



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Studi Linguistici e Letterari

Corso di Laurea Triennale in Lettere Antiche

Classe L-10

Tesi di Laurea

La Regalità nel Libro della Sapienza

Relatore

Prof. Luciano Bossina

Laureanda

Claudia Taviani

n° matr. 1195960/ LTLT

Anno Accademico 2021 / 2022

Indice

INTRODUZIONE	5
1. IL LIBRO DELLA SAPIENZA.....	7
CARATTERI, STRUTTURA E CONTESTO STORICO	7
1.1 La canonicità del testo e i suoi rapporti con la tradizione cristiana.....	7
1.2 Autore, luogo e data di composizione	9
1.3 Genere Letterario	15
1.4 Unità dell'opera e struttura letteraria	16
1.5 Lingua e stile.....	17
1.6 Il libro della Sapienza e l'Ellenismo	19
1.7 Il libro della Sapienza e le Scritture	21
2. LA REGALITÀ NEL LIBRO DELLA SAPIENZA.....	23
2.1 Amate la giustizia (<i>Sap.</i> 1,1)	23
2.2 I giusti regneranno per sempre (<i>Sap.</i> 5).....	27
2.3 Anche io sono un uomo mortale (<i>Sap.</i> 7 e 8).....	31
2.4 La regalità nella preghiera di Salomone (<i>Sap.</i> 9).....	36
2.5 Paideia divina e paideia regale (<i>Sap.</i> 11).....	40
CONCLUSIONE	43
BIBLIOGRAFIA.....	45

INTRODUZIONE

Il presente studio nasce dalla curiosità di approfondire i fenomeni di incontro tra cultura greca e cultura giudaica.

Tale interesse scaturisce dalla constatazione che spesso (almeno nei programmi scolastici, forse troppo centrati sulla presentazione della grecoità e delle sue caratteristiche) non si sottolinea a sufficienza il fatto che la cultura greca, al pari di qualsiasi altra cultura, non dialoghi solo con se stessa, ma che sia immersa in un fitto sistema di scambi e relazioni con l'esterno grazie ai quali si modifica e si evolve.

Ciò è particolarmente vero per quanto riguarda l'epoca ellenistica, durante la quale popoli che non si erano mai incontrati prima, si trovano ora finalmente a contatto.

La scelta di dedicarmi ad un'opera biblica nasce invece dalla considerazione, semplice ma non scontata, che gli stessi fattori storico-culturali che influirono su Polibio, Orazio o Dionigi di Alicarnasso, influirono allo stesso modo anche sull'autore di un testo religioso.

Partire da un testo giudaico consente inoltre di guardare al mondo greco-ellenistico da una prospettiva non ellenocentrica, e permette così di capire fino a che punto giunga l'ellenizzazione, e dove cominci invece la particolarità dell'altra cultura.

Ho optato per uno studio sul libro della *Sapienza*, che fornisce una testimonianza perfetta di questa contaminazione culturale.

Se da un lato, infatti, esso è il più "ellenistico" tra i libri sapienziali, poiché è quello in cui si ravvisano maggiormente gli influssi della grecoità, dall'altro è anche un'opera della diaspora giudaica, e possiede dunque uno sguardo maggiormente incline a porsi in relazione con l'alterità.

L'autore di questo testo è un giudeo radicato nella propria cultura, ed è al contempo un profondo conoscitore della cultura greco-ellenistica. Egli non si pone contro quest'ultima, ma dialoga con essa, assimilandone contenuti utili per esprimere il proprio messaggio.

Così facendo, l'autore conferisce a *Sapienza* l'aspetto di un'opera che interagisce con il panorama culturale circostante.

La seducente influenza dell'ellenismo non scade quindi a pretesto per chiudersi in se stessi e subirne gli influssi, ma diviene occasione per evolversi e sperimentare nuove forme di contaminazione, senza però dimenticare la fede di Israele.

Essendo poi *Sapienza* il libro veterotestamentario più tardo, subisce senza dubbio anche gli influssi culturali e politici provenienti da Roma e dall'Impero.

La lettura del commentario alla *Sapienza* di Giuseppe Scarpato mi ha guidato allo studio del lessico, e mi ha svelato come il significato di determinati termini assuma rilevanza a seconda della prospettiva da cui lo si guardi. È stato infatti interessante notare come il giudaismo abbia preso a prestito determinati termini della cultura pagana e li abbia utilizzati per esprimere i propri concetti e le proprie categorie di pensiero.

Tra i molteplici spunti offerti dal libro della *Sapienza*, ho scelto di trattare dell'immagine della regalità che in esso emerge. Si tratta di un tema centrale nell'opera, e nella modalità in cui esso è espresso si manifesta tanto la particolarità della concezione giudaica, quanto la sua contaminazione con la cultura greca.

Il tema della regalità, inoltre, tiene conto e subisce l'influsso del contesto storico in cui l'opera fu scritta: già da diverso tempo ormai la *polis* non costituisce più il sistema politico di riferimento, ma viene sostituita dalla monarchia; ai regni greco-macedoni subentrerà poi l'Impero.

Il trapasso politico porta dunque al centro del dibattito intellettuale la riflessione intorno ai caratteri, alle prerogative, talora anche ai limiti, del potere assoluto, e induce a ragionare attorno alla formazione e alle strategie argomentative che ne legittimano l'esercizio. Trasportato in ambito giudaico, il tema si caricava anche di un'altra dimensione: come definire il potere terreno al cospetto di una divinità unica e onnipotente, in una tradizione religiosa che da tempo immemorabile aveva imparato a guardare con sospetto, se non a rifiutare, qualsiasi forma di autorità monarchica.

Il presente lavoro consta di due parti: la prima sezione è un'introduzione generale al libro della *Sapienza*, che serve da inquadramento all'opera; la seconda parte tratta invece della regalità, attraverso l'analisi di una mirata selezione di testi, che mettono in luce la peculiarità della concezione giudaica e i possibili influssi della cultura pagana.

IL LIBRO DELLA SAPIENZA

CARATTERI, STRUTTURA E CONTESTO STORICO

1.1 La canonicità del testo e i suoi rapporti con la tradizione cristiana

Il libro della Sapienza è noto nei manoscritti greci come ΣΟΦΙΑ ΣΑΛΟΜΩΝΟΣ (S = Codice Sinaitico), ΣΟΦΙΑ ΣΑΛΟΜΩΝ (B = Codice Vaticano), o anche ΣΑΛΟΜΩΝΤΟΣ (A = Codice Alessandrino); nei codici della *Vetus Latina*, prodotta in Africa settentrionale del II sec. d.C., e anteriore quindi di due secoli al più antico manoscritto greco a nostra disposizione (B), viene indicata come *Liber Sapientiae Salomonis*, *Sapientia Salomonis*, o semplicemente *Liber Sapientiae*. Il libro, entrato nella versione latina della *Vulgata* solo verso il V secolo d.C., è denominato nelle traduzioni moderne come «libro della Sapienza»¹.

L'opera, probabilmente, fu conosciuta e utilizzata dai cristiani sin dall'inizio. Studi recenti hanno infatti messo in rilievo i possibili punti di contatto tra la *Sapienza* e le Scritture cristiane, soprattutto quelle di Paolo e Giovanni. Sia l'epistolario paolino che *Sapienza*, per esempio, si caratterizzano per la stretta connessione posta tra il rapporto uomo-Dio e l'atteggiamento etico umano che deve seguire a questa relazione (cfr. *Rm.* 1,16-5,21 e *Sap.* 1,1-2): a unirli è l'assunto che la mancata conoscenza di Dio, o comunque la mancata cura del rapporto con lui, siano cause di una brutalizzazione etica e di un cattivo comportamento (cfr. *Rm.* 1, 21.24 e *Sap.* 14,22-31)². Paolo inoltre sembra riprendere l'opposizione di *Sapienza* tra giusti ed empi, rileggendola naturalmente nella contrapposizione tra un regno di Cristo, cui appartenerebbero i primi, e il regno di Adamo, simbolo di peccato e di morte, cui appartenerebbero i secondi (cfr. *Rm.* 5,12-21)³.

Ulteriore possibile punto di contatto tra la *Sapienza* e gli autori del Nuovo Testamento potrebbe essere ravvisato in un comune stile midrashico: per esempio, il modo in cui Paolo rilegge gli avvenimenti dell'*Esodo* in 1*Cor.* 10,1-4 è molto vicino al metodo midrashico presente in *Sap.* 11-19; il racconto delle nozze di Cana (*Gv.* 2,1-11) richiama la prima antitesi di *Sap.* 11,4-14 sottolineando il tema della sete; ancora, la luce che illumina il mondo (*Sap.* 17,20) è la luce della Legge (*Sap.* 18,4), proprio come Gesù è la luce del mondo (*Gv.* 8,12; 9,39)⁴. Se da un lato queste analogie possono certamente essere spiegate con l'esistenza di un clima culturale comune, dall'altro lato non è nemmeno

¹ L. MAZZINGHI, *Libro della Sapienza*, Introduzione, traduzione, commento, Roma, Pontificio Istituto Biblico, 2020, pp. 7-8.

² F. BLISCHKE, *Die Sapientia Salomonis und Paulus*, in K. W. NIEBUHR, *Sapientia Salomonis (Weisheit Salomos)*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015, p. 276.

³ Ivi, pp. 280-281.

⁴ L. MAZZINGHI, *Sapienza*, pp. 50-51.

possibile escludere la conoscenza della *Sapienza* da parte di Paolo e Giovanni, così come da parte degli altri autori neotestamentari⁵.

È certo però che la *Sapienza* fosse nota a Clemente Romano (Clem. Rom. 27, 5 = *Sap.* 12,12 e 11,21; Clem. Rom. 60, 1 = *Sap.* 7,17), e anche Clemente Alessandrino la cita come Scrittura (*Strom.* 5, 108, 2 = *Sap.* 2,12; *Strom.* 6, 92, 3 = *Sap.* 9,17-18). Ad Alessandria Origene fa uso del libro, in particolare di testi come *Sap.* 7,25-26, applicandolo alla generazione di Cristo (*Comm. Ioh.* 13,25), il quale è immagine di Dio proprio come la sapienza è mediazione di Dio⁶.

Tuttavia, a partire dal III sec. d.C. la canonicità del libro comincia ad essere messa in discussione⁷: per Origene stesso i motivi sembrano essere legati alla fedeltà alla lista rabbinica dei libri sacri⁸, ma anche ad alcune perplessità riguardo all'autenticità salomonica. Egli, infatti, cita l'opera con formule scettiche del tipo ἡ ἐπιγεγραμμένη τοῦ Σολομῶντος σοφία (*Comm. Ioh.* 40,4), oppure ἡ Σοφία ἡ ἐπιγεγραμμένη Σολομῶντος (*In Ier. homil.* 8,1), ἐν τῇ ἐπιγεγραμμένῃ Σολομῶντος Σοφίᾳ (*Contra Cels.* 5,29), e infine in *Sapientia, quae dicitur Salomonis, qui utique liber non ab omnibus in auctoritate habetur* (*De Principiis* 4, 4, 6 [33])⁹. Cirillo di Gerusalemme ne vieta la lettura non considerandolo un testo canonico (*Cat.* 4, 33-35), lo rifiutano Atanasio (*Ep. fest.* 39, 17-20) e Gregorio di Nazianzo (*Carmina theologica* 1, 1, 12). Girolamo, limitandosi ai libri in lingua ebraica del canone palestinese, esclude la *Sapienza* dal canone delle Scritture ispirate (*Praef. in libros Sal.* PL XXVIII, 1241-1242; XXIX, 404-405)¹⁰.

È stato soprattutto Agostino a difendere con forza la canonicità del libro della *Sapienza* (*De doctr. christ.* II, 8, 13), appellandosi soprattutto alla tradizione apostolica, all'uso liturgico e alla continuità della tradizione ecclesiale. Egli è tra i padri della chiesa colui che sembra utilizzare di più questo libro, in particolare il passo di *Sap.* 9,15, che invece di essere letto pessimisticamente, esprime per Agostino uno stato di fatto della condizione umana, derivante dal peccato¹¹.

Nonostante la difesa di Agostino, il peso di Girolamo continua a farsi sentire, tanto che la discussione sulla canonicità dell'opera rimarrà aperta fino al 1546, quando il Concilio

⁵ Per un recente studio sul possibile influsso della *Sapienza* su Gesù si veda E. GÜNTHER, *Wisdom as a model for Jesus' ministry. A study on the "Lament over Jerusalem" in Matt. 23:37-39 Par. Luke 13:34-35*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2020.

⁶ E. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo*, vol. III, 1, Brescia, Paideia Editrice, 1997, pp. 737-738 (*The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D.135)*, vol. III, part I, Edinburgh, T. & T. Clark, 1986).

⁷ Sulla questione della canonicità dei libri dell'Antico Testamento si vedano J.-D. KAESTLI, O. WERMELINGER (éd.), *Le canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire*, Genève, Labor et fides, 1984, e J.-M. AUWERS, H. J. DE JONGE (edd.), *The Biblical Canons*, Leuven, Peeters, 2003; E. GALLAGHER, J. MEADE, *The Biblical Canon Lists from Early Christianity. Texts and Analysis*, Oxford University Press, Oxford 2017; L. M. McDONALD., *The formation of the biblical canon*, voll. 1-2, T&T Clark, London-Bloomsbury, 2018.

⁸ Sul canone di Origene si veda E. NORELLI, *Canone*, in *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, a c. di A. MONACI CASTAGNO, Roma, Città Nuova, 2000, pp. 53-60 (53-55).

⁹ E. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico*, vol. III, 1, p. 739.

¹⁰ F. CALABI, *Storia del pensiero giudaico ellenistico*, Brescia, Morcelliana, 2010, p. 131; L. M. McDONALD, *The biblical canon: its origin, transmission, and authority*, Peabody (Massachusetts), Hendrickson publishers, 2007, pp. 200-210; E. L. GALLAGHER, J. D. MEADE, *The Biblical Canon Lists from Early Christianity, Texts and Analysis*, Oxford, Oxford University Press, 2017, pp. 110-129, 141-148.

¹¹ L. MAZZINGHI, *Sapienza*, p. 53.

di Trento introdurrà il libro della *Sapienza* tra i testi deuterocanonici. Anche le chiese ortodosse hanno inserito *Sapienza* nelle loro bibbie, mentre invece le chiese della Riforma hanno deciso di limitarsi al canone ebraico, escludendo dunque l'opera dalle loro Scritture¹².

1.2 Autore, luogo e data di composizione

Il libro della *Sapienza*, come in realtà buona parte della letteratura del giudaismo ellenistico, è un'opera pseudoepigrafa: il suo autore si nasconde infatti dietro alla maschera salomonica; questo traspare dai capitoli 7-8, ma soprattutto dal capitolo 9, anche se il nome del re non è mai esplicitamente citato. Alcuni padri della chiesa identificarono davvero l'autore di *Sapienza* con Salomone, e una prima messa in discussione di questa idea risale al *Frammento Muratoriano* che, in rr. 68-70, legge: «Sapientia ab amicis Salomonis in honore ipsius scripta», dove è del tutto probabile che *ab amicis* sia una traduzione errata di ὑπὸ Φίλωνος, ossia «da Filone»¹³. Da qui Girolamo, in *Praef. in libros Salomonis* (PL XXVIII, 1308), riporta l'ipotesi, evidentemente in voga tra i suoi contemporanei, secondo cui sarebbe Filone l'autore di *Sapienza*, ma non la accoglie come teoria plausibile¹⁴. Agostino, in *De doctr. chr.* II, 8, 13, considerata la posizione di *Sapienza* nel canone, ne attribuisce la paternità a Gesù Ben Sirach, salvo poi ritrattare questa ipotesi in *Retr.* II, 4¹⁵. In seguito, si è pensato al sommo sacerdote Onia, al filosofo giudeo peripatetico Aristobulo, e infine all'Apollo alessandrino citato negli Atti degli Apostoli (*Act.* 18)¹⁶. Tuttavia, una identificazione precisa dell'autore risulta impossibile, e occorre quindi limitarsi all'ipotesi che egli sia un anonimo giudeo alessandrino di lingua greca, profondo conoscitore della tradizione di Israele, ma impregnato di cultura greco-ellenistica¹⁷.

