

SAPIENZA (1)

(1)

L'impresa militare di Alessandro Magno lasciò un'eredità che per secoli determinò la geografia politica e culturale del Mediterraneo: egli infatti fondò nuove città che costituirono i punti di riferimento politico, culturale e religioso per diversi secoli. Tra queste grande rilievo ebbe Alessandria d'Egitto che, dopo l'improvvisa morte di Alessandro fu scelta come capitale da Tolomeo I Soter, fondatore della dinastia che per tre secoli governò l'Egitto. Alessandria andò sempre più consolidandosi sempre più come capitale culturale del mondo civilizzato: il Museo e la Biblioteca celebri nel mondo intero manifestavano l'ambizione di Tolomeo I Soter e del figlio Tolomeo Filadelfo di rendere Alessandria il cuore dell'ellenismo.

Tra i primi abitanti di Alessandria d'Egitto le fonti antiche annoverano numerosi ebrei attirati dalle opportunità economiche e sociali che essa offriva. La cultura ellenistica ebbe grande impatto su questi immigrati che presto abbandonarono la propria lingua anche nell'ambito del culto, come dimostra la traduzione della Bibbia in greco. Lontani dal tempio, inseriti in un contesto multietnico, gli ebrei alessandrini furono stimolati a un confronto e a un dibattito per preservare la propria identità religiosa e culturale, oltre che per far valere i propri diritti dentro la compagine civica. Il rapporto con le altre componenti della società alessandrina non fu, però, sempre facile: l'oligarchia greca considerava gli ebrei un elemento distinto, mentre la popolazione nativa egiziana non era affatto apprezzata dagli ebrei. Sotto i discendenti di Tolomeo gli ebrei godevano di uno statuto civile che garantiva loro alcuni diritti che, sotto vari punti di vista, li avvicinavano all'oligarchia greca: questo stato di co-

se ebbe, però, un deciso mutamento con il controllo diretto del paese da parte di Roma, dopo che Ottaviano sconfisse Antonio ad Azio nel '31 a.C. Si aprì per gli ebrei Alessandrini un periodo in cui dovettero lottare per i loro diritti civili.

A questo periodo risale il libro della Sapienza, composto con molta probabilità nei primi anni dell'occupazione romana. Il libro fu scritto direttamente in greco, da un ebreo fornito di buona conoscenza della cultura ellenistica, come testimoniano i vari rinvii al pensiero retorico e specialmente a quello stoico; l'autore non condivide la concezione e le implicazioni religiose di queste correnti, ma ne risente l'influsso a livello di vocabolario e di concetti. In contrapposizione ad un sapere chiuso e discriminante, propugnato da alcune scuole filosofiche-religiose greche o da alcuni gruppi ebraici, l'autore, identificandosi con il re Salomone, propone un insegnamento aperto al dialogo e rivolto ad ogni essere umano; Salomone appare qui come un filosofo e uno scienziato dotato di tutte le conoscenze teoriche e pratiche allora coltivate negli ambienti greci (Sap. 7, 17-20).

L'identità dell'autore di Sapienza non si conosce. Si tratta di un ebreo profondamente religioso, aperto alla cultura greca ma soprattutto animato dall'intento di proporre ai suoi correligionari la tradizione dei padri. Destinatari del libro sono in primo luogo i suoi correligionari ebrei, specialmente quelli che costituivano l'importante comunità Alessandrina. L'autore sembra rivolgersi anche al mondo pagano, specialmente a quegli ambienti più sensibili alla problematica religiosa, ma per illustrare il contenuto autentico della fede ebraica, contro i numerosi pregiudizi e opposizioni dell'epoca, sia per propria come scelta di vita.

L'influsso della cultura greca non rappresenta il carattere primario del libro, determinato invece dalla tradizione biblica di cui l'autore è profondamente imbevuto: sulle Scritture egli fonda le sue profonde riflessioni, rivelando una conoscenza e una padronanza non comuni del dato biblico. Il libro si divide sostanzialmente in tre parti. La prima (Sap. 1,1-6,21) contiene un discorso sulla rettitudine e sulla malvagità rivolto ai governanti della terra (1,1), che sono incoraggiati a cercare la giustizia, ammonendo, nello stesso tempo, coloro che sono contrari a questi principi e la cui condotta genera solo distruzione e morte. Mentre al giusto è promessa la vittoria finale e l'immortalità tra gli angeli del cielo, per i malvagi si prospetta un terribile giudizio.

