tale proposito, come già notato, è interessante cogliere lo spessore e la portata dell'espressione iniziale ὁ θεὸς ἡμῶν¹⁴¹, *o Dio nostro*, con la quale non solo si invoca Dio come oggetto di fede e di culto, ma si opera anche un richiamo al Dio dei Padri e dell'alleanza sinaitica. L'espressione risuona come un'invocazione piena di fiducia. Sembra anche una variante all'invocazione di 14,3 Πάτερ, *Padre*.

Il nostro testo inizia al v. 1 con l'elogio rivolto a Dio¹⁴², elogio che inizia con l'aggettivo χρηστός, *benigno*, che nei LXX traduce l'ebraico נָכוֹן; spesso questo termine è ricollegato alla bontà misericordiosa di Dio (Sal 86,5; 100,5). L'elogio continua con l'aggettivo ἀληθής¹⁴³, qui in funzione predicativa e dunque da tradurre con *fedele, verace*. Si vuole indicare qui la fermezza e l'immutabilità dell'amore di Dio, dei suoi propositi, delle sue promesse. Dio non abbandona mai coloro che confidano in Lui¹⁴⁴. A questi due aggettivi se ne aggiunge un terzo: μακρόθυμος, *magnanimo*; esso ribadisce il concetto della bontà mise-

¹⁴⁰ Cf. 15,4-6; Es 20,23; Dt 5,8.

¹⁴¹ Cf. Is 26,12; Ger 3,22; Bar 3,6.

¹⁴² Vari passi nella Bibbia contengono elogi simili, ad es.: Es 34,6-7; Nm 14,18; 2 Cr 30,9; Ne 9,17; Sal 85,15; 103,8; 145,8.

¹⁴³ In Sap 12,27 ἀληθής si traduce con *vero*, indicando il vero Dio rispetto agli idoli.

¹⁴⁴ Cf. Sap 3,9.

ricordiosa¹⁴⁵. Spesso, però, si rende il concetto di *magnanimo* con l'espressione *lento all'ira*, per indicare la pazienza e la compassione che Dio riserva al suo popolo, in special modo nei momenti in cui Israele abbandona la Legge ricevuta, allontanandosene, e tradisce il suo Dio. Nel corso di Sapienza questo concetto è stato ripetuto più volte: 9,3; 11,9,23; 12,15,22. L'espressione διοικῶν τὰ πάντα è interessante, perché con il participio si rende l'idea di modo: *governi ogni cosa con misericordia*. È una ripresa di quanto già affermato in 8,1, dove l'autore biblico ha affermato che la Sapienza διοικεῖ τὰ πάντα χρηστῶς, *regge ogni cosa in maniera benigna*. Solo qui si usa χρηστῶς, invece di ἐλέει, *con misericordia*. L'espressione διοικεῖν τὰ πάντα, *governare ogni cosa*, ricorre spesso nella filosofia stoica e anche in periodi precedenti. Anche negli scritti giudaici sorti in ambienti ellenistici troviamo lo stesso uso. Il pensiero espresso da Sap 15,1 è veicolato con una formulazione greca e riflette il pensiero biblico e i suoi sostrati, rimanendo anche come formula usata in ambienti cristiani.

Il v. 1 ha elogiato la magnificenza della bontà divina e il v. 2, in stretta connessione, ribadisce, invece, lo *status* degli Israeliti, i quali credono nel Dio misericordioso, in quanto ben sanno di appartenere a Lui. Le prime parole, ἐὰν ἀμάρτωμεν, σοί ἐσμεν¹⁴⁶, *anche se pecciamo, siamo tuoi*, servono a costruire propriamente il paragone tra gli idolatri e gli Israeliti; quest'ultimi, pur credendo con fermezza e convinzione nella giustizia divina (11,21), soprattutto hanno fatto esperienza della fedeltà, della magnanimità e della misericordia di Dio (15,1).

Un secondo elemento è dato dal v. 2b, nel quale troviamo il termine κράτος, il cui senso oscilla tra *potenza, forza e potere, signoria, dominio, sovranità*. Israele riconosce la potenza di Dio e, dunque, anche la sua sovranità e la sua appartenenza. Il riconoscere la potenza di Dio porta, inoltre, a fare esperienza della sua misericordia¹⁴⁷, come già ha

¹⁴⁵ Tale concetto è sempre presente in testi come il nostro.

¹⁴⁶ È questa una verità di fede già espressa da Mosè nel contesto orante di Es 34,9; essa, però, è stata spesso riaffermata da altri passi biblici: Sal 119,94; Ger 3,22. È patrimonio di Israele la convinzione che, attraverso la penitenza, è possibile ottenere il perdono dei peccati e la riconciliazione con Dio.

¹⁴⁷ «Se l'esperienza dell'esilio ingenera in Israele la consapevolezza della conversione, di una conoscenza rinnovata e di una alleanza nuova col Signore, se le vicende dell'esodo e della conquista diventano agli occhi dell'autore di Sapienza capaci di esprimere la totalità del senso

affermato il famoso inno di Sap 11,23-12,2.6. Dai primi due elementi del v. 2 discende il terzo: οὐχ ἁμαρτησόμεθα, *non pecceremo più*; nel quale s'intravede la volontà resa forte dalla consapevolezza di essere stati eletti da Dio: εἰδότες ὅτι σοὶ λελογίσμεθα, *sapendo di appartenerti*. L'espressione letteralmente significa: *siamo stati annoverati, computati, numerati per te*. Il verbo λογίζομαι è al perfetto, per cui l'azione è passata e gli effetti perdurano: Israele è stato scelto tra tutti i popoli come proprietà speciale di Dio. È questa coscienza che alimenta Israele a distinguersi dagli altri popoli¹⁴⁸ e, quindi, ad evitare di macchiarsi del terribile peccato di idolatria¹⁴⁹.

Il v. 3 presenta il punto culminante del canto di lode e d'invocazione. Le due frasi, aventi come soggetti due infiniti di verbi legati alla sfera conoscitiva, riprendono dal v. 2 il tema della conoscenza di Dio e lo elaborano in funzione sapienziale. Il loro parallelismo è evidente. Nel primo membro si afferma: τὸ γὰρ ἐπίστασθαί σε ὁλόκληρος δικαιοσύνη, *conoscere te è giustizia perfetta*. La conoscenza di Dio è intimamente connessa con la Sapienza e con la giustizia. La Sapienza, infatti, è al tempo stesso "iniziata" e "iniziatrice" alla conoscenza dei misteri divini (cf. 8, 4 e nota). Essa è accanto a Dio e conosce tutte le sue opere; «sa ciò che è accetto ai suoi occhi e ciò che è conforme ai suoi precetti» (9,9), ed è in grado di comunicarlo a quanti lo cercano con cuore sincero (cf. 1,1). Il suo insegnamento, perciò, ha uno scopo essenzialmente pratico, in quanto è diretto a formare l'uomo giusto, il quale soltanto può affermare di «possedere la conoscenza di

della storia del suo popolo, è però vero che solo l'intervento degli stranieri come strumento della giustizia di Dio può avere determinato un profondo ripensamento delle tradizioni esodiali, con l'inserimento del tema della misericordia per tutti: se Dio si è servito di essi è perché anch'essi gli appartengono, pur se in modo diverso da Israele [...]. Da qui quella nuova rilettura dell'Esodo capace di discernere, dove non esistevano, tracce di misericordia divina nei confronti dei nemici ed aprire timidamente ad una compassione più universale [...]. L'amore di Dio per tutte quante le sue creature è, in queste pagine della Sapienza, la gemma più preziosa sull'unica pianta dell'Antico Testamento, preludio allo sbocciare della pienezza dell'Amore nel Nuovo Testamento» [S. MANFREDI, *A proposito di misericordia: è ipotizzabile un rapporto tra Sapienza e i profeti?*, in N. CALDUCH-BENAGES - J. VERMEYLEN (edd.), *Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom. Festschrift M. Gilbert*, Leuven 1999, 276-277].

¹⁴⁸ Cf. Dt 12,31; 18,9.14.

¹⁴⁹ Cf. Sap 14,23-26.

Dio» (2,13), se davvero aderisce alla sua volontà e si sottomette ai suoi precetti. Quanto più l'uomo giusto, sotto la guida della Sapienza, progredisce nella conoscenza di Dio, tanto più si libera dal peccato (Sir 24,22) e la sua giustizia diviene perfetta, fino al punto di introdurlo nella sfera stessa di Dio (5,15-16), assicurandogli l'immortalità (5,15; cf. 1,15). Alla luce di quanto detto, non è affatto arduo comprendere la seconda frase: εἰδέναι σου τὸ κράτος ῥίζα ἀθανασίας, *riconoscere il tuo potere è radice d'immortalità*. Sc, come osservato al v. 2, riconoscere il potere di Dio significa, in senso pragmatico-sapienziale, sottomettersi ai suoi precetti e compiere la sua volontà, e cioè praticare la giustizia, ne segue che chi riconosce per davvero il potere di Dio in tutte le sue azioni si trova indiscutibilmente sulla strada giusta per raggiungere l'immortalità (cf. 1,15; 3,4). La metafora della *radice* (cf. 3,15; Sir 1,20; 24,12; Eb 12,15; 1 Tm 6,10) sta a significare non solo un principio, ma anche un fondamento sicuro e stabile, da cui prenderà linfa e alimento l'immortalità che come pianta dovrà svilupparsi in tutta la sua rigogliosa vitalità, fino alla piena maturità dei suoi frutti. Già Ger 24,7 e 31,34 aveva posto la conoscenza di Yhwh a fondamento della nuova alleanza. Lo stesso profeta avvertiva che la vera gloria non sta nella saggezza, nella forza o nella ricchezza, ma esclusivamente nella conoscenza di Dio (Ger 9, 22-23). Sviluppando questo concetto in prospettiva cristiana ed escatologica il quarto evangelista farà dire a Gesù: «Questa è la vita eterna: che conoscano te, l'unico vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo» (Gv 17,3). Facciamo nostre le conclusioni di Scarpat:

«Mentre in altre parti dell'opera il nostro autore aveva legato l'immortalità alla "parentela (συγγένεια)" con la Sapienza, cioè con Dio, ed aveva insistito sul legame costituito dal Logos, in sostanza riconoscendo all'uomo un diritto ereditario all'immortalità, qui l'immortalità è ricondotta anche al merito dell'uomo se riconosce l'assoluta sovranità di Dio e pratica le regole di condotta imposte in quel regno. Far parte di questo regno significa partecipare alla stessa eredità del regno che è un κράτος αἰώνιον, governato da colui che possiede l'immortalità: ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν (1 Tm 6,16)»¹⁵⁰.

¹⁵⁰ G. SCARPAT, *Libro della Sapienza*, vol. 3, 145.

Al v. 4, dopo la parentesi in stile didattico del v. 3, il discorso riprende, riagganciandosi concettualmente al v. 2, la cui affermazione dell'appartenenza d'Israele a Dio è qui confermata in forma negativa con l'esclusione del peccato di idolatria. Questa esercitò sempre un forte fascino sul popolo eletto, che non poche volte ne rimase soggiogato. Tuttavia Dio non permise mai che si allontanasse dalla vera religione nella sua totalità (I Re 19,10-18; cf. Rm 11,1-4) e specialmente a partire dall'esilio babilonese non si registrano casi gravi di defezione. Alla luce della storia biblica e della stessa realtà supposta nel nostro libro (cf. specialmente il cap. 2), l'autore soltanto in senso relativo può dire che i vari oggetti di culto idolatrico prodotti dall'arte *non ci indussero in errore* o a piegare verso il peccato di idolatria (il verbo *πλανάω* è usato con questo significato anche in 11,25; 12,24; 13,6; 14,22).

Più volte si è constatato che l'autore non è contro l'arte in se stessa, ma combatte quella legata all'idolatria, di cui si è parlato a partire da 13,10 e che in modo riassuntivo è detta letteralmente «arte perversa» (*κακότεχνος* come in 1,4), «invenzione (*ἐπίνοια*, come in 14,12) degli uomini»; invenzione, cioè, di artisti che per ambizione (14,18) o per altri interessi, sia nella lavorazione delle statue (14,18-19) sia nella loro colorazione (13,14), fecero ricorso a tutti i mezzi offerti dalla tecnica di allora per produrre opere sempre più raffinate e attraenti nelle forme.

La scultura, v. 5, sia di tipo civile che di tipo religioso, vantava una larga e brillante tradizione nel mondo ellenistico. Statue di rara bellezza destano ancora oggi l'ammirazione di tutti. Non è però di questa ammirazione estetica che l'autore intende qui parlare, quanto di alcune manifestazioni anormali d'indole sessuale, oggetto di racconti popolari, alcuni dei quali sono giunti fino a noi attraverso le opere di scrittori tanto pagani che cristiani. Il caso più noto è quello di Pigmalione, il leggendario re di Cipro che si sarebbe innamorato di una statua da lui stesso modellata e a cui Afrodite avrebbe infuso la vita, ottenendone una figlia¹⁵¹.

Se il riferimento a episodi del genere è fondato, come in genere è ammesso dai commentatori, si deve dire che l'autore introduce qui un

¹⁵¹ Ne parlano, sia pure con non poche varianti, OVIDIO, *Metam.* 10,243-297; CLEM. ALESS., *Protrept.* 4,57,1-5; ARNOBIO, *Adv. gentes* 6,22.

tema mai accennato in precedenza, fermandosi su una forma di immortalità nuova e diversa da tutte le altre ricordate prima in diretta connessione con l'idolatria (14,22-31). Il testo comunque merita di essere esaminato più attentamente per la scelta accurata dei vocaboli impiegati. Nel primo membro di 15,5a, che alla lettera si potrebbe rendere con «ὧν ὄψις ἄφροσιν εἰς ὄρεξιν ἔρχεται», la cui vista giunge ad essere brama, o ardente desiderio, per gli stolti», il sostantivo ὄρεξις trova dei paralleli illuminanti in 14,2 (ove è tradotto con "sete") e in 16,2.3 (tradotto con "appetito"; cf. anche Sir 18,30 e 23,6), ma specialmente in Rm 1,27 ove indica l'istinto sessuale non dominato dalla ragione e che sfocia in atti di libidine contro natura. Nella stessa direzione porta il verbo ποθέω del secondo stico, che registra tra i suoi significati anche quello di amare appassionatamente (cf. 4,2; 6,11; 8,8; 15,6). Il giudizio morale attinente a questo genere di passione è già implicito nel termine «ἄφρονες, stolti», scelto per qualificare coloro che ne sono vittime (cf. 1,3 e per gli idolatri in specie 12,24; 14,11; 15,14). Ma forse non meno indicative sono le parole con cui si indica l'oggetto di tale passione: νεκρῶς εἰκόνοσ εἶδος ἄπνουσ, *figura inanimata di un'immagine morta*. L'aggettivo «inanimato» (ἄπνουσ, *senza spirito*) ripete quanto già insegnato nell'AT, allorché si dice che gli idoli non hanno spirito di vita (Ger 10,14; 51,17; Ab 2,19; Sal 135,17). Similmente la dizione «νεκρῶσ εἰκόνοσ, immagine morta» richiama testi precedenti, in cui gli idoli sono presentati come cose morte (cf. 13,10.18 e testi ivi richiamati). Così per una certa opposizione interna, latente in tutto il discorso, mentre gli Israeliti che hanno la conoscenza del vero Dio (v. 2) adorandolo come «Colui che è» (13,1), si mantengono nella giustizia e si procurano l'immortalità (v. 3), gli stolti idolatri, che ignorano Dio (13,1), sono degli empi che si consumano per la morte (1,16), struggendosi per statue e figure senza vita.