L'autore, mediante il ricorso alla finzione salomonica, da un lato ricerca l'autorevolezza necessaria per farsi ascoltare, dall'altro invece si sforza di adottare riferimenti culturali che fossero familiari al suo pubblico. È infatti improbabile che l'autore si prefiggesse di raggiungere un pubblico pagano, data la difficoltà per un non giudeo di cogliere gli impliciti rimandi all'*Esodo*, a *Isaia* o ai *Salmi*. Tuttavia, non è nemmeno da escludere che l'utilizzo del nome di Salomone, il saggio per antonomasia, così come il riferimento ad elementi del panorama culturale ellenistico, potessero attirare la curiosità e l'attenzione anche di lettori estranei al giudaismo¹⁸.

Il luogo di composizione dell'opera è certamente l'Egitto, dati i continui riferimenti nell'intera terza parte del libro agli Egiziani. Più precisamente, è stato inevitabile

¹² Ivi, pp. 53-54.

¹³ E. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico*, vol. III, 1, p. 738; E. L. GALLAGHER, J. D. MEADE, *The Biblical Canon Lists*, p. 181, n. 34.

¹⁴ L. MAZZINGHI, *Sapienza*, p. 23.

¹⁵ M. SIMONETTI, *Sant'Agostino, L'istruzione cristiana*, a cura di M. Simonetti, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, 1994, p. 432.

¹⁶ Ivi, pp. 23-24.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ F. CALABI, *Storia del pensiero giudaico ellenistico*, pp. 124-125.

collocarlo ad Alessandria, vero crocevia culturale e religioso, caratterizzata da una fortissima presenza giudaica sin dal primo periodo ellenistico, soprattutto a partire dal 302 a.C., quando Tolomeo I conquistò la regione palestinese¹⁹.

Al riguardo la *Lettera di Aristeia* ci informa che Tolomeo I Lago avrebbe trasportato 10.000 Giudei in Egitto, ne avrebbe armati 30.000 e li avrebbe acuartierati nella fortezza come truppe di occupazione (*Ep. Arist.* 12-13)²⁰. Si dice poi che Tolomeo II Filadelfo avrebbe promosso la liberazione di tutti i Giudei ridotti allo stato servile, pagando ai proprietari 20 dracme per ciascuno di loro (*Ep. Arist.* 15-27). Nonostante il carattere immaginario della narrazione, è comunque molto probabile che Tolomeo I Lago avesse portato prigionieri giudei in Egitto e li avesse utilizzati come guardie nelle fortezze²¹. L'impiego militare di Giudei in determinate località, come avvenne in Egitto già in età persiana²², è confermato dalla presenza, in diversi distretti, di «accampamenti di Giudei» (Ιουδαίων στρατόπεδα, *castra Iudaeorum*), come per esempio quello della colonia di Onia (ἡ Ὀνίου χώρα, *Ant.* 14, 8, 1; *B.I.* 1, 9, 4), fondata nel 160 a.C. circa e situata nel nomos di Eliopoli, sulla riva orientale del delta del Nilo²³. I soldati impiegati come mercenari divennero coloni militari (κάτοικοι): ad essi infatti, in cambio della loro prestazione, venne affidato un κλῆρος, un appezzamento di terreno da coltivare che poteva essere trasmesso di padre in figlio. Questa pratica di concedere terreni ai militari era già attestata in epoca persiana, ma si pensa che Alessandro e i Tolomei l'abbiano seguita rispettivamente con Samaritani e Idumei, ed è quindi molto probabile che ciò valesse anche per i Giudei²⁴.

Tra gli Ebrei naturalmente non c'erano solo soldati, e non tutti giunsero in Egitto come deportati dai Tolomei. Essi arrivarono infatti per le motivazioni più disparate, svolgendo occupazioni servili come quella dell'affittuario o del vinaio, oppure impiegandosi come mano d'opera assunta a servizio, spesso molto più specializzata rispetto alla mano d'opera egiziana e, di conseguenza, meglio pagata²⁵. Un esempio di ciò è costituito dalla situazione nel settore della lavorazione del vino: nell'Egitto tolemaico la domanda di vino era costantemente in aumento, ma i nativi egiziani, abituati alla birra locale, non avrebbero saputo fornire la forza lavoro specializzata di cui v'era bisogno per la cura delle vigne. In Giudea invece la produzione del vino era tradizionale, e non sorprende che un certo Samoelis, con un compagno, poté affittare una vasta vigna (ca. quaranta acri) nel 241 a.C.²⁶ Sicuramente vi furono Giudei che occuparono anche posizioni molto influenti:

¹⁹ L. MAZZINGHI, *Sapienza*, pp. 29-30.

²⁰ E. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico*, vol. III, 1, p. 80.

²¹ Ivi, p. 81.

²² Lo testimoniano, tra l'altro, anche importanti papiri aramaici della collezione patavina di Belzoni: cfr. E. BRESCIANI, *Papiri aramaici egiziani di epoca persiana presso il Museo Civico di Padova*, «RSO» 35, 1960, pp. 11-24; B. PORTEN, *The Calendar of Aramaic Texts from Achaemenid and Ptolemaic Egypt*, in S. SHAKED, A. NETZER (eds), *Irano-Judaica II: Studies Relating to Jewish Contacts with Persian Culture Throughout the Ages*, Jerusalem: Ben-Zvi Institute, 1990, pp. 13-32; J. M. LINDENBERGER, *Ancient Aramaic and Hebrew Letters*, Second Edition, Edited by K. H. RICHARDS, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2003.

²³ E. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico*, vol. III, 1, pp. 81, 89.

²⁴ Ivi, pp. 81-82.

²⁵ E. J. BICKERMAN, *Gli Ebrei in età greca*, Bologna, il Mulino, 1991, p. 126 (*The Jews in the Greek Age*, Cambridge, Harvard University Press, 1988).

²⁶ *Ibid.*

è il caso, per esempio, di Dositeo, figlio di Drimilo, uomo molto importante alla corte di Tolomeo V, e con tutta probabilità la persona identificata come il sacerdote di Alessandro e dei Tolomei divinizzati nel 222 a.C.²⁷.

Quanto alla città di Alessandria, Giuseppe afferma che, nel periodo dei Diadochi, ai Giudei Alessandrini fu concesso un loro quartiere, separato dal resto della città, «affinché potessero vivere una vita di maggiore purità mescolandosi meno con gli stranieri» (c. Ap. 2,4)²⁸. Questa separazione non venne poi rispettata, perché, a quanto testimonia Filone, si trovavano case di preghiera giudaiche in tutte le parti della città e gli Ebrei abitavano un po' in tutti i distretti, οἰκοῦσι δὲ καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις οὐκ ὀλίγοι σποράδες (In Fl. 8,55)²⁹. Filone stesso ci informa anche che ben due dei cinque quartieri in cui era suddivisa la città di Alessandria erano formati quasi interamente da Ebrei (In Fl. 8,55): πέντε μοῖραι τῆς πόλεως εἰσιν ἐπώνυμοι τῶν πρώτων στοιχείων τῆς ἐγγραμμάτου φωνῆς; τούτων δύο Ἰουδαικαὶ λέγονται, διὰ τὸ πλείστους Ἰουδαίους ἐν ταύταις κατοικεῖν. «Cinque quartieri della città sono denominati con le prime lettere dell'alfabeto; due di questi sono detti giudaici, per il fatto che vi abitano moltissimi Giudei».³⁰ Anche se Filone può certamente esagerare, questa informazione ci dice che la presenza giudaica ad Alessandria deve essere stata comunque molto rilevante.

La data di composizione di *Sapienza*, a lungo dibattuta, è stata collocata tra la fine del I secolo a.C. e l'inizio del primo secolo d.C. In passato erano stati ipotizzati anche il III e il II secolo a.C., ma a seguito degli studi effettuati sul lessico, non è più possibile pensare ad una data di composizione che sia anteriore all'epoca augustea³¹.

Che il 31 a.C. costituisca, ormai all'unanimità, il *terminus a quo* è provato dall'utilizzo del termine κράτης in Sap. 6,3: il vocabolo, *hapax* in *Sapienza*, mai usato nei LXX e nemmeno nel Nuovo Testamento, ha una accezione politica ben precisa, poiché indica l'inizio della dominazione romana sull'Egitto a seguito della battaglia di Azio³². A partire dall'autunno del 30 a.C. l'Egitto cade infatti sotto la particolare sorveglianza di Augusto, come del resto afferma egli stesso nel *Monumentum Ancyranum: Aegyptum imperio populi romani adieci*³³.

A sostegno della tecnicità del termine contribuisce anche l'inizio del P. Fayum 22: ἔτους ὀγδόου καὶ τριακοστοῦ τῆς Καίσαρος κρατήσεως θεοῦ υἱοῦ, «l'anno 38 della κράτης di Augusto figlio del dio»³⁴.

Il *terminus ad quem* continua invece ad essere ancora dibattuto: alcuni collocano *Sapienza* in età augustea, altri invece ipotizzano una data di composizione leggermente più tarda, ovvero gli anni del principato di Caligola (38-41 d.C.).

²⁷ Ivi, p. 128.

²⁸ E. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico*, vol. III, 1, p. 83.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Ivi, pp. 83-84.

³¹ L. MAZZINGHI, *Sapienza*, p. 25; alla stessa conclusione perviene anche D. WINSTON, pur collocando l'opera sotto il principato di Caligola. Winston elenca infatti ben 35 vocaboli presenti in *Sapienza* che nell'uso greco non sono attestati prima del I sec. d.C. (D. WINSTON, *The Wisdom of Solomon: a new translation with introduction and commentary*, New York, Doubleday, 1979, p. 22, n. 33).

³² L. MAZZINGHI, *Sapienza*, p. 25; G. SCARPAT, *Libro della Sapienza*, vol. 1, Brescia, Paideia Editrice, 1989-1999, p. 17; D. WINSTON, *The Wisdom*, pp. 21-22.

³³ G. SCARPAT, *Sapienza I*, p. 15.

³⁴ Ivi, p. 17.

Autori come Winston e Scarpat hanno ravvisato in *Sapienza*, soprattutto nella terza parte del libro, ma anche ai capitoli 2 e 5, un clima di aperta persecuzione contro gli Ebrei, e per questo collocano l'opera in un'epoca vicina al 38 d.C.³⁵, anno in cui, secondo la preziosa testimonianza di Filone, fu perpetrato un vero e proprio *pogrom* ai danni dei Giudei di Alessandria³⁶. Nella *Legatio ad Gaium*, Filone, dopo aver riportato le atroci sofferenze e le umiliazioni patite dagli Ebrei (XVIII-XIX), aggiunge anche che gli Alessandrini, incoraggiati dall'indifferenza del governatore del paese, compirono la somma profanazione ponendo nelle sinagoghe le statue di Gaio (XX)³⁷. Questo gesto viene ripetuto in *Leg. XXIX*, dove è l'imperatore stesso a dar ordine di collocare una sua statua nel tempio, non più ad Alessandria, ma direttamente a Gerusalemme³⁸. Caligola, dunque, proprio per le sue velleità di farsi riconoscere come dio (cfr. *Leg. XI-XIII*), sembra essere l'imperatore che meglio si presta a rappresentare il re che non può essere onorato di persona in *Sap. 14,17*, passo relativo proprio alla divinizzazione del sovrano³⁹.

A sostegno di questa datazione più tarda di *Sapienza* viene addotto anche il termine διάγνωσις (*Sap. 3,18*), che nella greco classica ha il generico significato di «discernimento», «stima», «valutazione», ma che in epoca imperiale viene a tradurre il termine giuridico romano *cognitio*, ovvero la procedura straordinaria con cui un magistrato, di solito un censore o un pretore, risolve direttamente una controversia senza ricorrere ad un giudice⁴⁰. Sotto l'Impero la *cognitio extra ordinem* diviene sempre più applicata, prima dagli imperatori o da loro delegati, e poi anche da governatori di provincia o da magistrati municipali. Per esempio, in un passo degli Atti (*Act. 25,21*), si dice che Paolo si appellò per essere custodito in prigione fino alla decisione del tribunale di Cesare (dell'imperatore), cioè fino al processo davanti al tribunale imperiale: τοῦ δὲ Παύλου ἐπικαλεσαμένου τηρηθῆναι αὐτὸν εἰς τὴν Σεβαστοῦ διάγνωσιν⁴¹. Il termine si trova anche nell'*In Flaccum* (§100), dove si dice che «ogni messaggio inviato con carattere d'urgenza dai prefetti godeva di decisione immediata da parte dei sovrani», πάνθ' ὅσα διὰ τῶν ὑπάρχων πέμπεται μετὰ σπουδῆς ἀνυπέρθετον ἔχει τὴν παρ' ἡγεμόνι διάγνωσιν. Qui διάγνωσις è la suprema decisione lasciata all'imperatore su questioni o di sua esclusiva competenza (come le pene capitali) o di altri affari importanti in cui i prefetti non potevano pronunciarsi, o preferivano non pronunciarsi⁴². L'uso di διάγνωσις non impedisce di pensare al tempo di Augusto, ma se la prima testimonianza di questo termine si trova in *Sapienza*, occorre considerare che quasi un secolo intercorre prima di

³⁵ Ivi, p. 21; D. WINSTON, *The Wisdom*, p. 23.

³⁶ E. M. SMALLWOOD, *Philonis Alexandrini Legatio ad Gaium*. Edited with an introduction, translation and commentary, Leiden, Brill, 1970.

³⁷ Phil. *Leg. XVIII-XX*, in C. KRAUS REGGIANI, *Filone Alessandrino e un'ora tragica della storia ebraica*, Napoli, Morano Editore, 1967, pp. 215-218.

³⁸ Phil. *Leg. XXIX* (C. KRAUS REGGIANI, *Filone Alessandrino e un'ora tragica*, pp. 226-227). Su questi celebri e decisivi eventi andrà anche ricordata la testimonianza di Giuseppe Flavio (*AJ XVIII 256-260; XIX 274-294*), e così pure la fondamentale e controversa *Lettera di Claudio agli Alessandrini* (P.Lond. 6 1912 = Trismegistos 16850 = LDAB 16850): si rinvia per un'attenta discussione storica a *Corpus Papyrorum Judaicarum* II, n° 153.

³⁹ G. SCARPAT, *Sapienza III*, pp. 96-99.

⁴⁰ G. SCARPAT, *Sapienza I*, pp. 17-18.

⁴¹ Ivi, p. 18.

⁴² Ivi, p. 19.

imbattersi nella testimonianza degli *Atti* o di Filone, lasso di tempo che è sembrato troppo lungo⁴³.

Altri studiosi, come Mazzinghi, sono scettici riguardo a questi possibili contatti tra Filone e la *Sapienza*, e spiegano le varie coincidenze lessicali e di pensiero ipotizzando un comune ambiente culturale, ovvero l'Alessandria colta di fine I secolo a.C. e inizio I secolo d.C.⁴⁴. Quanto poi alle allusioni a persecuzioni anti giudaiche, come *Sap.* 2 e 5, Mazzinghi preferisce pensare che si tratti dell'adesione a *topoi* alquanto diffusi piuttosto che riferimenti precisi ad una persecuzione reale in atto⁴⁵. A sostegno di una datazione di *Sapienza* in epoca augustea militano anche gli studi di Gilbert, che dimostra come, in realtà, il termine tecnico κράτησις venne abbandonato a partire dalla morte di Augusto nel 14 d.C., e che quindi non possa essere adottato in riferimento a principati successivi⁴⁶.

Inoltre, il testo di *Sap.* 14,22 sarebbe una ironica allusione alla *pax romana* proclamata da Augusto nel 9 a.C., e l'intera sezione di *Sap.* 14,16-22 potrebbe far riferimento al nascente culto dell'imperatore, presente già con Ottaviano e non solo sotto Caligola⁴⁷. Mazzinghi interpreta poi l'ostilità della *Sapienza* verso gli Egiziani come risposta di Israele al tradizionale antisemitismo d'Egitto⁴⁸ (evidente, per esempio, nei frammenti degli Αἰγυπτιακά di Manetone, citati da Giuseppe in *c. Ap.* 1,14-16 e 1,26-27⁴⁹), ma ipotizza che questo malcontento fosse da attribuire anche all'imposizione della λαογραφία, tassa *pro capite* introdotta da Augusto per tutti coloro che, come i Giudei, non godevano della pienezza della cittadinanza alessandrina⁵⁰. Nel testo si celerebbe dunque la volontà dei Giudei di Alessandria di non essere equiparati ai popoli sottomessi, soprattutto agli Egiziani, e di godere degli stessi diritti dei discendenti dei greco-macedoni, cittadini a tutti gli effetti.