La seconda parte (6,22-9,18) si incentra sulla figura della sapienza: con Salomone esorta i potenti della terra ad acquisire la sapienza. Infine la terza parte (10-19) contiene quello che si può definire un "midrash" (cioè una lettura dei testi biblici accompagnata da commenti e spiegazione) sulle attività di Dio nella storia che mette in risalto soprattutto l'agire della sapienza: la vicenda di Israele, da Adamo fino alla conquista della terra promessa, è passata in rassegna, con un lungo intermezzo che critica le religioni pagane (C. 13-15), in particolare quella egiziana. Particolare risalto hanno avuto gli eventi narrati nel libro dell'Esodo.

In un contesto che vede l'ebreo in una situazione di diaspora (come bene illustra la terza parte di Sapienza), confrontato con un regime imperiale che pur garantendo alcuni diritti fondamentali, nello stesso tempo non conferisce all'ebreo la piena cittadinanza: a fronte di un insieme di manifestazioni religiose che propongono anche riti e socializzazioni attraenti; a confronto con prospettive filosofiche che offrono risposte a tante domande che anche i testi sacri dell'ebraismo

affrontano, ma a partire da diversi presupposti, il saggio ebreo fa tesoro della sua grande tradizione, quella legata alla sapienza, che ha radici molto lontane nel Medio Oriente antico. Lo sfondo decisivo è appunto la sapienza quale è preservata nelle Scritture degli ebrei ma una sapienza che ora accoglie anche sollecitazioni da quella corrente che sempre più prende piede tra i devoti ebrei, cioè l'apocalittica. Inoltre, dovendo scrivere in una lingua che non è più quella nativa, il saggio, identificandosi con Salomone, utilizza il vocabolario e le tecniche argomentative della cultura nel quale è innestato e che, forse per questi presupposti, si presenta allestito a molti suoi contemporanei.

Questa scelta consente all'autore di Sapienza di esporre la propria tradizione culturale con accentrazioni innovative per quanto riguarda l'erzologia (prima parte), la personificazione della sapienza (seconda parte), la rilettura delle tradizioni del Pentateuco (terza parte). In questo modo il libro della Sapienza attesta la capacità della tradizione ebraica di esprimere di nuovo se stessa dentro un contesto socio-culturale mutato, pur mantenendosi fedele ai suoi presupposti, così da poter attuare un processo di aggiornamento e di attualizzazione: la possibilità di preservare un messaggio e soprattutto la sua rilevanza consiste, infatti, nella potenzialità dello stesso di rendersi intelligibile e significativo nei diversi ambiti e nonostante i mutamenti storico-culturali sopravvenuti. L'operazione intrapresa dal giudaismo alessandrino non era per niente semplice dato che si trovava a subire critiche a partire da due fronti ben definiti: da un lato una concezione tradizionale del giudaismo, che rifiutava qualsiasi dialogo con la cultura dominante, vedendo in essa una minaccia costante alla persistenza della propria identità culturale e religiosa, e dall'altro (sq. 2) l'attacco da parte di coloro che, soprattutto allo

scopo di accedere a un diverso "status" sociale (3)
dentro la "polis" ritenevano che si dovesse
sgrovare del fardello che la tradizione impo-
neva all'ebreo.

Il libro della Sapienza non intese però, semplice-
mente riverniciare il proprio patrimonio cultu-
rale e religioso, ma proporre una riformula-
zione, che pur accogliendo degli aspetti della
cultura con cui si confrontava, preservasse il
confine tra i diversi sistemi religiosi. Questo
al fine di abilitare i giovani ebrei alessandri-
ni di strumenti concettuali e dialettici che con-
sentissero loro sia di "quidare" con rettitudi-
ne, cioè conformemente alla legge, la loro
comunità, sia di non renderla un ghetto ma
una componente attiva e propositiva dentro l'or-
ganizzazione della "polis".