Al v. 6 la sentenza in stile sapienziale conclude il brano, riassumendo in qualche modo quanto è stato detto in precedenza circa le immagini scolpite in un giudizio globale di condanna. Soggetto della proposizione sono in primo luogo i fabbricatori delle immagini idolatriche (cf. 14,10), *coloro che le bramano* (nel senso di v. 5) con amore passionale e infine *coloro che le venerano* (cf. v. 18) con il culto dovuto solo a Dio. Tutti costoro sono *amanti* o, alla lettera, *innamorati* (ἐρασταί, come in

8,2) *del male*, giacché gli idoli che essi amano e onorano non portano che male e corruzione morale (14,12-31); e sono anche *degni di tali speranze*. In questa espressione è chiaro che con «tali speranze» ci si riferisce direttamente agli idoli, visti con quelle connotazioni spregevoli che il testo ha appena terminato di presentare nei vv. 4-5, insistendo soprattutto sulla loro mancanza di vita (v. 5; ma si veda già 13,17 e 14,29). Degli idolatri in genere l'autore ha già detto che sono infelici, perché ripongono le loro speranze in cose morte (13,10) e l'ha poi dimostrato con esempi concreti, facendo vedere come gli idoli sono incapaci di prestare qualunque aiuto a chi ne avesse bisogno (13,17-19). L'intera frase «(sono) degni di tali speranze» significa perciò che al contrario dei monoteisti, i quali riconoscendo Dio e il suo dominio si assicurano l'immortalità (v. 3), gli idolatri, riponendo tutta la loro fede in cose morte, meritano pienamente – come gli stolti e gli empi in genere (cf. 3,11.18; 5,14) – il nulla che è dentro le loro speranze e cioè la morte, di cui sono amici (cf. 1,16).

Non solo conoscere la Sapienza, ma anche e soprattutto il conoscere Dio è *radice d'immortalità*. Ecco, dunque, per 15,3 sono evidenziati i seguenti tratti semantici:

conoscere Dio	/
giustizia perfetta	/
riconoscere il potere di Dio	/
radice d'immortalità	/

In sintesi, nella pagina a fianco, lo schema di riepilogo:

Tratti semantici	3,4	4,1	8,13	8,17	15,3
- anime dei giusti ¹⁵²					
- nelle mani di Dio	+				
- nessun tormento	+				
- nella pace	+				
- <i>parvero morire</i>	+				
- <i>sventura</i>	+				
- <i>calamità</i>	+				
- <i>furono come castigati</i>	+				
- speranza	+				
- immortalità	+				
- Dio li ha trovati degni di sé	+				
- come scintille risplenderanno	+				
- governeranno	+				
- domineranno	+				
- comprenderanno la verità	+				
- dimoreranno con Lui nell'amore	+				
- virtù anche senza figli		+			
- <i>non aver figli (senza virtù)</i>		+			
- immortalità nel ricordo		+			
- presente-imitata		+			
- nell'eternità		+			
- cinta la corona		+			
- vinta la gara		+			
- Sapienza			+		
- immortalità			+		
- ricordo eterno			+		
- compagnia			+		
- convivenza			+		
- unione con la Sapienza					+
- nobile diletto					+
- prudenza/intelligenza					+
- ricchezza inesauribile					+
- celebrità					+
- dono di Dio					+

¹⁵² I termini in carattere normale hanno valenza positiva, mentre gli antonimi sono in corsivo.

2.6. *Conclusione su ἀθανασία*

L'analisi letteraria, semantica ed esegetica ci hanno fornito un quadro chiaro dei contesti in cui ricorre ἀθανασία e la possibilità di fare le considerazioni finali di questo capitolo.

In **Sap 3,4** si trova per la prima volta il termine ἀθανασία. La pericope di 3,1-9, a cui appartiene il termine, è volutamente costruita in contrasto con le affermazioni degli empi in 2,24, laddove si vuole sottolineare a forti tinte il contrasto (c'è un δὲ molto forte) di due sorti: quella felice con Dio, nella ἀφθαρσία (2,23) e quella del regno della morte, sperimentata da coloro che stanno dalla parte del diavolo (οἱ τῆς ἐκείνου μερίδος ὄντες). Il testo di 3,1-9 fin dall'inizio vuole affermare la protezione di Dio, veicolandola con l'immagine delle *mani di Dio* (3,1). Anche i vv. 4-6, che rappresentano una contrapposizione (il καὶ del v. 4 inizia la proposizione concessiva), vogliono dimostrare che le anime dei giusti, sebbene siano castigati, raggiungono la *pace*, altra immagine per chiarire ἀθανασία. La *pace* è vista come pienezza di beni. Nonostante le difficoltà, le tribolazioni che subiscono, i giusti, considerati dei miserabili e dei rigettati da Dio da coloro che guardano solo in apparenza, sono, invece, nella condizione di avere una *speranza piena di immortalità*. È questo il traguardo: *La loro speranza dell'immortalità è piena*, cioè vera, sicura, attesa. Notiamo, poi, che a partire da 3,5 e fino al v. 9 non abbiamo più tratti semantici negativi e contrapposti. Nel momento in cui è stato affermato che ἡ ἐλπίς αὐτῶν ἀθανασίας πλήρης, *la loro speranza è piena d'immortalità*, il discorso è tutto proteso verso il futuro, fino ad affermare, al v. 9, che οἱ πιστοὶ ἐν ἀγάπῃ προσμενοῦσιν αὐτῷ, *quelli che gli sono fedeli* (a Dio) *dimoreranno con Lui nell'amore*. Dopo la prova, la comunione con il Dio della vita di coloro che hanno *confidato* in Lui, gli sono *fedeli*, sono i suoi *eletti*. Le tre espressioni sottolineate sono praticamente sinonime.

In **Sap 4,1** il confronto è tra due situazioni possibili e reali nella vita: da una parte la possibilità di persone prive di fecondità, ma con la virtù; dall'altra persone che possiedono la fecondità, ma non la virtù. L'uomo saggio, attento ai valori più alti (cf. κρείσσων di 4,1) certa-

mente non può nutrire dubbi: i beni spirituali valgono molto di più. Qui il termine ἀθανασία non vuole solo affermare il ricordo imperituro di chi pratica la giustizia e la pietà; esso coincide con ἀφθαρσία e si identifica con l'immortalità personale in una vita di comunione indistruttibile presso Dio (cf. 1,15; 2,23; 3,4; 6,18-19; 15,3). Il giusto non ha bisogno della discendenza per tramandare il ricordo di sé; la ἀρετή, la *virtù*, basta a dargli l'*immortalità*. In Dio, inoltre, questo riconoscimento della virtù non può significare semplicemente *ricordo*, per quanto eterno, ma deve essere in relazione con quanto già affermato in 2,23-24: il *premio delle anime pure* (γέρας ψυχῶν ἀμώμων, 2,22).

Sap 8,13 è il versetto centrale di 8,10-16. L'analisi letteraria ci ha permesso di individuare il confronto tra 8,10 (*grazie a lei avrò gloria*) e 8,13a (*grazie a lei avrò immortalità*): la *gloria* e l'*immortalità* sono i due concetti cardini del brano. Chi decide di fare della Sapienza la compagna della propria vita (8,9) non solo avrà gloria tra le folle, ma otterrà un futuro sicuro: l'immortalità. Salomone sta elencando qui (otto verbi al futuro indicativo nei vv. 10-16) i doni della Sapienza. I sinonimi di ἀθανασία in 8,10-16 non mettono il *ricordo* al centro della pericope. Tutto ruota, invece, intorno alle conseguenze della scelta operata a favore della Sapienza: i doni che si otterranno spaziano dal ricordo all'immortalità. È tutta grazia che il saggio re avrà in dono. Né può essere trascurato il parallelo con il testo di 4,1 e 8,17. Salomone è cosciente che tutto è dono della Σοφία.

Sap 8,17 appartiene, come già visto nell'analisi letteraria, alla pericope 8,17-21, che è una vera e propria sintesi delle unità precedenti, e preparazione, inoltre, della preghiera di Salomone del cap. 9. Nella matrice dei sinonimi di ἀφθαρσία notiamo che ogni termine è sempre in funzione della Sapienza. Il saggio sta riflettendo (ταῦτα λογισάμενος ἐν ἑμαυτῷ, v. 17) sulle realtà fino ad ora presentate. Da notare subito che l'espressione ἐν συγγενείᾳ σοφίας, *nell'unione/parentela con la Sapienza*, richiama il v. 3: συμβίωσιν θεοῦ, *a motivo della comunione con Dio*. La Sapienza ha un'unione strettissima con Dio (come una sposa con lo sposo) e Salomone *considera nel suo cuore* (φροντίσας ἐν καρδίᾳ μου), cioè nel centro di sé, che nell'unione (parentela) con

la Sapienza c'è immortalità. Larcher vi vede anche «una trasposizione del tema greco della parentela dell'uomo con il divino»¹⁵³. La Sapienza non assicura soltanto il ricordo del nome, ma anche l'immortalità personale. Il v. 21, infine, ci riconferma che la Σοφία è soltanto dono di Dio (come tutto quanto detto finora) e che può essere richiesto unicamente a Lui.

Sap 15,3 riprende il v. 2, come abbiamo già visto nell'analisi letteraria, e approfondisce il tema della conoscenza di Dio. I due versetti sono paralleli e in parallelo sono anche i due verbi usati, che spesso, come qui, sono sinonimi: ἐπίστασθαι ed εἰδέναι. *Conoscere Dio* indica in questo testo un fondare la scelta fondamentale e totale della persona nei riguardi di Dio. Come si evince dalla matrice, i quattro termini: *conoscere Dio, giustizia perfetta, riconoscere il potere di Dio, radice di immortalità* sono in intima relazione tra loro. Già in 2,13a lo pseudo-Salomone ha affermato che il giusto *possiede la conoscenza di Dio* (γνώσιν ἔχειν θεοῦ). *Quanti confidano in Dio comprenderanno la verità* (3,9), cioè gli sono graditi e quindi sono giusti. Il conoscere Dio e la giustizia dell'uomo si equivalgono. In 1,15, inoltre, abbiamo letto che la *giustizia è immortale* (δικαιοσύνη γὰρ ἀθάνατός ἐστιν) e *i giusti vivono in eterno, la loro ricompensa è nel Signore* (5,15)¹⁵⁴, cosicché anche la giustizia dell'uomo e l'immortalità sono in corrispondenza. Sap 15,2 ci offre la premessa per comprendere il rapporto fra il *conoscere il potere sovrano di Dio* (εἰδότες σου τὸ κράτος, v. 2a) e l'ἀθανασία del v. 3b. Colui che riconosce il dominio di Dio sulla propria vita e lo proclama davanti alle genti rimane fedele all'alleanza e vivrà per sempre. Dt 30,15-20 aveva promesso una lunga vita, che ora in Sap è identificata nella promessa di eternità. È così che l'autore biblico arriva all'affermazione di 15,3b. Abbiamo visto come la morte rappresenti per l'uomo il peggiore nemico, a cui nessuno può sottrarsi. Yhwh, però, soggioga le potenze della morte e libera l'uomo dal loro

¹⁵³ C. LARCHER, *Études*, 280.

¹⁵⁴ Interessantissima l'affinità tra l'affermazione giovannea di 17,3 (αὕτη δὲ ἐστὶν ἡ αἰώνιος ζωὴ, ἵνα γινώσκωσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν) e il testo di Sap 15,3 (τὸ γὰρ ἐπίστασθαι σε ὁλόκληρος δικαιοσύνη, καὶ εἰδέναι σου τὸ κράτος ρίζα ἀθανασίας).

predominio (cf. Sal 49,16; 139,8; Pr 15,11; Dt 32,39; 1 Sam 2,6): ecco la certezza espressa nel nostro testo. L'uomo può sperimentare la regalità di Yhwh, una signoria che interviene nella storia e che dona l'immortalità. L'immagine agricola della *radice* (ρίζα, cf. 3,15; Sir 1,20; 24,12; Eb 12,15; 1 Tm 6,10) vuole veicolare l'idea della fondazione: il *riconoscere il potere di Yhwh è radice* da cui spunta l'immortalità.

Resta un'ultima osservazione su questo testo. I due stichi di Sap 15,3 possono essere letti singolarmente, ma è solo in base alla lettura d'insieme del v. 3 che, integrandosi, sfociano nell'affermazione finale: ρίζα ἀθανασίας. I due verbi di conoscenza sono qui sinonimi e i quattro elementi del v. 3 sono gli elementi di una proporzione:

il *conoscere Dio* sta alla *giustizia perfetta*,
come il *riconoscere il potere di Dio* sta alla *radice d'immortalità*.

Quest'affermazione è equivalente a quest'altra:

il *conoscere Dio* sta al *riconoscere il potere di Dio*,
come la *giustizia perfetta* sta alla *radice d'immortalità*.

Ciò significa che la *giustizia di Dio* è in intima relazione con l'*immortalità*, ne è proprio la fonte. A mio avviso il testo di 15,3 proclama chiaramente che l'immortalità è dono di Yhwh, della sua giustizia, di quella giustizia che è perfetta nell'uomo quando è frutto della Sapienza e lo immette nella sfera di Dio (5,15-16), offrendogli pure l'immortalità, cioè lo *stare* con Yhwh, in comunione intima con lui, viventi con il Vivente.

Dopo le singole conclusioni contenute in ogni capitolo, eccomi giunto all'epilogo, al momento in cui si traccia il bilancio del cammino percorso. Sono partito dalla convinzione di poter tracciare una via media tra chi sostiene esclusivamente l'influsso greco su Sap e chi permane nel ritenere Sap un testo unicamente di tradizione giudaica. A mio avviso il Libro della Sapienza rappresenta, forse, un caso unico in tutta la Bibbia, perché è una sorta di crocevia, un nodo d'incontro tra il pensiero ellenistico, quello giudaico e quello rappresentato dagli scritti cosiddetti *apocalittici* o *intertestamentari*.

Alessandria, dove è stato scritto Sap, fondata proprio per essere la nuova Atene, è una grande città cosmopolita. Col suo *Museion* costituisce un centro culturale, dove fiorisce la critica letteraria, la filosofia, la storia, la ricerca scientifica nei più svariati campi del sapere. La comunità giudaica della diaspora (due dei cinque quartieri della città erano completamente dei Giudei) non si sottrae a questo confronto culturale.

Lo pseudo-Salomone scrive in questo nuovo ed effervescente clima religioso e culturale. Davanti a sé ha tre possibili vie da percorrere: o evitare il fascino, considerato anche pericoloso, della nuova cultura, o tentare una sorta di sincretismo acritico, oppure, come sceglie, tra questi due estremi, percorrere una via di mezzo, cioè assumere nella rivelazione biblica ciò che di buono e di vero c'è nella cultura ellenistica, tentando, con successo, una vera e propria opera di inculturazione.

1. I rapporti tra il pensiero greco e Sapienza

Lo pseudo-Salomone conosce circa 315 parole (tra sostantivi, aggettivi e verbi) che non compaiono nei LXX. Di essi 44 termini sono

riscontrabili nel NT. Gli studiosi, come il Larcher, hanno dimostrato che ci troviamo davanti a termini del greco letterario, qualche volta parole composte o, addirittura, della lingua poetica. Anche nello stile risulta evidente che l'autore di Sap per un verso adoperava la lingua greca, ma la usa e la carica di sensi particolari. Ad es. in 1,8 troviamo il verbo *παροδεύειν*, che è usato nei LXX soltanto in Ez 36,34 (in Sap ricorre 5 volte: 1,8; 2,7; 5,14; 6,22; 10,8), mentre si riscontra nel poeta Teocrito e nella prosa della tarda greccità. Il verbo ha il senso di *passare accanto*, cioè *trascurare*. In 2,17 viene usato il sostantivo *ἔκβασις*, sconosciuto ai LXX, mentre ricorre in 1 Cor 10,13 e in Eb 13,7. Lo troviamo anche usato in *Menandri et Philistionis Sententiae (Comparatio Menandri et Philistionis* 1,21.40; 2,108; 4,40) e da Giuseppe Flavio (*Antiquitates* 10,135). Il termine vuole significare la *fine*, cioè tutti gli avvenimenti e le azioni che accompagneranno la fine del giusto.

