

LUCA MAZZINGHI

La memoria della Legge nel libro della Sapienza

1. INTRODUZIONE

Il titolo di questa relazione, all'interno della XXXVII Settimana Biblica dell'ABI dedicata al tema «Torah e Kerygma», è indicativo delle scelte che ho voluto seguire: in primo luogo ho scelto di parlare genericamente di «Legge» e non di *torāh*. Il libro della Sapienza, infatti, parla evidentemente di *nomos*; come sappiamo, non si tratta di una questione soltanto semantica, dovuta all'ovvio motivo che il libro della Sapienza è stato composto in greco. Molto è stato scritto sulla scelta del giudaismo di lingua greca di utilizzare il termine *nomos* a proposito dell'ebraico *torāh*;¹ senza entrare in una tale, complessa questione, non dobbiamo dimenticare l'esistenza di uno scarto semantico tra *torāh* e *nomos*, scarto che vale anche per il libro della Sapienza. In secondo luogo, ho utilizzato nel titolo il termine «memoria», in relazione ad alcuni testi che costituiranno il nostro punto di partenza, e cioè Sap 16,6.11 e 19,4.10; in questi passi, la memoria della Legge si trasforma nel ricordo delle azioni compiute da Dio per il suo popolo nel corso del cammino dell'esodo.

Il tema della «Legge» nel libro della Sapienza è già stato molto studiato, soprattutto in relazione al problema del rapporto tra la stessa Legge e la figura della sapienza, rapporto considerato alla luce dell'intera tradizione sapienziale di Israele; non c'è bisogno di ritornare su un argomento che è già stato oggetto di una passata Settimana Biblica, intitolata proprio «Sapienza e Torah».² Sappiamo come nel libro della Sapienza l'importanza e la centralità della figura della sapienza e il suo rapporto con la Legge non siano più quelli offerti dai testi classici di Dt

¹ Su una tale questione rinvio al noto lavoro di L. MONSENGWO PASINYA, *La notion de nomos dans le Pentateuque Grec* (AnBib 52), Rome 1973. Sul rapporto *Torāh/nomos* è possibile consultare gli esiti di una discussione di poco più recente in A.F. SEGAL, «Torah and *nomos* in recent scholarly discussion», in *SR* 13(1984), 19-27; J.N. LIGHTSTONE, «Torah is *nomos* except when it is not: prolegomena to the study of Law in late antique Judaism», in *SR* 13(1984), 29-37; S. WESTERHOLM, «Torah, *nomos* and Law: a question of meaning», in *SR* 15(1986), 327-336.

² Cf. *Sapienza e Torah. Atti della XXIX Settimana Biblica*, Bologna 1987.

4,5-6; Sir 24,23 o Bar 4,1; la sapienza è infatti, secondo il nostro saggio, una realtà proveniente da Dio stesso che permette all'uomo di comprendere la volontà di Dio espressa nella Legge (cf., al riguardo, il testo fondamentale di Sap 9,17).³ A partire da questa prospettiva ormai ben consolidata è possibile affermare, sin dall'inizio di questo lavoro, come la Legge acquisti, nel libro della Sapienza, un carattere *rivelativo*, piuttosto che normativo.

Alla luce del tema che è oggetto di questa Settimana Biblica, lo scopo che il mio studio si propone è così quello di scoprire in che modo il libro della Sapienza continui a riferirsi alla Legge, pur subordinandola alla sapienza, in che misura il nostro saggio rilegga il tema della Torah alla luce di mutate situazioni storiche e di nuove prospettive teologiche e come riproponga la Legge alla comunità giudaica di Alessandria con un rinnovato carattere normativo. Dopo un'analisi dei quattro testi sopra ricordati, tenterò un rapido confronto con la letteratura giudaica del tempo, soprattutto quella di ambiente alessandrino, per poi giungere ad alcune considerazioni relative, in modo particolare, alla teologia del libro della Sapienza, che costituisce il centro di interesse di questo lavoro.

2. MEMORIA DELLA LEGGE COME MEMORIA DELLE AZIONI DIVINE (SAP 16,6.11 E 19,4.10)

2.1. *I testi del terzo dittico (Sap 16,6.11)*

2.1.1. Nel cuore del c. 16 del libro della Sapienza è collocato il terzo dittico (Sap 16,5-14), che ha come tema l'antitesi tra gli israeliti morsi dai serpenti nel deserto (il nostro saggio riprende qui il testo di Nm 21,4-9), ma che subito sono salvati, e, al contrario, la piaga dei tafani e delle cavallette piombata invece sugli egiziani (cf. la ripresa dei testi di Es 8,16-28; 10,1-20). Nel terzo dittico troviamo due passi particolarmente interessanti, che possono fornire un buon punto di partenza per il nostro lavoro; si tratta dei versetti 6 e 11, nei quali appare il tema della Legge in relazione a quello della «memoria». Il terzo dittico costituisce un'unità letteraria ben definita, all'interno della quale i vv. 5-7 corrispondono ai vv. 10-12, due piccole sezioni dedicate a Israele, interrotte dal v. 8 e dal v. 9, due brevi sezioni dedicate invece agli egiziani; il dittico è chiuso dai vv. 13-14 che ne costituiscono una vera conclusione.⁴

³ Cf. su questo aspetto M. GILBERT, «Volonté de Dieu et don de la Sagesse (Sg 9,17s)», in *NRT* 93(1971), 145-166.

⁴ Per un'analisi dettagliata della struttura del dittico rinvio alla proposta di P. BIZZETI, *Il libro della Sapienza. Struttura e genere letterario*, Brescia 1984, 95-97. Su questo dittico va ricordato poi l'importante studio di H. MANESCG, *Die Erzählung von der ehernen Schlange (Nm 21,4-9) in der Auslegung der frühen jüdischen Literatur. Ein traditionsgeschichtliche Studie*, Frankfurt-Bern 1981, 101-191.

2.1.2. Sap 16,6

Il primo passo che ci interessa si trova proprio all'inizio del dittico, al v. 6: in 16,5, il versetto che apre il dittico, il nostro saggio ricorda la punizione toccata agli israeliti nel deserto, morsi da serpenti velenosi; il riferimento è naturalmente al citato racconto di Nm 21,4-9, che tuttavia sembra creare una difficoltà in relazione alla prospettiva tipica del nostro autore, per il quale gli israeliti vengono preservati dalle piaghe piombate invece sugli egiziani. I serpenti che attaccano Israele nel deserto costituiscono così per lui il segno di una pedagogia divina che, invece di punire gli israeliti come è avvenuto con gli egiziani, si propone di educarli al «ricordo» della Legge. La «collera» (*orgē*) divina ricordata al v. 5 ha dunque uno scopo non punitivo, come appare nel racconto del libro dei Numeri, bensì decisamente medicinale. Ma ecco il testo che ci interessa:

come avvertimento, per poco furono turbati,
avendo un segno di salvezza a ricordo della prescrizione della tua
Legge (16,6).⁵

I morsi dei serpenti sono per gli israeliti soltanto un «avvertimento», una «correzione» (*nouthesia*: cf. Sap 11,10; 12,2.26), piuttosto che una punizione, secondo il principio chiaramente enunciato in Sap 11,10, dove gli israeliti vengono contrapposti agli egiziani: «questi, infatti, li hai messi alla prova come un padre che corregge; quelli invece, li hai indagati come un re che implacabile condanna».

Nel v. 6b, il segno di questo modo di agire di Dio è, secondo l'interpretazione più comune, il serpente di bronzo innalzato da Mosè ricordato nel testo di Nm 21,9. Il libro della Sapienza evita tuttavia di menzionare esplicitamente il serpente e parla piuttosto di *symbolon sōterias eis anamnēsin entolēs nomou sou*, cioè di «un segno di salvezza a ricordo della prescrizione della tua Legge».

La chiave per comprendere il v. 6 sta certamente nel termine *symbolon*, che va inteso nel suo senso più normale di «segno», «prova», come appare evidente nel testo di Sap 2,9; nel passo di Sap 5,13, poi, i termini *symbolon* e *sēmeion* dimostrano di essere chiaramente sinonimi. Il serpente di bronzo descritto dal libro dei Numeri diviene dunque, per il nostro saggio, un «segno di salvezza»; già nel testo di Nm 21,8.9LXX il serpente di bronzo viene del resto chiamato *sēmeion*. Osserviamo di passaggio come l'idea di *sōteria* vada qui intesa non come redenzione in senso cristiano, ma come salvezza dalla morte fisica e dai pericoli, secondo una

⁵ La costruzione della frase non è facile; leggo il participio *échontes* presente in 6b come un *participium coniunctum* che indica una circostanza con valore finale: «per poco furono turbati, poiché avevano un segno di salvezza affinché si ricordassero...».

prospettiva che è tipica del nostro autore.⁶ Con un procedimento tipicamente *midrashico*, il testo del v. 6 combina poi l'allusione al libro dei Numeri con un chiaro riferimento a Sal 102,18LXX, dove già compare il tema del ricordo unito a quello dei precetti della Legge. Notiamo come in ogni caso il serpente di bronzo non abbia alcuna importanza in sé, se non per il fatto di richiamare alla memoria «la prescrizione della tua Legge». Questo, come vedremo, è esattamente il punto che ci interessa.