SAPIENZA (2)

(9)

La terza parte del libro della Sapienza (cc. 10-19) offre una meditazione sulle vicende collegate con l'uscita degli Ebrei dall'Egitto, interrotta da due lunghe digressioni (11, 15-12, 27; 13-16) che intendono rispondere a due domande: perché Dio non punisce in modo immediato e definitivo egiziani e cananei preferendo invece inviare prima piaghe non mortali? Inoltre, perché le piaghe colpiscono ripetutamente gli egiziani fino alla tragica fine nel Mar Rosso? Alla prima domanda risponde la prima digressione (11, 15-12, 27),

Nei Sap. 11, 15-16 si introduce il tema del culto agli animali, a motivo del quale gli egiziani furono puniti con animali (il riferimento è alle piaghe di cui si narra in Es. 7, 26-29; 8, 10, 12-19). Prestando culto agli animali, gli egiziani si dimostrano "insensati" (11, 15), dato che la loro condotta stravolge radicalmente l'ideale del oblio. L'intervento punitivo di Dio è illustrato con la legge del v. 16 "perché capissero che quelle stesse cose per cui uno pecca, con esse è poi castigato", che ha una formulazione analoga a quella del taglione, sebbene quest'ultima sottolinea che il castigo deve essere proporzionato alla colpa commessa mentre qui ci si concentra sullo "strumento" di cui il colpevole si è servito e che sarà lo stesso con cui sarà castigato. Perciò il castigo non è solo un atto di giustizia vendicativa ma uno strumento pedagogico ("perché capissero") che Dio mette in atto in vista della salvezza, persino dei malvagi. La moderazione divina nel punire non è manifestazione di impotenza, infatti! "Non a vero difficoltà la tua mano onnipotente, che aver creato il mondo da una materia senza forma, a mandare loro una moltitudine di orsi e leoni feroci" (11, 17).

Servendosi del lessico filosofico ellenistico, l'autore rilegge l'atto creativo divino narrato in Gen. 1, 1-2, come fatto a partire da "materia senza forme" (11, 17): appunto il potere che Dio ha su questa materia gli ha permesso di creare l'universo, di operare i prodigi dell'esodo e gli permetterebbe, volendolo, di creare nuovi e terribili animali in vista di una punizione.

Considerando infine il creato nella sua totalità (11, 20): "Tu hai tutto disposto con misura, calcolo e peso", l'autore invita a scoprire una meravigliosa sapienza che si esprime: nella "misura", cioè nelle proporzioni armoniose ed equilibrate degli esseri; nel "numero", cioè nel loro profondo valore simbolico (un tema caro alla filosofia pitagorica); nel "peso", valore essenziale nella genesi e meccanica delle cose (tema legato alla concezione epicurea). Nella natura imperano l'ordine e l'equilibrio e Dio dirige la storia umana senza alterarli: si serve della natura stessa per i suoi piani di salvezza.

Il centro dell'esposizione si focalizza sulle misere ricordia di Dio: "Hai compassione di tutti, perché tutto puoi" (11, 23). L'A.T. evoca la compassione (misericordia) di Dio, ma raramente la presenta come conseguenza della sua onnipotenza. Questa misericordia ha qui, per oggetto non solo il popolo eletto, ma ogni essere umano e il suo scopo è la conversione dei cuori. La nota che maggiormente risalta in questa sezione è l'universalismo, un orizzonte non assente nella tradizione ebraica, ma che all'epoca in cui visse il nostro autore non era molto vivo, specialmente in Palestina, dove a partire dal II sec. a. C. avevano preso piede tendenze nazionalistiche ed escludenti. Nella diaspora il confronto con idee filosofiche universaliste portò invece alcuni

pensatori ebrei, tra cui il nostro autore, a ricavarne singolari prospettive dalla lettura di alcuni passi profetici in particolare Giona e Isaia. Troviamo qui l'unico passo dell'A.T. in cui l'amore universale di Dio è espresso con il verbo "agapan" (amare), che sarà invece determinante nel N.T.: "Poiché tu ami (agapas) tutte le cose esistenti e nulla disprezzi di quanto hai creato; se avessi odiato qualcosa, non l'avresti neppure creato" (11, 24).