Ho già mostrato che in Sap è usato il genere letterario dell'*encomium*, questo elogio intessuto alla maniera dei retori greci. Come pure è interessante l'uso di vocaboli dalla valenza giuridica, come ad es. *ἐξέτασις* in 1,9 (è *hapax* in Sap; si trova nei LXX in 3 Mac 7,5, libro quasi coevo di Sap), che ha il significato di *inchiesta*; in 6,18 si usa il termine *βεβαίωσις*, *garanzia*, (*hapax* in Sap; nei LXX in Lv 25,23; nel NT in Fil 1,7 e Eb 6,16): qui è usato con *ἀφ' ὁμοιοῦ* al genitivo, per conferire alla *incorruttibilità* il carattere di un bene garantito e sicuro.

Lo pseudo-Salomone mostra una grande attenzione alle manifestazioni della religiosità pagana (2,7-8; 4,2; 10,12; 12,5; 14,23.28), notando il ruolo giocato dai Misteri, e, pur condannandoli, ne riprende la terminologia (2,22; 6,22; 7,13; 8,4), come se di proposito volesse mettere in contrapposizione alle loro dottrine e pretese rivelazioni il messaggio d'immortalità, di Sapienza, di risurrezione ad opera di Dio potente.

In 4,12 e 10,8 c'è l'uso dell'espressione *τὰ καλά*, *le cose belle*, nel senso di tutto ciò che è virtuoso e buono, richiama un clima caratteristico della filosofia greca, come pure molti termini, come ad es. *φιλάνθρωπος*, *amico* (1,6; 7,23; 12,19); *ἐπιείκεια*, *mitezza* (2,19; 12,18); *εἰς τὸ εἶναι*, *per l'esistenza* (1,14); *τεχνίτης*, *artefice* (13,1); *ἀναλόγως*, *analogamente* (13,5) provengono dalla lingua filosofica

comune. L'autore di Sap spesso riprende dei temi trattati dai filosofi. Riprende lo schema delle quattro virtù cardinali (8,7), tratta il tema delle *fatiche* (*πόννοι*) della virtù (3,15; 5,1; 8,7.18), dell'amicizia del saggio con Dio (7,14.27; 8,18), il tema di ciò che è utile e *inutile* (3,11; 4,3.5; 8,7; 13,11.13; 16,29). Conosce il tema del *τέλος* della vita umana (4,8-9.13-16) e quello del problema della perfezione (*τελείωσις*: 6,15; 9,6). Sembra distinguere tra la *φρόνησις*, *saggezza*, *temperanza* (3,15; 4,9) e la *σοφία*, *Sapienza*, subordinando la prima alla seconda (6,15; 8,7).

Nell'ambito del dibattito sull'idolatria ricorda (15,9) al vasaio che è importante pensare alla morte e preoccuparsi del destino immortale dell'anima. Dove è maggiormente chiaro l'influsso della filosofia greca è nell'uso della figura logica del sorite in 6,17-20 e la ripresa del tema della conoscenza dell'artefice del mondo a partire dalla creazione (13,1-5: qui troviamo il termine *ἀναλόγως*, *per analogia*)¹.

Larcher, nel suo *Études sur le Livre de la Sagesse* (p. 210), afferma che le reminiscenze platoniche sfilano spontaneamente sotto la penna dello pseudo-Salomone, il quale non adotta i loro presupposti (la preesistenza dell'anima e la tricotomia), ma arriva a tematizzare la superiorità dell'anima e la sua immortalità. Egli desidera coniugare sapienza biblica e sapienza greca. Lo stesso passo di Sap 13,1-5 sembra fare eco al ragionamento di Aristotele sul movimento inalterato e ordinato degli astri che porta l'uomo a congetturare che tutto ciò dipende dall'Artigiano del mondo, da colui che è immortale (*Frammenti* 11,18-19).

Vorrei far osservare, però, che emerge con chiarezza l'elaborazione personale effettuata dall'autore di Sap, il quale si serve di termini e concetti tecnici della filosofia greca, ma che non adotta le concezioni stoiche su Dio, né l'eternità della materia, né il dualismo metafisico degli Orfici o di Platone, né la reincarnazione dell'anima, né la sua preesistenza come intesa nella filosofia greca.

Conviene non dimenticare mai che la comunità giudaica di Alessandria è una comunità molto ellenizzata e seriamente motivata a cogliere la relazione tra sapienza biblica e saggezza greca. Si possono trovare

¹ E. DELLA CORTE, *Filosofia e Sapienza biblica. L'avverbio ἀναλόγως in Sap 13,5*, in A. ASCIONE - P. GIUSTINIANI (CUR.), *Il Cristo. Nuovo criterio in filosofia e teologia?*, Napoli 1995, 209-235.

tutti gli accostamenti, sia con altri libri biblici, sia con il pensiero greco, però resta l'originalità e l'indipendenza con le quali lo pseudo-Salomone rielabora le sue sorgenti per esprimere la sua fede in Colui che è.

D'altra parte si deve abbattere il pregiudizio di predicare il dualismo per tutto il pensiero greco. Penso sia stato chiaro l'intento del cap. I, con il quale ho dimostrato che l'arco della speculazione va dal dualismo platonico e medio-platonico fino al neopitagorismo, che riduce drasticamente tale dualismo. Continuare a parlare di "dualismo ellenistico" per indicare tutto un periodo è certamente un controsenso.

Forse può essere utile ritornare a Platone, che è pur sempre il padre del pensiero occidentale (insieme a S. Agostino) per riformulare il senso del dualismo. È pur sempre vero che Platone, riprendendo antiche credenze, vuole parlarci di un dramma quando ci presenta il conflittuale rapporto tra anima e corpo. Per un verso nel *Gorgia* (493A) presenta la vita come una morte e il corpo come una tomba, però dice pure della relazione necessaria al corpo precisandola proprio nel *Fedro*. Nel *Timeo* appare l'anima come destinata, fin dal principio, a un corpo. Platone parla anche di una simmetria tra l'anima e il corpo (87D). Il fatto stesso che egli abbia continuamente ritoccato il suo pensiero potrebbe farci intendere che abbia avuto il sentore che stesse parlando di qualcosa che oltrepassava i limiti razionali del pensiero. La sua preoccupazione, forse, è quella di illuminare una certa parentela tra le anime e il divino; inoltre esplica la purificazione progressiva delle anime e vede la morte come un passaggio, non tanto come un annientamento. Lo stesso Aristotele in giovinezza riprende il suo maestro Platone, ma negli anni della maturità arriva a negare l'immortalità dell'anima. Essendo l'anima la forma del corpo materiale, è impensabile, a suo avviso, che l'anima sopravviva al corpo. Ciò che rimane è il *voûç*, lo spirito pensante, che non è elemento proprio della personalità, bensì elemento eterno, distinto dal corpo e, alla morte di questo, ritorna alla sua esistenza separata. I discepoli di Aristotele, poi, eliminano proprio questa dottrina del *voûç*, negando ogni forma d'immortalità. Si passa allo stoicismo, che non postula più la sopravvivenza reale dell'anima. Con gli stoici posteriori, infatti, si assiste alla completa dissoluzione dell'anima alla morte.

Con l'epoca ellenistica predominano le scienze positive. La speranza nell'immortalità viene considerata un parto dell'immaginazione.

Questo scetticismo conquista anche il pensiero romano. Si assiste pure, però, alla reazione opposta, per cui il neopitagorismo parla di persistenza e rinascita dell'immortalità celeste e di ascensione delle anime nell'etere.

Si traccia così uno scenario complesso nell'Egitto ellenizzato. L'immortalità dell'anima è difesa dal medio-platonismo, da alcuni stoici, soprattutto dai neo-pitagorici, richiamata anche da alcune correnti religiose o mistiche. È combattuta, invece, con forza dagli epicurei, dagli scettici, dagli astrologi, spesso dagli ambienti colti e, forse, anche dall'indifferenza di una certa massa popolare. In ogni caso si può notare che siamo davanti ad un rapporto ora negato, ora esasperato, ora esaltato a favore di uno dei termini, ma in ogni caso appare chiara la dualità espressa da *corpo-anima*, $\sigma\omega\mu\alpha\text{-}\psi\eta\chi\eta$. È su questa relazione che lo pseudo-Salomone s'inserisce con la sua affascinante opera.

2. L'evoluzione dell'escatologia nell'Antico Testamento

L'antica concezione ebraica considera l'uomo sotto l'aspetto di *carne viva*, il *bâsâr* che ha il respiro vitale, *nefesh*, come effetto della *riûah*, il soffio che viene da Dio. Questo pensiero è certamente molto diverso dalla concezione platoneggiante, ma non bisogna dimenticare che il significato originario di $\psi\upsilon\chi\eta$ fra i Greci era proprio quello di *respiro* o *soffio vitale*. Se ne trovano tracce ancora in Omero (ad es. *Iliade* 9,409; 16,856). Lo stesso termine $\psi\upsilon\chi\eta$ ricorre in Omero anche per indicare la vita concreta legata a un corpo (ad es. *Iliade* 5,696; *Odissea* 3,74; 9,423).

L'idea della sopravvivenza dei *refaim* nel regno umbratile della *sheol* è comune al patrimonio religioso dell'umanità e non ha la pretesa di essere già una formulazione chiara del concetto di anima. Anche se all'inizio non si parla ancora di una retribuzione, questo non vuol dire che gli Ebrei non credessero in un'esistenza ultraterrena. I due problemi sono distinti. La concezione dei *refaim* nella *sheol* non è molto dissimile dall'uso che fa Omero della nozione di $\psi\upsilon\chi\eta$ applicata agli spiriti nell'Ade. Omero parla non di *anime scorporizzate*, ma di corpi che hanno perso la sostanza, quasi di *corpi senz'anima*. Metodologicamente, dunque, ancora una volta è giusto *distinguere*, ma non contrapporre le diverse culture e sensibilità.

In Israele è presente, all'inizio, un duplice schema: per quanto riguarda i vivi si ha uno schema certamente unitario; quando si parla, invece, dell'uomo morto, si distingue tra il cadavere, posto nel sepolcro, e i *refaim* nella sheol. Questi due schemi antropologici sono diversi, ma coesistono. Lo schema unitario e quello della dualità sono poi messi in relazione durante l'evoluzione e l'approfondimento del pensiero. La stessa sheol è, via via, continuamente sviluppata nella sua comprensione, pur conservando sempre l'idea di uno stato imperfetto, dunque transitorio, cioè destinato alla restaurazione finale.

Con i profeti la sheol inizia a essere un luogo non indifferenziato grazie all'introduzione dell'idea della retribuzione ultraterrena. Nasce a poco a poco l'idea che la sheol sia un luogo con strati differenziati (ad es. Is 14,15; Ez 32,22; Pr 7,27; 9,18). Se agli empì è riservata la profondità della sheol, e perciò una retribuzione infelice, ai giusti, dunque, è riservata una sorte migliore nella parte superiore della sheol. Questa concezione della sheol a strati la si ritrova in molti scritti apocalittici, come già visto nel terzo capitolo. Anche Gesù, nella parabola del ricco Epulone e del povero Lazzaro (Lc 16,19-31), ci fa osservare che il ricco da un livello inferiore vede Lazzaro nel seno di Abramo.

Con i cosiddetti *salmi mistici* (Sal 16; 49; 73) viene a delinearsi una nuova linea di evoluzione. Il Sal 49 mette in relazione i due schemi antropologici a cui accennavo poc'anzi. Il termine *nefesh*, usato per la persona viva, indica ora una realtà che può sussistere fuori del corpo e dopo la morte. Siamo davanti a una evoluzione antropologica, non solo aiutata dalle categorie ellenistiche emergenti, ma anche da una maturazione interna allo stesso pensiero ebraico.

Si ha un arricchimento dell'idea di quest'elemento che sussiste dopo la morte: è presente una maggiore sostanzialità che, allorché è rivelata l'idea di risurrezione, permetterà di colmare lo stato intermedio tra morte e risurrezione, dando risalto alla continuità dell'esistenza personale e della responsabilità. Introducendo il termine *anima* aiuta anche a vedere la sorte diversa per i giusti e gli empì. Il Sal 16 e il Sal 73 mettono in risalto che Dio prende con sé l'anima dei giusti e apre così la comprensione sulla felicità come intimità con Yhwh.

Con Os, Is, Dn, 2 Mac 7 e 12 arriviamo all'idea di risurrezione. Dn 12, soprattutto, apre una prospettiva più universale, allorché afferma che anche alcuni non israeliti dovrebbero resuscitare. Con 2 Mac, infine,

la risurrezione non solo è affermata per i martiri e per coloro che muoiono eroicamente, ma anche per «tutti coloro che muoiono piamente» (2 Mac 12,45).

3. Il Libro della Sapienza e la sua escatologia

Davanti al Libro della Sapienza, scritto in greco, ad Alessandria d'Egitto, in un periodo storico nel quale l'influenza ellenistica era accentuata, non si possono avere posizioni pregiudiziali, pensando che solo la matrice ellenistica o solo quella giudaica abbiano prodotto questo "piccolo e ultimo capolavoro" dell'AT. Spesso gli studiosi hanno addirittura svalutato il contenuto dottrinale di Sap a motivo della presunta influenza ellenistica. È interessante, a proposito, la considerazione del padre Pozzo a riguardo:

«È fuori dubbio che molti protestanti moderni sono troppo esclusivisti nella pretesa di eliminare dalla rivelazione tutto quello che non è compreso nella linea classica del giudaismo. Anche quando si dimostrasse che il pensiero greco abbia influito sull'elaborazione della dottrina sull'immortalità dell'anima, non potremmo però dirla contraria alla rivelazione. La questione è se l'immortalità è o non è affermata nella sacra Scrittura. Dio non può servirsi di altri condotti diversi da quelli del popolo giudaico per manifestare certe verità? Il criterio per discernere se una verità è rivelata non è la sua origine, ma il fatto che sia stata ricevuta nella sacra Scrittura»².

Il Libro della Sapienza parla di una sopravvivenza dell'*anima* (ψυχή) e questo fatto è in corrispondenza al senso nuovo che emerge nei termini *nefesh* e *rûah* nel giudaismo palestinese e nella cosiddetta letteratura intertestamentaria.

D'altra parte non si deve dimenticare ciò che ci ricorda E. Siöberg (GLNT, X, 601-605), che attribuisce la credenza nell'immortalità dell'anima separata dal corpo (immortalità che precede la risurrezione) a tutto il giudaismo dei tempi di Cristo, con l'ovvia eccezione dei sadducei, che erano rimasti ancorati alle antiche idee circa la *sheol* e i *refaim*.

² C. Pozzo, *Teologia dell'aldilà*, Cinisello Balsamo (Mi) 1994, nota 89, 189-190.