Prima di procedere oltre, è necessario aggiungere ancora un'osservazione, relativa a una nota di critica testuale.⁷ Il testo degli importanti codici Sinaitico e Alessandrino, unito a quello di alcuni minuscoli,⁸ legge al posto di *symbolon* il termine *symbolon*, cioè «consigliere»; tale lezione è stata accolta nell'edizione critica di K. von Tischendorf.⁹ Si tratta di una lezione certamente interessante, che potrebbe essere ancora riferita al serpente di bronzo personificato (ma l'idea del serpente di bronzo «consigliere di salvezza» risulta alquanto strana), oppure alla persona di Mosè. In questo caso, senz'altro preferibile, Mosè verrebbe ricordato non tanto come legislatore, ma semplicemente come «consigliere», incaricato cioè di far ricordare agli israeliti la Legge divina. La lezione *symbolon* è scartata dai commentatori più antichi e pressoché ignorata dai contemporanei;¹⁰ parlare di Mosè come «consigliere di salvezza» risulta effettivamente inusuale. Eppure, i testimoni del testo che appoggiano la lezione *symbolon* (A e S) meritano una maggior considerazione; senza voler qui risolvere una questione, per la quale rimando all'approfondito studio di Leproux, mi limito a osservare che l'espressione *symbolon*, da intendersi senz'altro come riferita a Mosè, rafforzerebbe, se si trattasse della lezione originale, l'immagine di un Mosè che già in Sap 10,15-11,1 è volutamente presentato in modo tale da *non* mettere in luce la sua caratteristica di legislatore. Riprenderemo più avanti la questione.

⁶ Cf. D. NOËL, «Quelle sotériologie dans le livre de la Sagesse?»; J. TRUBLET (ed.), *La Sagesse Biblique. De l'Ancien au Nouveau Testament. Actes du Congrès de l'ACFEB (Paris 1993)*, Paris 1995, 187-196.

⁷ Per tutto questo cf. la recentissima e convincente proposta di A. LEPROUX, «Moïse, "conseiller de salut" en Sg 16,6? Une question de critique textuelle», in *RB* 111(2004), 161-192.

⁸ Cf. l'apparato critico nel testo di Ziegler che elenca al riguardo i seguenti testimoni del testo: S A V a 68 249-754 359* 542 613 verssp. Da notare la lettura «consiliarium salutis» in due glosse (94-95) alla *Vetus Latina*; cf. W. THIELE, *Sapientia Salomonis* (Vetus Latina, XI), Freiburg i.B. 1977ss, 526.

⁹ Cf. *Vetus Testamentum graecae iuxta LXX interpretes*, ed. C. DE TISCHENDORF, Lipsiae 1887, I, 165.

¹⁰ R. CORNELY, *Commentarius in librum Sapientiae*, opus postumum edidit F. Zorell, Paris 1910: la lettura *symbolon* «parum verisimile est»; p. 531; ma Cornely non comprende che «consigliere» potrebbe essere riferito a Mosè e non al serpente di bronzo. C. LARCHER, *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, Paris 1985, III, 898, si limita a dire che tale variante «ne mérite pas de retenir l'attention». Anche MANESCHG (*Die Erzählung*, 109) liquida la possibilità come «hoch unwahrscheinlich», ma neppure lui ritiene di poter riferire «consigliere» a Mosè.

Comunque si voglia risolvere il problema relativo a questo caso di critica testuale, ciò che il serpente di bronzo (*symbolon*, nella lettura più tradizionale), oppure la persona di Mosè (*symboulon*) richiama alla memoria (*eis anamnēsin*) degli israeliti è «la prescrizione della tua Legge», *entolē nomou sou*. Il termine *anamnēsis* non può qui essere caricato della forza che avrà in Filone¹¹ e indica più semplicemente il richiamare alla memoria qualcosa che era stato dimenticato. Ma che cosa si intende esattamente con *entolē*? Larcher pensa a un riferimento all'ordine divino di Gen 2,17 e vede nella figura dei serpenti ricordati nel nostro dittico una qualche allusione al serpente di Gen 3,¹² così come avviene nella tradizione targumica (cf. *Tg. Neofiti* e *Tg. Ps.-Jonathan* su Nm 21,9). Il serpente di Gen 3, in realtà, non ha alcuna importanza nel libro della Sapienza e non è ricordato neppure nell'unico riferimento al diavolo presente nel libro, ossia nel noto testo di Sap 2,24. Forse proprio per questo motivo il testo di Sap 16,6 evita comunque di parlare esplicitamente del serpente di bronzo ricordato nel libro dei Numeri. Piuttosto, nel riferimento ai «serpenti» fatto al v. 5 è più facile scorgere una punta polemica contro culti e rituali tipici del mondo ellenistico, come ad esempio il culto di Asclepio, di Serapide, di Iside-Termouthis, raffigurata sotto forma di serpente, e i riti dionisiaci, tutti culti nei quali i serpenti hanno in forme diverse una qualche importanza.¹³

Occorre pertanto seguire un'altra strada; dobbiamo notare come l'associazione di *entolai* (al plurale) con *nomos* è relativamente frequente nella versione dei LXX; per una costruzione simile alla nostra (*entolē nomou*) cf. ad esempio il testo di Pr 6,36LXX. Come C. Spicq ha ben illustrato, il termine *entolē* va meglio inteso nel suo senso di «istruzione», «prescrizione pedagogica» e si riferisce così *all'insieme della Legge* considerata come «istruzione» per la vita del popolo, più che alla Legge intesa come somma di singoli precetti da osservare.¹⁴ In questo modo, quel che gli israeliti devono richiamare alla memoria non è tanto un precetto (o una serie di precetti) da osservare, quanto piuttosto quella che Sap 9,17 definisce come la *boulē theou*, la volontà di Dio espressa nella Legge, una volontà divina impossibile da conoscere senza il dono della sapienza.

2.1.3. Sap 16,11

Il tema della memoria compare di nuovo nel v. 11; qui siamo in grado di comprendere ancora meglio il modo con il quale il nostro saggio parla della Legge. In 16,10 viene introdotto il tema della «misericordia» (*eleos*) che Dio riserva per i «suoi figli» e che si contrappone alla collera

¹¹ Su questo punto, cf. G. BOCCACCINI, «La memoria come concetto filosofico-religioso», in *Il medio giudaismo*, Genova 1993, 151-160.

¹² Cf. LARCHER, *Sagesse*, III, 900.

¹³ Cf. ad esempio MANESCGH, *Die Erzählung*, 183-187.

¹⁴ Cf. C. SPICQ, *Note di lessicografia neotestamentaria*, tr. it., Brescia 1994, I, 578-580.

ricordata nel v. 5. Gli israeliti venivano certo morsi dai serpenti, secondo il racconto contenuto nel libro dei Numeri che il nostro saggio si preoccupa però di interpretare; subito, infatti, essi erano salvati; il v. 12 aggiunge che tale salvezza è dovuta soltanto alla «tua parola»; neppure il serpente di bronzo, dunque, serve a qualcosa, né servono rimedi di natura umana, se non come segno della parola di Dio che è la sola capace di salvare.¹⁵ Nel v. 11 leggiamo che una tale azione di Dio nei confronti degli israeliti ha la stessa funzione di richiamare alla memoria la sua parola già vista al v. 6:

Perché si ricordassero delle tue parole (*eis ypomnēsin tōn logiōn sou*)
venivano punti
— ma subito erano salvati — perché, caduti in un oblio (*lēthēn*)
profondo,
non restassero esclusi dai tuoi benefici (*tēs sēs euergesias*).

Il tema della *ypomnēsis* richiama evidentemente la *anamnēsis* del v. 6 senza che vi si possa scorgere una qualche significativa variazione di significato; là si trattava della memoria della «prescrizione della tua Legge»; qui, invece, «delle tue parole». Con l'espressione *tōn logiōn sou* il testo vuole ancora riferirsi alla Legge mosaica; con *logia* infatti il greco della LXX, con la sola eccezione dei testi di Sal 18,14 e Is 30,11, si riferisce alle parole della legge di Dio, come ad esempio avviene costantemente nella versione greca del Sal 118. Si tratta di un uso tipico del giudaismo di lingua greca, nel quale la Legge viene considerata come espressione della rivelazione divina mediante la parola, più che come una serie di precetti.¹⁶

Anche in questo caso non si tratta perciò di ricordare singole norme, ma di richiamare alla memoria l'insieme della rivelazione di Dio, nella quale dunque la Legge consiste. A questo riguardo, dobbiamo notare come anche nel v. 11, così come nel v. 6, la memoria della Legge e delle parole di Dio sia collegata con l'idea di salvezza dalla morte («ma subito erano salvati»). Anche ciò che sembra essere una punizione diviene così per gli israeliti un segno che ricorda la salvezza offerta da Dio; ricordare le «tue parole» va di pari passo con l'esperienza dell'essere salvati.

La seconda parte del v. 11 esprime la stessa idea in chiave negativa: l'oblio di queste realtà porterebbe gli israeliti a scoprirsi separati dai benefici di Dio nei confronti del suo popolo. Il tema della *euergesia* divina, ispirato al testo del Sal 77/78,10s, è per noi particolarmente importante. Tale prospettiva percorre l'intero c. 16; dei benefici di Dio si parla infatti all'i-

¹⁵ Tutto ciò può essere senz'altro un argomento a favore della lettura *symbolon* in 16,6; il serpente di bronzo viene svalutato mentre viene posta in primo piano la figura di Mosè «consigliere» in relazione alla Torah.