Se si accetta di datare *Sapienza* all'epoca augustea, la questione della λαογραφία induce a domandarsi quale fosse la posizione giuridica degli Ebrei di Alessandria in periodi non caratterizzati da aperte persecuzioni. Su questo tema, in passato, si è aperta una vera e propria diatriba tra chi sosteneva che gli Ebrei godessero della cittadinanza alessandrina di pieno diritto, e chi invece pensava che essi costituissero un πολίτευμα, cioè una comunità indipendente entro la πόλις greca, con leggi e privilegi propri⁵¹. Autori come Bickerman pensano invece a situazioni intermedie: egli ipotizza infatti che, nel primo periodo ellenistico, chiunque si iscrivesse in uno dei demi di cui si componeva la città, automaticamente ottenesse la cittadinanza alessandrina⁵². Tuttavia, intorno alla metà del III secolo a.C., a causa del massiccio arrivo di immigrati ad Alessandria, questo

⁴³ Ivi, p. 21.

⁴⁴ L. MAZZINGHI, *Sapienza*, p. 25; H. G. NESSEL RATH, *Zu Sprache und Stilistik der Sapientia Salomonis*, in K. W. NIEBUHR, *Sapientia Salomonis (Weisheit Salomos)*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015, pp. 137-154 (139-140, 144, 147-148).

⁴⁵ L. Mazzinghi, *Sapienza*, p. 25.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Ivi, pp. 25-26.

⁴⁸ Ivi, pp. 736-739.

⁴⁹ E. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico*, vol. III, 1, pp. 763-766.

⁵⁰ L. MAZZINGHI, *Sapienza*, pp. 26, 742-743.

⁵¹ E. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico*, vol. III, 1, pp. 183-187; C. KRAUS REGGIANI, «Il problema della cittadinanza alessandrina», in *Filone Alessandrino e un'ora tragica della storia ebraica*, pp. 143-158.

⁵² E. BICKERMAN, *Gli Ebrei in età greca*, pp. 129, 131.

processo di naturalizzazione degli stranieri sarebbe cessato, e si sarebbe così creata una distinzione tra vecchi cittadini, membri ereditari dei demi e detentori di pieni diritti, e i nuovi immigrati, non iscritti nei demi e dunque stranieri⁵³.

Flavio Giuseppe è la fonte storica che più convintamente sostiene che i Giudei godevano della pienezza della cittadinanza alessandrina. Egli afferma infatti che Alessandro Magno concesse loro «eguali diritti che ai Macedoni», ἴσης παρὰ τοῖς Μακεδόσι τιμῆς ἐπέτυχον...καὶ μέχρι νῦν αὐτῶν ἡ φυλὴ προσηγορίαν εἶχεν Μακεδόνες (Ios., c. *Ap.* 2,4, 35-36), e che i Diadochi permisero loro persino di chiamarsi Macedoni, Ἀλέξανδρος...ἔδωκεν τὸ μετοικεῖν κατὰ τὴν πόλιν ἐξ ἰσοτιμίας πρὸς τοὺς Ἕλληνας. διέμεινε αὐτοῖς ἡ τιμὴ καὶ παρὰ τῶν διαδόχων, οἳ...καὶ χρηματίζειν ἐπέτρεψαν Μακεδόνας (Ios., *B.I.* 2, 18, 7 487)⁵⁴. Lo storico palestinese, in *Ant.* 14, 10, 1 188, confondendo Cesare con Augusto, afferma anche che questi diritti furono confermati da Giulio Cesare, Καῖσαρ Ἰούλιος τοῖς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ Ἰουδαίοις ποιήσας χαλκὴν στήλην ἐδήλωσεν ὅτι Ἀλεξανδρέων πολίται εἰσὶν⁵⁵.

Tuttavia, Claudio, nella *Lettera agli Alessandrini*, prima esorta questi ultimi a comportarsi con cordialità e umanità “verso i Giudei che per lungo tempo hanno abitato nella stessa città (rr. 83-84: Ἰουδαίοις τοῖς τὴν αὐτὴν πόλιν ἐκ πολλῶν χρόνων οἰκοῦσαι), e poi chiede ai Giudei di non intromettersi nei giochi presieduti dai magistrati alessandrini, «essendo persone in grado di trarre profitto dalle loro proprietà e di usufruire, in una città che appartiene ad altri (ἐν ἄλλοτρίᾳ πόλει), di un’abbondanza di innumerevoli cose buone»⁵⁶. Le parole di Claudio implicano dunque che egli considerava i Giudei come abitanti della città da lunga data, con il diritto di vivere in essa (cfr. Philo. in *Fl.* 172 ἐπίτιμοι κάτοικοι, «stranieri con pieno diritto di residenza»), ma che non li riteneva in possesso degli stessi diritti goduti dagli altri cittadini greci⁵⁷.

Dunque, sia che si decida di dar credito a Giuseppe o a Claudio, la reale posizione giuridica degli Ebrei di Alessandria e la natura concreta dei «diritti» da loro goduti rimangono *sub iudice*, anche perché gli studiosi moderni hanno avanzato spiegazioni plausibili a sostegno di entrambe le posizioni (per esempio, come riporta Schürer, il fatto che i Giudei d’Asia Minore e di Siria, all’inizio del III secolo a.C., beneficiassero della cittadinanza, e che Paolo, in *Act.* 21,39, si dicesse cittadino di Tarso, sarebbero riferimenti utili per sostenere l’ipotesi che anche i Giudei Alessandrini fossero cittadini)⁵⁸. Conviene dunque adottare un criterio di conciliazione tra elementi contraddittori, piuttosto che escluderne alcuni a favore di altri. Basta del resto la storia della famiglia di Filone a dimostrare che un membro autorevole del πολίτευμα, cioè della comunità ebraica, poteva

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ E. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico*, vol. III, 1, p. 185.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Ivi, p. 186; C. KRAUS REGGIANI, «Il problema della cittadinanza alessandrina», in *Filone Alessandrino e un’ora tragica della storia ebraica*, pp. 150-154.

⁵⁷ *Ibid.* Per una trattazione più esaustiva si rimanda anche in questo caso alla discussione e alla bibliografia raccolta in *CPJ* II, n° 153.

⁵⁸ E. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico*, vol. III, 1, pp. 183-184. Si veda quindi l’approfondita e sempre utile discussione di G. DE SANCTIS, *Claudio e i Giudei di Alessandria*, «RIFC» n.s. 2, 1924, pp. 473-513, ora in *Scritti minori*, nuovamente editi da A. FERRABINO e S. ACCAME, vol. IV, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1976, pp. 93-126.

avere un fratello inserito nell'ambito amministrativo greco e un nipote addirittura cittadino romano⁵⁹.

1.3 Genere Letterario

È difficile stabilire con precisione a quale genere letterario appartenga l'opera, e i confini retorici e stilistici entro cui si è tentato di definirla, di necessità, presentano sempre delle sfumature. La ricerca però ha ben posto in risalto il carattere esortativo di *Sapienza*: autori come Reese l'hanno infatti accostata al *logos protreptikos*, ovvero un genere che esortava a seguire una determinata linea di condotta⁶⁰, mentre autori come Beauchamp, Bizzetti e Gilbert hanno piuttosto riconosciuto in essa le parti di un encomio classico, appartenente a sua volta al genere epidittico o dimostrativo, discorso che aveva lo scopo di lodare una virtù o di biasimare un vizio⁶¹. Secondo Gilbert, il motivo che avvicinerebbe *Sapienza* più ad un discorso epidittico che ad un protrettico sarebbe rappresentato dal fatto che, stando alle esposizioni teoriche di Aristotele, Cicerone e Quintiliano, in un elogio si sostiene la tesi principale mediante il ricorso ad esempi storici, cosa che avviene anche in *Sap.* 10-11⁶².

Un'analisi delle varie parti dell'encomio è dunque utile a chiarire meglio le effettive rispondenze tra *Sapienza* e questo genere retorico: l'elogio si apre solitamente con un esordio, in cui si esortano gli ascoltatori a seguire una certa virtù e si confutano gli avversari, opponendo ad essi il ricordo di coloro che di quella virtù hanno dato esempio. Così fa la prima parte della *Sapienza* (*Sap.* 1-6), con un appello rivolto agli ascoltatori perché accolgano la giustizia e la sapienza (*Sap.* 1 e 6); prosegue poi con una confutazione delle tesi degli avversari (*Sap.* 2 e 5) e con una serie di esempi antitetici che servono ad illustrare la tesi principale, ovvero la sorte dei giusti e degli empi in *Sap.* 3-4 che conferma la validità del seguire la sapienza e la giustizia⁶³.

L'encomio classico prosegue poi con l'elogio in cui si celebra la virtù oggetto del trattato, cioè la sapienza; di essa vanno messe in risalto l'origine (τὸ γένος), la natura (ἡ φύσις) e le opere (αἱ πράξεις). Questo è ciò che accade nella parte centrale di *Sapienza*: a partire da 6,22-25 l'autore annuncia che tratterà dell'origine e della natura della sapienza (*Sap.* 7-8), di cui, in *Sap.* 10, mette poi in risalto le opere⁶⁴.

La parte finale dell'encomio è costituita dalla σύγκρισις (*comparatio*). Attraverso una serie di eventi tratti dal passato, l'oratore vuole convincere il pubblico della bontà della sua tesi; non di rado ricorre a digressioni relative a temi legati a quello principale. Così fa la terza parte di *Sapienza* (*Sap.* 10-19), basata sul confronto giusti-empi (Israele-Egitto)

⁵⁹ C. KRAUS REGGIANI, «Il problema della cittadinanza alessandrina», in *Filone Alessandrino e un'ora tragica della storia ebraica*, p. 157.

⁶⁰ J.M. REESE, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and Its Consequences*, Rome, Biblical Institute Press, 1970, pp. 117-121; M. GILBERT, *La Sagesse de Salomon, Recueil d'études, The Wisdom of Solomon, Collected essays*, Roma, Pontificio Istituto Biblico, 2011, pp. 30-32.

⁶¹ L. MAZZINGHI, *Sapienza*, pp. 18-19; M. GILBERT, *La Sagesse de Salomon, Recueil d'études*, pp. 30-32.

⁶² M. GILBERT, *La Sagesse de Salomon, Recueil d'études*, p. 31.

⁶³ L. MAZZINGHI, *Sapienza*, pp. 20-21.

⁶⁴ *Ibid.*

e animata dalle digressioni sulla filantropia divina (*Sap.* 11,15-12,27) e sull'idolatria (*Sap.* 13-15)⁶⁵.

L'encomio si chiude infine con un epilogo in cui l'autore ricapitola i suoi argomenti e ne trae le conclusioni (*Sap.* 19,10-22)⁶⁶.

Buona parte di questo schema, come si vede, potrebbe in effetti riconoscersi nella struttura del nostro libro. Tuttavia, non tutte le sue componenti si possono ricondurre all'elogio: per esempio, la preghiera di Salomone (*Sap.* 9) è una forma estranea a questo genere retorico. Anche l'ipotetico oggetto dell'elogio non sarebbe in questo caso una virtù umana, ma la sapienza di Dio, il che muterebbe sostanzialmente il tenore argomentativo dell'opera; infine, punto di riferimento costante è la Scrittura, che l'autore rilegge e ripropone al suo pubblico attraverso il filtro della cultura ellenistica del tempo. Il genere greco dell'encomio si colora così di uno stile tipicamente giudaico, il *midrash*, ovvero una particolare ricerca di senso delle Scritture che parte dalla convinzione che esse possiedano una perenne attualità⁶⁷. Lo Pseudo-Salomone esprime quindi in forma greca un contenuto profondamente giudaico.

1.4 Unità dell'opera e struttura letteraria

Se oggi gli studiosi concordano ormai all'unanimità sull'unità d'autore e di composizione, in passato si levarono invece voci discordanti, soprattutto perché la terza parte fu ritenuta difforme e letterariamente meno curata rispetto alle prime due⁶⁸.

Apporti fondamentali alla tesi dell'unità d'autore vennero, per esempio, dagli studi di Skehan (1945) che, pur ipotizzando che i capitoli 11-19 fossero stati composti in una fase successiva, si concentrò sulla disposizione dei versi, ritrovandovi un'accurata architettura testuale: egli, infatti, ponendo la cesura principale dell'opera in *Sap.* 11,1, si accorse che l'intero testo sarebbe stato strutturato su un numero perfettamente identico di stichi tra le due parti: 560 stichi da 1,1-11,1 e 561 da 11,2-19,22. Skehan pensò dunque ad una ben progettata corrispondenza numerica tra le due sezioni dell'opera, ipotizzando che in origine ogni metà dovesse essere costituita da 560 versi, e che lo stico 19,22 costituisse la conclusione indipendente dell'intero libro⁶⁹.

Qualche anno dopo (1965), Reese mise invece in rilievo l'abilità dell'autore di utilizzare la tecnica dell'*inclusio* (artificio retorico consistente nella ripetizione di parole o gruppi di parole per formare cornici testuali interne all'opera), e sulla base di questo metodo tentò di indovinare una diversa struttura: per esempio, *Sap.* 1,1-15 costituirebbe un'unica unità i cui estremi sarebbero segnati da *δικαιοσύνην* (1,1) e *δικαιοσύνη* (1,15); *Sap.* 1,16-2,24 formerebbe invece la seconda unità, compresa tra le parole *τῆς ἐκείνου μείδος* perfettamente ripetute tanto in 1,16 quanto in 2,24⁷⁰.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ Ivi, pp. 21-23.

⁶⁸ G. SCARPAT, *Sapienza I*, p. 13; per una breve storia del problema dell'unità d'autore e di composizione tra XVIII e XX sec. cfr. D. WINSTON, *The Wisdom*, pp. 12-14.

⁶⁹ A. G. WRIGHT, *The structure of the Book of Wisdom*, «Biblica» 48, 1967, pp. 165-184 (165).

⁷⁰ Ivi, pp. 168-169; D. WINSTON, *The Wisdom*, pp. 9-10.

Altri argomenti a sostegno dell'unità d'autore sono il ricorso ad uno stesso stile e ad uno stesso genere letterario, l'encomio, ma anche l'utilizzo di temi comuni che si ripetono per tutto il testo, come, per esempio, il tema della giustizia e della sapienza, quello dell'empietà e dell'idolatria, oppure quello della provvidenza e del cosmo⁷¹.

Volendo invece orientarsi nell'opera a partire dal suo contenuto, possiamo individuare tre parti maggiori: *Sap.* 1-6 costituisce il libro dell'escatologia, *Sap.* 7-9 è il libro della sapienza vera e propria e *Sap.* 10-19 si può definire come «libro della storia», in quanto mette in luce la presenza e l'operato della sapienza nella storia di Israele⁷². Sulla base di questa suddivisione è stato notato che l'opera è caratterizzata da una temporalità inversa rispetto a quella quotidiana: il testo inizia infatti dal futuro – il destino escatologico –, parla poi al presente – la natura e l'origine della sapienza –, e si riferisce infine al passato – la storia dell'esodo e il cammino di Israele. La certezza iniziale di un futuro pieno di speranza si basa quindi su un intervento della sapienza che è già avvenuto in passato, e anello di congiunzione tra futuro e passato è la sapienza donata all'uomo nel presente⁷³.