Né va dimenticato il *Sitz im Leben* di Sap, che vuole essere un libro di consolazione per i Giudei della diaspora e soprattutto per coloro che sono perseguitati a motivo della loro fede. È proprio qui che s'inserisce la concezione escatologica, il cui cuore risiede nel messaggio sull'immortalità del giusto e sulla morte eterna dell'empio. Lo stesso innegabile linguaggio greco (cosa ammessa dallo stesso Grelot, così critico verso l'influenza ellenistica di Sap) permette allo pseudo-Salomone una maggiore precisione terminologica e una nuova eco teologica. La dottrina dell'immortalità è tematizzata attraverso la parola ψυχή, usata come soggetto nella celebre espressione di 3,1: *Le anime dei giusti sono nelle mani di Dio, nessun tormento le toccherà*. In Sap 2,22c gli empi sono rimproverati perché *non credono al premio delle anime pure*. L'autore altre volte usa come soggetto *i giusti*, per cui si assiste a una intercambiabilità dell'anima (cosiddetta separata dal suo corpo *post-mortem*) con la persona stessa che il soggetto presuppone. In relazione ai Libri biblici anteriori dell'AT lo pseudo-Salomone per un verso ne continua le tracce, per l'altro si presenta come originale. La ψυχή, infatti, come la *nefesh* è la fonte di ogni energia vitale; è unita al corpo, lo anima ed è il principio di ogni attività umana. L'anima, però, rispetto alla *nefesh*, viene a sostituirsi a tutti i fattori psichici o organici dell'antropologia ebraica: la *rûah*, *il cuore, gli altri organi corporali*. Essa è il soggetto direttamente responsabile della vita morale e, sotto l'influsso delle concezioni greche, viene ad accentuarsi la sua distinzione di natura con il corpo: l'anima è un soffio divino nell'uomo (c'è il verbo ἐμπνεύω: 16,11.16); è un'anima attiva (ψυχήν ἐνεργουῦσαν: 15,11b) che ha le sue responsabilità (1,4) e la sua bontà (ψυχή ἀγαθή: 8,19); alla morte solo l'anima sopravvive (ψυχαὶ ἐν χειρὶ θεοῦ: 3,1) e le ricompense sono per le anime pure (ψυχῶν ἀμώμων: 2,22c) e il giorno delle sanzioni definitive è detto il giorno della *visita delle anime* (ἐν ἐπισκοπῇ ψυχῶν: 3,13c).

In Sap emerge, inoltre, la novità del giudizio universale e l'implicita tematizzazione della risurrezione³, ma in connessione con i temi già

³ «Accanto al linguaggio di "risurrezione" si attesta verso la fine della letteratura veterotestamentaria quello di "immortalità", nel libro della Sapienza. L'uso di un tale linguaggio, nel contesto di un libro che risente dell'ambiente giudeo-alessandrino in cui è nato, non costituisce però alcun recesso del pensiero di fede verso la tesi filosofica greca circa l'immortalità dell'ani-

conosciuti. Si è davanti a convinzioni maturate lentamente, a partire dal giudaismo più antico fino ad arrivare all'incontro con l'ellenismo e la letteratura apocalittica.

4. La nozione d'immortalità: ἀφθαρσία e ἀθανασία

Nel Libro della Sapienza la nozione d'immortalità è espressa dai due termini ἀφθαρσία e ἀθανασία, i quali certamente risentono delle influenze greche, come pure si situano nell'alveo della maturazione del pensiero biblico sul tema del *post-mortem*.

Riguardo al termine ἀφθαρσία si è notato come lo pseudo-Salomone parte da Gen 1-3 per rileggere il messaggio biblico e stimolare alla riflessione i suoi lettori.

Già dall'inizio del Libro l'autore offre subito un'affermazione di vita:

- 1,13 Perché Dio non ha fatto la morte,
né gode della distruzione dei viventi.
14 Ha creato, infatti, affinché sussistano tutte le cose;
e portatrici di vita sono i processi generativi;
non vi è in essi veleno di morte,
né l'abisso è sulla terra.

È già un anticipo di 2,24a: la morte è entrata nel mondo per l'invidia del diavolo, non era, dunque, nelle intenzioni del Creatore. Secondo l'autore di Gen (2,9 e 3,22) anche dopo il peccato il mangiare il frutto dell'albero della vita avrebbe garantito all'uomo l'immortalità.

ma. Esso, invece, richiama la tradizione religiosa della vita eterna intesa come "essere nelle mani di Dio" (Sap 3,1), nella grazia e nella misericordia divina (Sap 3,9). La "vita", così, "è vita con Dio" mentre il vero germe della "morte" è il peccato. Se la speranza di risurrezione non viene menzionata, almeno esplicitamente, nel libro della Sapienza, possiamo dire però, tra le molteplici ipotesi avanzate nella sua interpretazione, che le concezioni generali religiose escatologiche del libro sono nel solco della speranza biblica. Il libro della Sapienza accentua gli aspetti "personali" della retribuzione ultraterrestre facendo luce sull'enigma della morte lasciando sempre più intravedere il vero termine ultimo della promessa di Dio e della speranza del credente: il rapporto di comunione con la fonte della Vita» (M. BORDONI - N. CIOLA, *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia*, Bologna 1988, 93). Cf. pure G. ANCONA, *Il significato escatologico della morte*, Roma 1990, 35-37.

In Sap 2,2, però, si afferma che per alcuni la morte è il momento in cui l'uomo perisce completamente e il soffio insufflato da Dio non è che *fumo*, cioè solo un soffio materiale.

Proprio per rispondere alle obiezioni degli empi lo pseudo-Salomone intende correggere l'errore fatto dagli empi: essi ignorano che Dio elargisce ai giusti, *post-mortem*, il premio. *Dio creò l'uomo per l'incorruttibilità*, afferma Sap 2,23a, riprendendo in forma positiva l'affermazione di 1,13a espressa in forma negativa (*Dio non ha fatto la morte*). Il progetto di Dio, dunque, non comprendeva la morte. Con il primo peccato la morte è riservata anche ai giusti, ma ad essi è riservata la vita eterna nella relazione con Dio. E qui molti autori pensano anche a una risurrezione dei corpi.

Dio lo fece (l'uomo) immagine del proprio essere (2,23b), se si accetta la *lectio difficilior* ἰδιότητος al posto di αἰδιότητος (*eternità*). In Gen 1,26-27 il tema dell'immagine serve a veicolare l'idea della signoria dell'uomo sul creato, mentre in Gen 3,22 Dio teme che l'uomo stenda la mano e prenda anche dell'albero della vita, ne mangi e viva sempre! Questo potrebbe significare che prima del peccato l'uomo poteva cibarsi di questo frutto, dunque era destinato all'immortalità.

Lo pseudo-Salomone in Sap 2,23 offre la chiarificazione di Gen 1, usando Gen 2-3. Ora anche dopo il peccato ci sarà per le anime senza macchia una ricompensa: l'incorruttibilità.

La morte è entrata nel mondo (Sap 2,24a) come un'intrusa, perché essa non faceva parte del progetto originario di Dio. Secondo Sap, invece, Dio ha creato per trasfondere la vita. I termini che chiariscono ἀφθαρσία: *immagine, garanzia, vicinanza con Dio* vogliono attestare che il tema biblico dell'immagine è riletto attraverso categorie greche, riformulando la relazione tra anima e incorruttibilità/immortalità: l'anima non è immortale per natura, come in alcuni sistemi filosofici greci, ma per natura, essendo a immagine di Dio, resta aperta all'incorruttibilità.

Per quanto riguarda il termine ἀθανασία i testi hanno mostrato come l'autore di Sap insiste sulla relazione personale dell'uomo tutto intero con un Dio personale: il Dio vivente è il Dio dei viventi. Tale relazione è sostenuta dalla conoscenza di Lui e si rinforza nelle prove e nelle persecuzioni. La ψυχή, *l'anima*, è stata creata da un Dio che vigila e protegge tutta la vita dell'uomo. Oltre la prova, all'uomo resta

la relazione con Dio, nel quale confida, a cui è fedele, dal quale è stato eletto.

Anche la virtù non è confinata solo nell'ambito del *ricordo*, ma anch'essa deve essere posta in relazione con l'affermazione di 2,23-24, dunque la creazione per l'incorruttibilità.

La Sapienza, poi, assicura non solo il ricordo del nome, ma è suo dono l'immortalità. Chi riconosce la signoria di Dio sulla propria vita, cioè accetta la relazione essenziale con Lui, lo confessa davanti alle genti ed è fedele alla sua alleanza, costui vivrà per sempre. Questo atto di *ri-conoscenza* diventa la radice dell'immortalità e l'ossequio più vivo della creatura davanti al Creatore.

L'uso dei termini ἀφθαρσία e ἀθανασία denota l'influsso di concezioni greche, ma l'autore di Sap tiene pure legata la sua dottrina dell'immortalità ai dati biblici anteriori e alle concezioni tipiche della letteratura intertestamentaria. L'immortalità è condizionata dalla giustizia e, di conseguenza, suppone la rettitudine religiosa e morale dell'uomo, cioè la relazione d'alleanza nella fedeltà. Gli empi, secondo lo pseudo-Salomone, non conoscono i misteri di Dio (οὐκ ἔγνωσαν μυστήρια θεοῦ: 2,22a), mentre i giusti, tra cui egli stesso, hanno saputo rileggere e riformulare il proprio bagaglio religioso alla luce delle concezioni e dell'*humus* dell'ambiente ellenistico.

La morte, per i giusti, resta una realtà innegabile, ma è vissuta non come una sciagura, piuttosto come la trasformazione da una vita *in spe* a una vita *in re*. La morte è solo l'ultima prova, un'ultima porta attraverso la quale si entra in un'altra relazione con Dio, in attesa della risurrezione dei corpi.

Nei testi in cui lo pseudo-Salomone afferma la *visita* o il *giudizio* (3,7; 4,20) di Dio si suppone, ancora, lo stato intermedio, che non è estraneo neanche al giudaismo della stessa epoca, come visto sopra. Il fatto che giusti ed empi siano separati fin dalla morte è certamente la prova migliore dell'ipotesi del giudizio particolare subito dopo la morte. L'evoluzione della concezione della sheol è avvenuta innanzitutto perché è apparsa l'idea della risurrezione nel pensiero ebraico, poi per le influenze ellenistiche sulla retribuzione⁴ *post-mortem* e, infine, per la

⁴ «Nella stessa linea dell'ultimo libro dei Maccabei lo scritto pseudosalomonico assume [...] un tono diverso soprattutto nella descrizione del destino finale dei malvagi, mentre è con-

penetrazione in Palestina della credenza dell'immortalità dell'anima ad opera dei Giudei della diaspora. Tutto questo avrebbe favorito la credenza che le anime dei giusti, in attesa della risurrezione dei corpi, sono già nella beatitudine celeste. La morte non spezza la relazione d'amicizia con Dio e la Sapienza.

5. Aperture

Nel Libro della Sapienza l'anima e il corpo sono considerati come i due *co-principi* dell'uomo. La morte fisica è entrata nel mondo a causa del peccato, ma da essa è preservata l'anima: quella del giusto è separata da quella dell'empio e mentre per la prima c'è la ricompensa, per l'altro è in sorte il castigo nella *sheol*, che riceve, dunque, un'accezione negativa. Anche nell'*Enoch etiopico* (61,12) il concetto di *sheol* sembra negativo, perché contrapposto al giardino della vita, nel quale dimorano i giusti.

Non è lecito affermare che «l'unica idea biblica sarebbe quella della risurrezione; all'opposto l'immortalità dell'anima deriverebbe dalla filosofia greca. Di conseguenza si propone di purificare l'escatologia cristiana da ogni aggiunta dell'ellenismo»⁵. La Commissione Teologica Internazionale afferma infatti:

«Nell'antichità, lungo tutte le rive del mare Mediterraneo, le somiglianze culturali e gli influssi reciproci furono molto maggiori di quello che frequentemente si pensa, senza che costituiscano un fenomeno posteriore alla sacra Scrittura e contaminatorio del suo messaggio. D'altro canto, non si può supporre che solo le categorie ebraiche siano state strumento della rivelazione divina. Dio ha parlato "molte volte e in diversi modi" (Eb 1,1). Non si può pensare che i libri della sacra Scrittura, nei quali l'ispirazione si esprime con parole e concetti culturali greci, abbiano, perciò, un'autorità minore di quelli scritti in ebraico o aramaico. Infine non è possibile parlare di mentalità ebraica e greca come se si trattasse di unità

fermato l'indirizzo che accentua l'interesse per gli aspetti individuale e retributivo della fine dei tempi» (G. M. VIAN, *L'escatologia nel giudaismo ellenistico*, in *AnStoEseg* 16/1 (1999), 27-28).

⁵ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Problemi attuali di escatologia*, 16-11-1991, 4.5, in *Enchiridion Vaticanum* 13, 301, n° 498. Questo documento, che cito con la sigla CTI (a cui faccio seguire il numero di paragrafo e il numero progressivo dell'*Enchiridion*) offre anche un criterio interessante sui rapporti tra le varie culture.

semplici. Le concezioni escatologiche dei patriarchi sono state via via perfezionate dalla rivelazione posteriore. Da parte sua, la filosofia greca non si riduce al platonismo o al neoplatonismo. [...] Per questa ragione si dovrebbero esporre tenendo conto di molte sfumature sia la storia della rivelazione e della tradizione, sia le relazioni tra la cultura ebraica e quella greca» (CTI, 4.5, 500-502).

La *Gaudium et spes*, al numero 14, insegna l'unità di anima e di corpo per l'uomo. La coppia *anima-corpo*, però, non è espressione del *dualismo* platonico, piuttosto è una *dualità* di elementi che «si possono separare in modo che uno di essi ("l'anima spirituale e immortale") sussista e sopravviva separato»⁶.

In Sap immortalità e risurrezione non sono contrapposte, bensì l'immortalità precede e annuncia, come in uno squarcio, il discorso della risurrezione. Dopo la morte le anime sono in uno stato intermedio, in attesa della risurrezione dei corpi.

L'escatologia delle anime è unita in Sap con la chiara affermazione del potere di Dio di attuare la risurrezione degli uomini (16,13-14)⁷:

- ¹³ Tu hai potere (ἐξουσίαν) di vita e di morte
conduci dentro (εἰς) le porte dell'Adè e fai risalire (ἀνάγεις).
¹⁴ L'uomo, invece, può uccidere nella sua malvagità,
ma non far tornare (ἀναστρέφει) uno spirito già esalato,
né liberare un'anima che è stata già accolta (negli inferi).

Il senso del v. 13 sul potere che Dio ha di far ritornare alla vita dopo la morte si fonda sia sull'espressione di *condurre dentro le porte dell'Adè*, sia la contrapposizione del v. 14, che offre il paragone: l'uomo ha il potere soltanto di mandare l'anima nella *sheol* con l'uccisione, ma non può farla risalire. Sembra di avere quasi un anticipo del celebre *logion* di Gesù contenuto in Mt 10,28:

⁶ CTI, 5.1, 504.

⁷ «Si tratta certamente di più che non la salvezza da un pericolo immediato, dalla morte fisica. Il vs 14 costituisce una conferma: il potere di Dio si contrappone all'impotenza dell'uomo, incapace di ridare la vita allo "spirito esalato" e "liberare l'anima prigioniera". Una volta che l'anima è giunta nel mondo dei morti è impossibile per l'uomo liberarla, farla cioè rivivere; tale potere, invece, non è negato a Dio [...]. Il libro della Sapienza contiene una novità: il testo allude infatti alla possibilità che Dio ha di far ritornare l'uomo dalla morte. Sap 6,13-13 presuppone dunque molto più che la liberazione dal pericolo della morte» (L. MAZZINGHI, "Non c'è regno dell'Adè sulla terra", 239-240).

Non abbiate paura di quelli che uccidono il corpo, ma non hanno potere di uccidere l'anima; temete piuttosto colui che ha il potere di far perire e l'anima e il corpo nella *Geenna*.

καὶ μὴ φοβείσθε ἀπὸ τῶν ἀποκτεννόντων τὸ σῶμα, τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυνάμενων ἀποκτείνειν· φοβείσθε δὲ μᾶλλον τὸν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα ἀπολέσαι ἐν γέεννῃ.

Questo testo afferma la sopravvivenza dell'anima e usa lo schema σώμα-ψυχή. Gesù fa certe affermazioni che sono patrimonio del giudaismo del suo tempo: «una sopravvivenza dell'anima integrata nella fede nella risurrezione del "corpo e anima" in quanto che questa sopravvivenza è antecedente alla risurrezione»⁸.