¹⁶ Cf. G. KITTEL, «*logion*», in *ThW IV*, 140-141.

nizio (nel secondo dittico, Sap 16,2), al centro (nel nostro testo, 16,11) e alla fine (nel quarto dittico, Sap 16,24). Dietro alla menzione di Dio descritto come salvatore e benefattore (*euergetēs*) è visibile certamente una forte polemica condotta contro gli dèi guaritori così popolari nel mondo ellenistico; Asclepio, prima di tutto, ma anche la magia e i culti misterici, in particolare le figure di Serapide e di Iside, entrambe legate all'idea di salvezza e non di rado definite come «benefattori» dell'uomo, titolo del resto frequente anche in ambito politico.¹⁷ Per il nostro saggio, invece, solo il Dio d'Israele è capace di salvare e i suoi benefici sono prima di tutto quelli da lui dimostrati nei confronti dei suoi figli durante il cammino dell'esodo; nel nostro caso, la salvezza dai morsi dei serpenti velenosi. La memoria delle parole di Dio è dunque in stretto rapporto con la memoria della sua azione salvifica per il popolo dei giusti.

Tale salvezza, è necessario notare, non è rivolta soltanto verso il passato. Nel terzo dittico, infatti, i vv. 13-14 creano una chiara prospettiva escatologica, che del resto caratterizza tutte e sette le antitesi esodiche di Sap 11-19; la prospettiva creata dai vv. 13-14 illumina *a posteriori* l'intero terzo dittico. I vv. 13-14, in particolare, si ricollegano a Sap 2,1 da un lato e a Sap 1,13-14 dall'altro, contrapponendo all'azione di morte dell'uomo l'azione di una vita che solo Dio è capace di donare. La salvezza offerta da Dio agli israeliti nel deserto è così anche un segno della salvezza dalla morte che il Signore offre ai giusti.

Alla luce di queste osservazioni è possibile concludere che la memoria della Legge e delle parole di Dio di cui parlano i vv. 6 e 11, intesa come ricordo della volontà di Dio che nella Legge è espressa, diviene in realtà anche la memoria delle azioni divine, dei benefici operati da Dio nel cammino dell'esodo; tali benefici vengono riletti alla luce del presente della comunità giudaica di Alessandria (cf. la forte polemica contro i culti del tempo) e, contemporaneamente, divengono segno della salvezza futura offerta da Dio ai giusti.

2.2. *I testi del settimo dittico (Sap 19,4.10)*

2.2.1. Il c. 19 del libro della Sapienza rappresenta, già a livello di struttura letteraria, un problema non ancora pienamente risolto; i commentato-

¹⁷ Per l'associazione di *euergetēs* e *sōtēr* cf. SPICO, *Note di lessicografia*, II, 626-641, spec. 628-630; per Iside «salvatrice» cf. Y. GRANDJEAN, *Une nouvelle arétologie d'Isis à Maronée* (EPR 49), Leiden 1975, 26-32; F. DUNAND, *Le culte d'Isis dans le Bassin Oriental de la Méditerranée, I, Le culte d'Isis et les Ptolémées* (EPR 26/1), Leiden 1973, 99-100.153-154.158; R.E. WITT, *Isis in the graeco-roman World*, London 1971, 185-187; L. MAZZINGHI, «La barca della Provvidenza: Sap 14,1-10 e la figura di Iside», in *VivH* 8(1997), 61-90; spec. 84-87; per le connessioni con le formule relative a Serapide, cf. ancora MANESCHG, *Die Erzählung*, 182-185; per l'idea di salvezza in campo magico cf. M.J. VERMASEREN, «La sotériologie dans les papyri graecae magicae», in U. BIANCHI – M.J. VERMASEREN (edd.), *La sotériologie dei culti orientali nell'Impero Romano* (EPR 92), Leiden 1982, 17-32.

ri, infatti, non concordano sulla struttura interna di questo capitolo e, in particolare, sulla delimitazione del settimo dittico, com'è risultato evidente nel recente convegno di Palermo, tenuto proprio sul libro della Sapienza.¹⁸ In questa sede non intendo affrontare un tale problema; pur consapevole della centralità del v. 9, considero il testo del settimo dittico non limitato alla sola pericope di Sap 19,1-9 ma esteso sino al v. 12.

In due testi di quest'ultima antitesi, che ha come tema di fondo il passaggio del mar Rosso, compare di nuovo il tema della memoria delle azioni divine; si tratta, come si è detto, di Sap 19,4 e 10. La presenza di questi due versetti all'interno del settimo dittico appare particolarmente significativa. Ciò che rende i vv. 4 e 10 di grande interesse in relazione ai testi di Sap 16,6 e 11, è la chiara relazione esistente tra il c. 16 e il c. 19, due capitoli posti agli estremi di una struttura concentrica, al cuore della quale c'è il brano di Sap 18,1-4 sulla luce della Legge.¹⁹ In particolare, i tre dittici del c. 16, introducendo i temi del cibo (16,1-4), della salvezza dalla morte (16,5-14) e della manna (16,15-29), preparano la conclusione del c. 19, dove tutti questi temi vengono ripresi nel quadro di una creazione rinnovata (cf. Sap 19,18-21) che offre agli uomini proprio la manna, cibo di incorruttibilità (cf. 19,21). Alla luce di questi rapporti, il confronto tra i testi di 19,4.10 e 16,6.11, accomunati dal tema della memoria, diviene ancor più importante.

2.2.2. Sap 19,4

Il testo di Sap 19,4 si trova all'interno della prima parte del settimo dittico, Sap 19,1-5, un'unità letteraria focalizzata sulla triste sorte piombata sugli egiziani nel mar Rosso. La conseguenza delle azioni malvagie compiute dagli egiziani è una «morte sorprendente» (19,5), contrapposta alla salvezza ottenuta dagli israeliti. Nel v. 4 tale definitiva punizione piombata sugli egiziani è collegata con il tema dell'oblio:

A questo estremo li spingeva un giusto destino (*anagkē*)
così da gettare [su di loro] l'oblio (*amnēstia*) delle cose accadute,
perché colmassero la punizione che mancava ai loro tormenti.

Il v. 4a appare a prima vista venato di determinismo, così come il terzo stico sembra presupporre una punizione divina già decisa in antici-

¹⁸ Si tratta del convegno organizzato dalla Facoltà teologica di Sicilia e tenuto a Palermo nei giorni 22-23 marzo 2002 con il titolo: *Il libro della Sapienza. Tradizione, Redazione, Teologia*. Mi permetto di rinviare alla proposta da me fatta all'interno dello stesso Convegno, ora in L. MAZZINGHI, «Il testo di Sap 19,13-17 e i diritti civili dei giudei di Alessandria», in G. BELLIA – A. PASSARO (edd.), *Il libro della Sapienza. Tradizione, Redazione, Teologia* (Studia Biblica 1), Roma 2004, 67-97 (con ampia bibliografia).

¹⁹ Cf. per i dettagli di questa analisi BIZZETI, *Sapienza*, 100-104; L. MAZZINGHI, *Notte di paura e di luce. Esegese di Sap 17,1-18,4* (AnBib 134), Roma 1995, 219-298 e spec. 296-297.

po; in realtà, il «destino», la *anagkē*, non è qui il Fato impersonale dei greci, ma è un «giusto (*axios*) destino», non è altro, cioè, che un riferimento a Dio stesso, il quale agisce in conseguenza diretta delle azioni malvagie degli egiziani, è quella sorte, dunque, che essi stessi si sono meritati (cf. l'uso di *anagkē* ancora in relazione a Dio in Sap 17,17). È interessante il modo in cui il nostro autore riprende l'idea biblica dell'indurimento del cuore (cf. Es 14,4) all'interno di una prospettiva tipicamente greca. Quanto a 19,4c, occorre tener presente l'orientamento escatologico dell'intero dittico; la punizione piombata sugli egiziani è segno e anticipazione della punizione finale degli empi annunciata dalla prima parte del libro.²⁰

Un ulteriore effetto dell'azione divina è il creare negli egiziani l'oblio (*amnēstia*) delle cose accadute, ovvero degli eventi legati alle piaghe d'Egitto, oggetto dei dittici precedenti. L'azione di Dio non fa altro che smascherare l'atteggiamento tenuto dagli egiziani: quello di non essere stati capaci di riconoscere la presenza di Dio nei fatti di cui sono stati testimoni. Il nostro autore sceglie, forse volutamente, un termine già usato in chiave morale da Platone,²¹ introducendo il tema della *amnēstia* egli richiama così, per contrasto, la *anamnēsis* e la *ypomnēsis* delle parole e dei benefici divini che hanno caratterizzato, invece, l'esperienza d'Israele (cf. Sap 16,6.11).

Il tema dell'oblio è in realtà del tutto assente dal racconto di Es 14, che sta alla base di Sap 19,1-9; in Es 14,17 leggiamo però che i soldati egiziani entrano nel mare perché il Signore ha indurito il loro cuore; è la spiegazione che il testo biblico intende probabilmente dare per giustificare una punizione durissima che tocca persone almeno in apparenza persone non colpevoli, come lo erano i soldati egiziani che ubbidivano agli ordini del faraone. Essi, nella lettura di carattere tipicamente *midras-hico* che invece il nostro saggio propone, sono considerati ugualmente colpevoli, perché avrebbero dovuto ricordare, come hanno fatto gli israeliti, le esperienze delle quali sono stati testimoni, ma non l'hanno fatto.²²

Assistiamo così a una interessante progressione nell'uso dei vocaboli legati alla memoria: se in Sap 16,6 la memoria è quella della «prescrizione della tua Legge» e in 16,11 il ricordo delle «tue parole» è ormai direttamente legato a quello dei «tuoi benefici», qui, in Sap 19,4, l'oblio è connesso ormai soltanto con l'azione di Dio. In tale chiave il tema dell'oblio era già comparso, in senso del tutto negativo, nel testo di Sap 17,3.²³

²⁰ Per una discussione dei problemi teologici sollevati da questo testo, cf. LARCHER, *Sagesse*, III, 1052-1053.

²¹ Cf. J.M. REESE, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences*, Rome 1970, 20.