1.5 Lingua e stile

Il libro della *Sapienza* è opera di un autore colto: egli ricava i riferimenti testuali dai LXX, ma dimostra anche una profonda conoscenza della cultura greca⁷⁴. Di conseguenza, ne deriva un testo caratterizzato dal costante dialogo tra i due mondi, quello ebraico e quello greco. Per esempio, in *Sap.* 10,20 compare σκυλεύω, verbo dell'*Esodo* (12,36; 3,22; 11,2-3) che ha il generico significato di «spogliare un nemico», ma l'autore sapienziale, preoccupato di conservare intatta la moralità degli Israeliti e di non dipingerli come ladri, lo utilizza nel senso di «spogliare un nemico ucciso», proprio come Erodoto, Tuciddide e Platone⁷⁵. Anche in latino *opima spolia* sono le *spoglie opime*, cioè il bottino fatto sui nemici uccisi. Ancora, *Sap.* 9,1, con l'invocazione iniziale e l'imperativo δός, riprende i modi della preghiera omerica e li utilizza per la preghiera di Salomone al dio di Israele⁷⁶:

Sap. 9,1.4:

Θεὲ πατέρων καὶ κύριε τοῦ ἐλέους [...]

δός μοι τὴν τῶν σῶν θρόνων πάρεδρον σοφίαν

Od. 9, 528-530:

Κλῦθι, Ποσειδάων γαίηοχε, κυανοχαῖτα [...]

δός μὴ Ὀδυσσῆα πολίπορθον οἴκαδ' ἰκέσθαι

Il ricorso ad un vocabolario poetico e filosofico, oppure politico, militare o giuridico, conferisce a *Sapienza* un aspetto dotto e raffinato, ma vi è sempre molta attenzione a non

⁷¹ L. MAZZINGHI, *Sapienza*, pp. 11-12.

⁷² Ivi, pp. 12-13.

⁷³ *Ibid.*; F. CALABI, *Storia del pensiero giudaico ellenistico*, pp. 121-122.

⁷⁴ H. G. NESSELRATH, *Zu Sprache und Stilistik der Sapientia Salomonis*, pp. 140, 152-154.

⁷⁵ G. SCARPAT, *Sapienza II*, p. 330.

⁷⁶ Ivi, pp. 207-208.

alludere eccessivamente alla cultura pagana: ad esempio, in *Sap.* 1,2, per indicare la manifestazione della sapienza, viene utilizzato il verbo ἐμφανίζεται, anche se, in contesti simili, il *Siracide* avrebbe usato il verbo ἀποκαλύπτομαι accompagnato dall'oggetto τὰ μυστήρια, oppure τὰ κρυπτά. Tuttavia, l'autore vuole evitare di alludere ai misteri pagani, e ricorre quindi a ἐμφανίζεται, usato per le apparizioni divine anche da Filone (*leg. all.* 3,27; 3,101)⁷⁷.

La ricercatezza linguistica di *Sapienza* è visibile anche dall'utilizzo di numerosi *hapax legomena* dei LXX e di diversi *hapax totius graecitatis*, fattore che ha portato gli studiosi a considerare l'autore del testo come un creatore di linguaggio⁷⁸. È il caso, per esempio, del verbo ἐπευθυμέω in *Sap.* 18,6, «vivere in tranquillità», ignoto ai LXX e sconosciuto anche alla restante grecoità profana e cristiana. Nell'intento dell'autore, il verbo dovrebbe essere un riferimento all'εὐθυμία, stato di calma ed equilibrio dell'anima, premio promesso a chi, nel mondo pagano, si dedicava alla filosofia. In *Sapienza* la εὐθυμία deriva invece dalla consapevolezza della fedeltà di dio e dalla meditazione della sua legge⁷⁹. Ancora, in *Sap.* 8,4 compare il sostantivo αἰρετής, *hapax* assoluto derivato dal verbo αἰρέω, «scegliere», «prendere»⁸⁰. Tuttavia, più che ad una sapienza che sceglie le opere di dio, l'autore sembra alludere al λόγος αἰρῶν degli Stoici, ovvero un λόγος che, dopo aver trionfato sulle passioni, «detta» e «comanda» il da farsi. Allo stesso modo, la sapienza non «sceglie le opere della creazione», ma suggerisce le opere di dio e sconsiglia quelle del male⁸¹.

Un'altra caratteristica di *Sapienza*, ma anche della tarda grecoità in generale, è il ricorso ai numerosissimi vocaboli composti, molti dei quali sono rari: è il caso, per esempio, dell'aggettivo riferito a Adamo, πρωτόπλαστος (10,1), cioè «creato per primo». È termine assente nei LXX, dove si trova solo la forma semplice del verbo πλάσσω (cfr. *Gen.* 2,7). Probabilmente fu coniato in ambiente giudeo-alessandrino per esprimere un concetto assente nella grecoità. Filone, infatti, per descrivere l'azione creatrice di Dio, inventa il verbo κοσμοπλαστεῖν (*migr. Abr.* 6 e *her.* 166)⁸². In *Sap.* 10,3 si trova poi il composto ὁδελφοκτόνος, «uccisore del fratello», *hapax* in *Sapienza* e nei LXX. Si tratta di composizioni aggettivali già care ai tragici, πατροκτόνος, μητροκτόνος (Eschilo, Euripide)⁸³. Degni di nota sono anche i vari composti di -πολυ, come πολυχρόνιον, «longevo» (*Sap.* 2,10), πολυτελής, «prezioso» (*Sap.* 2,7) e πολυετής, «di molti anni» (*Sap.* 4,16), *hapax* in *Sapienza*, mai nei LXX e rarissimo anche nella grecoità profana (cfr. Eur. *Or.* 473)⁸⁴. In particolare, il secondo aggettivo, qui riferito al vino, è *hapax* in *Sapienza* ed è il termine tipico dello sfarzo, dei gioielli e delle pietre preziose soprattutto (cfr. *Prov.* 31,10; *Ep. Arist.* 60, 66, 79, 114). In *Sapienza* esso indica la depravazione e la sfrenatezza dei costumi⁸⁵.

⁷⁷ G. SCARPAT, *Sapienza I*, pp. 74-75.

⁷⁸ Per un elenco di *hapax legomena* cfr. D. WINSTON, *The Wisdom*, p. 23, n. 34.

⁷⁹ G. SCARPAT, *Sapienza I*, pp. 88-90.

⁸⁰ Sintomatiche del disagio dei copisti di fronte a questo termine sono le molteplici varianti della tradizione manoscritta, registrate *ad loc.* nell'edizione di Ziegler.

⁸¹ G. SCARPAT, *Sapienza II*, pp. 139-141.

⁸² Ivi, pp. 277-278.

⁸³ Ivi, pp. 337.

⁸⁴ G. SCARPAT, *Sapienza I*, p. 291.

⁸⁵ Ivi, pp. 150 e 181.

Tuttavia, il tratto forse più peculiare dell'opera è costituito dal fatto che l'autore non nomina mai esplicitamente i personaggi di cui racconta le vicende, o i testi biblici a cui si ispira, e lo sforzo di cogliere le allusioni spetta dunque solo al lettore. Di conseguenza, solo un pubblico mediamente versato nella storia di Israele potrebbe riconoscere i volti di Abramo, Giacobbe o Giuseppe nel raffinatissimo testo di *Sap.* 10, oppure accorgersi che il gioco di antitesi in *Sap.* 11-19 costituisce in realtà una chiara ripresa e rielaborazione delle vicende dell'*Esodo*.

L'autore è colto e raffinato non solo nell'utilizzo del lessico, ma anche nel ricorso alle figure della retorica classica, da cui dimostra di essere influenzato. Risalta infatti l'uso dell'iperbato, adottato quando occorre porre in risalto un certo termine, per esempio $\nu\kappa\tau\alpha$ in *Sap.* 17,2a o $\sigma\kappa\acute{o}\tau\omicron\upsilon\varsigma$ in *Sap.* 17,21b, ma vi sono anche metafore (17,1-18,4), anafore (10; 11,18a-d; 17,13-15; 18b-19d) e omoteleuti (1,1.5; 2,3-4; 4,10). Ricorrono inoltre giochi di parole (11,14-15; 17, 20.21; 18,4) e antitesi (3,5a; 4,16; 7,6; 9,16; 18,7b)⁸⁶.

Il tratto stilistico ebraico è invece visibile, oltre che dall'uso di $\acute{o}\tau\iota$ causale, anche dalla rappresentazione antropomorfa di Dio, evidente, per esempio, in *Sap.* 1,10, nella menzione dell'orecchio geloso, oppure in *Sap.* 18,15-16, nella descrizione della parola divina, che tocca il cielo ma ha i piedi sulla terra⁸⁷.

L'estrema cura formale dell'opera non è da considerare fine a se stessa, perché l'autore, attraverso questa ricercatezza di stile e la vicinanza alla retorica e alla poesia greche, rende la *Sapienza* seducente per quei giudei alessandrini che proprio dal mondo greco si sentivano attratti⁸⁸. La tradizione di Israele viene dunque riproposta a questi lettori in un linguaggio a essi più congeniale.

1.6 Il libro della Sapienza e l'Ellenismo

Se in passato alcuni autori avevano sostenuto un influsso soltanto minimo dell'ellenismo in *Sapienza*, o avevano ritenuto il suo autore come un oppositore del pensiero greco, gli studi attuali hanno invece chiarito come l'opera abbia con il mondo ellenistico un rapporto molto più aperto e profondo. L'autore della *Sapienza* si colloca infatti in una posizione intermedia tra la visione polemica e ostile dell'autore del *Terzo libro dei Maccabei* e la prospettiva più conciliante degli scritti di Filone. Quello di *Sapienza* è dunque un giudaismo conscio delle proprie peculiarità, ma che cerca allo stesso tempo una certa integrazione con il pensiero greco⁸⁹.

Moltissimi sono infatti i rimandi alla filosofia greca, stoica soprattutto. Per esempio, in *Sap.* 7,25, la sapienza viene definita come $\acute{\alpha}\tau\mu\acute{\iota}\varsigma$ e $\acute{\alpha}\pi\acute{o}\rho\rho\omicron\iota\alpha$, entrambi termini appartenenti alla grecità profana: il primo è ricavato dal presocratico Anassimandro e ha il significato di «evaporazione», mentre il secondo è utilizzato secondo l'accezione dello stoicismo e significa «emanazione»⁹⁰. Anche Filone e Marco Aurelio daranno a $\acute{\alpha}\pi\acute{o}\rho\rho\omicron\iota\alpha$

⁸⁶ L. MAZZINGHI, *Sapienza*, pp. 15-17; H. G. NESSELRATH, *Zu Sprache und Stilistik der Sapientia Salomonis*, pp. 151-152.

⁸⁷ H. G. NESSELRATH, *Zu Sprache und Stilistik der Sapientia Salomonis*, pp. 145-146.

⁸⁸ L. MAZZINGHI, *Sapienza*, p. 18.

⁸⁹ Ivi, pp. 26-27; J. M. REESE, *Hellenistic Influence*, pp. 147-148.

⁹⁰ G. SCARPAT, *Sapienza II*, pp. 70-72.

il senso di «emanazione», poiché l'uno lo utilizzerà per descrivere il raggio che esce da una fonte luminosa (Philo. *spec. leg.* 1,40), mentre l'altro vi ricorrerà per definire l'uomo come emanazione di dio (M. Aur. 2, 4, 2)⁹¹. L'autore sapienziale può quindi inserirsi in questa tradizione di significato del termine, dal momento che intende rappresentare la sapienza come derivazione di Dio, consustanziale ma allo stesso tempo separata da lui. Lo stoicismo invece non faceva alcuna distinzione tra *logos* e *sophia*. Tuttavia, è bene ricordare che, in *Sapienza*, proprio termini come πνεῦμα σοφίας, σοφία, σοφία τοῦ κυρίου, pur volendo indicare qualcosa di distinto da Dio, vengono spesso utilizzati come suoi sinonimi.

Sap. 1,7 offre un altro esempio della differenza di vedute tra lo stoicismo e l'autore di *Sapienza*: allo stico 7a il verbo πλερώω precede il verbo συνέχω dello stico successivo (7b). Il primo significa «riempire» ed è di uso biblico (*Ier.* 23,24: μὴ οὐχὶ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν ἐγὼ πληρῶ; λέγει κύριος, «non riempio forse io il cielo e la terra, dice il Signore»), il secondo è invece termine stoico e, secondo la sua accezione originaria, indica il logos che tutto permea. L'autore lo utilizza però nel senso di «tenere insieme», a indicare che la sapienza pervade sì la creazione, ma, al contrario del logos stoico, rimane separata da essa⁹². Con il ricorso a πλερώω è come se l'autore volesse rivendicare la capacità della cultura giudaica di esprimere un concetto molto simile a quello stoico, ma allo stesso tempo differente. Ulteriori riprese di concetti stoici sono l'idea dell'immortalità tramite il ricordo (cfr. *Sap.* 4,1) e l'idea di una guida provvidenziale del mondo, evidente nell'uso di verbi come κυβερνάω (*Sap.* 14,3), προνοέω (*Sap.* 6,7) e διοικέω (*Sap.* 12,18; 15,1). L'azione del guidare è però compiuta da Dio, non dal Logos.

Nell'opera è presente anche l'utilizzo di categorie platoniche, per esempio quella della filantropia: essa, infatti, oltre ad essere una qualità tipicamente ellenistica, rimanda al mito di Crono, dio che amava gli uomini (φιλάνθρωπος ὢν). Egli dispose per le città, in qualità di re e capi, esseri di natura superiore a quella umana, i demoni, che apportarono pace, buone leggi e molta giustizia (Plat. *Leg.* 4,713 c-d)⁹³. Altre terminologie platoniche si trovano in *Sap.* 9,14-15, passo relativo ai limiti del ragionamento umano e alla corruzione del corpo, vero ostacolo alla parte spirituale dell'uomo. Infatti, vocaboli come ψυχή, γεῶδες e βαρύνειν si trovano tutti radunati in *Fedone* 81c: «bisogna pur credere che questo corporeo (σωματοειδές) sia cosa pesante e grave e terrena e visibile (βαρὺ καὶ γεῶδες καὶ ὁρατόν) e quell'anima che abbia tutto questo è appesantita (βαρύνεται) ed è tirata di nuovo verso il luogo visibile» (cioè verso terra). Inoltre, questo stesso brano platonico parla di una mente che si è contaminata con il corporeo διὰ πολλὴν μελέτην, cioè «per troppa cura», proprio come il νοῦς πολύφροντις di *Sap.* 9,15, la mente piena di preoccupazioni⁹⁴.

Secondo Reese, l'autore di *Sapienza* non sarebbe immune nemmeno dagli influssi epicurei, da cui potrebbe aver tratto, per esempio, il concetto di incorruttibilità: l'epicureismo sosteneva infatti che gli dèi, benché composti di atomi come gli uomini, non fossero soggetti alla disgregazione, e che ciò li rendesse appunto incorruttibili e immortali. *Sapienza*, associando l'incorruttibilità e l'immortalità a Dio, potrebbe

⁹¹ *Ibid.*

⁹² G. SCARPAT, *Sapienza I*, pp. 120-121.

⁹³ *Ivi*, p. 82.

⁹⁴ G. SCARPAT, *Sapienza II*, pp. 241-242.

avvicinarsi a questa concezione, ma con la differenza che queste stesse caratteristiche, in virtù di una libera scelta divina, sono estese anche all'uomo⁹⁵.

Lo pseudo-Salomone, oltre alla filosofia, dialoga però anche con altri aspetti del panorama culturale alessandrino, come ad esempio la visione religiosa: egli si scaglia infatti contro l'idolatria, radice di ogni male, sia che essa si manifesti come divinizzazione degli uomini (dell'imperatore, ma non solo), sia che essa appaia come zoolatria o come culto degli oggetti. Nell'opera è presente poi una polemica condotta contro i culti misterici: essa emerge in passi come *Sap.* 6,23-24 oppure *Sap.* 7,13, dove l'autore dice di voler parlare apertamente e senza invidia della sapienza, così da aumentarne i seguaci, salvezza per il mondo. Si crea dunque un implicito confronto con questi culti, nei quali ciò che veniva rivelato all'iniziato doveva rimanere avvolto nel segreto. Tuttavia, lo pseudo-Salomone, quando si riferisce alla sapienza, ricorre ad un lessico che veniva utilizzato anche per le descrizioni di Iside, dea il cui culto era molto popolare nel periodo ellenistico, in Egitto soprattutto. Per esempio, il primo inno isiaco di Isidoro (11. 29-34) riporta situazioni topiche dalle quali Iside salva l'uomo: il pericolo di morte, la prigionia, la malattia, i viaggi per terra e per mare. In *Sapienza* invece è la σοφία ad esercitare questa azione salvifica: essa libera i prigionieri (*Sap.* 10,13-15), salva i giusti (*Sap.* 16,7), guida l'uomo sul retto cammino (*Sap.* 14,3)⁹⁶. Ancora, in *Sap.* 9,9b compare il verbo πάρεμι, tradizionale per indicare la presenza degli dèi, ma utilizzato anche nel secondo inno isiaco di Isidoro (11. 5-8) in riferimento alla presenza di Iside, capace di elargire ricchezza e di donare salvezza dalle malattie⁹⁷. Lo pseudo-Salomone rimane però ancorato alla tradizione dei suoi padri, e ricorre alle allusioni isiache da un lato per parlare ai suoi ascoltatori in un modo familiare e accattivante, ma dall'altro per rafforzare i Giudei di Alessandria contro la tentazione di seguire la seducente Iside⁹⁸.