Il *logion* di Mt 10,28 «inteso alla luce dell'antropologia e dell'escatologia di quel tempo, ci insegna che è un fatto voluto da Dio che l'anima sopravviva dopo la morte terrena finché nella risurrezione si unisca, di nuovo, al corpo»⁹. È interessante notare che il contesto di Mt 10,28 è il discorso sul martirio. Anche in Sap la rivelazione dell'escatologia delle anime è nel contesto nel quale si parla di coloro che «agli occhi degli uomini subiscono castighi» (3,4); sebbene «agli occhi degli stolti parve che morissero; la loro fine fu ritenuta una sciagura» (3,2), «le anime dei giusti, invece, sono nelle mani di Dio» (3,1). «La sopravvivenza dell'anima cosciente, previa alla risurrezione, salva la continuità e l'identità di sussistenza tra l'uomo che visse e l'uomo che risorgerà, in quanto grazie ad essa l'uomo concreto mai cessa totalmente di esistere»¹⁰.

Penso che lo schema σώμα-ψυχή in Sap prepari l'escatologia della duplice fase, in modo che senza contrapporre l'immortalità alla risurrezione, si subordina la prima alla seconda. Prepara anche il discorso antropologico cristiano, perché lo schema *corpo-anima* implica una *dualità* di elementi che al momento della morte si separano, cosicché l'anima viva in uno stato di sopravvivenza che non è definito né «ontologicamente supremo»¹¹, bensì intermedio e transitorio, e ordinato

⁸ C. Pozo, *Teologia dell'aldilà*, 239.

⁹ CTI, 5.3, 506.

¹⁰ CTI, 4.1, 490.

¹¹ CTI, 5.1, 504. Cf. pure il documento della Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede su *Alcune questioni di escatologia*, del 17-5-1979, *Enchiridion* 6, 1039, n° 1539 e PAOLO VI, *Solenne professione di fede*, *Enchiridion* 3, 271, n° 564-565.

alla risurrezione. L'antropologia della dualità non è il *dualismo* platonico, «poiché in essa l'uomo non è solamente l'anima, in modo che il corpo sia un carcere detestabile [...]. La speranza della risurrezione sembrerebbe assurda ai platonici, poiché non si può porre la speranza in un ritorno al carcere»¹². Il concetto di anima presente in Sap non contraddice la visione antropologica unitaria. La stessa corporeità non si esaurisce nella fisicità e materialità. La dimensione corporea caratterizza tutta la persona, che non solo ha un corpo, ma piuttosto è questo corpo. Paolo in 1Cor 15,53 afferma:

È necessario che questo corpo corruptibile si veda d'incorruptibilità e questo corpo mortale si veda d'immortalità;

δεῖ γὰρ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀθανασία.

E il passaggio da questo corpo *psichico*, cioè ereditato da Adamo, a quello *spirituale*, nella risurrezione, non è un processo evolutivo, ma dono di Dio. «L'identità storica e la trasformazione escatologica non si escludono a vicenda, ma costituiscono i due lati dell'unico passaggio nella vita eterna»¹³.

L'anima, separata dal corpo nella morte, arriverà al pieno possesso di Dio soltanto quando avrà superato la separazione dal corpo attraverso la risurrezione corporale e la separazione dalla pienezza del Corpo mistico di Cristo, che terminerà allorché sarà completo il numero dei fratelli (nell'*Ordo exequiarum* afferma un'orazione: «Nelle tue mani, Padre clementissimo, consegnamo l'anima del nostro fratello N., con la sicura speranza che risorgerà nell'ultimo giorno insieme a tutti i morti in Cristo»). Profonda e realistica, inoltre, è la Preghiera eucaristica III quando afferma:

«come per il battesimo l'hai unito alla morte di Cristo, tuo Figlio, così rendilo partecipe della sua risurrezione, quando farà sorgere i morti dalla terra e trasformerà il nostro corpo mortale a immagine del suo corpo glorioso» (*Missale Romanum*, 465).

¹² CTI, 5.2, 505.

¹³ J. MOLTMANN, *La via di Gesù Cristo. Cristologia in dimensioni messianiche*, Brescia 1991, 296.

Il Libro della Sapienza con le sue formulazioni e le sue aperture ha permesso alla riflessione successiva questa chiarezza teologica. Lo pseudo-Salomone, soprattutto, ha avuta ferma la convinzione che poi è stata anche mirabilmente formulata da Sant'Ireneo:

«Dio non ha bisogno del servizio degli uomini; ma a quelli che lo servono e lo seguono, Egli dà la vita, l'incorruttibilità e la gloria eterna»¹⁴.

Per una bibliografia più vasta si prendano in considerazione le trentotto pagine del commentario postumo di C. LARCHER, *Le Livre de la Sagesse ou La Sagesse de Salomon* (Etudes Bibliques nouvelle série 1), I, Paris 1983, 11-48: I. Testo e versioni antiche; II. Introduzioni; III. Traduzioni in lingue moderne; IV. Commentari; V. Studi; VI. Analisi di brani (fino al 1982). Cf. pure l'estesa bibliografia in M. GILBERT, *Sagesse de Salomon (ou livre de la Sagesse)*, in *DBS* 11 (1986), coll. 114-119.

La seguente bibliografia è strutturata come segue: Fonti, Strumenti, Commentari, Studi di carattere generale, Studi specifici sul Libro della Sapienza.

Con questa scelta abbiamo preferito elencare prima le opere più generali sui temi che possono interessare il Libro della Sapienza e poi dare una bibliografia scelta su Sap.

1. Fonti

1.1. Fonti classiche e religiose

BRICAULT L., *Myryonimi. Les épiclèses grecques et latines d'Isis, de Serapis et d'Anubis*, Stuttgart-Leipzig 1996.

COLLI G., *La sapienza greca*, vol. I, Milano 1977.

RONCHI G., *Lexicon theonymon rerumque sacrarum et divinarum ad Aegyptum pertinentium quae in papyris, ostracis, titulis graecis latinisque in Aegypto repertis laudantur*, t. I-V, Milano 1974.

Stoicorum Veterum Fragmenta, collegit ab J. Arnim, voll. 4, Stuttgart 1900-1924 [rist. Stuttgart 1964].

Thesaurus Linguae Graecae, della University of California, Irvine. È un Cd-Rom con molte opere della letteratura greca fino all'VIII secolo d.C.

¹⁴ IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie*, Lib. IV, 1.

VANDERLIP V. F., *The Four Greek Hymns of Isidorus and the Cult of Isis*, Toronto 1992.

VIDMAN L., *Sylloge Inscriptionum religionis Isiacae et Serapiacae*, Berlin 1969 (SIRIS).

1.2. Testo ebraico della Bibbia

ELLINGER K. - RUDOLPH W., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 21984 [ediz. emendata e riveduta].

1.3. Testo greco

RAHLES A., *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, vol. II, Stuttgart 1935, 1982, 345-376.

ZIEGLER J., *Sapientia Salomonis (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum, XII,1)*, Göttingen 1962, 21982, pp. 168.

1.4. Versione latina

Biblia Sacra iuxta Vulgatum versionem. II. Proverbia-Apocalypsis. Appendix, Stuttgart 1969, 1983, 1003-1028.

Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum Editio, Città del Vaticano 1986, 1123-1154.

2. Strumenti

BLASS F. - DEBRUNNER A., *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, nuova edizione di F. Rehkopf, edizione italiana a cura di G. Pisi, Brescia 1982.

CHANTRAINE P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1984.

Grande Lessico del Nuovo Testamento, F. Montagnini, G. Scarpat, O. Soffritti (edd.), 15 voll., Brescia 1965-1988.

LIDDELL H. J. - SCOTT R., *A Greek-English Lexicon, with a Supplement*, Oxford 21985.

STEPHANUS H., *Thesaurus Graecae Linguae*, Paris 1831-1835 [rist. Graz 1954].

WAHL C. A., *Clavis librorum veteris testamenti Apocryphorum philologica*, Leipzig 1853 [rist. Graz 1972].

3. Commentari

ALONSO SCHÖEKEL L., *Ecclesiastes y Sabiduria, Los Libros Sagrados*, 17, Madrid 1974.

ALONSO SCHÖEKEL L. - SICRE DIAZ J. L., *Profetas. Comentario*, Madrid 1980.

BARSOITI D., *Meditazione sul libro della Sapienza (Bibbia e liturgia 18)*, Brescia 21985.

ENGEL H., *Das Buch der Weisheit*, Stuttgart 1998.

FICHTNER J., *Weisheit Salomons (Handbuch zum Alten Testament 6)*, Tübingen 1938.

GRIMM C. L., *Das Buch der Weisheit*, Leipzig 1860.

LARCHER C., *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon (ÉtBN 1, 3, 5)*, I-III, Paris 1983-1985.

HEINISCH P., *Das Buch der Weisheit*, Münster 1912.

HÜBNER H., *Die Weisheit Salomons: Liber Sapientiae Salomonis*, Göttingen 1999.

MEISTER ECKHART, *Commento alla Sapienza*, Firenze 1994.

RAVASI G., *Il Libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, I, Bologna 1981; II, Bologna 1983.

SCARPAT G., *Libro della Sapienza*, vol. 1, Brescia 1989; vol. 2, Brescia 1996; vol. 3, Brescia 1999.

SCHMITT A., *Das Buch der Weisheit. Ein Kommentar*, Würzburg 1986.

– *Weisheit*, Würzburg 1989.

SISTI A., *Il Libro della Sapienza*, Assisi 1992.

VILCHEZ LINDEZ J., *Sapienza*, Roma 1990.

WINSTON D., *The Wisdom of Solomon (The Anchor Bible 43)*, New York 31982.

ZIENER G., *Il Libro della Sapienza*, Roma 1972.

4. Studi di carattere generale

ACHARD R. M., *De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament*, Neuchâtel 1956.

ALFARO J., *La resurrección de los muertos en la discusión teológica sobre el porvenir de la historia*, in *Greg* 52 (1971), 537-554 [it. in *Cristologia e antropologia*, Assisi 1973, 555-576].

- *Riflessioni sull'escatologia del Vaticano II*, in LATOURELLE R. (ed.), *Vaticano II. Bilancio e prospettive venticinque anni dopo, 1962/1987*, II, Assisi 1987, 1049-1060.
- ALFRINK B. J., *L'idée de résurrection d'après Dan.*, XII, 1.2, in *Bib* 40 (1959), 355-371.
- AMBROSANO A., *Immortalità e Risurrezione*, in *Asprenas* 7 (1960), 131-157.
- ANCONA G., *Il significato escatologico della morte*, Roma 1990.
- *La morte. Teologia e catechesi*, Cinisello Balsamo (Mi) 1993.
- ANDERSON R.S., *La fede, la morte e il morire*, Torino 1993.
- ARIES P., *La morte in occidente*, Milano 1978.
- AUBERT J.-M., *E dopo la morte... niente?*, Cinisello Balsamo (Mi) 1993.
- AUSIN S., *La esperanze escatológica en el Antiguo Testamento*, in IZQUIERRO C. - BURGGRAF J. - GUTIÉRREZ J. L. - FLANDES E. (edd.), *Escatología y vida cristiana. XXII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona 2002, 217-248.
- BARCLAY M. G., *Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan (323 BCE-117 CE)*, Edinburg 1996.
- BARDY G., *Hellénisme*, in *DBS* III, Paris 1938, 1442-1482.
- BARR J., *Semantica del linguaggio biblico*, Bologna 1968.
- BAUKHAM R., *Early Jewish visions of Hell*, in *JTS* 41 (1990), 355-385.
- BAILEY L.R., *Biblical Perspectives on Death*, Philadelphia 1979.
- BENOIT P., *Resurrezione alla fine dei tempi o subito dopo la morte?*, in *Conc* 6 (1970), 131-143.
- *Présistence et Incarnation*, in *RB* 77 (1970), 25-29.
- BERTRAM G., *The Problem of Death in Popular Judaio-Hellenistic Piety*, in *CrozQ* 10 (1933), 257-287.
- BIFFI, G., *Linee di escatologia cristiana*, Milano 1984.
- BOCCACCINI G., *Il tema della memoria nell'ebraismo e nel giudaismo antico*, in *Henoch* 7 (1985), 165-192.
- *Il Medio Giudaismo. Per una storia del pensiero giudaico tra il terzo secolo a.e.v. e il secondo secolo e.v.*, Genova 1993.
- BOECHER O., *Hades* in BALZ H. - SCHNEIDER G. (edd.), in *ExWNT* I, Stuttgart 1980, 72s.
- BOFF L., *Vita oltre la morte. Il futuro, la festa e la contestazione del presente*, Assisi 1984.
- BOFFO L., *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia*, Brescia 1994.
- BOISMARD M.-É., *La nostra vittoria sulla morte secondo la Scrittura*, in *Conc* 11 (1975), 827-838.

- BORDONI M., *L'escatologia nel Nuovo Testamento e nella teologia attuale. Sintesi delle attuali ricerche e problematiche dell'escatologia biblica, con particolare riferimento al NT*, in *Escatologia e liturgia. Aspetti escatologici del celebrare cristiano. Atti della XVI Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia*, Costabissara (Vicenza) 18-22 agosto 1987, Roma 1988, 17-70.
- BORDONI M. - CIOLA N., *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia*, Bologna 1988.
- BOSCHI B., *La risurrezione nell'Antico Testamento*, in *Sacra Doctrina* 19 (1974), 5-43.
- BUCHANAN G. W., *Eschatology and the "End of Days"*, in *Journal of Near Eastern Studies* 20 (1961), 188-193.
- BÜCKERS H., *Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung* (Alttestamentliche Abhandlungen 13), Münster 1938.
- BURNET J., *Platonis Opera*, 5 voll., Oxford 1900-1907 (più volte riediti).
- BUSTO J.R., *Tres enseñanzas de la Sabiduría de Israel para el cristiano de hoy*, in *SalT* 72 (1984), 351-362.
- CANNIZZO A., *L'escatologia dell'Antico Testamento*, in *RasT* 27 (1986), 385-400.
- CANOBBIO G. - FINI M. (edd.), *L'escatologia contemporanea. Problemi e prospettive*, Padova 1995.
- CARMIGNAC J., *Les dangers de l'eschatologie*, in *New Testaments Studies* 17 (1970-1971), 365-390.
- *Rectification d'une erreur concernant l'eschatologie*, in *New Testaments Studies* 26 (1979-1980), 252-258.
- *Le mirage de l'eschatologie*, Paris 1979.
- CARNITI C., *L'espressione "Il giorno di Jhwh": origine ed evoluzione semantica*, in *BbbOr* 12 (1970), 1125.
- CARREZ M., *Con quale corpo risuscitano i morti?*, in *Conc* 6 (1970), 1869-1881.
- CASALEGNO A. (ed.), *Tempo ed eternità. In dialogo con Ugo Vanni S.I.*, Cinisello Balsamo (Mi) 2002.
- CASTELLUCCI E., *Nella pienezza della gioia pasquale. La centralità dell'eremeneutica nell'escatologia cristiana*, in *Sacra Doctrina* 43 (1998), nn. 3-4, 11-108.
- CATAUDELLA Q., *I cristiani e l'oltretomba pagano*, in *AugR* 18 (1978), 7-28.
- CAVALCOLI G., *La risurrezione del corpo*, in *Sacra Doctrina* 30 (1985), 81-103.
- CAZELLES H., *Introduction critique à l'Ancien Testament*, Introduction à la Bible II, Paris 1973 [la trattazione di Sap è alle pp. 764-770].