²² Cf. al riguardo il lavoro di P. ENNS, *Exodus Retold. Ancient Exegesis of the Departure from Egypt in Wis 10:15-21 and 19,1-9* (Harvard Semitic Museum Monograph 57), Atlanta, GA 1997, 109-110.

²³ Su 17,3 cf. MAZZINGHI, *Notte di paura e di luce*, 16-17.

2.2.3. Sap 19,10

Il secondo testo del c. 19 che ci interessa da vicino è il v. 10, che apre una piccola unità letteraria (19,10-12) sulla cui appartenenza al primo dittico ancora si discute (cf. quanto sopra osservato). Al contrario degli egiziani, gli israeliti

ancora si ricordavano (*ememnēto*), infatti, di ciò che era loro accaduto, durante il loro soggiorno in terra straniera (*en tēi paroikiai autōn*), quando la terra, invece di generare animali, produsse zanzare e il fiume, invece di animali acquatici, vomitò una moltitudine di rane.

Le «cose loro accadute» sono ancora una volta rappresentate dall'esperienza dei benefici divini sperimentati in Egitto e nel cammino dell'esodo, oggetto appunto dei dittici precedenti. Non ci deve sfuggire il fatto che anche in questo caso il ricordo del passato viene attualizzato e reso significativo per la comunità giudaica di Alessandria attraverso l'uso del termine *paroikia*, con il quale il nostro saggio esprime molto bene l'autocoscienza del popolo giudaico di essere un popolo straniero in una terra nella quale però rivendica i diritti civili, come ben si esprime il testo di Sap 19,13-17. Il tema della memoria non è più legato, ormai, alla Legge, ma, come nel caso del testo di 19,4, soltanto all'azione salvifica di Dio sperimentata nella storia e riproposta in modo da essere compresa anche all'interno del presente della comunità giudaica di Alessandria.

Nel caso di Sap 19,10 è tuttavia presente un elemento nuovo: il chiaro riferimento alla creazione, che è, com'è noto, uno dei temi teologici di fondo dell'intero libro, tema con il quale esso si apre (cf. Sap 1,13-14). Il c. 19, nell'ottica dell'intero libro della Sapienza, ha proprio la funzione di collegare tra loro il tema della storia e lo sfondo escatologico attraverso la ripresa del tema del cosmo e, soprattutto, attraverso la rilettura del testo esodico del passaggio del mare e degli eventi a esso connessi, rilettura fatta alla luce di Gen 1, come ha ben mostrato un ormai fondamentale lavoro di P. Beauchamp e come hanno approfondito studi più recenti.²⁴ Il testo di Sap 19,10, ad esempio, collega il riferimento alla

²⁴ Su questo tema, la bibliografia è ormai molto ampia: punto di partenza è P. BEAUCHAMP, «Le salut corporel des justes et la conclusion du livre de la Sagesse», in *Bib* 45(1964), 490-526; cf. ancora M. DELL'OMO, «Creazione, storia della salvezza e destino dell'uomo. Il significato e l'attualità spirituale del capitolo 19 della Sapienza», in *RivB* 37(1989), 317-327. S. CHEON, *The Exodus Story in the Wisdom of Solomon. A Study in the Biblical Interpretation* (Journal for the Study of the Pseudepigrapha, Supp. S. 23), Sheffield 1997, spec. pp. 89-103; cf. specialmente la tabella a p. 99, dove si pongono a confronto i testi di Sap 19, Es 14 e Gen 1. Cf., infine, A. PASSARO, «Escatologia, profezia e apocalittica. Indagine su Sap 19», in S. MANFREDI – A. PASSARO (edd.), *Abscondita in lucem, Fs. B. Rocco*, Palermo 1998, 103-117.

piaga delle zanzare (Es 8,12-15) e delle rane (Es 7,28-29) con l'ordine divino relativo agli uccelli (Gen 1,20) e al brulicare sulla terra di esseri viventi (Gen 1,24). In questo modo, la memoria degli eventi dell'esodo non è più soltanto ricordo di fatti storici; è anche molto di più di un ricordo attualizzato alla luce della situazione degli ebrei di Alessandria; è un ricordo che diventa addirittura anticipazione del futuro di salvezza che attende i giusti.

Il ricordo delle azioni divine viene fondato così sulla memoria della creazione: «Al momento dell'esodo il cosmo si è organizzato in una specie di nuova creazione, per assicurare la vita e l'alimento di immortalità ai giusti». ²⁵ Sap 19 risponde perciò alla domanda posta nella prima parte del libro: hanno forse ragione gli empi del c. 2, per i quali oltre questa vita non vi è alcuna speranza? E su che cosa si fonda, al contrario, la speranza dei giusti, che già la riflessione sull'esodo ha rivelato essere ben radicata nella storia? Al progetto iniziale del Creatore, ostacolato dalla colpa dell'uomo, risponde in Sap 19 il tema della creazione rinnovata. La salvezza consiste, infatti, nel riportare il mondo al progetto originario di Dio. Il vertice della soluzione ai problemi posti nella prima parte del libro si trova proprio nel nostro capitolo, l'incontro tra creazione e salvezza.

Qui sta, a mio parere, il punto focale del nostro discorso: partendo da una riflessione sulla Torah (cf. i testi del c. 16 sopra esaminati), il libro della Sapienza ne offre una visione del tutto nuova; in che cosa consiste questa novità? Già abbiamo visto come il ricordo della Legge si trasformi in quello dei benefici di Dio nella storia e, alla fine, nel ricordo di un agire divino che è anche anticipazione di un futuro di salvezza. Riprenderemo questo aspetto, relativo alla novità della presentazione della Legge.

A questo punto è possibile affrontare una seconda domanda, cruciale per il tema che vogliamo trattare: in che modo la Torah resta, per il nostro saggio, un elemento normativo ed esemplare? A queste domande cercherò di rispondere nella seconda parte di questo lavoro, ampliando lo sguardo all'intero libro della Sapienza e alla letteratura giudaica del tempo, specialmente in ambiente alessandrino, ²⁶ e tentando una sintesi di quanto già emerso nell'analisi di questi quattro passi del libro.

3. LA LEGGE NEL LIBRO DELLA SAPIENZA

3.1. *L'uso dei testi della Torah nel libro della Sapienza*

A proposito del giudaismo di epoca ellenistica, R. Le Déaut in un suo breve, ma significativo studio, ha parlato di «torahcentrismo» e, in

²⁵ M. GILBERT, «La rilettura di Gen 1-3», in *La Sapienza di Salomone*, Roma 1995, II, 135.

²⁶ Su questo punto cf. *infra*, in questo volume, lo studio di A. PASSONI DELL'ACQUA, «Alessandria e la Torah» (pp. 177-218).

particolare, con una felice intuizione ha definito la Torah come «l'arma segreta di Israele».²⁷ Il libro della Sapienza non costituisce un'eccezione a questo diffuso atteggiamento, seppure il termine *nomos*, usato in relazione alla legge di Mosè, non sia così frequente nel libro stesso. Dei passi in cui compare questo termine, infatti, e cioè Sap 2,11.12; 6,4.18; 14,16; 16,6; 18,4.9, soltanto in quattro di essi (Sap 2,12; 16,6 e 18,4.9) ci si riferisce con chiarezza alla Legge mosaica. È centrale a questo riguardo il testo di Sap 18,4, la luce della Legge che, attraverso Israele, dovrà essere donata al mondo intero, testo che si colloca inoltre al centro dello sviluppo rappresentato da Sap 16-19. Soprattutto alla luce di questo testo si dimostra vero quanto ho già notato a proposito di Sap 16,6 e 11 e posto come premessa a questo lavoro, che la Legge, descritta in 18,4 attraverso la metafora della luce, non viene presentata nel suo aspetto normativo, ma rivelativo, con valenze, per quanto riguarda Sap 18,4, addirittura escatologiche.

Limitarci a studiare le ricorrenze del termine *nomos* non è tuttavia sufficiente; un secondo punto che adesso è necessario richiamare brevemente è perciò una breve analisi del modo con il quale il nostro saggio utilizza i testi *scritti* della Torah, i quali, tradotti in greco, costituivano ormai il centro del culto e della vita della comunità giudaica di Alessandria. Si tratta di uno studio già affrontato da diversi autori (segnalo in particolare gli ottimi lavori di P.W. Skehan) e del quale M. Gilbert ci offre un'ottima sintesi in un articolo recente, dove affronta il problema sotto una duplice prospettiva, seguendo l'ordine «canonico» dei testi biblici e percorrendo il libro della Sapienza nel suo insieme.²⁸

Come poco più tardi farà Filone, anche il nostro saggio intende scrivere un'opera che è prima di tutto un commento delle Scritture di Israele e, in modo particolare, un commento ai testi della Torah; due recenti studi di P. Enns e S. Cheon hanno parlato al riguardo di «rewritten Bible», contribuendo così a mettere in luce l'aspetto tipicamente *midrashico* del libro della Sapienza.²⁹ Ciò che è mancato ai lavori di Enns e Cheon è il sottolineare come in tale rilettura delle Scritture il libro della Sapienza compia una profonda opera di attualizzazione alla luce della situazione storica, culturale e religiosa della comunità giudaica di Alessandria, un'opera a proposito della quale si può utilizzare, pur con qualche cautela, il

²⁷ R. Le DÉAUT, «A propos du Targum d'Exode 13,18. La Torah, arme secrète d'Israël», in M. CARREZ – J. DORÉ – P. GRELOT (edd.), *De la Torah au Messie. Etudes d'exégèse et d'herméneutiques bibliques offerts à H. Cazelles*, Paris 1981, 525-533.