L'onnipotenza divina si manifesta in una creazione motivata unicamente dall'amore: sia nella sua genesi sia nella sua permanenza attraverso la storia (11, 25). Nessuna frontiera né antropologica né cosmica limita l'amore divino, Dio si rivela perciò "durante della vita" (11, 26) colui che si prende cura di tutto ciò che ha posto in essere: di tale dedizione divina alle sue creature è offerta la ragione fondamentale: "Poiché il tuo spirito incorruttibile è in tutte le cose" (12, 1). Tema già proposto precedentemente insistendo sulla presenza vivificante di Dio in ogni cosa, per mezzo del suo spirito (1, 7; 7, 24; 8, 1). Si riprende verosimilmente l'immagine di Gen. 2, 7 dove Dio soffiò in Adamo un alito di vita estendendolo però ad ogni creatura, come già fece il salmista (Sal. 104, 29-30). "Per questo tu castighi poco alla volta i colpevoli e li ammonisci ricordando loro i propri peccati, perché rinnegata la malvagità, credano in te, Signore" (12, 2), si ritorna al motivo iniziale delle affermazioni di questa sezione. Il Signore ha castigato gli adoratori di animali tramite altri animali per mettere in atto la sua pedagogia che intende far riflettere i colpevoli e quindi, tramite la conversione, alla fede. A chi volesse però obiettare contro la moderazione

di Dio adducendo il fatto dello sterminio degli antichi abitanti di Canaan, l'autore risponde che Dio anche nei loro confronti ha agito con moderazione. Si enumerano i crimini commessi dalle popolazioni di Canaan prima dell'arrivo degli Ebrei (12, 4-6); esse sono accusate soprattutto di crimini rituali, che hanno provocato l'odio (12, 4) divino nei loro confronti; questo odio è chiaramente un'espressione antropomorfa per manifestare che Dio non può mai giungere a patti col peccato o la malvagità, realtà che esigono di essere estirpate. Anche in questa vicenda, tuttavia, Dio mette in campo la sua pedagogia: "ma anche con loro, perché uomini, forti indulgente" (12, 2). Nessun delitto, per quanto grave, può cancellare la realtà della dignità umana; quest'argomento, molto moderno, che l'autore prende a prestito dalla filosofia stoica, fonda il comportamento indulgente di Dio.

Il vertice della riflessione è infine raggiunto mettendo in parallelo l'agire divino e quello umano: "Tu, padrone delle forze giudichi con verità, i ci governi con molta indulgenza perché il potere lo eserciti quando vuoi. Con tale modo di agire hai insegnato al tuo popolo che il giusto deve amare gli uomini; inoltre hai reso i tuoi figli pieni di dolce speranza perché tu concedi dopo i peccati la possibilità di pentirsi" (12, 18-19). Celebrando la "moderazione" divina, l'autore si serve di un vocabolo ("epieikeia" clemenza), applicato ai sovrani ellenistici e poi romani, che indica l'opposto del potere arbitrario e tirannico; applicato a Dio, mostra come la clemenza dei suoi giudizi storici non sia segno di impotenza, ma di amore misericordioso e indulgente. Da questa qualità divina, l'autore fa discendere la condotta del giusto, che egli qualifica con l'aggettivo

"philanthropos" ("umano"), molto rilevante nella cultura ellenistica, ma che qui è da comprendere alla luce della storia salvifica a cui si riallaccia. La clemenza con la quale Dio ha trattato i nemici del suo popolo è una lezione di umanità in cui risaltano la benevolenza e la misericordia; Dio ha messo in pratica queste virtù regale (Ti 3,4): è questa la lezione che deve apprendere chiunque a questo Dio si appella.

I racconti biblici delle punizioni divine non sono dunque da leggere solo come resoconti del passato, quasi descrizioni epiche per alimentare uno spirito nazionalistico, ma quale monito per il credente ebreo che anche la sua vita è sottoposta al giudizio divino, nel quale, però, sa di poter confidare sulla misericordia del Signore, amico della vita: "Mentre dunque ci correggi, tu colpisci i nostri nemici in svariati modi, perché nel giudicare riflettiamo sulla tua bontà e speriamo nella misericordia tua, quando siamo giudicati" (12, 22).