- CIAPPI M. L., *L'anima separata*, in *Doctor Communis* 11 (1958), 237-256.
- *La risurrezione dei morti secondo la dottrina cattolica*, in *Greg* 39 (1958), 203-221.
- CIPRIANI S., *La risurrezione di Cristo e la nostra risurrezione nella prospettiva di I Cor 15*, in *Asprenas* 23 (1976), 112-135.
- COLLINS J. J., *Cosmos and Salvation: Jewish Wisdom and Apocalyptic in the Hellenistic Age*, in *HistRel* 17 (1977), 121-142.
- *The Biblical Precedent for Natural Theology*, in *JAAR* 45/1 Supp. B (1977), 35-67.
- *The Root of Immortality: Death in the Context of Jewish Wisdom*, in *HarvTR* 71 (1978), 177-192.
- *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, New York 1984.
- *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, New York 1986.
- *Mysteries and Revelations: Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium*, Sheffield 1991.
- *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, Edinburg-Louisville 1997.*
- *Natural Theology and Biblical Tradition: The Case of Hellenistic Judaism*, in *CBQ* 60 (1998), 1-15.
- *L'apocalittica nei rotoli del Mar Morto*, Milano 1999.
- COLZANI G., *L'Escatologia nella teologia cattolica degli ultimi 30 anni*, in CANOBBIO G. - FINI M. (edd.), *L'escatologia contemporanea. Problemi e prospettive*, Padova 1995, 81-120.
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Sine affermatione. Problemi attuali di escatologia* (16-11-1991), in *Enchiridion Vaticanum* 4, 448-572.
- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Recentiores episcoporum synodi. Questioni di Escatologia* (17-5-1979), in *Enchiridion Vaticanum* 6, 1528-1549.

* «Per l'«incorruttibilità» (ἀφθαρσία) che figura nella Sapienza tre volte, come ricorda Collins (186), avrei osservato che manca nei LXX, è presente due volte nel Libro quarto dei Maccabei, dove una frase riporta l'ἀφθαρσία alla virtù, cioè la considera un premio: ὡςπερ ἐν πυρὶ μετασχιζόμενος εἰς ἀφθαρσίαν, (il martire) come se il fuoco lo trasformasse per (raggiungere) l'incorruttibilità (4 Mac 9,22). Questa concezione accomuna i due autori e anche Filone (Abr. 55) opportunamente citato dal Collins. Tuttavia, poiché il testo della Sapienza dice: Dio credè l'uomo per l'incorruttibilità (ἐπ' ἀφθαρσία), il testo più vicino di Filone è *Somm.* 1,181» (G. SCARPAT, recensione al testo di COLLINS, in *Biblica* 80 (1999) fasc. 4, 569-570).

- *L'articolo Carnis resurrectionem. Traduzione dell'articolo carnis resurrectionem del Simbolo apostolico* (14-12-1983), in *Enchiridion Vaticanum* 9, 559-565.
- CONTI M., *L'umanesimo ateo nel libro della Sapienza*, in *Anton* 49 (1974), 423-447.
- CORSANI B., *L'Apocalisse e l'apocalittica del Nuovo Testamento*, Bologna 1997.
- CRANFIELD C. E. B., *Thoughts on New Testament Eschatology*, in *ScotJT* 35 (1982), 497-512.
- CROATTO S., *La speranza dell'immortalità nelle grandi cosmovisioni dell'Oriente*, *Conc* 10 (1970), 35-49.
- CULLMANN O., *Immortalità dell'anima o risurrezione dei morti?*, Brescia 1986.
- DELCOR M., *Studi sull'apocalittica*, Brescia 1987.
- DE RUGGIERO G., *Storia della filosofia. 1. La filosofia greca*, Bari 1967.
- *Storia della filosofia. 2. La filosofia del cristianesimo*, Bari 1967.
- DE SAHAGUN J. L., *Muerte, inmortalidad, resurrección. Perspectiva filosófica*, in *Burgense* 35/1 (1994), 97-112.
- DE VAUX R., *Le istituzioni dell'AT*, Torino 1977.
- Il desiderio dell'immortalità*, in *Conc* 11 (1975), 727-873.
- Destino e attesa dell'uomo*, Assisi 1967.
- Escatologia e speranza*, in *Conc* 5 (1969), 25-165.
- FABRY H. J., *leb, lebab* in BOITTERWECK G. J. e RINGGREN H. (edd.), in *THAT* IV, Stuttgart 1984, 413-451.
- FACCHINI C., «...E la rugiada non scende più in benedizione». *Immagini di salvezza nella Minah*, in *AnStoEseg* 17/1 (2000), 47-72.
- FARRUGIA M., *La Morte nell'insegnamento ufficiale recente*, in LORIZIO G. (ed.), *Morte e sopravvivenza* (Seminario interdisciplinare 30 aprile-1 maggio 1993), Roma 1995, 243-254.
- FELICI S. (ed.), *Morte e immortalità nella catechesi dei Padri del III-IV secolo. Convegno di studio e aggiornamento. Facoltà di Lettere cristiane e classiche (Pontificium Institutum Altioris Latinitatis), Roma 16-18 marzo 1984*, Roma 1985.
- FILORAMO G. (ed.), *Storia delle religioni. 1. Le religioni antiche*, Bari 1994.
- FESTORAZZI F., *La Sapienza e la storia della salvezza*, in *RivB* 16 (1967), 158-161.
- *Riflessione Sapienziale (Antropologia ed Escatologia)*, in *DTI*, III, Casale Monferrato (AI) 1977, 88-102.

- FESTUGIERE A. J., *Le monde gréco-romain au temps de Notre Seigneur*, Paris 1935.
- *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I-IV, Paris 1950-1954.
- *L'idéal religieux des grecs et l'évangile*, Paris 1981.
- GALBIATI E., *Sviluppo storico e caratteristiche dell'escatologia biblica*, in *La Scuola Cattolica* 101 (1973), 605-619.
- GARCIA CORDERO M., *La vida de ultratumba segun la mentalidad popular de los antiguos hebreos*, in *Salm* 1 (1954), 343-364.
- GARCIA MARTINEZ F., *Attese messianiche negli scritti di Qumran*, in GARCIA MARTINEZ F. - TREBOLLE BARRERA J., *Gli uomini di Qumran. Letteratura, struttura sociale e concezioni religiose*, Brescia 1996, 255-306.
- GERLEMAN G., *Sheol* in JENNI E. - WESTERMANN C., in *DIAT*, II, Casale Monferrato (AI) 1982, 756-759.
- GIUDICI A., *Escatologia*, in BARBAGLIO G., DIANICH S. (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Cinisello Balsamo (Mi) 2000, 382-411.
- GLASSON T. F., *Greek Influence in Jewish Eschatology*, London 1961.
- GNILKA J., *La risurrezione del corpo nella controversia esegetica contemporanea*, *Conc* 10 (1970), 161-177.
- GOUSENS W., *Immortalité corporelle*, in *DBS* 4 (1949), 298-317.
- GOZZELINO G., *Nell'attesa della beata speranza. Saggio di escatologia cristiana*, Torino 1993.
- GRECO C., «*Vita mutatur, non tollitur*». *La risurrezione del corpo in prospettiva teologico-fondamentale*, in LORIZIO, *Morte e sopravvivenza*, 333-354.
- GRELOT P., *Sens chrétien de L'Ancien Testament. Esquisse d'un traité dogmatique*, Tournai 1962.
- *La speranza ebraica al tempo di Gesù*, Roma 1981.
- *L'escatologie de la Sagesse et les apocalypses juives* in *Mémorial A. Gélin*, Le Puy 1961, 165-178; riprodotto in GRELOT P., *De la mort à la vie éternelle. Etudes de théologie biblique* (Lectio Divina 67), Paris 1971, 187-199.
- GRESHAKE G., *Auferstehung der Toten*, Essen 1969.
- GRIMAL P., *Ade* (Ἄϊδος), in *DMGR*, Brescia 1987.
- GROSS H., *Lineamenti dell'escatologia dell'Antico Testamento e del primo giudaismo*, in FEINER J. - LÖHRER M. (edd.), *Mysterium salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*, XI, Brescia 1967-1978, 191-217.
- GROTTANELLI C., *La religione d'Israele prima dell'esilio*, in FILORAMO G. (ed.), *Storia delle religioni. 2. Ebraismo e Cristianesimo*, Roma-Bari 1995, 5-45.

- HEINISCH P., *Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit* (Alttestamentliche Abhandlungen 1), Münster 1908.
- HENGEL M., *Judaism and Hellenism. Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, London 1981.
- *Ebrei, Greci e Barbari*, *Studi Biblici* 56, Brescia 1981.
- HENTSCHEL G., *Alttestamentliche Eschatologie. Ein Irrweg?*, in BERNARD J. (ed.), *Heil in Zeit und Endzeit*, Leipzig 1982, 46-58.
- HOFFMANN P., *Die Toten in Christus*, Münster 1966.
- Immortalità e risurrezione*, in *Conc* 6 (1970), 1775-1929.
- I novissimi*, Roma 1990.
- IZQUIERDO C. - BURGGRAF J. - GUTIÉRREZ J. L. - FLANDES E. (edd.), *Escatología y vida cristiana. XXII Simposio internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona 2002.
- JEREMIAS J., *Hades*, in G. FRIEDRICH (ed.), *THAT*, I, 146-150.
- KNOCH O., *Morte e vita eterna secondo la Bibbia*, Roma 1985.
- KROLL J., *Gott und Hölle, der Mythos vom Descensuskampf*, Darmstadt 1963.
- LADARIA L. F., *Antropologia teologica*, (AnGreg 233), Roma 1983.
- LEBRAM J., *Apokalyptik (II: Altes Testament)*, in *Theologische Realenzyklopaedie*, III, Berlin 1978, 192-202.
- LIBANIO J. B. - BINGEMER M. C. L., *Escatologia cristiana*, Assisi 1988.
- LIVERANI M., *Nuovi sviluppi nel lo studio della storia dell'Israele biblico*, in *Biblica* 80 (1999) fasc. 4, 488-505.
- LORIZIO G. (ed.), *Morte e sopravvivenza* (Seminario interdisciplinare 30 aprile-1 maggio 1993), Roma 1995.
- LUPIERI E., *Escatologia nel giudaismo apocalittico*, in *AnStoEseg* 16/1 (1999), 35-43.
- MAIER J., *L'apocalittica nell'ebraismo*, in AA.VV., *Apocalittica ed escatologia. Senso e fine della storia*, Brescia 1992, 4980.
- *Il giudaismo del secondo tempio. Storia e religione*, Brescia 1991.
- MARCHESELLI-CASALE C., *Risorgere, ma come? Risurrezione dei corpi, degli spiriti o dell'uomo?* (Supplementi alla Rivista Biblica, 15), Bologna 1988.
- MARUCCI C., *Resurrezione nella morte? Esposizione e critica di una recente proposta*, in LORIZIO, *Morte e sopravvivenza*, 289-316.
- MATTIOLI A., *Dio e l'uomo nella Bibbia d'Israele*, Casale Monferrato (AI) 1980.
- MERKLEIN H., *Escatologia nel Nuovo Testamento*, in *Apocalittica ed escatologia. Senso e fine della storia*, Brescia 1992, 1347.
- MOELLER C., *Saggezza greca e paradosso cristiano*, Cremona 1951.

- MOIOLI G., *Dal De novissimis all'escatologia*, in *La Scuola Cattolica* 101 (1973), 553-576.
- *Le nuove vie dell'escatologia cattolica*, in E. QUARELLO (ed.), *Il mistero dell'aldilà*, Roma 1979, 253-5.
- *L'“escatologico” cristiano. Proposta sistematica*, Milano 1994.
- MUELLER A., *Apokalyphtik. III. Die judische Apokalyphtik, Anfaenge und Merkmale*, in *ThR*, III, Berlin 1978, 202-251.
- MURATORE S., *L'escatologia intermedia nel De potentia di Tommaso d'Aquino*, in LORIZIO, *Morte e sopravvivenza*, 51-72.
- MURPHY F. J., *Apocalypse and Apocalypticism: The State of Question*, in *CR:BS* 2 (1994), 147-179.
- MURPHY R. E., *L'albero della vita. Una esplorazione della letteratura sapienziale biblica*, Brescia 1993, 111-127.
- NEIRYNCK F., *L'origine du terme “eschatologie”. Une rectification*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 56 (1980), 414-416.
- NICKELSBURG G. W., *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Inter-testamental Judaism*, in *HarvTS* 26 (1972) 48-92.
- NITROLA A., *Trattato di escatologia. 1. Spunti per un pensare escatologico*, Cinisello Balsamo (Mi) 2001.
- NOCKE F. J., *Escatologia*, Brescia 1984.
- NOETSCHER F., *Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglauben*, Würzburg 1926.
- ONIANI R. B., *Le origini del pensiero europeo intorno al corpo, la mente, l'anima, il mondo, il tempo e il destino. Nuove interpretazioni di materiali greci e romani, di altre testimonianze e di alcune fondamentali concezioni ebraiche e cristiane*, Milano 1998.
- PASCAI C., *Le credenze d'oltretomba nelle opere letterarie dell'antichità classica*, 2 voll., Catania 1912.
- PENNA R. (ed.), *Apocalittica e origini cristiane*, in *RicstoB* 7/2 (1995), 5-18.
- PIAZZA O. F., *Escatologia individuale e comunitaria: prospettive nella teologia recente*, in CANOBBIO G. - FINI M. (edd.), *L'escatologia contemporanea. Problemi e prospettive*, Padova 1995, 279-312.
- *La Pasqua cifra dell'escatologico cristiano: alle soglie della risurrezione*, in LORIZIO, *Morte e sopravvivenza*, 317-332.
- POZO C., *Teologia dell'aldilà*, Cinisello Balsamo (Mi) 1994.
- «*El Señor está cerca*». *Eschaton e historia*, in IZQUIERDO - BURGGRAF - GUTIÉRREZ - FLANDES, *Escatología y vida cristiana*, 53-74.

- PUECH É., *La croyance des Esséniens en la vie future. Immortalité, Résurrection, Vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien*, I-II, Paris 1993.
- *La escatología en el Antiguo Testamento y en el judaísmo antiguo*, in IZQUIERDO - BURGGRAF - GUTIÉRREZ - FLANDES, *Escatología y vida cristiana*, 249-270.
- QUARELLO E. (ed.), *Mistero dell'al di là*, Roma 1979.
- RAST T., *L'escatologia*, in VANDER CUCHT R. - VORGRIMLER H. (edd.), *Bilancio della teologia del XX secolo. III. La teologia del XX secolo*, Roma 1972, 314-335.
- RAURELL F., *Angelologia e demonologia in Is-LXX*, in *RcatalT* 2 (1977), 1-30.
- Lineamenti di antropologia biblica*, Casale Monferrato (AI) 1986.
- REALE G., *Storia della Filosofia Antica*, 5 voll., Milano 1992.
- La risurrezione*, *Studi Biblici* 27, Brescia 1974.
- La risurrezione*, numero speciale di *Sacra Doctrina* (1974), 5-140.
- RIES J., *La Mort selon la Bible, dans l'Antiquité classique, et selon Manichéisme*, Louvain 1983.
- Il rapporto Uomo-Dio nelle grandi religioni precristiane*, Milano 1992.
- RINGGREN H., *hayah-hayyim* in BOTTERWECK G. J. e RINGGREN H. (edd.), *THAT*, II, Stuttgart 1977, 874-898.
- ROHDE E., *ψυχή*, Paris 1928.
- RUDONI A., *Escatologia*, Torino 1972.
- RUIZ DE LA PEÑA J. L., *El esquema alma-cuerpo y la doctrina de la retribución. Reflexiones sobre los datos bíblicos del problema*, in *RET* (1973), 293-338.
- *L'altra dimensione. Escatologia cristiana*, Roma 1988.
- RUSSELL D. S., *Dal primo giudaismo alla chiesa delle origini*, Brescia 1991.
- *L'apocalittica giudaica (200 a.C.-100 d.C.)*, Brescia 1991.
- RYLAARSDAM J. C., *Hebrew Wisdom*, in BLACK M. - ROWLEY H. H. (edd.), *Peake's Commentary on the Bible*, Wokingham-Berkshire 1986, 386-390.
- SACCHI P., *Retribuzione e giudizio fra ebraismo e cristianesimo*, in *RivStorLR* 9 (1973), 407-420.
- *Storia del mondo giudaico*, Torino 1976.
- (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, I, Torino 1981; II, Torino 1989; III, Brescia 1999; IV, Brescia 2000; V, Brescia 1997.
- *Formazione e linee portanti dell'apocalittica giudaica precristiana*, in PENNA R. (ed.), *Apocalittica e origini cristiane. Atti del V Convegno di Studi Neotestamentari*, in *RicstoB* 7/2 (1995), 193-6.