²⁸ Cf. M. GILBERT, «Wisdom of Solomon and Scripture», in M. SEBØ (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation*, Göttingen 2000, I/2, 605-617, con una bibliografia pressoché completa sull'argomento, alla quale rimandiamo.

²⁹ Per il lavoro di Cheon cf. *supra*, nota 24; per il lavoro di Enns, cf. *supra*, nota 22; cf. la mia recensione a entrambi in *Bib* 80(1999), 424-429.

termine di «inculturazione».³⁰ In altre parole, i testi biblici vengono rilet-
ti alla luce del mondo ellenistico nel quale il nostro autore si trova a vi-
vere.

In questa sede ci interessa sottolineare, in particolare, la modalità
con la quale il nostro saggio utilizza i testi della Torah. M. Gilbert ha da
tempo dimostrato come tutto il libro della Sapienza sia percorso da una
riflessione molto attenta su Gen 1-3.³¹ Il testo genesiaco è riletto dal
libro della Sapienza in una doppia chiave, sapienziale ed escatologica
insieme; quest'ultima chiave di lettura è evidente in modo particolare in
Sap 1-3, dove la riflessione sulle origini dell'uomo — che pure non
dimentica la realtà del peccato, cioè il testo di Gen 3 — fonda proprio
su quelle origini la salvezza escatologica dei giusti. Ancora, i testi gene-
siaci riemergono, come già si è detto, in Sap 19, dove in modo tutto spe-
ciale il testo di Gen 1, combinato con il racconto esodico, serve a fonda-
re la riflessione del nostro saggio sulla creazione rinnovata: l'inizio
annunzia la fine.

Per quanto riguarda gli altri testi della Torah, nel libro della
Sapienza è importante notare come siano molto scarsi, se non del tutto
assenti, i riferimenti al libro del Levitico e alle parti legislative di Esodo,
Numeri e Deuteronomio. In particolare, il nostro saggio non sembra uti-
lizzare, se non sporadicamente, i testi del Codice dell'Alleanza
(*Bundesbuch*) e del Codice deuteronomico (Dt 12-26). Al contrario, l'in-
tera terza parte del libro è costruita sulla base dei racconti di Es 1-16 e
delle parti narrative del libro dei Numeri, senza dimenticare, soprattutto
nel c. 10, i riferimenti alla seconda parte del libro della Genesi (Gen 12-
50). La Torah interessa così al nostro saggio non tanto come insieme di
norme da seguire, quanto piuttosto come *narrazione*.³² L'analisi dei testi
di Sap 16 e 19 ci ha già mostrato come tale narrazione non sia semplice-
mente un racconto rivolto al passato; la narrazione è infatti attualizzata
nel presente della comunità di Alessandria e, allo stesso tempo, è propo-
sta attraverso una chiara prospettiva escatologica e, infine, è collocata
sullo sfondo della teologia della creazione propria del libro della
Sapienza; tutto ciò diviene ancora più chiaro se poniamo adesso il nostro
libro a confronto con alcuni testi del giudaismo alessandrino.

³⁰ Cf. M. GILBERT, «Le livre de la Sagesse et l'inculturation», in *L'inculturation et la sagesse des nations*, Roma 1984, 1-11; sull'argomento cf. la mia relazione nella passata XXXIV Settimana Biblica: L. MAZZINGHI, «Il libro della Sapienza: elementi culturali», in R. FABRIS (ed.), *Il confronto tra le diverse culture nella Bibbia da Esdra a Paolo*, XXXIV Settimana Biblica Nazionale (Roma 9-13 Settembre 1996), in *Ricerche Storico Bibliche* 10(1998)1-2, 179-198.

³¹ Cf. *supra*, nota 25.

³² È forse da questo atteggiamento di fondo che nasce la grande difficoltà che l'ebraismo post-biblico — e anche l'ebraismo attuale — ha trovato e continua a trovare nell'accostarsi al libro della Sapienza.

3.2. *La figura di Mosè e i precetti della Legge nel libro della Sapienza e in alcuni testi del giudaismo di lingua greca*

3.2.1. A proposito del testo di Sap 16,6, abbiamo ricordato la variante testuale *symbolon*, che richiama in primo piano la figura di Mosè. Di Mosè il libro della Sapienza parla con chiarezza nel c. 10, come l'ultimo della serie degli otto giusti ricordati in quel capitolo (cf. Sap 10,15–11,1). In questo testo, Mosè è presentato come condottiero di Israele, ma soprattutto, in Sap 11,1, come un profeta, ovvero (cf. Sap 7,27) come un uomo animato dalla sapienza che viene da Dio.

Ora, nella letteratura giudaica di lingua greca, anche negli autori più aperti all'influsso del mondo ellenistico, Mosè appare prima di tutto come *ho nomothetēs*, il legislatore. Così avviene già nella *Lettera di Aristeo*, dove non solo Mosè è definito apertamente *ho nomothetēs* (cf. *Aristea*, 131.139.148), ma dove la Legge stessa è considerata come quella «muraglia di ferro» e quella palizzata che circonda Israele e ne costituisce la peculiarità (cf. *Aristea*, 139). Una tale presentazione chiaramente apologetica della figura di Mosè, unita alla sottolineatura della sua caratteristica di legislatore, si ritrova in modo ancora più marcato nei frammenti di Aristobulo, il quale, secondo quanto ci è dato di conoscere, riteneva addirittura che Platone avesse seguito la «nostra legge» (*tēs kath'hēmās nomothesia*).³³ In seguito, Filone, nel suo *de vita Mosis*,³⁴ opera anch'essa di chiaro taglio apologetico, descrive Mosè con quattro caratteristiche: re, legislatore (*nomothetēs*), profeta e sacerdote. Di questi quattro aspetti della figura di Mosè, che servono a strutturare l'intero trattato filoniano, il libro della Sapienza conserva solo l'aspetto di profeta e, in parte, quello di re, evitando però ogni taglio scopertamente apologetico e soprattutto passando sotto silenzio l'aspetto di Mosè come legislatore; la dimensione sacerdotale è riservata al solo Aronne (Sap 18,20-25) mentre l'episodio del Sinai non è neppure menzionato.³⁵ Se in 16,6 accettassimo la lezione *symbolon*, il libro della Sapienza porrebbe allusivamente una certa relazione tra Mosè e la Legge, riducendo però Mosè a un «consigliere», più un saggio che un legislatore.

3.2.2. Esiste un altro aspetto sul quale è necessario porre la nostra attenzione: nel libro della Sapienza è assente ogni riferimento esplicito alle più importanti pratiche della Torah che hanno caratterizzato il giudaismo del tempo, anche in ambito ellenistico. Nella Sapienza non si trovano così

³³ Cf. EUSEBIO, *Praep. Ev.* XIII,12,1; cf. A. PAUL, «La Torah sapienziale a confronto con il mondo culturale ellenistico», in *Sapienza e Torah*, Bologna 1987, 50-55.

³⁴ Cf. *infra*, lo studio di A. Passoni Dell'Acqua (pp. 177-218).

³⁵ Ciò è vero, a rigor di termini, anche per Filone che nel *de vita Mosis* non utilizza l'episodio sinaitico; Filone ha tuttavia dedicato all'evento del Sinai altri suoi testi, come il *de Decalogo*.

riferimenti all'osservanza del sabato, alla circoncisione, al digiuno; il culto è menzionato con molta parsimonia (Sap 9,8; 18,20-25), ed è comunque assente la dimensione sacrificale, che anzi sembra minimizzata in Sap 3,6; assente, ancora, è poi ogni riferimento alle usanze e alle leggi alimentari tipiche dell'ebraismo e riflesse anche in un testo aperto e dialogico com'è la *Lettera di Aristeo*. Da questo punto di vista, l'unico tema di carattere legislativo e normativo presente nel libro della Sapienza, che lo accomuna ai testi del giudaismo del tempo, è la forte polemica contro l'idolatria unita alla condanna dell'immoralità dei pagani e dell'apostasia d'Israele (si pensi, a questo riguardo, alla celebre figura degli empi del c. 2, empi che vanno identificati proprio con i giudei apostati).

Un passo emblematico, per comprendere questo modo di procedere da parte del nostro saggio, è l'allusione all'eunuco fatta in Sap 3,14, nel contesto delle antitesi escatologiche che riguardano la diversa sorte del giusto e degli empi (Sap 3-4):

Felice anche l'eunuco che non ha compiuto opere inique,
né ha pensato cose malvagie contro il Signore;
gli sarà data, infatti, una grazia straordinaria per la sua fedeltà,
e un posto d'onore più gradito nel Tempio del Signore.

È evidente, in questo passo, la citazione del testo di Is 56,4-5, che, letta nella versione dei LXX, non differisce molto dal TM:

Poiché così dice il Signore:
«Agli eunuchi che osservano i miei sabati,
preferiscono le cose di mio gradimento
e restano fermi nella mia alleanza,
io concederò nella mia casa e dentro le mie mura un posto e un
nome (...)».

Il libro della Sapienza introduce, rispetto al testo isaiano, un aspetto più chiaramente morale («felice l'eunuco *che non ha compiuto opere inique*»), ma soprattutto elimina radicalmente il riferimento all'osservanza dei sabati e all'alleanza dando al testo di Isaia un'apertura universalistica; ciò che rende l'eunuco gradito al Signore è così una vita moralmente retta e fedele a Dio; l'osservanza della Legge non sembra perciò prioritaria.³⁶ La posizione del nostro saggio coincide solo in parte con i testi del giudaismo di lingua greca, come adesso cercheremo di mostrare.