Il tentativo di attualizzazione dei temi biblici e il fine polemico-apologetico sono dunque compresenti. In genere, tutte le allusioni di *Sapienza* alla grecità si possono collocare in questa chiave di lettura: l'autore utilizza gli schemi di espressione e di pensiero della cultura ellenistica, senza però rinnegare nulla della sua fede giudaica, quasi a voler dire che quest'ultima non ha proprio niente da invidiare alla cultura greco-ellenistica, e che perciò può con essa rivaleggiare.

1.7 Il libro della Sapienza e le Scritture

L'autore della *Sapienza* dimostra una grande familiarità con le Scritture di Israele, e ne presuppone una conoscenza altrettanto approfondita anche da parte del suo pubblico.

La prima parte del libro (*Sap.* 1-6) sembra tener presente gli interrogativi posti da *Giobbe* e da *Qoèlet* sul problema della retribuzione: che ne è della giustizia di Dio se il giusto soffre e muore, mentre l'empio sembra avere successo? La risposta offerta dalla *Sapienza*, ovvero la felicità eterna del giusto e la triste rovina dell'empio nel giudizio finale, nasce da una rilettura del testo di *Gen.* 1-3: il progetto originario di Dio sull'uomo espresso in *Genesi* viene riletto, soprattutto in *Sap.* 1,13-15 e *Sap.* 2,23-24, in chiave di

⁹⁵ J.M. REESE, *Hellenistic Influence*, pp. 65-69.

⁹⁶ L. MAZZINGHI, *Sapienza*, pp. 393-394.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Ivi*, p. 394.

incorruttibilità. Infatti, Dio ha formato l'uomo a immagine della propria natura (*Sap.* 2,23) e nelle sue creature, portatrici di salvezza, non c'è veleno di morte (*Sap.* 1,14)⁹⁹.

Ancora, l'appello diretto ai governanti perché accolgano l'invito alla sapienza e perché ascoltino (*Sap.* 1,1; 6,1.9.11) ricorda le parole del *Salmo* 2,10-12¹⁰⁰, mentre il tema della mormorazione (*Sap.* 1,10-11) costituisce un richiamo alle lamentele degli Ebrei affamati nel deserto (*Es.* 16). *Sap.* 4,10, passo relativo alla morte prematura del giusto, potrebbe essere invece un richiamo alla figura di Enoch in *Gen.* 5,24¹⁰¹.

La *Sapienza* rivela anche una riflessione molto profonda sui testi di *Isaia*: per esempio, il dio guerriero di *Sap.* 5,20 è una chiara ripresa di *Is.* 59,16-17, mentre il tema della persecuzione e del trionfo del giusto si ritrovano in *Is.* 52,13-53,12. Infine, nell'annuncio relativo alla felicità dei giusti in *Sap.* 3-4 vi è la presenza di testi di carattere apocalittico ed escatologico, come i capitoli 7 e 12 di *Daniele*¹⁰².

Nella seconda parte del libro (*Sap.* 7-9) il punto di partenza è fornito dai due *loci classici* della preghiera di Salomone per ottenere la sapienza: *1Re.* 3,5-15 e *2Cr.* 1,7-12, presenti specialmente in *Sap.* 9 insieme a echi di testi genesiaci (*Gen.* 1,26-28), esodici (*Es.* 25,40) e profetici (*Ez.* 36,27). La presentazione della sapienza nei capitoli 7-8 risente dell'influsso di *Pr.* 8,22-30 e *Sir.* 24, mentre l'idea dell'amore tra Salomone e la sapienza (cfr. *Sap.* 8,2c) richiama il passo di *Prov.* 4,6b e *Sir.* 15,2b. Non sembrano però esserci chiari riferimenti al *Cantico dei Cantici*¹⁰³.

Nella terza parte del libro (*Sap.* 10-19) la lista degli otto giusti del capitolo 10, da Adamo a Mosè, costituisce una ripresa di molti passi di *Genesi* ed *Esodo*, ma ricorda anche l'elogio degli antenati di *Sir.* 44-50. Le sette antitesi (*Sap.* 11,1-4; 16,1-19,9) seguono da vicino le tradizioni esodiche, in particolare *Esodo* e *Numeri*, ma anche la rilettura di queste tradizioni nei Salmi 78, 105, e 107. Inoltre, le storie del *Pentateuco* e di *Giosuè* sono utilizzate nella digressione sulla filantropia divina, mentre *Is.* 40-55, *Is.* 44,9-20 e *Sal.* 113,1-16 riecheggiano nella digressione sull'idolatria. Infine, la sezione conclusiva di *Sap.* 19,10-22 rappresenta una rilettura degli eventi dell'*Esodo* basati sul testo di *Genesi* 1,1-2,4a, come a dire che l'esodo rappresenta una nuova creazione¹⁰⁴.

La *Sapienza* si configura dunque come un mosaico di riferimenti biblici, disposti in maniera libera e creativa. L'autore, proprio per il fatto di non citare mai esplicitamente un testo, sfida continuamente il lettore a riconoscere le varie citazioni bibliche e a ricollocarle all'interno del loro contesto originario, spingendo così il suo pubblico a rapportarsi in modo ancor più profondo e familiare con la Scrittura. Tuttavia, questa libera ma raffinata disposizione dei testi biblici non costituisce un semplice gioco erudito, poiché parte dalla convinzione della perenne attualità delle Scritture, che emerge però solo se esse vengono lette alla luce dei nuovi contesti storico-culturali, come è appunto quello alessandrino¹⁰⁵.

⁹⁹ Ivi, p. 32.

¹⁰⁰ H. G. NESSELRATH, *Zu Sprache und Stilistik der Sapientia Salomonis*, p. 146.

¹⁰¹ M. GILBERT, *La Sagesse de Salomon, Recueil d'études*, pp. 49-50.

¹⁰² *Ibid.*; L. MAZZINGHI, *Sapienza*, pp. 32-33.

¹⁰³ M. GILBERT, *La Sagesse de Salomon, Recueil d'études*, pp. 50-52; L. MAZZINGHI, *Sapienza*, p. 33.

¹⁰⁴ L. MAZZINGHI, *Sapienza*, pp. 33-34; M. GILBERT, *La Sagesse de Salomon, Recueil d'études*, p. 58.

¹⁰⁵ L. MAZZINGHI, *Sapienza*, p. 36.

LA REGALITÀ NEL LIBRO DELLA SAPIENZA

2.1 Amate la giustizia (Sap. 1,1)

Il libro della *Sapienza* si apre con una solenne esortazione rivolta ai governanti: «Ἀγαπήσατε δικαιοσύνην, οἱ κρίνοντες τὴν γῆν», recita il primo stico del capitolo di apertura, «Amate la giustizia, voi che governate la terra».

È un esordio che colpisce, poiché in un'opera dedicata alla sapienza ci si aspetterebbe un invito alla σοφία, non alla δικαιοσύνη.

Come mai allora l'autore allude alla giustizia? A quale tipo di giustizia intende far riferimento?

La risposta è offerta proprio dal verso iniziale, che si rivela essere un ricco intreccio di citazioni bibliche: esso nasconde infatti richiami a *Ps.* 45,8 (ἡγάπησας δικαιοσύνην), a *Is.* 61,8 (ἐγὼ γάρ εἰμι κύριος ὁ ἀγαπῶν δικαιοσύνην) e a *1Cr.* 29,17 (δικαιοσύνην ἀγαπᾷς)¹⁰⁶.

Lo stesso verbo ἀγαπάω aiuta a conferire alla giustizia di Sapienza il significato più appropriato, poiché nell'opera ricorre in riferimento all'amore di Dio nei confronti dell'uomo (cfr. *Sap.* 11,24)¹⁰⁷. La δικαιοσύνη di *Sap.* 1,1 possiede dunque una connotazione più religiosa che politica o giuridica: essa è la δικαιοσύνη θεοῦ, la giustizia di Dio, che si manifesta all'uomo tramite la correzione, la misericordia e la salvezza, ma che trova la sua completa espressione nella Legge mosaica, nella Torah¹⁰⁸.

Se quindi i Comandamenti coincidono con la δικαιοσύνη θεοῦ, di conseguenza ne deriva che l'esser giusto e sapiente, per il giudeo, si traduce in un adeguamento alla Legge, in un tentativo di metterla in pratica (*Dt.* 5,1):

Ἄκουε, Ἰσραὴλ, τὰ δικαιώματα καὶ τὰ κρίματα, ὅσα ἐγὼ λαλῶ ἐν τοῖς ὧσιν ὑμῶν ἐν τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ, καὶ μαθήσεσθε αὐτὰ καὶ φυλάξεσθε ποιεῖν αὐτά, «Ascolta, Israele, le leggi e le norme che oggi io proclamo ai vostri orecchi: le imparerete e cercherete di metterle in pratica»¹⁰⁹.

Il governante viene così invitato a mettersi alla sequela di una nuova παιδεία, diversa da quella greca, poiché la funzione di pedagogo viene svolta da Dio e dalla sua giustizia, forma concreta della sua sapienza.

L'idea che la σοφία, intesa come παιδεία, cioè come formazione ed educazione, coincidesse con la sapienza del dio di Israele, è però relativamente nuova nel pensiero giudaico, dal momento che trova forse il suo primo sostenitore in Ben Sira: in *Sir.* 15,1 si

¹⁰⁶ L. MAZZINGHI, *Sapienza*, p. 64.

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ G. SCARPAT, *Sapienza I*, pp. 51-57; altri autori, ipotizzando che l'opera si rivolga anche ad un pubblico pagano, sostengono che concetti come δικαιοσύνη o νόμος alludano alla giustizia e alla legge di natura, e che quindi non possano essere interpretati come riferimenti diretti alla Torah. Cfr. J. VILCHEZ LINDEZ, *Sapienza*, Roma, Borla, 1990, pp. 261, 269 (or. spagn. *Sabiduría*, Granada, 1989); D. WINSTON, *The Wisdom*, p. 153.

¹⁰⁹ G. SCARPAT, *Sapienza I*, p. 378.

afferma infatti che «tutta la sapienza è il timor di Dio e in tutta la sapienza è l'adempimento della Torah», e *Sir.* 24,22 termina la sua lode entusiastica della sapienza dicendo che «tutto questo è il Libro del Dio Altissimo, la Torah che Mosè comandò, l'eredità della congregazione di Giacobbe»¹¹⁰.

Tuttavia, prima di Ben Sira lo studio della Legge era una prerogativa riservata ai re e in seguito ai sacerdoti; il comune israelita si limitava invece ad imparare a memoria solo la formula dello Shema e una lista di maledizioni e benedizioni, oltre a seguire i comportamenti pratici che apprendeva dalla famiglia, come ad esempio l'osservanza del sabato.

A seguito del contatto con il mondo greco però, anche gli intellettuali giudei laici avviano uno studio critico sui loro testi, come i greci avevano fatto con Omero, e successivamente riescono ad introdurre l'istruzione nella Torah nel programma generale delle loro scuole. L'idea greca di una παιδεία fondata su un libro studiato e corretto fece così il suo ingresso anche nel mondo giudaico¹¹¹.

In *Sapienza*, l'invito a lasciarsi ammaestrare dalla παιδεία τοῦ Κυρίου è rivolto ai κρίνοντες τὴν γῆν, ai governanti della terra, stando all'uso semitico del verbo κρίνω, che significa sia giudicare che governare; nella concezione biblica, infatti, chi emette giudizi coincide con chi governa (cfr. *2Sam.* 15,1-6; *1Re.* 3,16-27; *Ps.* 2,10)¹¹². Questo riferimento al potere è ripreso anche in *Sap.* 6,1-3, dove si trovano radunati tutti i vocaboli che rimandano al potere politico, come βασιλεῖς, δικασταί, οἱ κρατοῦντες, γεγαυρωμένοι ἐπὶ ὄχλοις ἐθνῶν, ἡ κράτεσις, ἡ δυναστεία¹¹³. In particolare, il termine βασιλεύς in epoca ellenistica non indica soltanto il re, ma designa genericamente un capo, che può coincidere con un magistrato eponimo, con un tiranno, con un etnarca o persino con il patrono di un parassita¹¹⁴.

I vari studiosi hanno proposto diverse interpretazioni circa l'identità dei κρίνοντες τὴν γῆν di *Sap.* 1,1 e dei βασιλεῖς di *Sap.* 1,6, ma ogni ipotesi, benché sostenuta da valide argomentazioni, è risultata opinabile, poiché l'identificazione di questi governanti varia in base a chi si sceglie di individuare come destinatario ultimo dell'opera. Reese, per esempio, concependo la *Sapienza* come uno scritto rivolto alla scuola, ipotizza che i κρίνοντες siano quegli studenti giudei che un giorno sarebbero diventati i responsabili della comunità giudaica di Alessandria¹¹⁵; Scarpat pensa ai politici giudeo-alessandrini contemporanei all'autore, mentre Winston e Vilchez Lindez includono tra i potenti anche i pagani, i romani soprattutto¹¹⁶.

L'immagine del governante sottoposto agli insegnamenti di un saggio riprende concetti che, nella grecità, erano in voga sin dal IV secolo a.C.: Platone, in *Leggi* 709 e 7-710a 1, aveva infatti proposto una collaborazione tra potere politico e saggezza filosofica, che si traduceva nell'idea di un giovane tiranno sotto la guida di un saggio

¹¹⁰ E. J. BICKERMAN, *Gli Ebrei in età greca*, p. 227.

¹¹¹ Ivi, pp. 227-232; E. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico*, vol. II, pp. 297-298.

¹¹² G. SCARPAT, *Sapienza I*, p. 110; J. VILCHEZ LINDEZ, *Sapienza*, p. 259; D. WINSTON, *The Wisdom*, p. 100.

¹¹³ G. SCARPAT, *Sapienza I*, p. 351.

¹¹⁴ Ivi, pp. 377-378.

¹¹⁵ J.M. REESE, *Hellenistic Influence*, pp. 146-152.

¹¹⁶ G. SCARPAT, *Sapienza I*, p. 351; D. WINSTON, *The Wisdom*, p. 101; VILCHEZ LINDEZ, *Sapienza*, p. 259.

legislatore¹¹⁷. In *Repubblica* 5.473 d-e era invece il re stesso che doveva farsi filosofo, oppure il filosofo che doveva diventare re, di modo che capacità politica e filosofica venissero a coincidere nella stessa persona¹¹⁸. Senofonte, nello *Ierone*, discuteva sull'infelicità del tiranno che doveva essere trasformato in saggio governante, mentre Isocrate, nell'*A Nicocle*, in veste di consigliere del re, suggeriva al sovrano con quali azioni e costumi si ottenesse il buon governo¹¹⁹. In piena epoca ellenistica, quando la monarchia non è più oggetto di discussione ed è ormai un dato di fatto, tutte le scuole filosofiche vengono attratte dalla politica del patronato intellettuale delle corti greco-macedoni, e cominciano ad elaborare teorie regalistiche prodotte su misura per questo o quel regnante di turno¹²⁰.