- *L'apocalittica: ovvero storia di alcune idee del mediogiudaismo*, in DIANICH S. (ed.), *Sempre Apocalisse. Un testo biblico e le sue risonanze storiche*, Casale Monferrato (AI) 1998, 85104.
- *L'eredità giudaica nel cristianesimo*, in *Augustinianum* 28 (1988), 2350.
- *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Brescia 1990.
- *Storia del secondo tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.*, Torino 1994.
- SANDERS E. P., *Il giudaismo. Fede e prassi (63 a.C.-66 d.C.)*, Brescia 1999.
- SCHMITHALS W., *L'apocalittica. Introduzione e interpretazione*, Brescia 1985.
- SCHUBERT K., *Die Entwicklung der Auferstehungslehre von der nachexilischen bis zur früh-rabbinischen Zeit*, in *BZ* 6 (1962), 177-214.
- SCHÜRER E., *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a.C.-135 d.C.)*, edizione diretta e riveduta da Vermes G., Millar F., Goodman M., con la collaborazione di Vermes P., edizione italiana a cura di Gianotto C., voll. I-III, tomi 4, Brescia 1985-1998.
- SCHÜTZ C., *Fondazione generale dell'escatologia*, in FEINER J. - LÖHRER M. (edd.), *Mysterium salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*, XI, Brescia 1967-1978, 9190.
- SCHWAB J., *Der Begriff der nefesh in den Heiligen Schriften des Alten Testaments* (Muenchener Dissertation), Borna-Leipzig, 1913.
- SCIACCA M. F., *Morte e immortalità*, Palermo 1990.
- SERBASS H., *Nephesh*, in BOTTERWECK G. J. e RINGGREN H. (edd.), *THAT*, V, Stuttgart 1986, 531-555.
- SMEND R., *Eschatologie. II. Altes Testament*, in *ThR*, X, Berlin 1982, 256-264.
- SÖDING T., *Das Wortfeld der Liebe im paganen und biblischen Griechisch: Philologische Beobachtungen an der Wurzel «agap-»*, in *ETL* 68 (1992), 284-330 (particolarmente 299-317).
- SOLERI G., *L'immortalità dell'anima nel mondo classico*, in *La Scuola Cattolica* 80 (1952), 108-126.
- SPINETO N., *L'escatologia nel mondo classico*, in *AnStoEseg* 16/1 (1999), 7-20.
- STRACK H. L. - BILLERBECK P., *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*, München 1923-1961.
- SUTCLIFFE E. F., *The Old Testament and the Future Life*, Oxon 1946.
- TADDEI FERRETTI C., *Tempo, Evo, Eternità: la conoscenza nelle anime separate secondo Tommaso d'Aquino*, in CASALEGNO A. (ed.), *Tempo ed eternità. In dialogo con Ugo Vanni S.I.*, Cinisello Balsamo (Mi) 2002, 257-269.
- TAMAYO-ACOSTA J.-J., *L'escatologia cristiana*, Roma 1996.

- TAUBES J., *Escatologia occidentale*, Milano 1997.
- TIPLER F. J., *La fisica dell'immortalità*, Cles (Tn) 1995.
- TRAMONTANO R., *La Lettera di Aristeo a Filocrate*, Napoli 1931.
- TROMP N. J., *Primitive Conceptions of Death and the nether World in the Old Testament, Biblica et Orientalia* 21, Roma 1969.
- UFFENHEIMER B., *Eschatologie (III: Judentum)*, in *ThR*, X, Berlin 1982, 265-270.
- VALBUENA L. J. M., *Muerte y pervivencia en el Antiguo Testamento y en la literatura intertestamentaria*, in IZQUIERDO - BURGGRAF - GUTIÉRREZ - FLANDES, *Escatología y vida cristiana*, 293-312.
- VANCO M., *L'immortalità dell'anima all'interno del dibattito sull'escatologia intermedia*, Bratislava 2000 [Thesis ad Doctoratum in Theologia totaliter edita - Pontificia Universitas Sanctae Crucis].
- VAN DER PLOEG J., *L'espérance dans l'A.T.*, in *RB* 61 (1954), 481-507.
- VIAN G. M., *L'escatologia nel giudaismo ellenistico*, in *AnStoEseg* 16/1 (1999), 21-34.
- VON RAD G., *La Sapienza in Israele*, Casale Monferrato (AI) 1975.
- VOIZ P., *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingen 1934.
- WÄCHTER L., *Der Tod im Alten Testament*, Stuttgart 1967.
- WALBANK F. Z., *Il mondo ellenistico*, Bologna 1983.
- WIEDERKEHR E., *Prospettive dell'escatologia*, Brescia 1978.
- WOLFF H. W., *Antropologia dell'Antico Testamento*, Brescia 1985.
- ZEDDA S., *L'escatologia biblica*, 2 voll., Brescia 1972-1975.
- ZELLER E., *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Firenze 1951.
- ZELLER E. - MONDOLFO R., *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, 6 voll., Firenze 1968.

5. Studi sul Libro della Sapienza

- ADINOLFI M., *Il messianismo di Sap 2,12-20*, in *Il messianismo. Atti della XVIII settimana biblica*, Brescia 1966, 205-217.
- *La dicotomia antropologica platonica e Sap 8,19-20*, in MARCHESELLI-CASALE C. (ed.), *Parola e Spirito. Studi in onore di S. Cipriani*, Brescia 1982, 145-155.

- ALLEVI L., *L'ellenismo nel libro della Sapienza*, in *ScC* 71 (1943), 337-348.
- ALONSO DIAZ J., *La sabiduría divina anticipándose al que le sale al encuentro (Sap 6,12-17)*, in *SalT* 60 (1962), 838-845.
- ALONSO SCHÖEKEL L., *Fede e cultura dal libro della Sapienza*, Bologna 1987.
- AMIR J. J., *The Figure of Death in the "Book of Wisdom"*, in *JJS* 30 (1979), 154-178.
- BEAUCHAMP P., *Cursus introductionis specialis in Prius Testamentum*, disp. PIB, Romae 1963-1964.
- *De libro Sapientiae Salomonis*, cursus in P.I.B., Romae 1963 [ciclostilato].
- *Le salut corporel des justes et la conclusion du livre de la Sagesse*, in *Bib* 45 (1965), 491-526.
- *Épouser la Sagesse – ou n'épouser qu'elle? Une énigme du Livre de la Sagesse*, in GILBERT M. (ed.), *La Sagesse de l'Ancien Testament*, Leuven 1990, 347-369.
- *Sagesse de Salomon: De l'argumentation médical à la résurrection*, in TRUMBLET J. (ed.), *La sagesse biblique. De l'Ancien au Nouveau Testament*, Paris 1995, 19-60.
- BIGOT L., *Sagesse (Livre de la)*, in *DThC* XIV 1, Paris 1939, 703-744.
- BIZZETI P., *Il Libro della Sapienza. Struttura e genere letterario* (Supplementi alla Rivista Biblica 11), Brescia 1984.
- BOGAERT P.-M., *Κύριος, le Nom incommunicable (Sg 14,21)*, in CALDUCH BENAGES N. - VERMEYLEN J. (edd.), *Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom. Festschrift M. Gilbert*, Leuven 1999, 387-396.
- BUNGE G., *"Créé pour être": à propos d'une citation scripturaire inaperçue dans le Peri Archon d'Origene (III,5,6)*, in *BLE* 98 (1997), 21-29 [Wis 1,14].
- CALDUCH BENAGES N. - VERMEYLEN J. (edd.), *Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom. Festschrift M. Gilbert*, Leuven 1999.
- CASTRO MENDES J., *Influência helenística no livro da Sabedoria*, in *HumTeo* 17 (1996) 277-282.
- CAVEDO R., *Da una cultura all'altra. Il Libro della Sapienza*, in *ParSpV* 15 (1987), 75-87.
- CLIFFORD R.J., *Proverbs as a Source for Wisdom of Solomon*, in CALDUCH BENAGES - VERMEYLEN, *Treasures of Wisdom*, 255-263.
- D'ALARIO V., *La réflexion sur le sens de la vie en Sg 1-5. Une réponse aux questions de Job et de Qohélet*, in CALDUCH BENAGES - VERMEYLEN, *Treasures of Wisdom*, 313-330.
- DE CARLO G., *«Ami, infatti, gli esistenti tutti»*. *Studio di Sap 11,24*, in *Laur* 36 (1995), 391-432.

- DELCOR M., *L'immortalité de l'ame dans le Livre de la Sagesse et dans les Documents de Qumran*, in *NRT* 77 (1955), 614-630.
- *Studi sull'apocalittica*, Brescia 1987.
- DELL'OMO M., *Il significato e l'attualità spirituale del capitolo 19 della Sapienza*, in *RivB* 37 (1989), 317-327.
- DELLA CORTE E., *Λόγος nel libro della sapienza. Analisi letteraria e semantica*, in MARCHESELLI-CASALE C., *Oltre il racconto. Egesi ed ermeneutica: alla ricerca del senso*, Napoli 1994, 67-92.
- *Filosofia e Sapienza biblica. L'avverbio ἀναλόγως in Sap 13,5*, in ASCIONE A. - GIUSTINIANI P. (edd.), *Il Cristo. Nuovo criterio in filosofia e teologia?*, Napoli 1995, 209-235.
- *Il Libro della Sapienza: Parola di Dio e parola dell'uomo*, in ASCIONE A. - GIOIA M. (edd.), *Sicut flumen pax tua. Studi in onore del cardinale Michele Giordano*, Napoli 1997, 81-102.
- DES PLACES É., *Le Livre de la Sagesse et les influences grecques*, in *Bib* 50 (1969), 536-542.
- DUBARLE A. M., *Une source du livre de la Sagesse?*, in *RSPT* 37 (1953), 425-443.
- *La tentation diabolique dans le livre de la Sagesse (2,24)*, in *Mélanges E. Tisserant*, I, Roma 1964, 187-195.
- *L'attesa di una immortalità nell'Antico Testamento e nel giudaismo*, in *Conc* 10 (1970), 51-63.
- DUMOULIN P., *Le livre de la Sagesse à la charnière des deux Testaments: L'actualité du midrash de Sg 11-19*, in *Riv. Teol. di Lugano* 1 (1996), 227-255.
- DUPONT-SOMMER A., *Les impies du Livre de la Sagesse ne sont-ils pas des Épicuriens?*, in *RHR* 111 (1935), 90-109.
- *De l'immortalité astrale dans la Sagesse de Salomon?*, in *RÉG* 62 (1949), 80-87.
- *The Dead Sea Scrolls: A Preliminary Survey*, trad. ingl. di E. M. Rowley, Oxford 1952, 72.
- FABRI M. V., *Creazione e salvezza nel Libro della Sapienza: esgesi di Sap. 1,13-15*, Roma 1998.
- FESTORAZZI F., *La dimensione salvifica del binomio morte-vita*, in *RivB* 30 (1982), 91-109.
- GIGNAC A., *Quel sens donner à la mort prématurée du juste?: la pédagogie éthique d'un texte biblique (Sg 4,7-20)*, in *ÉglT* 27 (1996), 199-227.
- GILBERT M., *Introduction au Livre de la Sagesse*, in *DBS* XI, Paris 1968, 58-119.
- *La structure de la prière de Salomon*, in *Bib* 51 (1970), 301-331.

- *La critique des dieux*, in *AnBib* 53, Rome 1973.
- *La Sagesse de l'Ancien Testament*, Leuven 1979.
- *La Sapienza e Gesù Cristo*, Torino 1981.
- *L'antropologia del libro della Sapienza*, in *L'antropologia biblica*, Napoli 1981, 245-275.
- *Il cosmo secondo il libro della Sapienza*, in DE GENNARO G. (cd.), *Il cosmo nella Bibbia*, Napoli 1982.
- *Le Livre de la Sagesse et l'inculturation*, in AA.VV., *L'inculturation et la sagesse des nations*, Roma 1984, 1-11.
- *Il giusto perseguitato di Sap 2,12-20: figura messianica*, in DE GENNARO G. (ed.), *L'Antico Testamento interpretato dal nuovo: il Messia*, Napoli 1985, 193-218 [ristampa in *La Sapienza di Salomone*, vol. 1, Roma 1995, 39-61].
- *Sagesse de Salomon (ou livre de la Sagesse)*, in *DBS* 11 (1986), coll. 58-119.
- *La relecture de Gn 1-3 dans le livre de la Sagesse*, in *La création dans l'orient ancien* (Lectio divina 127), Paris 1987, 323-344.
- (ed.), *La Sagesse de l'Ancien Testament*, Leuven 1990.
- *Pace terrena e pace ultraterrena nel Libro della Sapienza*, in LIBERTI V., *La pace secondo la Bibbia*, L'Aquila 1995, 51-57 [ristampa in *La Sapienza di Salomone*, vol. 2, Roma 1995, 51-58].
- *Sapienza, Libro*, in PENNA R. (ed.) *Dizionario enciclopedico della Bibbia*, Roma 1995, 1166-1167.
- *La Sapienza di Salomone*, voll. 1 e 2, Roma 1995.
- *The Last Pages of the Wisdom of Solomon*, in *Proceedings of the Irish Biblical Association* 20 (1997), 48-61.
- HANSPACH A., *Die Rede von der Gottebenbildlichkeit in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur*, in A. MICHEL and H. J. STIPP (edd.), *Gott Mensch Sprache. Schülerfestschrift für Walter Groß zum 60 Geburtstag*, ATSAT 68, St. Ottilien 2001, 65-72.
- HAYMAN A. P., *The Survival of Mythology in the Wisdom of Solomon*, in *JStJud* 30 (1999), 125-139.
- HEINISCH P., *Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit*, Münster 1908.
- HENTSCHEL G. - ZENGER E. (edd.), *Lehrerin der Gerechtigkeit*, Leipzig 1991 [specialmente le pp. 134-151 per il rapporto tra σοφία e δικαιοσύνη].
- HOGAN K. M., *The Exegetical Background of the «Ambiguity of Death» in the Wisdom of Solomon*, in *Journal for Study of Judaism* 30 (1999), 1-24.
- HÜBER H., *Die Weisheit Salomonos im Horizont biblischer Theologie*, in *BTSt* 22 (1993), 55-81.