³⁶ In Sap 3,14 l'uso del termine *anomema* potrebbe far pensare a una violazione della Legge (cf. LARCHER, *Sagesse*, I, 303-304); ma tale termine è usato in Sap 1,9 nel suo senso generico di «iniquità» (cf. G. SCARPAT, *Il libro della Sapienza*, Brescia 1989, I, 124).

3.2.3. Un testo che in apparenza presenta un modo di procedere analogo a quello del nostro autore è costituito dalle *Sentenze dello Pseudo-Focilide*. L'autore di quest'opera evita di menzionare tutto ciò che appare esplicitamente giudaico, tanto che in passato ci si è interrogati proprio sull'appartenenza al giudaismo di un testo simile. Lo scopo dello Pseudo-Focilide non sembra essere né direttamente missionario né apologetico benché la sua opera possa essere stata diretta anche ai pagani. Quello dello Pseudo-Focilide è uno scritto destinato all'insegnamento e avente come scopo la *moralità*; per questo motivo, le *Sentenze* evitano di menzionare i precetti della Legge mosaica e le usanze più tipicamente giudaiche, tentando piuttosto di esplorare il terreno comune tra il giudaismo e il mondo greco.³⁷

L'interesse verso la moralità è certamente presente anche nel libro della Sapienza, come pure la volontà di dialogare con la cultura ellenistica. Nel nostro testo, tuttavia, al contrario dello Pseudo-Focilide, troviamo al centro dell'attenzione qualcosa di tipicamente giudaico, ovvero la riflessione sul racconto dell'esodo, che è uno dei tratti più caratteristici dell'identità d'Israele. Anche la riflessione sulla moralità e sull'idolatria (si pensi alla grande digressione di Sap 13-15 e, in particolare, al c. 14) è inserita dal nostro saggio all'interno di un quadro che resta profondamente biblico ed esodico.

Le *Sentenze dello Pseudo-Focilide* costituiscono, tutto sommato, un'eccezione; nel panorama del giudaismo alessandrino, infatti, la Legge mosaica resta pur sempre in primo piano. Abbiamo sopra ricordato la posizione della *Lettera di Aristeo*, che nel momento in cui si apre al mondo ellenistico difende la funzione e il valore della Torah. È ben noto il modo nel quale Aristeo risolve il problema dell'interpretazione di quei testi della Legge che certamente creavano difficoltà ai giudei alessandrini imbevuti di cultura greca. Nel discorso di Eleazaro (*Aristeo*, 128-168), precetti di difficile comprensione agli occhi di uomini educati nella cultura ellenistica, come le norme alimentari e le leggi di purità, vengono presentati in chiave apertamente allegorica, come farà in seguito Filone, in modo ben più sistematico, in modo da essere accessibili anche a una mentalità greca. In tale maniera, nello stesso momento in cui traccia i confini tra giudaismo e mondo pagano, la *Lettera di Aristeo* crea un terreno comune di dialogo con il mondo greco e si pone il problema del valore della Legge mosaica all'interno di questa nuova cultura.³⁸

³⁷ Cf. in particolare J.J. COLLINS, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, Louisville, KY 1997, 159-177 e spec. 175-177; cf. anche PAUL, «La Torah sapienziale», 63-66 e ancora J.M.G. BARCLAY, *Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan (323 BCE - 117 CE)*, Edinburgh 1996, 336-346.

³⁸ Cf. PAUL, «La Torah sapienziale», 56-61; per la *Lettera di Aristeo* cf. ancora BARCLAY, *Jews in the Mediterranean Diaspora*, 138-150 e, in particolare, BOCCACCINI, *Il medio giudaismo*, 134-137.

Rispetto ad Aristeo e a Filone, il libro della Sapienza non accoglie la soluzione allegorica e si limita a escludere, come si è detto, ogni riferimento a usanze tipicamente giudaiche. Anche nella critica all'idolatria si serve di argomenti biblici, non disdegnando di unirvi discussioni fondate su argomenti razionali (si pensi a Sap 13,1-9!), ma evita comunque di fondare la critica agli idoli su una qualche reinterpretazione allegorica dei precetti della Torah.³⁹ Un eventuale ponte con il mondo greco non passa attraverso la via dell'allegoria, ma piuttosto attraverso una rilettura attualizzata degli eventi fondatori della storia d'Israele; mi pare questo uno dei punti chiave per comprendere la visione teologica propria del libro della Sapienza.

3.2.4. Un altro frutto del giudaismo di lingua greca che può servirci a comprendere meglio il nostro tema è infine il bel racconto noto come *Storia di Giuseppe e Aseneth*. L'opera, scritta probabilmente all'inizio del primo secolo della nostra era in ambiente alessandrino, riflette la preoccupazione relativa al come trattare eventuali conversioni al giudaismo. Anche in questo racconto, tuttora controverso e soggetto a interpretazioni spesso opposte, le usanze più tipicamente giudaiche vengono passate sotto silenzio.⁴⁰ Ciò che viene chiesto ad Aseneth, come condizione della propria conversione, è in pratica solo l'abbandono dell'idolatria. L'opera oscilla così tra apertura ai pagani e affermazione del particolarismo giudaico, tanto che la conversione di Aseneth sembra talora rappresentare un caso del tutto eccezionale. La polemica contro gli idoli e la sottovalutazione delle usanze legali giudaiche accomunano questo testo al libro della Sapienza; dovremmo aggiungere, in entrambi i casi, la continua dipendenza da un testo biblico che viene riletto e così riproposto alla comunità giudaica del tempo. Eppure, il libro della Sapienza si mostra comunque lontano anche da *Giuseppe e Aseneth*. L'interesse del nostro saggio non è nella conversione al giudaismo e non è dunque per questo motivo che egli evita di insistere su pratiche che avrebbero creato difficoltà ai proseliti.

3.2.5. La strada seguita dal saggio autore del libro della Sapienza nell'affrontare il tema della legge mosaica è dunque soltanto in parte coincidente con quella seguita dal giudaismo di lingua greca e, in particolare, con quella tracciata dal giudaismo alessandrino del suo tempo. Un problema comune appare senz'altro la difficoltà di riproporre la legge mosaica all'interno di un mondo del tutto diverso, influenzato dall'elleni-

³⁹ Su questo punto, cf. M. GILBERT, *La critique des dieux dans le livre de la Sagesse* (AnBib 53), Rome 1973, 214-242.

⁴⁰ Su *Giuseppe e Aseneth* è possibile consultare uno *status quaestionis* aggiornato in «Giuseppe e Aseneth», introduzione e nota bibliografica a cura di D. MAGGIOROTTI, in P. SACCHI (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, Brescia 2000, IV, 423-461.

smo e poco disposto a comprendere leggi che sembravano molto spesso in contrasto con la cultura del tempo. In quest'ottica, appare molto frequente la scelta di evitare l'insistenza sui precetti che più caratterizzano il giudaismo (*Pseudo-Focilide, Giuseppe e Aseneth*), oppure di reinterpretarli allegoricamente (*Lettera di Aristeo, Filone*). Le opere che abbiamo brevemente ricordato si pongono lontano dalle scelte di autori come quello del *Terzo libro dei Maccabei* o quello dei *Giubilei*, per i quali l'osservanza rigorosa della Legge (cf. *3Mac*) o comunque la difesa della propria identità giudaica debbono essere fatte senza alcun compromesso.

Il libro della Sapienza si pone la stessa domanda: come poter accogliere la Torah, come poter vivere da giudei all'interno della cultura ellenistica? Le risposte offerte dal nostro saggio ricalcano in gran parte sentieri già tracciati ma, allo stesso tempo, se ne distinguono per la loro originalità. Il libro della Sapienza, scartando la soluzione allegorica, evita altresì di ridurre il giudaismo a una serie di norme morali accettabili da tutti. Se la figura di Mosè come legislatore e la Torah come insieme di norme legali vengono poste in secondo piano, emerge tuttavia con forza il tema dell'esodo, che prende il posto della sapienza, la quale è al centro del libro (Sap 7-10). L'esodo diviene un avvenimento esemplare, attuale, universale ed eterno, tanto che si è potuto parlare di Sap 11-19 come di una «anamnesi innica» dell'esodo.⁴¹ Ai giusti e agli empi della prima parte del libro si sostituiscono gli israeliti e gli egiziani; l'esodo diviene così come una lente attraverso la quale Israele giudica e comprende la propria storia e, allo stesso tempo, anticipa il proprio futuro, il tutto sullo sfondo della teologia della creazione propria del nostro autore.⁴² Su questi aspetti, è necessario trarre adesso alcune conclusioni che valgono per l'intero libro della Sapienza.

4. L'ESEMPLARITÀ DELL'ESODO NEL LIBRO DELLA SAPIENZA

4.1. Una Legge attualizzata

Molto è stato ormai scritto sul metodo *midrashico* che il libro della Sapienza impiega nel riproporre ai suoi ascoltatori i racconti dell'esodo. Ho già sottolineato, nel commentare i quattro passi oggetto della prima

⁴¹ Cf. M. GILBERT, «L'adresse à Dieu dans l'anamnèse hymnique de l'exode», in V. COLLADO – E. ZURRO (edd.), *El misterio de la Palabra. Homenaje al prof. L. Alonso Schökel*, Valencia-Madrid 1983, 207-225.