Prima di *Sapienza*, tracce del binomio σοφία-βασιλεία si trovano anche in altre opere del giudaismo ellenistico, come ad esempio la *Lettera di Aristea*: qui, soprattutto nella sezione delle sette giornate simposiali, il re Tolomeo II Filadelfo si lascia ammaestrare da settanta saggi ebrei sul tema della regalità e sui comportamenti più adatti per un sovrano, argomenti solitamente riservati alla teoria politica greca. Tuttavia, la *Lettera* non ha come scopo primario quello di concentrarsi sugli insegnamenti utili per regnare, ma intende dimostrare che anche gli ebrei potevano rivaleggiare con i greci nel ruolo di filosofi consiglieri del re¹²¹. Questo emerge in particolare in *Ep. Arist.* 200, dove il Filadelfo, alla fine della prima giornata di banchetto, si rivolge ai filosofi greci presenti per esaltare la virtù e l'intelligenza dei saggi giudei di Gerusalemme: οἶομαι διαφέρειν τοὺς ἄνδρας ἀρετῇ καὶ συνιέναι πλεῖον, οἵτινες ἐκ τοῦ καιροῦ τοιαύτας ἐρωτήσεις λαμβάνοντες, ὥς δέον ἐστὶν ἀποκρίνεται, πάντες ἀπὸ θεοῦ τοῦ λόγου τὴν καταρχὴν ποιούμενοι, «credo che i nostri ospiti si distinguano per virtù e per la grande intelligenza poiché, interrogati all'improvviso su questioni di tal fatta, hanno dato risposte appropriate, ponendo tutti Dio come principio del discorso»¹²².

La regalità del libro della *Sapienza* sembra però tener conto anche di una visione tipicamente stoica, secondo la quale il saggio è l'unico vero re (cfr. Diog. Laert. 7,122: οὐ μόνον ἐλευθέρους εἶναι τοὺς σοφοὺς, ἀλλὰ καὶ βασιλέας, «i saggi non solo sono liberi, ma anche re»)¹²³. In *Sap.* 6,20 compare il termine βασιλεία, cioè «regno», che può far riferimento sia ad una dimensione escatologica, e quindi al regno come viene inteso nel N.T. (cfr. *Mt.* 4,17: ἤγγικε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ), sia ad una dimensione terrena, dove il regno è quello della Sapienza e l'unico re è il giusto, fedele alla tradizione dei Padri e per questo sapiente¹²⁴.

Tutto ciò che il giusto deve fare per diventare vero re è espresso ai vv. 1bc dell'incipit di *Sapienza*, dove è contenuta l'esortazione a formarsi, riguardo al Signore, pensieri in

¹¹⁷ L. BERTELLI, *Perì basileias: i trattati sulla regalità dal IV sec. a.C. agli apocrifi pitagorici*, in P. BETTIOLO, G. FILORAMO, *Il Dio mortale, Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Brescia, Morcelliana, 2002, pp. 17-55 (18).

¹¹⁸ B. VIRGILIO, *Lancia, diadema e porpora: il re e la regalità ellenistica*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1999, p. 21.

¹¹⁹ Ivi, pp. 24-25; L. BERTELLI, *I Trattati sulla regalità*, pp. 18, 23.

¹²⁰ L. BERTELLI, *I Trattati sulla regalità*, pp. 28-31; J.M. REESE, *Hellenistic Influence*, pp. 72-74.

¹²¹ B. VIRGILIO, *Lancia, diadema e porpora*, p. 54.

¹²² *Ep. Arist.* 200.

¹²³ G. SCARPAT, *Sapienza I*, pp. 353-354.

¹²⁴ Ivi, pp. 369-371.

sincerità e bontà d'animo (ἐν ἀγαθότητι), e a cercare Dio nella purezza del cuore (ἐν ἀπλότητι καρδίας), tenendosi lontano dalla doppiezza, dall'inganno e dalla malvagità¹²⁵. Già da questi primi stichi l'attenzione sembra porsi sulla possibilità di una relazione tra Dio e l'uomo, a patto che quest'ultimo si impegni in un percorso di miglioramento morale e spirituale, poiché, come afferma *Sap.* 1,4b, «la sapienza non dimorerà in un corpo oppresso dal peccato». Emerge dunque una concezione volontaristica della virtù umana, sottolineata anche dalla menzione del cuore in *Sap.* 1,1c, secondo gli ebrei sede dei pensieri e della volontà, non del sentimento (cfr. *Ger.* 23,20; *Is.* 57,17; *Dn.* 2,30)¹²⁶. Anche il mondo greco aveva posto grande attenzione alla virtù, ma la prospettiva in cui si colloca il libro della *Sapienza* è diversa, poiché il fine della δικαιοσύνη κυρίου non è il progresso morale umano, ma è Dio, l'approfondimento della sua conoscenza tramite i comandamenti.

Questa relazione tra l'uomo e Dio è possibile in virtù di un patto, di una alleanza. Il termine consacrato dalla tradizione per «patto» è διαθήκη, che più che un accordo a due nel greco profano indica una disposizione dettata da una parte sola, come un testamento. Διαθήκη traduce infatti il vocabolo ebraico *berit*, che si riferisce alla particolare relazione che si stabilisce tra un signore e il suo cliente, per cui il primo concede la propria protezione al secondo in modo unilaterale. Aquila, Simmaco e Teodoziona, dove i LXX hanno διαθήκη, preferiscono quindi inserire συνθήκη, termine che presuppone un accordo a due¹²⁷. Anche l'autore di *Sapienza* utilizza συνθήκη, ma il verbo che accompagna il sostantivo chiarisce che egli attribuisce a συνθήκη lo stesso valore di διαθήκη, poiché in *Sap.* 12,21 afferma ὅρκους καὶ συνθήκας ἔδωκας, «desti giuramenti e patti»; «desti» e non «stringesti». Tuttavia, il verbo «dare» mette in luce l'aspetto del dono e della gratuità, fattore che rende la Torah non un semplice codice di leggi, ma il mezzo attraverso il quale Dio si rivela all'uomo in modo libero e gratuito, promettendogli in cambio la salvezza dell'anima¹²⁸. Del resto, chi si dispone ad accogliere la sapienza del Dio di Israele non dovrà faticare molto per ottenerla, poiché «essa stessa va alla ricerca di coloro che sono degni di lei e benevola loro appare sulle strade e si fa loro incontro in ogni pensiero» (*Sap.* 6,16).

¹²⁵ Ivi, pp. 110-111.

¹²⁶ Ivi, p. 119; J. VILCHEZ LINDEZ, *Sapienza*, pp. 158-159.

¹²⁷ E. J. BICKERMAN, *Gli Ebrei in età greca*, pp. 161-162.

¹²⁸ G. SCARPAT, *Sapienza I*, pp. 79-80.

2.2 I giusti regneranno per sempre (Sap. 5)

I libri di *Giobbe* e di *Qohelet* avevano rappresentato la crisi della Sapienza giudaica¹²⁹, poiché avevano posto in evidenza che non sempre vi è una correlazione diretta tra le azioni dell'uomo e gli eventi che poi colpiscono la sua vita; il *Tun*, il fare, spesso non corrisponde all'*Ergehen*, all'accadere¹³⁰. *Giobbe*, infatti, non è responsabile delle sciagure che lo travolgono, e ciò rende inspiegabile la sua sofferenza; per *Qohelet* il giusto può morire, mentre l'empio può vivere a lungo, ma la morte rimane comunque il destino di entrambi. Qual è allora il senso della giustizia? Essa esiste davvero?

Il libro della *Sapienza* risponde prospettando un giudizio finale nell'aldilà, dove sarà Dio stesso a ricompensare i giusti e a punire i malvagi. A questo concetto di giustizia escatologica si aggiunge inoltre l'idea di una sopravvivenza oltre la morte.

Lo pseudo-Salomone afferma infatti che i giusti ζῶσιν εἰς αἰῶνα (*Sap.* 5,15), «vivono per sempre», dove il «per sempre» fa riferimento alla vita in comunione con Dio per l'eternità¹³¹; in particolare, l'utilizzo del tempo presente specifica che per il giusto c'è una continuità che non viene interrotta dalla morte, poiché egli, con la sua virtù, anticipa già nella sua vita terrena, forse dolorosa e infelice, la vita che durerà per sempre nell'aldilà¹³². Il giusto si trova ora nella pace di Dio (*Sap.* 3,3b), unito a lui, e può quindi essere ricompensato di tutte le sue sofferenze.

Nella scena giudiziale di *Sap.* 5 viene rappresentata la disfatta finale dell'empio, che ora, preso da paura tremenda (φόβος δεινός in *Sap.* 5,2a) e stupore (ἔκστασις, termine insito in ἐξίστημι in *Sap.* 5,2b), assiste al trionfo del giusto¹³³. Questo trionfo è definito come παράδοξος σωτηρίας (*Sap.* 5,2b), il paradosso della salvezza, dove παράδοξος indica qualcosa che è contrario a ciò che si può credere, e fa appunto riferimento a ciò che l'empio non avrebbe mai immaginato, ovvero la salvezza e la punizione escatologiche¹³⁴.

Caratteristica del giusto è invece la παρρησία, la libertà di parola. Il termine però non possiede la valenza politico-giuridica che aveva nel mondo greco, ma si riferisce piuttosto

¹²⁹ Per una contestualizzazione storica si veda P. SACCHI, *Storia del secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.*, Torino, SEI, 1994, pp. 160-178, e, dello stesso P. SACCHI, *Qoelet*, Introduzione, versione e note, Milano, San Paolo, 1986.

¹³⁰ C. STETTLER, *Das Gericht JHWHs nach dem Alten Testament in Das Letzte Gericht, Studien zur Endgerichtserwartung von den Schriftpropheten bis Jesus*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, pp. 98, 101.

¹³¹ L. MAZZINGHI, *Sapienza*, p. 238; Reese osserva che questo concetto potrebbe costituire una ripresa di testi come *1 Henoch* 50 o gli inni di Qumran. J.M. REESE, *Hellenistic Influence*, p. 63. Cfr. J.J. COLLINS, *La reinterpretazione delle tradizioni apocalittiche nella Sapienza di Salomone*, in G. BELLIA, A. PASSARO, *Il Libro della Sapienza*, Roma, Città Nuova Editrice, 2004, p. 159.

¹³² L. MAZZINGHI, *Sapienza*, pp. 160-161, 238; G. SCARPAT, *Sapienza I*, p. 307; «Immortality for man is not a quality of his nature as such, but of a particular condition, whether he receives it as a gift or as recompense». J.M. REESE, *Hellenistic Influence*, p. 64.

¹³³ G. SCARPAT, *Sapienza I*, p. 320; Kolarcik pone in risalto l'abilità dell'autore nel giocare tra apparenza e realtà, strategia finalizzata a scardinare le aspettative dell'empio: come infatti la vita di quest'ultimo, che in *Sap.* 2 avrebbe potuto sembrare allegra e spensierata, in *Sap.* 5 si conclude in tragedia, allo stesso modo la morte del giusto, che era apparsa come segno di rovina e distruzione, nella scena di giudizio diviene invece causa di beatitudine. M. KOLARCIK, *The Ambiguity of Death in the Book of Wisdom 1-6, A Study of Literary Structure and Interpretations*, Rome, Pontificio Istituto Biblico, pp. 82-84.

¹³⁴ L. MAZZINGHI, *Sapienza*, p. 219; J.M. REESE, *Hellenistic Influence*, p. 97, n. 34.

alla sicurezza e alla fiducia che derivano dalla coscienza retta del giusto, il quale può ora rispondere alle false accuse dei suoi avversari¹³⁵.

Questa scena giudiziale rispecchia probabilmente la visione che i Giudei contemporanei allo pseudo-Salomone possedevano dell'aldilà, visione che è ben esemplificata anche in *Lc.* 16,22-26: qui il regno dei morti, lo *sheol*, viene immaginato come diviso in due scompartimenti, in uno dei quali stanno i giusti in attesa della resurrezione, mentre nell'altro i malvagi sottoposti ai tormenti, in attesa del giudizio finale che li avrebbe destinati all'eterna *geenna*¹³⁶. Tuttavia, prima del giudizio finale, il vero tormento dell'empio, in *Sap.* 5 così come in *Lc.* 16, è stare a contatto con il giusto senza poter oltrepassare il grande abisso che li separa¹³⁷, e accorgersi troppo tardi di aver percorso per tutta la vita τρίβοι ἀπωλείας (*Sap.* 5,7a), sentieri della perdizione, e ἔρημοι ἄβατοι (*Sap.* 5,7b), deserti senza strade, simboli di un'esistenza che non porta alla salvezza.

La colpa di cui si sono macchiati i peccatori di *Sapienza*, oltre alla mancanza di fede, è l'ὕπερηφανία, la superbia, a cui si legano anche πλοῦτος, ricchezza, e ἀλαζονεία, vanagloria. In particolare, l'ὕπερηφανία di *Sap.* 5,8, più che indicare un atteggiamento dello spirito, sembra riferirsi ad un'azione di crudeltà politica: Antioco Epifane era stato definito come «uomo superbo e terribile» (4*Mach.* 4,15: ἀνὴρ ὑπερήφανος καὶ δεινός), per il quale regnare significò instaurare la “superbia” (1*Mach.* 2,49: νῦν ἐστηρίσθη ὑπερηφανία)¹³⁸; Pompeo Magno invece era stato immortalato dalla tradizione come «il peccator superbo» (*Ps. Sal.* 2,1) e come il nemico che operava con superbia (*Ps. Sal.* 17,15: ἐν ἀλλοτριότητι ὁ ἐχθρὸς ἐποίησεν, ἐν ὑπερηφανίᾳ)¹³⁹. La valenza politica di ὑπερηφανία sembra essere confermata anche da un passo della *Lettera di Aristea* (§ 211), dove il termine è associato al comportamento di un re¹⁴⁰:

¹³⁵ Nel mondo greco, la παρρησία indicava la libertà di parola in assemblea, tipica soprattutto della democrazia ateniese e riservata a coloro che erano cittadini a tutti gli effetti (cfr. Eur. *Hypp.* 421). Fuori dal contesto politico assumeva invece la valenza di «franchezza», «sincerità» (cfr. Plato. *Gorg.* 491e), e poteva trovarsi associato all'amicizia nel senso di «sincerità verso gli amici» (cfr. Isocr. *or.* 2,3). I LXX utilizzano παρρησία con il significato di «libertà verso Dio» oppure di «stato di grazia e libertà verso Dio», condizione che include un approccio a Dio non più impedito da ostacolo alcuno. Presupposto di questa παρρησία è quello di possedere una buona coscienza, derivante dall'adempimento della legge, della giustizia e della pietà (cfr. *Gb.* 22,2-27). La παρρησία è dunque caratteristica del δίκαιος, del giusto. H. SCHLIER, *παρρησία, παρρησιάζομαι*, in G. KITTEL, G. FRIEDRICH, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. IX, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1954 (ed.it. a cura di F. MONTAGNINI, G. SCARPAT, O. SOFFRITTI, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. IX, Brescia, Paideia Editrice, 1974, coll. 879-932 [891-907]).

¹³⁶ G. SCARPAT, *Sapienza I*, p. 205; Collins, dopo aver ricordato come la sapienza ebraica più antica avesse negato l'esistenza di un giudizio o di una ricompensa dopo la morte (cfr. *Qo.* 3,21 e *Sir.* 41,4), precisa che l'autore della *Sapienza*, per la sua concezione escatologica, potrebbe aver risentito di testi come i libri di *Enoch* e *Daniele*, o come i Rotoli del Mar Morto. La scena giudiziale di *Sap.* 5 potrebbe però essere stata influenzata anche da *Is.* 52,13-53,12, ovvero il canto del servo disprezzato e poi innalzato. J.J. COLLINS, *La reinterpretazione delle tradizioni apocalittiche nella Sapienza di Salomone*, pp. 159-160; E.J. BICKERMAN, *Gli Ebrei in età greca*, pp. 353-356.

¹³⁷ G. SCARPAT, *Sapienza I*, p. 205.

¹³⁸ Il seleucide Antioco IV è il simbolo del persecutore empio e blasfemo: nel 168 a.C. aveva profanato e depredato il tempio di Gerusalemme, avviando poi un programma di forzata ellenizzazione dei costumi ebraici. B. VIRGILIO, *Lancia, diadema e porpora*, p. 152; G. SCARPAT, *Sapienza I*, p. 304.

¹³⁹ Pompeo nel 63 a.C. aveva assaltato e profanato il tempio di Gerusalemme, assassinato sull'altare i sacerdoti intrepidi e intenti nei sacrifici, mescolando così il sangue umano con il sangue delle vittime. G. SCARPAT, *Sapienza I*, p. 304.