- HARRINGTON W., *The Wisdom of Israel*, in *IrTQ* 30 (1963), 311-325.
- HEINISCH P., *Sapientia* 8,19-20, in *BZ* 9 (1911), 130-141.
- KEPPER M., *Hellenistische Bildung im Buch der Weisheit: Studien zur Sprachgestalt und Theologie der Sapientia Salomonis*, Berlin - New York 1999.
- KLOPPENBORG J. S., *Isis and Sophia in the Book of Wisdom*, in *HarvTR* 75 (1982), 57-84.
- KOLARCIK M., *The Ambiguity of Death in the Book of Wisdom 1-6. A Study of Literary Structure and Interpretation* (AnBib 127), Rome 1991.
- *Creation and Salvation in the Book of Wisdom*, in CLEFFORD R. J. - COLLINS J. J. (edd.), *Creation in the Biblical Tradition*, Washington 1992, 97-107.
- *Universalism and Justice in the Wisdom of Solomon*, in CALDUCH BENAGES - VERMEYLEN, *Treasures of Wisdom*, 289-302.
- KRÜGER M., *Die Immanenz der Transzendenz: Einige Anmerkungen zu den geistigen Hintergründen der Sapientia Salomonis*, in *OTEssay* 12 (1999), 298-325.
- KUTSCH E., *Du sollst dir kein Gottesbild machen. Zu Weisheit Salomos 14,15*, in HAUSMANN J. - ZOBEL H.-J. (edd.), *Alttestamentliche Glaube und Biblische Theologie*, Stuttgart - Berlin - Cologne 1992, 279-286.
- LACAN F. M. - GOURBILLON J. G., *La Sagesse. Une source d'immortalité*, in *Evangile* 61 (1966), 22-32.
- LAGRANGE M.-J., *Le Livre de la Sagesse, sa doctrine des fins dernières*, in *RB* (1907), 85-104.
- *Les cultes hélienistiques en Égypte et le judaïsme*, in *RThom* 36 (1930), 309-328.
- LANGE S., *The Wisdom of Solomon and Plato*, in *JBL* 55 (1936), 293-302.
- LARCHER C., *Etudes sur le Livre de la Sagesse*, Paris 1969.
- LEAROYD W. H. A., *The Envy of the Devil in Wisdom 2,24*, in *ExpTim* 51 (1939-1940), 154-178.
- LILLA S., *La Sapienza di Salomone tra stoicismo e neoplatonismo*, in *Lecture cristiane dei Libri sapienziali. XX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, 9-11 maggio 1991*, Roma 1992, 505-522.
- LYONNET S., *Le sens de πειράζειν en Sap 2,24 et la doctrine du péché originel*, in *Bib* 39 (1958), 27-36.
- MANESCHG H., *Gott, Erziher, Retter und Heiland seines Volkes. Zur Reinterpretation von Num 21,4-9 in Weish 16,5-14*, in *BZ* 28 (1984), 214-229.
- MANFREDI S., *A proposito di misericordia: è ipotizzabile un rapporto tra Sapienza e i profeti?*, in CALDUCH BENAGES - VERMEYLEN, *Treasures of Wisdom*, 265-277.

- MAZZANTI A. M., *La Sapienza e Filone di Alessandria. Questioni antropologiche*, in *Lectures cristiane dei Libri Sapienziali*, 523-532.
- MAZZINGHI L., *Notte di paura e di luce. Egesi di Sap 17,1-18,4* (AnBib 134), Roma 1995.
- “Non c'è regno dell'Ade sulla terra”: l'inferno alla luce di alcuni testi del libro della Sapienza, in *VivH* 6 (1995), 229-255.
- “Dio non ha creato la morte” (Sap 1,13): il tema della morte nel libro della Sapienza, in *PSV* 32 (1995), 63-75.
- “Un improvviso e inatteso timore si era riversato su di loro”: la paura dei malvagi in Sap 7, in *PSV* 33/1 (1996), 81-92.
- *La barca della provvidenza: Sap 14,1-10 e la figura di Iside*, in *VivH* 8 (1997), 61-90.
- *Il Libro della Sapienza: elementi culturali*, in *RicStoB* 10/1-2 (1998), 179-197.
- *La Sapienza, presente accanto a Dio e all'uomo: Sap 9,9b.10c e la figura di Iside*, in CALDUCH BENAGES - VERMEYLEN, *Treasures of Wisdom*, 357-368.
- MC GLYNN M., *Divine Judgement and Divine Benevolence in the Book of Wisdom*, WUNT 139, Tübingen 2001.
- MILLER R. J., *Immortality and Religious Identity in Wisdom 2-5*, in CASTELLI E. A. - TAUSSIG H. (edd.), *Reimagining Christian Origins. A Colloquium Honoring Burton L. Mack*, Valley Forge, PA, Trinity 1996, 199-213.
- MURPHY R. E., *To know your Might is the Root of Immortality* (Wis 15,3), in *CBQ* 25 (1963), 88-93.
- *Wisdom and Creation*, in *JBL* 104 (1985), 3-11.
- NEHER M., *Der Weg zur Unsterblichkeit in der Sapientia Salomonis. Engel und Dämonen*, in AHN G. - DIETRICH M., *Engel und Dämonen: theologische, anthropologische und religionsgeschichtliche Aspekte des Guten und Bösen: Akten des gemeinsamen Symposium der Theologischen Fakultät der Universität Tartu und der Deutschen Religions-geschichtlichen Studiengesellschaft am 7. Und 8. April 1995 zu Tartu*, FARG 29: Müns 1997, Ugarit-Verlag, 121-136 [Wis 1,11-15].
- NICCACCI A., *Wisdom as Woman. Wisdom and Man. Wisdom and God* (Wis 10,1-2), in CALDUCH BENAGES - VERMEYLEN, *Treasures of Wisdom*, 369-388.
- NIELSEN D. A., *La misura divina: creazione e retribuzione nel libro della Sapienza e in Filone: aspetti dell'incontro fra giudaismo ed ellenismo*, in *Religioni e Società* 11 (1996) n. 24, 22-39.
- NOBILE M., *La thématique eschatologique dans le livre de la Sagesse en relation avec l'apocalyptique*, in CALDUCH BENAGES - VERMEYLEN, *Treasures of Wisdom*, 303-312.

- NOEL D., *Quelle sotériologie dans le livre de la Sagesse?*, in J. TRUBLET (ed.), *La sagesse biblique: De l'Ancien Testament. Actes du X^e Congrès de l'ACFEB* (Paris 1993), Lectio divina 160, Paris 1995, 187-196.
- OSTY E., *Introduzione e note a Sap*, in *La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna 1974.
- PARISI S., *Phronèsis-phronein nel libro della Sapienza*, in *Vivarium* 1 (1993), 393-416.
- PASSONI DELL'ACQUA A., *Giudaismo alessandrino e libro della Sapienza: Osservazioni sugli attributi divini a partire dal commentario di G. Scarpat*, in *RivB* 47 (1999), 189-204.
- PERDUE G., *Wisdom & Creation: The Theology of Wisdom Literature*, Nashville 1994.
- PERRENCHIO F., *Struttura e analisi letteraria di Sap 1,1-15 nel quadro del suo contesto letterario immediato*, in *Sales* 37 (1975), 289-325.
- *Struttura e analisi letteraria di Sapienza 1,16-2,24 e 5,1-23*, in *Sales* 43 (1981), 3-43.
- PIÉ Y NINOT S., *Paraula de Déu i Saviesa: Sv18,14-16*, in *RCatalT* 14 (1989), 29-39.
- PORTER F. C., *The preexistence of the soul in the Book of Wisdom and in the Rabbinical Writings*, in *AJT* 12 (1908), 53-115.
- PRIOTTO M., *Violenza e persecuzione contro il giusto (Sap 2,1b-20)*, in *RicStoB* 14/1-2 (2002), 137-146.
- RAMON B. S. J., *La justicia es inmortal: Una lectura del Libro de la Sabiduría de Salomón*, in *PresT* 69 (1992), 166ss.
- RAURELL F., *From ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ to ΑΘΑΝΑΣΙΑ (Wis 1,1.15)*, in CALDUCH BENAGES - VERMEYLEN, *Treasures of Wisdom*, 331-350.
- *Righteousness' Gift of Immortality (Wis 1,1-15)*, in *Laur* 40 (1999), 417-436.
- *Justícia i immortalitat en Saviesa*, in *EstFranc* 101 (2000), 457-472.
- RAVASI G., *Sapienza*, in *La Bibbia, parola di Dio scritta per noi*, II, Torino 1980, 443-492.
- REESE J. M., *Plan and Structure in the Book of Wisdom*, in *CBQ* 27 (1965), 391-399.
- *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences* (AnBib 41), Roma 1970.
- SCARPAT G., *Note a tre passi della Sapienza (Sap. 2,16; 2,24; 4,19)*, in *Testimonium Christi. Scritti in onore di J. Dupont*, Brescia 1985, 453-464.
- *La morte seconda e la duplice morte: dalla Sapientia a san Francesco*, in *Paideia* 42 (1987), 55-62.

- *Una speranza piena di immortalità (Sap 3,4)*, in *RivB* 36 (1988), 487-494.
- *Salomone re e comune mortale*, in *Atti dell'accademia Ligure di Scienze e Lettere*, Genova 47 (1991), 491-505.
- *Predisposizione naturale e preesistenza dell'anima (Nota a Sap 8,19-20)*, in *RivB* 43 (1995), 93-99.
- *Sanitas come traduzione latina di ΣΩΤΗΡΙΑ*, in CALDUCH BENAGES - VERMEYLEN, *Treasures of Wisdom*, 241-253.
- SCHENKER A., «*Et comme le sacrifice de l'holocauste il les agréa*» (Sg 3,6), in CALDUCH BENAGES - VERMEYLEN, *Treasures of Wisdom*, 351-356.
- SCHMITT A., *Komposition, Tradition und zeitgeschichlicher Hintergrund in Weish 1,16-2,24 und 4,20-5,23*, in GROSS W. et al. (edd.), *Text, Methode und Grammatik*, St. Ottilien 1991, 403-421.
- *Zur dramatischen Form von Weisheit 1,1-6,21*, in *BZ* (1993), 236-258.
- *Skepsis, Bedrängnis und Hoffnung in Weish 1,16-2,24: "und danach werden wir sein, als wären wir nie gewesen"* (Weish 2,2), in *BiKi* 52 (1997), 166-173.
- SCHÜTZ R., *Les idées eschatologiques du Livre de la Sagesse*, Paris - Strasbourg 1935.
- SEELEY D., *Narrative, the Righteous Man and the Philosopher: An Analysis of the story of the Dikaios in Wisdom 1-5, JPseud 7* (1990), 55-78.
- SESSOLO P., *Aspetti universalistici nel Libro della Sapienza*, in *EunDoc32* (1979), 33-50.
- SHEPPARD G. T., *Wisdom as a hermeneutical Construct*, Berlin 1980.
- SKEHAN P. W., *The Text and Structure of the Book of Wisdom*, in *Traditio* (1945), 1-12.
- SISTI A., *La figura del giusto perseguitato in Sap. 2,12-20*, in *BbbOr* 11-112 (1977), 129-144.
- *Sapienza biblica e cultura ellenistica nel Libro della Sapienza*, in *ParVi* 25 (1980), 112-118.
- *Antiche prospettive veterotestamentarie intorno alla morte* in *BbbOr* 25 (1983), 3-9.
- *Vita e morte nel libro della Sapienza*, in *BbbOr* 25 (1983), 49-61.
- *La morte violenta del giusto nel libro della Sapienza*, in *Gesù e la sua morte*. Atti della XXVII Settimana Biblica, Brescia 1984, 293-309.
- *Il libro della Sapienza: Un esempio di dialogo culturale*, in *Portare Cristo all'uomo*. Congresso del Ventennio dal Concilio Vaticano II, Roma 1985, 727-744.

- *L'ateismo degli empi di Sap 2*, in *BbbOr* 28 (1986), 41-54.
- TAYLOR R.J., *The eschatological Meaning of Life and Death in the Book of Wisdom 1-5*, in *ETL* 42 (1966), 72-137.
- *The Impious in Wisdom 2*, in *CBQ* 11 (1949), 40-65.
- VILCHEZ LINDEZ J., *La luz en el libro de la Sabiduría*, in CALDUCH BENAGES - VERMEYLEN, *Treasures of Wisdom*, 279-288.
- VOGELS W., *The God Who Creates Is the God Who Saves: The Book of Wisdom's Reversal of the Biblical Pattern*, in *EeT* 22 (1991), 315-335.
- WEBER W., *Die Unsterblichkeit der Weisheit Salomos*, in *ZWTh* 48 (1905), 409-444.
- *Die Seelenlehre der Weisheit Salomos*, in *ZWTh* 51 (1908-9), 314-332.
- *Der Auferstehungsglaube im eschatologischen Buche der Weisheit*, in *ZWTh* 54 (1912-13), 205-239.
- WEISENGOFF J.P., *Death and Immortality in the Book of Wisdom*, in *CBQ* (1941), 104-133.
- *The Impious in Wisdom 2*, in *CBQ* 11 (1949), 40-65.
- WERNER W., «*Denn Gerechtigkeit ist unsterblich*». *Schöpfung, Tod und Unvergänglichkeit nach Weish 1,11-15 und 2,21-24*, in HENTSCHEL G. - ZENGER E. (edd.), *Lehrerin der Gerechtigkeit. Studien zum Buch der Weisheit*, Leipzig 1991, 26-61.
- WRIGHT A. G., *The Structure of Wisdom 11-19*, in *CBQ* 27 (1965), 28-34.
- *The Structure of the Book of Wisdom*, in *Bib* 48 (1967), 165-184.
- *Numerical Patterns in the Book of Wisdom*, in *CBQ* 29 (1967), 524-538.
- ZIENER G., *Die Theologische Begriffssprache im Buche der Weisheit* (Bonner Biblische Beitrage 11), 1928.
- *Weisheitsbuch und Johannesevangelium*, in *Bib* 39 (1958), 45, n. 2.
- ZIMMERLI W., *The Place and Limit of the Wisdom in the Framework of the Old Testament*, in *ScotJT* 17 (1964), 146-158.
- ZIMMERMANN F., *The Book of Wisdom: Its Language and Character*, in *JQR* 57 (1966), 1-27; 101-135.

INDICE

<i>Sigle e abbreviazioni</i>	5
<i>Introduzione</i>	9
<i>Schema generale della tesi</i>	13
Capitolo I	
ANALISI LETTERARIA DEI TERMINI Ἀφθαρσία e Ἀθανασία NEL LIBRO DELLA SAPIENZA E ANALISI STRUTTURALE	17
1. <i>Ricorrenze di Ἀθανασία e ἀθάνατος</i>	20
1.1. <i>Ricorrenze di ἀφθαρσία e ἄφθαρτος</i>	24
2. <i>Analisi letteraria dei testi che contengono il termine ἀφθαρσία</i>	27
2.1. <i>Contesto di Sap 2,23-24</i>	29
2.2. <i>Sap 6,18-19: la garanzia d'incorruttibilità</i>	40
3. <i>Analisi letteraria dei testi che contengono il termine ἀθανασία</i>	45
3.1. <i>Sap 3,4 e 4,1</i>	45
3.2. <i>Sap 8,13 e 8,17</i>	56
3.3. <i>Sap 15,3</i>	64
4. <i>Conclusioni</i>	69
Capitolo II	
Ἀφθαρσία e Ἀθανασία: ANALISI SEMANTICA ED ESEGETICA	72
1. <i>Analisi semantica ed esegetica di Ἀφθαρσία-ἄφθαρτος</i>	72
1.1. <i>Conclusione su ἀφθαρσία</i>	81
2. <i>Analisi dei tratti semantici di ἀθανασία</i>	82
2.1. <i>Sap 3,4: la loro speranza è piena di immortalità</i>	83
2.2. <i>Sap 4,1: immortale è il ricordo della virtù</i>	95
2.3. <i>Sap 8,13: per mezzo della sapienza otterrò l'immortalità</i>	97

2.4. Sap 8,17: nell'unione/parentela con la Sapienza c'è immortalità	99
2.5. Sap 15,3: riconoscere il tuo potere è radice d'immortalità	103
2.6. Conclusione su ἀθανασία	112
CONCLUSIONI	117
1. <i>I rapporti tra il pensiero greco e Sapienza</i>	117
2. <i>L'evoluzione dell'escatologia nell'Antico Testamento</i>	121
3. <i>Il Libro della Sapienza e la sua escatologia</i>	123
4. <i>La nozione d'immortalità: ἀφθαρσία e ἀθανασία</i>	125
5. <i>Aperture</i>	128
BIBLIOGRAFIA	133
1. <i>Fonti</i>	133
1.1. Fonti classiche e religiose	133
1.2. Testo ebraico della Bibbia	134
1.3. Testo greco	134
1.4. Versione latina	134
2. <i>Strumenti</i>	134
3. <i>Commentari</i>	135
4. <i>Studi di carattere generale</i>	135
5. <i>Studi sul Libro della Sapienza</i>	145