⁴² L'esodo è nel giudaismo del tempo «the consummate expression of divine power and national redemption (...); the temporal-historical paradigm in whose image all future restorations of the nations are to be manifest»: M. FISHBANE, *Text and Texture. Close Readings of Selected Biblical Texts*, New York 1979, 21. Tutto questo è vero, in modo particolare, per il libro della Sapienza: cf. le conclusioni di M. MCGLYNN, *Divine Judgement and Divine Benevolence in the Book of Wisdom*, Tübingen 2001.

parte di questo studio, come un aspetto fondamentale di tale rilettura vada senz'altro visto nel riproporre, da parte del nostro autore, i testi biblici alla doppia luce della cultura ellenistica nella quale egli si trova a vivere e insieme alla luce dei fatti e delle situazioni storiche concrete della comunità giudaica di Alessandria, probabilmente verso la fine del I sec. a.C. In relazione a questo aspetto, un punto sul quale è necessario soffermarci brevemente, alla fine di questo percorso, riguarda il rapporto tra la presentazione che il libro della Sapienza fa della legge mosaica e l'idea di legge naturale propria della filosofia ellenistica e, in particolare, dello stoicismo.

Nella prima parte del libro (Sap 1-6), la distinzione del diverso destino degli uomini, operata dal nostro autore, non passa attraverso l'appartenenza a un popolo piuttosto che a un altro, ma attraverso la posizione che ciascuno ha davanti a Dio; da un lato stanno così i giusti, dall'altro, invece, si trovano gli empi. Nel c. 10, che chiude la seconda parte del libro e, allo stesso tempo, costituisce il preludio della terza, l'opera della sapienza è descritta come un'opera universale e, solo alla fine del percorso, con l'introduzione della figura di Mosè in Sap 10,15, la sapienza appare decisamente rivolta a Israele. La sapienza opera così in Adamo e nei patriarchi *prima* della rivelazione sinaitica, evento che del resto nel libro della Sapienza non sembra avere una particolare importanza.

In questa presentazione della sapienza non siamo molto lontani dalla posizione di Filone, per il quale i patriarchi sono *nomos empsychoi*, esempi viventi di quella legge naturale che troverà poi la sua espressione scritta nella legge di Mosè. Il trattato filoniano *de Abramo* si apre con l'affermazione che i patriarchi sono «leggi viventi e razionali» e si chiude ricordando che la vita di Abramo «è legge essa stessa e codice non scritto». ⁴³ I patriarchi, semplificando qui una dottrina che in Filone non è sempre chiarissima, sono come l'incarnazione vivente della legge naturale, ovvero sono dei saggi e dei filosofi capaci di comprendere la struttura dell'universo ordinato dal *logos* divino e vivere in conformità con esso. ⁴⁴ La Legge sinaitica è stata messa per iscritto da Mosè per coloro che, al contrario dei patriarchi, non sono capaci di vivere secondo questa legge di natura, della quale la legge mosaica è come una copia scritta.

Filone intende evidentemente riproporre la Torah alla luce di idee filosofiche tipiche del mondo greco, cosa che è vera anche per il libro della Sapienza. Il nostro saggio considera infatti la figura della sapienza, all'opera nel c. 10, in un modo che si avvicina molto alla prospettiva filoniana che abbiamo appena ricordato; evitando di accostare la sapienza alla Legge, sul modello di Ben Sira, il nostro saggio preferisce piuttosto

⁴³ *Hoi gar empsychoi kai logikoi nomoi andres ekeinoi gegonasin* (Abr. 5); la vita di Abramo è *nomos autos on kai thesmos agrafos* (Abr. 276).

⁴⁴ Su questo punto, in relazione al libro della Sapienza, cf. D. WINSTON, *The Wisdom of Solomon* (Anchor Bible 43), New York 1979, 211-212 e ancora COLLINS, *Jewish Wisdom*, 214-215.

vedere la legge mosaica come l'espressione di quella sapienza divina che anima il mondo. Neppure dal libro della Sapienza è assente la preoccupazione di parlare della legge mosaica attraverso l'uso di categorie di carattere filosofico, mutate in particolare dallo stoicismo; ciò appare chiaro in testi come Sap 6,4, dove è senz'altro rintracciabile l'idea stoica di legge naturale,⁴⁵ il *sorite* di Sap 6,17-20 e, soprattutto, in Sap 18,4, là dove la presentazione del *nomos* è fatta non in prospettiva stoica, ma in modo da richiamare e non contraddire categorie stoiche relative alla legge naturale e universale del *logos*.⁴⁶ Esemplare è, in questo contesto, il grande passo sulla filantropia divina (Sap 11,15-12,27), nel quale la discussione non verte tanto sulla Legge, quanto sulla misericordia divina, nonostante l'evidente permanere di un certo particolarismo giudaico, a lato di una prospettiva chiaramente universalistica. La più importante differenza tra il nostro saggio e Filone sta nel fatto che le otto figure di giusti presentate in Sap 10 sono tutt'altro che figure allegoriche; sono piuttosto *simboli e segni* che illustrano il passato e il presente di Israele e ne illuminano il futuro.

Queste osservazioni ci fanno comprendere come la nuova visione della legge che il nostro saggio propone sia da considerarsi «nuova» prima di tutto a motivo della stretta relazione esistente tra il nostro autore e il mondo greco. Il libro della Sapienza non ha paura di riaffermare la propria identità giudaica, ma è capace di dialogare con il mondo ellenistico e, soprattutto, è preoccupato di tradurre in questo mondo la propria fede, processo per il quale abbiamo parlato di «inculturazione». Quando Sap 18,4 descrive la «luce della Legge» sottolinea come essa non venga data a Israele, ma *attraverso* Israele la Legge sarà data *al mondo intero* (non si dimentichi la chiara prospettiva escatologica). Questa costante dialettica tra universalismo e particolarismo, che tradisce tuttavia una reale volontà di integrazione con il mondo ellenistico, è tipica del nostro saggio. È prima di tutto per questo motivo che l'aspetto normativo della legge mosaica resta ai margini del libro della Sapienza. La legge mosaica viene attualizzata, ma non viene né eliminata né sottovalutata; essa è espressione di quella sapienza che è presente nel mondo fin dalle sue origini ed è così disponibile ad ogni uomo; la Legge, inoltre, non contraddice quei valori universali che stanno alla base della cultura ellenistica; è anche in questo contesto che diviene possibile accoglierla.

4.2. *La rilettura escatologica*

Attuale per il presente della comunità giudaica di Alessandria, la Legge così concepita diviene, per il nostro saggio, anche segno di speranza per il futuro. L'esame dei testi dei cc. 16 e 19 ci ha permesso di coglie-

⁴⁵ Cf. C. LARCHER, *Etudes sur le livre de la Sagesse*, Paris 1969, 203; G. SCARPAT, *Il libro della Sapienza*, Brescia 1989, I, 352-357

⁴⁶ Cf. MAZZINGHI, *Notte di paura e di luce*, 261-263.

re lo sfondo escatologico che sta dietro all'intero libro della Sapienza e alla luce del quale vengono riletti gli eventi dell'esodo.

Della dimensione escatologica di Sap 10-19 si è occupato J.J. Collins, nel suo già ricordato studio *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*. Confrontando Sap 10 con il testo enochico dell'*Apocalisse delle settimane* (= *1Hen* 93,1-10; 91,11-17) Collins osserva come il libro della Sapienza, contrariamente a tale scritto, non conosca un *turning point*, un punto culminante della storia del mondo, dopo il quale Dio creerebbe qualcosa di nuovo. Nell'opinione di Collins, attraverso le figure di Sap 10, la storia d'Israele è letta dal nostro saggio come una sorta di «allegoria cosmica», e non come movimento verso un fine: «There is no turning point in Wis. Sol. and the goal is accessible irrespective of chronological progression. (...) The story of Israel is viewed as a cosmic allegory, that could in principle be appropriated by any righteous people, if any other should exist». ⁴⁷ Lo scopo della storia, come risulterebbe evidente dal testo di Sap 16-19, è secondo Collins quello di illustrare l'opera di Dio; il libro della Sapienza non prenderebbe così in considerazione alcun movimento della storia verso una trasformazione finale.

Collins ha senz'altro ragione nel mettere a confronto l'*Apocalisse delle settimane* con il libro della Sapienza; un tale confronto mostra infatti come la tradizione enochica concordi con il libro della Sapienza non solo nella prospettiva escatologica che caratterizza entrambi i testi, ma anche nell'attribuire un'importanza senz'altro relativa alla Torah. Nell'intero libro di Enoc, a parte il riferimento all'alleanza sinaitica fatto dal redattore finale in *1Hen* 1,4, dell'evento del Sinai parla soltanto di passaggio *1Hen* 93,6, proprio all'interno dell'*Apocalisse delle settimane*. L'intero libro di Enoc è sorprendentemente silenzioso a riguardo dell'alleanza e della Torah mosaica. Al posto della legge mosaica, la tradizione enochica sostituisce l'idea di una sapienza rivelata, una categoria che è presente pressoché in tutti gli strati della tradizione enochica. La conoscenza di una tale sapienza rivelata e riservata ai soli eletti è fonte di salvezza. ⁴⁸ Su questo aspetto, non siamo lontani dal libro della Sapienza. Uno studio attento dei cosiddetti testi sapienziali trovati a Qumran (i testi di 1Q26; 4Q415-418a; 4Q423 noti come «Istruzioni sapienziali») ci

⁴⁷ COLLINS, *Jewish Wisdom*, 214. Qui starebbe, secondo Collins, la principale differenza tra il libro della Sapienza e l'apocalittica: «In the apocalypses, the collaboration of nature in punishing the wicked is deferred until the eschatological period. In the Wisdom of Solomon, it is an ongoing feature of cosmos and history. Even in the height of his sharp polemic against the perversity of Canaanites and Egyptians, the Alexandrian author maintains his faith that the cosmos is in harmony with its maker»; J.J. COLLINS, «Apocalyptic Eschatology in Philosophical Dress in the Wisdom of Solomon», in J.L. KÜGEL (ed.), *Shem in the Tents of Japhet*, Leiden 2002, 106.