¹⁴⁰ Ivi, p. 305; *Ep. Arist.* 211.

τίς ὁρος τοῦ βασιλεύειν ἐστίν; Ὁ δὲ ἔφη· Τὸ καλῶς ἄρχειν ἑαυτοῦ, καὶ μὴ τῷ πλούτῳ καὶ τῇ δόξῃ φερόμενον ὑπερήφανον καὶ ἄσχεμόν τι ἐπιθυμῆσαι, εἰ καλῶς λογίζοιο.

«Qual è la regola che un re deve prefiggersi?» ed egli rispose: «essere perfettamente padroni di se stessi, e non desiderare di compiere alcunché di superbo e di indegno trasportati dalla ricchezza e dalla gloria, se vuoi ragionar bene».

Ai cattivi esempi di regalità terrena (Antioco, Pompeo e gli empi superbi di *Sap.* 5,8) si oppone il giusto, che in *Sap.* 5,16 riceve una vera e propria investitura regale: egli entra infatti in possesso del regno della magnificenza divina (τὸ βασίλειον τῆς εὐπρεπείας), cioè il regno di Dio stesso, e ottiene direttamente dalla mano dell'Altissimo il diadema (τὸ διάδημα), simbolo di dominio e potere, nonché dell'appartenenza definitiva a Dio. Questa immagine richiama probabilmente le parole che Isaia rivolge al giusto del Signore: ἔσῃ στέφανος κάλλους ἐν χειρὶ κυρίου καὶ διάδημα βασιλείας ἐν χειρὶ θεοῦ σου, «sarai una magnifica corona nella mano del Signore, una palma regale nella palma del tuo Dio» (*Is.* 62,3)¹⁴¹. In *Sap.* 18,23-24 διάδημα compare a proposito di Aronne, con possibile riferimento al diadema sacerdotale menzionato in *Zc.* 3,5 e *Sir.* 40,4; in tal senso, a caratterizzare il trionfo del giusto non sarebbe solo la regalità, ma anche il sacerdozio (cfr. *Es.* 19,6)¹⁴².

Ora che il fedele è stato glorificato dal suo Dio, si avverano le promesse di *Sap.* 3,8: (δικαίων δὲ ψυχαὶ) κρινοῦσι ἔθνη καὶ κρατήσουσιν λαῶν, καὶ βασιλεύσει αὐτῶν κύριος εἰς τοὺς αἰῶνας, «(le anime dei giusti) giudicheranno le nazioni e domineranno i popoli, e il Signore sarà il loro re nei secoli». Partecipare alla magnificenza regale di Dio significa dunque essere partecipi anche della sua azione di giudicare e governare il cosmo intero. I verbi connessi a questo regno escatologico sono tipicamente politici: compaiono infatti κρίνω, «governare» o «giudicare» (cfr. *Sap.* 1,1), ma che qui assume probabilmente il secondo significato (cfr. *Mt.* 19,28: καθήσεσθε καὶ αὐτοὶ ἐπὶ δώδεκα θρόνους κρίνοντες τὰς δώδεκα φύλας τοῦ Ἰσραήλ), κρατέω, «dominare», che rimanda al dominio di Augusto sull'Egitto (cfr. *Sap.* 6,3), e infine βασιλεύω, «regnare» (cfr. *Sap.* 6,21: τιμήσατε σοφίαν, ἵνα εἰς τὸν αἰῶνα βασιλεύσητε, «onorate la sapienza perché possiate regnare in eterno»)¹⁴³. Ciò che caratterizza il regno glorioso del giusto è la luce, come si nota dall'utilizzo del verbo ἀναλάμπω, «splendere» (*Sap.* 3,7a), e del termine σπινθήρες, «scintille» (*Sap.* 3,7b), rispettivamente possibili reminiscenze di *Dn.* 12,3 e *Is.* 1,31¹⁴⁴. Questa luce può esser data sia dal trionfo della virtù del δίκαιος, che ora finalmente risplende, sia dalla prossimità a Dio, e si oppone radicalmente al buio in cui si trova l'empio (cfr. *Sap.* 5,6).

Se il giusto è raffigurato come un re, Dio viene invece presentato come un guerriero invincibile che scende in campo per proteggere chi confida in lui. Azione giudiziaria e militare sono così strettamente connesse, poiché sono entrambe espressione della regalità

¹⁴¹ D. WINSTON, *The Wisdom*, p. 148. Il diadema era una fascia di tela bianca che i re persiani portavano attorno alla tiara (cfr. *Xen. Cyr.*, 8, 3, 13). Alessandro e i suoi successori adottarono questo ornamento come simbolo di regalità.

¹⁴² L. MAZZINGHI, *Sapienza*, p. 240.

¹⁴³ G. SCARPAT, *Sapienza I*, p. 236; J. VILCHEZ LINDEZ, *Sapienza*, p. 249.

¹⁴⁴ L. MAZZINGHI, *Sapienza*, pp. 167-168.

divina. L'immagine del combattimento è anticipata dalla menzione della «destra» (*Sap.* 5,16c) e del «braccio» (*Sap.* 5,16d) di Dio, simboli della sua potenza, che si trovano associati anche in *Ps.* 44,4¹⁴⁵. Il concetto di protezione divina viene espresso mediante i verbi σκεπάζω (cfr. *Ps.* 90,14), che significa appunto «proteggere», e ὑπερασπίζω, «fare da scudo». In particolare, questo secondo termine rinvia all'immagine di Dio descritto come scudo di Abramo (*Gen.* 15,1: ἐγὼ ὑπερασπίζω σε, «io ti faccio da scudo»), e la sua pregnanza religiosa risiede tutta nel prefisso ὑπερ-, poiché sta a significare che Dio combatte per il giusto, cioè combatte al suo posto e per lui¹⁴⁶.

Questa cura di Jhwh per l'uomo si collega allo ζήλος di *Sap.* 5,17a, che indica appunto l'impegno e la premura appassionati, ma che assume talvolta anche il significato di gelosia. Dio diventa ζηλωτής, «geloso», quando Israele trasgredisce i comandamenti o si rivolge a dèi stranieri (cfr. *Es.* 20,5), ma anche quando qualcuno crede di poter interferire nei piani concepiti per il suo popolo¹⁴⁷. Lo zelo rappresenta l'armatura di Dio, segno che egli non resterà inattivo di fronte alla malvagità.

A partire da *Sap.* 5,17b comincia la descrizione dei vari elementi della panoplia divina: la corazza di cui Jhwh si riveste è la δικαιοσύνη, che qui assume il valore di giustizia punitiva; l'elmo è posto in relazione con il giudizio, κρίσις, da intendersi come una sentenza di condanna, definita ἀνυπόκριτος, ovvero autentica, ma anche irrevocabile, che non ammette repliche; la santità, attribuita a Dio solo in questo passo, è detta invincibile, ἀκαταμάχητος, ed è perciò paragonata ad uno scudo su cui si infrangono i colpi dei nemici; infine, in *Sap.* 5,19b, compare la spada, che è associata all'ira divina, ὀργή, e segna il passaggio dalle armi difensive a quelle offensive¹⁴⁸.

Il testo che probabilmente fa da sfondo a *Sap.* 5,17-19 è *Is.* 59,17, dove Dio è descritto come un guerriero che accorre in aiuto degli oppressi e distrugge gli avversari. Tuttavia, la *Sapienza* modifica l'immagine di Isaia introducendo un ulteriore strumento punitivo, la creazione (*Sap.* 5,17b): καὶ ὀπλοποιήσει τὴν κτίσιν εἰς ἄμυναν ἐχθρῶν, «e farà della creazione la sua arma di punizione sui nemici» (cfr. *Sap.* 16, 17.24)¹⁴⁹. In *Sap.* 5,21-23 Dio si serve infatti delle saette dei lampi (cfr. *Abac.* 3,11 e *Zach.* 9,14), dei chicchi di grandine (cfr. *Ex.* 9,18; *Ios.* 10,11; *Is.* 28,2; *Ez.* 13,13) e dell'acqua tempestosa del mare. Compagno inoltre le acque dei fiumi (cfr. *Ct.* 8,7; *Is.* 43,2) e l'uragano (cfr. *Gb.* 21, 17-18)¹⁵⁰. Questo utilizzo del cosmo come strumento punitivo può essere letto anche come una sorta di contrappasso, perché, come gli empi hanno abbandonato Dio opprimendo il giusto e la creazione (cfr. *Sap.* 2,6.19), allo stesso modo saranno oppressi e abbandonati sia da Dio che dal cosmo. Il creato è buono come il suo creatore, e pertanto non può rimanere estraneo al progetto salvifico di quest'ultimo¹⁵¹.

In *Sap.* 5,23c il dramma si è ormai compiuto, e la colpa di ciò va imputata esclusivamente all'ἀνομία e alla κακοπραγία. Di questi termini, scelti con molta cura, il

¹⁴⁵ J. VILCHEZ LINDEZ, *Sapienza*, p. 250.

¹⁴⁶ G. SCARPAT, *Sapienza I*, p. 308.

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ L. MAZZINGHI, *Sapienza*, pp. 242-243; J. VILCHEZ LINDEZ, *Sapienza*, pp. 251-252.

¹⁴⁹ J.J. COLLINS, *La reinterpretazione delle tradizioni apocalittiche*, pp. 166-167.

¹⁵⁰ G. SCARPAT, *Sapienza I*, pp. 345-349; J. VILCHEZ LINDEZ, *Sapienza*, p. 253.

¹⁵¹ L. MAZZINGHI, *Sapienza*, p. 245; M. KOLARCIK, *Sapiential Values and Apocalyptic Imagery in the Wisdom of Solomon*, in G. XERAVITS, J. ZSENGELLÉR, *Studies in the Book of Wisdom*, «Supplements to the Journal for the Study of Judaism» 142, 2010, pp. 31-32, 34.

primo ricorre solo due volte in *Sapienza*, e solo nel capitolo 5: la prima volta (*Sap.* 5,7) come confessione dell'empio che aveva trascorso tutta la sua vita a saziarsi di «iniquità», mentre la seconda (*Sap.* 5,23c) nell'esposizione degli effetti disastrosi di questa «iniquità». Κακοπραγία è ignoto alla greco biblica e con valore attivo anche alla greco profana, ma κακοπράγιων è usato da Senofonte in un contesto politico (*Hell.* 5, 2, 36); anche κακοπραγιονεῖν di Polibio (3, 2, 8) è riferito a due re, Filippo e Antioco (ἤρξαντο κακοπραγιονεῖν); la κακοπραγία sembra quindi riferirsi alla corruzione e alle malefatte dei re e dei loro eserciti (cfr. *Ios. ant.* 4, 2, 1), e sarà proprio essa a causare il rovesciamento del trono dei potenti (*Sap.* 5,23c: ἡ κακοπραγία περιτρέψει θρόνους δυναστῶν)¹⁵². Il testo prepara così l'inizio del capitolo seguente, che si aprirà proprio con un appello ai re (*Sap.* 6,1), e, menzionando la distruzione della cattiva regalità terrena, precisa implicitamente che la sola e vera regalità è quella dei giusti, anticipata in *Sap.* 3,8 e *Sap.* 5,15-16.

2.3 Anche io sono un uomo mortale (*Sap.* 7 e 8)

I capitoli 7-9 di *Sapienza*, che costituiscono il cuore dell'opera e dell'encomio, si aprono all'insegna di una democratizzazione della regalità¹⁵³: re Salomone, parlando di sé in prima persona, si definisce infatti θνητὸς ἄνθρωπος ἴσος ἅπασιν, ovvero «uomo mortale come tutti» (*Sap.* 7,1). Pur essendo figlio e successore di Davide, anche egli è discendente di Adamo, il primo uomo plasmato; la sua carne «fu scolpita» (ἐγλύφην) e prese consistenza nel ventre materno; alla nascita respirò l'aria comune e il pianto fu la sua prima voce. Queste immagini, dietro le quali si potrebbe scorgere un'allusione ai passi di *Qo.* 2,14-15 e *Sir.* 40,1-2, intendono sottolineare l'assoluta uguaglianza di Salomone rispetto a tutti gli altri uomini e, soprattutto, pongono in evidenza l'aspetto della sua debolezza e fragilità¹⁵⁴: anch'egli nacque piangendo e anch'egli ebbe bisogno di tutte le cure e le attenzioni di cui necessita un neonato (*Sap.* 7,4). Ne deriva di conseguenza che ogni uomo possa riconoscersi nella storia di Salomone e possa ambire alla sapienza di Dio. Ciò risulta ancor più democratico se si ritorna sulla concezione stoica della regalità: se infatti solo il saggio è il vero re, allora ne consegue che chiunque voglia ricercare la sapienza possa acquisire con essa anche la regalità¹⁵⁵.

L'inizio di *Sap.* 7 va visto chiaramente in polemica con la pratica ellenistica di divinizzazione del sovrano¹⁵⁶: per esempio ad Atene, tra 307 e 304 a.C., i nomi di Antigono e di suo figlio Demetrio Poliorcete furono associati a quelli di Demetra e Dioniso; nel 213 a.C. la città di Sardi decretò in onore di Laodice, moglie del re seleucide Antioco III, un recinto sacro (τέμενος Λαοδίκειον), un altare e delle feste religiose (*Laodikeia*) con processione e sacrificio; nell'Egitto tolemaico, Arsinoe Filadelfo, moglie

¹⁵² G. SCARPAT, *Sapienza I*, pp. 313-314.

¹⁵³ J.H. NEWMAN, *The democratization of Kingship in the Wisdom of Solomon* in H. NAJMAN, J.H. NEWMAN, *The idea of Biblical Interpretations, Essays in Honor of James L. Kugel*, «Supplements to the Journal for the Study of Judaism» 83, 2004, pp. 309-328 (321-322); M. GILBERT, *La Sagesse de Salomon*, *Recueil d'études*, p. 139.

¹⁵⁴ L. MAZZINGHI, *Sapienza*, 293.

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 291.

¹⁵⁶ *Ibid.*

e sorella di Tolomeo II Filadelfo, fu venerata come Afrodite marina, protettrice dei marinai, delle flotte e dell'impero marittimo dei Tolomei¹⁵⁷. Tuttavia, Caligola continua a costituire l'esempio più famoso del sovrano divinizzato: come racconta Filone di Alessandria, Caligola voleva differenziarsi dalla razza umana attribuendo a se stesso natura divina (Phil., *Leg.* XI, 76-77), e per rendere pubblica questa sua velleità cominciò prima a travestirsi come un semidio (Phil., *Leg.* XI, 78-79), ma poi, aspirando alla divinità tutta intera, iniziò ad indossare i panni anche di Hermes, Apollo e Ares (Phil., *Leg.* XIII, 93-97)¹⁵⁸.

I Giudei invece rifiutano con forza l'idea di un sovrano venerato come dio (cfr. Phil., *Leg.* XXXV, 265) poiché per essi unico dio è Jhwh, il solo a cui bisogna rendere culto. Inoltre, chiunque ricopra una qualche posizione di prestigio è chiamato a ricordare in ogni momento di essere solo un uomo, e che il potere che egli esercita, così come ogni altro bene della vita, è esclusivamente dono di Dio. In virtù di questa logica, ogni tentativo di ottenere più di quel che si possiede è visto come un atto di superbia da punire. Cfr. *Ep. Arist.* 262-263:

Πρὸς τὸν πρῶτον δὲ ἔφη· Πῶς ἂν μὴ τραπείῃ [τις] ὑπερηφανίαν; Ἀπεκρίθη δέ· Εἰ τὴν ἰσότητα τηροῖ, καὶ παρ' ἑκάστου ἑαυτὸν ὑπομνήσκῃ, καθὼς ἄνθρωπος ὢν ἀνθρώπων ἡγεῖται. Καὶ ὁ θεὸς τοὺς ὑπερηφάνους καθαιρεῖ, τοὺς δὲ ἐπικεῖς καὶ ταπεινοὺς ὑψοῖ, Ἀl primo [il re] chiese come avrebbe potuto evitare di cadere nella superbia. Rispose: «Rispettando l'uguaglianza e ricordando a se stesso in ogni situazione che, oltre che un capo tra gli uomini, egli era un uomo. Dio abbassa i superbi e innalza i miti e gli umili»¹⁵⁹.