⁴⁸ «Covenant is not a major category in 1Henoc»; cf. G.W.E. NICKELSBURG, *1 Enoch 1: A Commentary on the Book of Enoch Chapters 1-36; 81-108*, Minneapolis 2001, 50 e 50-54; cf. anche 58-60 e 78-79 per un ulteriore confronto tra la tradizione enochica e il libro della Sapienza.

aiuterebbe a capire come il libro della Sapienza si collochi all'interno di un dibattito vivo nel giudaismo del tempo, circa il valore della Torah e il suo rapporto con la sapienza.⁴⁹

L'escatologia del libro della Sapienza è tuttavia, come ben sappiamo, una questione ancora non del tutto chiarita, forse perché lo stesso saggio autore del libro non riesce a darne una presentazione del tutto coerente.⁵⁰ Manca certamente, nel libro della Sapienza, la prospettiva apocalittica di un cambiamento radicale della storia umana, così come la troviamo nei testi della tradizione enochica. Nella presentazione che fa dell'escatologia del libro della Sapienza, Collins non tiene tuttavia sufficientemente conto di alcuni dati fondamentali: in testi come Sap 3,1-9 o 5,15-23 è sufficientemente chiara l'idea di una «visita giudiziale» di Dio (più esattamente di una *episkopē*) nei confronti degli uomini, un giudizio nel quale, alla luce di 5,15-23, il cosmo avrà una parte importante, parte molto evidente proprio in Sap 16-19. La storia d'Israele (e con essa la storia degli otto giusti di Sap 10) non è dunque da vedersi come «allegoria cosmica», illustrazione paradigmatica di un cosmo chiuso in se stesso.⁵¹ Gli eventi dell'esodo, eventi *reali, storici*, servono invece a illustrare il presente dei giudei di Alessandria e, allo stesso tempo, divengono *segno* per un futuro nel quale vi saranno la condanna degli empi e la loro punizione eterna,⁵² la salvezza dei giusti, probabilmente intesa come risurrezione dei corpi (cf. l'accenno finale di Sap 19,21c alla manna come «cibo di ambrosia», cioè di incorruttibilità), e, infine, una creazione rinnovata.

4.3. La teologia della creazione

La teologia della creazione che caratterizza come si è appena ricordato l'intero libro della Sapienza, costituisce un ulteriore punto sul quale il nostro saggio si distacca dalla tradizione enochica. L'interesse verso il cosmo è centrale anche nel libro di Enoc, ma tale interesse è marcato da

⁴⁹ Su questo aspetto rinvio ai risultati del LI *Colloquium Biblicum Lovaniense* (31/7 - 2/8 2003): cf. F. GARCÍA MARTÍNEZ (ed.), *Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in the Biblical Tradition* (BETHL 168), Leuven 2003.

⁵⁰ Sull'escatologia del libro della Sapienza si veda, come primo orientamento, anche bibliografico, quanto scrive in modo molto equilibrato J. VILCHEZ LINDEZ, *Sapienza*, tr. it., Roma 1990, 104-114. La posizione di J.J. Collins, che rifiuta di vedere in Sap un qualunque accenno alla risurrezione, è espressa nel suo recentissimo studio «Apocalyptic Eschatology» ricordato alla nota 48. Cf., invece, gli studi di E. PUECH, «Apports des textes apocalyptiques et sapientiels de Qumrân à l'eschatologie du judaïsme ancien» (in GARCÍA MARTÍNEZ [ed.], *Wisdom and Apocalypticism*, 133-170) e M. GILBERT, «Sagesse 3,7-9; 5,15-23 et l'apocalyptique» (*ibid.*, 307-322). Mentre il libro della Sapienza non parla mai in modo esplicito dell'immortalità delle anime, l'importanza data al cosmo punta verso la fede nella risurrezione.

⁵¹ «The cosmos is a closed entity»: COLLINS, *Jewish Wisdom*, 216.

⁵² Cf. L. MAZZINGHI, «“Non c'è regno dell'Ade sulla terra”. L'inferno alla luce di alcuni testi del libro della Sapienza», in *Vivens Homo* 6(1995)2, 229-256.

un evidente dualismo, sia sul piano temporale che su quello cosmologico. I mali che affliggono il mondo nascono, infatti, quando il mondo celeste si mescola indebitamente con quello terrestre, com'è evidente nei testi di *1Hen* 6-16 (cf. in particolare la descrizione dei Vigilanti in *1Hen* 15,1-16,1; il loro peccato consiste nella violazione della distinzione assoluta tra spirito e carne). Un tale dualismo, tipico del resto della tradizione apocalittica, è del tutto assente dal libro della Sapienza, com'è evidente sin dal testo programmatico di Sap 1,13-14 ove ogni prospettiva di carattere dualistico viene radicalmente esclusa; la creazione è portatrice di salvezza e l'Ade non regna sulla terra (cf. nota 52).

Specialmente le pagine finali del libro (Sap 16-19) rendono chiaro il fatto che la memoria delle azioni divine passa attraverso eventi nei quali il cosmo è stato il protagonista, l'alleato che combatte a fianco di Dio (cf. Sap 5,20; 16,17.24). Come P. Beauchamp ha ben dimostrato, la salvezza passa attraverso una creazione rinnovata; rinvio a questo riguardo a ciò che abbiamo osservato in relazione a Sap 19,5 e 19,10-12.⁵³ I fatti dell'esodo sono riletti alla luce di Gen 1, combinando così la dimensione storico-escatologica con quella cosmologica. In questo modo, gli eventi fondatori della storia di Israele divengono il modello di una storia universale, valida per ogni uomo, perché fondata su una solida teologia della creazione, enunciata sin dall'inizio programmatico del libro: «le creature del mondo sono portatrici di salvezza» (Sap 1,14).

5. CONCLUSIONI

L'autore del libro della Sapienza è un giudeo alessandrino che pone al centro della propria vita e di quella della propria comunità la lettura delle Scritture e, in modo particolare, della Torah mosaica. Alessandria è un centro dove l'ellenismo fa sentire tutta la propria forza, stimolante e seducente allo stesso tempo. Con una tale realtà culturale e religiosa la comunità giudaica è costretta a confrontarsi: è certamente possibile scegliere una posizione apologetica, ovvero la difesa a oltranza della propria identità e quindi della Legge, posizione riflessa nel Terzo libro dei Maccabei. Sappiamo che la comunità giudaica di Alessandria scelse per lo più altre strade, com'è evidente in quel percorso dialogico che, iniziato con Aristeo, culminerà nell'opera di Filone. È dunque possibile continuare a mantenere la centralità della Torah anche in un contesto segnato dall'influsso della cultura ellenistica; da Aristeo a Filone si moltiplicano i tentativi di rileggere la Torah riproponendola in modi accessibili a giudei immersi nel mondo alessandrino.

⁵³ Cf., oltre al già ricordato studio di Beauchamp (cf. *supra*, nota 24), M. GILBERT, «The Last Pages of the Wisdom of Solomon», in C. O'CALLAGHAN (ed.), *Proceedings of the Irish Biblical Association 20*, Dublin 1997, 48-61.

Anche il libro della Sapienza si pone all'interno di questo cammino: secondo il nostro saggio, la legge mosaica non è da vedersi come una serie di norme e di precetti da osservare in chiave retribuzionistica, secondo la prospettiva riflessa nei testi deuteronomici, e, per molti aspetti, accolta dalla tradizione sapienziale che va da Proverbi fino a Ben Sira. La memoria della Legge — riletta non a caso nelle sue parti narrative — diviene, nel libro della Sapienza, la memoria delle azioni divine compiute nell'esodo a favore d'Israele. Tali azioni vengono narrate e riproposte alla comunità giudaica di Alessandria attraverso il filtro di una lettura *midrashica* che ha, come caratteristica principale, la ricerca di una attualizzazione dei testi biblici all'interno del mondo ellenistico nel quale la comunità stessa si trova a vivere. In questo modo, gli eventi dell'esodo divengono il modello di un agire di Dio che rimane sempre attuale e illuminano così il presente della comunità di Alessandria. La Legge, intesa come la rivelazione delle azioni di Dio, è dunque sempre attuale; ma c'è qualcosa di più. La memoria delle azioni di Dio non è soltanto, infatti, un ricordo del passato e una luce per il presente. L'esodo diviene ancora segno di speranza per il futuro; la memoria della Legge è chiaramente inserita in una prospettiva escatologica.

Il punto per noi più importante, tuttavia, è rappresentato dall'ulteriore prospettiva aperta dall'attenzione data alla creazione; la Legge non è altro che l'espressione di quella sapienza di Dio che è presente nel mondo e con la quale il mondo è stato creato (cf. Sap 8,1; 9,1!). In questo modo, la Legge ritorna a essere esemplare e normativa, non solo per tutto Israele, ma anche per ogni uomo che cerca la sapienza. La Legge non è più «norma» in senso legale; è espressione di un evento salvifico fondatore, l'esodo; è tale evento che diviene «norma» per Israele, spiegazione del presente e speranza per il futuro.

Questo percorso proposto dal libro della Sapienza ha così un'importanza notevole anche per i credenti di oggi, in modo particolare per i cristiani. Nel nostro contesto storico non è necessario riaffermare norme che sembrano ormai aver ben poco senso per l'oggi; alla luce del libro della Sapienza, la Legge va riproposta piuttosto come l'insieme della storia della salvezza attualizzato alla luce di mutate situazioni storiche, in vista di un futuro che va al di là di ogni nostra possibile realizzazione e nella convinzione, anzi, nella fede che la sapienza di Dio è presente in tutto il creato e in ogni uomo.