L'adesione dello Pseudo-Salomone a questa concezione risulta evidente, oltre che dall'inizio di *Sap.* 7, anche da *Sap.* 6,4a, dove i sovrani sono definiti come ὑπηρετὰ della βασιλεία di Dio, ovvero «delegati» del regno di Dio. La traduzione della *Vetus Latina* di ὑπηρετὰ con *ministri* rende ancor più evidente il concetto della delega dei poteri¹⁶⁰. Se dunque da un lato la *Sapienza* propone una visione democratica della regalità, secondo cui tutti possono divenire re in quanto saggi, dall'altro lato essa risente però anche di una concezione tipicamente giudaica del potere: non esiste nessuna sovranità politica dell'uomo, poiché egli, anche se comanda, rimane comunque ὑπηρετὴς di Dio, l'unico e il solo ad esercitare la vera regalità (cfr. 1Cr. 29,12; Dn. 2, 21.37; 5,18)¹⁶¹.

In *Sap.* 7,7 Salomone, dopo aver raccontato della propria natura mortale (*Sap.* 7,1-6), riferisce al lettore di essersi rivolto direttamente a Dio per ottenere la sapienza: διὰ τοῦτο εὐξάμην, καὶ φρόνησις ἐδόθη μοι, ἐπεκαλεσάμην, καὶ ἦλθεν μοι πνεῦμα σοφίας, «perciò pregai e mi fu data la prudenza, implorai e mi venne in aiuto lo spirito di sapienza». Reminiscenza più che probabile di questo stico è il testo di 1Re. 3,4-12, dove Salomone, prima di chiedere a Dio la sapienza, dice di essere solo un ragazzo e di non sapere come regolarsi. La preghiera nasce quindi da una condizione di debolezza, e ciò, ancora una

¹⁵⁷ B. VIRGILIO, *Lancia, diadema e porpora*, pp. 84, 89, 95.

¹⁵⁸ Phil., *Leg.* XI-XIII, in C. KRAUS REGGIANI, *Filone Alessandrino e un'ora tragica della storia ebraica*.

¹⁵⁹ *Ep. Arist.* 262-263.

¹⁶⁰ G. SCARPAT, *Sapienza I*, p. 253; J. VILCHEZ LINDEZ, *Sapienza*, p. 260.

¹⁶¹ *Ibid.*

volta, dà a chiunque la possibilità di identificarsi con la voce narrante di *Sapienza* e di formulare a Dio la propria personale richiesta¹⁶².

Condizione indispensabile per ottenere la sapienza è considerarla superiore ad ogni altro bene, motivo presente anche in *Pr.* 3,13-15; 8,13-21 e *Gb.* 28,15-19¹⁶³: essa è infatti μύστις τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιστήμης (*Sap.* 8,4a), «iniziata alla conoscenza di Dio», e αἰρετις τῶν ἔργων αὐτοῦ (*Sap.* 8,4b), «colei che sa discernere le sue opere»; in particolare, il femminile μύστις è una rarissima occorrenza del più comune μύστης, «iniziato», e qui in *Sapienza* ha accezione fortemente polemica nei confronti di quelle filosofie misteriche che pretendevano di condurre l'uomo a contemplare l'invisibile e l'eterno¹⁶⁴. L'uomo giudaico però non può essere iniziato alla ἐπιστήμη τοῦ θεοῦ da nessun altro uomo, poiché la sapienza è l'unica ad avere esperienza diretta di Dio, è l'unica μύστις, e per questo può essere anche la sola iniziatrice¹⁶⁵. Il termine αἰρετις, coniato dall'autore, fa invece riferimento al λόγος αἰρῶν degli Stoici, ovvero alla ragione che detta il da farsi, e, applicato alla sapienza, indica che essa suggerisce le opere che l'uomo deve fare, ovvero le opere di Dio, mentre sconsiglia le opere del male¹⁶⁶. Risulta ora più chiaro il motivo per cui la sapienza sia da preferire al potere (*Sap.* 7,8a), alla ricchezza (*Sap.* 7,8b-9c), alla salute e alla bellezza (*Sap.* 7,10a), e infine anche alla luce (*Sap.* 7,10b): essa, in quanto μύστις τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιστήμης, guida l'uomo alla conoscenza dei misteri del cielo, e, in quanto αἰρετις τῶν ἔργων αὐτοῦ, sa guidarlo anche alle opere da compiere in terra¹⁶⁷. La sapienza, dunque, sia per Salomone che per chiunque altro, si presenta come la guida migliore a cui affidare la propria vita e come l'unico bene davvero indispensabile.

Uno scolio a Platone (*Gorg.* 451e) offre una lista eloquente dei beni (πράγματα) considerati preferibili nel mondo classico: salute, bellezza e ricchezza onesta (ὕγιαίνειν μὲν ἄριστόν ἐστιν, τὸ δὲ δεύτερον καλὸν γενέσθαι, τρίτον δὲ τὸν πλουτεῖν ἀδῶλος), che divengono dei mali se non sono accompagnati dalla saggezza e dalla prudenza (φρόνησις τε καὶ σοφία). Sia Platone (*Leg.* III, 697b) che Aristotele (*EN* 1099b9) distinguevano tra beni dell'anima e beni del corpo, mentre gli stoici qualificavano i beni esteriori come indifferenti, dal momento che l'unico vero bene era vivere secondo la virtù (Cic., *Finib.* III, 76)¹⁶⁸. Lo Pseudo-Salomone sembra inserirsi in questa discussione, anche se il suo intento primario non è quello di presentare una gerarchia dei beni, ma di sottolineare semplicemente che la sapienza di Dio è l'unico vero bene, e che, una volta ottenuta questa, tutto ciò che si desidera in aggiunta viene di conseguenza. Alla triade tradizionale del mondo greco (salute, bellezza, ricchezza onesta) *Sapienza* aggiunge il potere (scettri e troni in *Sap.* 7,8), che per gli stoici rientrava nei beni indifferenti, ma che l'autore riprende

¹⁶² J.H. NEWMAN, *The democratization of Kingship*, pp. 310-311; M. GILBERT, *La Sagesse de Salomon, Recueil d'études*, pp. 139-140.

¹⁶³ L. MAZZINGHI, *Sapienza*, p. 299; Salomone, riconoscendo dietro ai beni il bene più grande, ovvero Dio e la sua sapienza, rispetta pienamente anche il modello di re-filosofo proposto da Platone: secondo quanto affermato in *Rep.* 5,473d, un re incapace di scorgere l'essenza del bello dietro alle cose belle non avrebbe potuto portare alla città alcun giovamento. M. MCGLYNN, *Solomon, Wisdom and the Philosopher-Kings*, in G. XERAVITS, J. ZSENGELLÉR, *Studies in the Book of Wisdom*, p. 74.

¹⁶⁴ G. SCARPAT, *Sapienza II*, pp. 138-139.

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ *Ivi*, pp. 139-143.

¹⁶⁷ *Ivi*, p. 144.

¹⁶⁸ L. MAZZINGHI, *Sapienza*, pp. 300-301.

dal contesto salomonico (cfr. 1Re. 3,9). Emerge così una dimensione politica della sapienza, che può divenire guida anche per una società stabile e ben governata¹⁶⁹.

In *Sap.* 7,12b Salomone dice di non sapere che la sapienza fosse la madre di tutti i beni, utilizzando per *madre* il rarissimo termine γενέτις¹⁷⁰. Occorre però fare attenzione a non intendere il “non sapere” in modo troppo semplicistico: quella di Salomone è un’ignoranza legata prima di tutto alla sua debolezza di essere umano (*Sap.* 7,1-6), e non va quindi attribuita alla superficialità o al mancato approfondimento di determinate conoscenze che avrebbe dovuto apprendere e che invece non ha appreso. Salomone deve passare allora da uno stato di ignoranza ad uno di conoscenza, poiché, se da un lato la sapienza è dono di Dio, dall’altro essa prevede anche un percorso di ricerca e di educazione personali¹⁷¹.

L’autore, a partire da *Sap.* 8,10, comincia ad enumerare i doni che si aspetta di ricevere per aver accolto la sapienza; questi stessi doni vengono poi ricapitolati in *Sap.* 8,17-18. Compare ad esempio il beneficio dell’ἀθανασία (*Sap.* 8,17c), che può essere intesa sia come immortalità legata al ricordo che si lascia di sé ai posteri (cfr. *Sap.* 8,13), sia come immortalità personale (cfr. *Sap.* 5,15), derivante dal fatto che chi decide di coltivare la familiarità con la sapienza partecipa dell’immortalità di Dio¹⁷².

Insieme alla sapienza vengono anche godimento onesto (*Sap.* 8,18a), contrapposto all’irrazionale ἡδονή dei culti dionisiaci, ricchezza inesauribile (*Sap.* 8,18b) e φρόνησις, prudenza (*Sap.* 8,18c); quest’ultimo termine, in particolare, allude ad una saggezza di tipo pratico, che si traduce a sua volta in una capacità di discernimento, soprattutto in relazione al bene e al male¹⁷³. Risvolto di questa saggezza pratica potrebbe essere l’abilità di giudizio descritta in 1Re. 3,16-28, cioè nel celebre episodio del giudizio di Salomone, oppure la capacità menzionata in *Sap.* 8,8c di intendere le sottigliezze dei discorsi e la soluzione degli enigmi, allusione a 2Cr. 9,1, ovvero alla famosa vicenda dell’incontro con la regina di Saba. Ulteriori benefici della sapienza, nonché ulteriori aspetti della φρόνησις, sono l’abilità di congetturare il futuro sulla base dell’esperienza passata (*Sap.* 8,8b), e la capacità di interpretare il presente senza confondere avvenimenti di nessun valore con segni premonitori (*Sap.* 8,8d)¹⁷⁴. Infine, la sapienza procura anche εὐκλεία (*Sap.* 8,18d), «celebrità», dono che in *Sap.* 8,10-15 si lega alla descrizione di Salomone come valente uomo politico, onorato in assemblea e temuto dai potenti¹⁷⁵.

In *Sap.* 8, per descrivere la vita del saggio strettamente unita a quella della sapienza, si fa spesso ricorso al linguaggio dell’intimità, caratterizzato dall’oscillazione continua tra dimensione amicale e dimensione sponsale: per esempio, il ταύτην ἐφίλησα di *Sap.* 8,2a sembra far riferimento più all’amore dell’amicizia che ad un amore di tipo coniugale, ed è anche possibile ipotizzare che l’autore l’abbia volutamente utilizzato al posto di ἀγαπάω, verbo prediletto dai LXX per parlare del rapporto Dio-uomo (*Dt.* 7,7.8.9.13), ma indicante anche la relazione gratuita tra due persone di diverso rango (marito e moglie,

¹⁶⁹ *Ibid.*; D. WINSTON, *The Wisdom*, pp. 167-168.

¹⁷⁰ L. MAZZINGHI, *Sapienza*, p. 297.

¹⁷¹ *Ivi*, pp. 302-303.

¹⁷² G. SCARPAT, *Sapienza II*, pp. 195, 200; J. VILCHEZ LINDEZ, *Sapienza*, p. 314.

¹⁷³ G. SCARPAT, *Sapienza II*, pp. 166, 211.

¹⁷⁴ *Ivi*, pp. 151-153.

¹⁷⁵ J. VILCHEZ LINDEZ, *Sapienza*, pp. 311-312.

per esempio)¹⁷⁶. Alla sfera amorosa rimandano invece l'espressione νόμῳ ἀγαγέσθαι (*Sap.* 8,2b), condurre in sposa, e il termine ἐραστής (*Sap.* 8,2c), amante, caratterizzato nei LXX da un senso peggiorativo (cfr. *Os.* 2,9.12.14.15), ma usato qui in *Sapienza* in senso positivo: il giovane Salomone si definisce innamorato della sapienza e desideroso di farla sua sposa, secondo un uso che potrebbe risentire di influenze greche. Platone, infatti, aveva parlato del filosofo come di un innamorato del discorso (cfr. *Phaedr.* 228c) o della conoscenza (cfr. *Tim.* 46d), mentre Senofonte, nell'episodio della scelta di Eracle, aveva personificato la vita virtuosa come una fanciulla che invita a sceglierla (cfr. *Mem.* 2.1.21, 32-33)¹⁷⁷. Ulteriore esempio di vocabolo appartenente al lessico dell'intimità può essere costituito da συγγένεια (*Sap.* 8,17c), termine che indica una relazione di parentela o affinità. Nella tradizione biblica è utilizzato per parlare di una consanguineità fisica, mentre Filone lo adopera per descrivere il legame di parentela tra l'uomo e Dio (cfr. *Opif.* 145-146 e *Spec.* 4,14), derivante dalla somiglianza di logos umano e logos divino. Questa concezione si ritrova anche nelle scuole ellenistiche, dove però la parentela con il Logos in virtù della ragione è condizione costituzionale dell'anima umana, non dono di Dio¹⁷⁸.

In *Sap.* 8,19 Salomone si definisce come παῖς εὐφυής, cioè come ragazzo naturalmente ben dotato, motivo per cui riceve in dono la sapienza; secondo questa affermazione, l'autore sembra dunque sottolineare l'importanza della predisposizione naturale alla virtù, concezione corrente anche nel mondo greco (cfr. Plato., *Symp.* 2096; *Resp.* 410a)¹⁷⁹. Tuttavia, a questa dichiarazione di superiorità fa seguito una nuova dichiarazione di debolezza: nonostante Salomone si senta naturalmente predisposto alla virtù, è però consapevole del fatto che solo Dio può donargli la forza di essere ἐγκρατής (*Sap.* 8,21). Il significato da attribuire a quest'ultimo termine è dibattuto: alcuni, come Scarpat, vi vedono un richiamo all'ἐγκράτεια, «continenza», relegata in genere alla sfera sessuale, ma indicante in realtà il controllo su tutti i sentimenti e le passioni. Il riferimento alla continenza sessuale sarebbe sostenuto anche dalla menzione del corpo incontaminato dello stico precedente (σῶμα ἀμίαντον di *Sap.* 8,20), nonché dalla traduzione che riporta la *Vetus Latina* «non possum esse continens», «sapendo che mai sarei stato continente»¹⁸⁰. Lo Pseudo-Salomone si inscriverebbe così nel filone ellenistico che imponeva al re di essere ἐγκρατής per distinguersi dalla gente ordinaria¹⁸¹. Mazzinghi conferisce invece a ἐγκρατής la valenza che l'aggettivo aveva nei LXX quando era accompagnato dal genitivo (cfr. *Sir.* 6,27 e *2Mac.* 8,30), ovvero «essere in possesso di». Legando ἐγκρατής allo stico di *Sap.* 8,21b, ἐὰν μὴ ὁ θεὸς δῶ, la traduzione risulterebbe dunque così: «sapendo che non sarei mai entrato in possesso [della sapienza] se Dio non me [la] avesse data...». Il rifiuto di attribuire a ἐγκρατής la valenza di continente sarebbe

¹⁷⁶ MAZZINGHI, *Sapienza*, pp. 340-341.

¹⁷⁷ J.M. REESE, *Hellenistic Influence*, pp. 14-15.

¹⁷⁸ L. MAZZINGHI, *Sapienza*, p. 361; imparentarsi con la Sapienza è figuratamente anche uno stratagemma politico: come, infatti, il matrimonio con una donna nobile innalza lo status, allo stesso modo il legame con la Sapienza aiuta a raggiungere il vero prestigio, cioè la συγγένεια con Dio. C. RICHTER, *Die Weisheit Sophia- ein ganzer Kerl? Königsideologie und Männlichkeitsdiskurs- einige Überlegung zu Weish 8*, «Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period» 48, 2017, pp. 22-45 (27-29).

¹⁷⁹ G. SCARPAT, *Sapienza II*, pp. 172-174; Richter vede nella descrizione di Salomone l'esempio perfetto di καλοκάγαθία, C. RICHTER, *Die Weisheit Sophia*, pp. 35-36.

¹⁸⁰ G. SCARPAT, *Sapienza II*, pp. 167-172.

¹⁸¹ Ivi, p. 170; L. BERTELLI, *I trattati sulla regalità*, pp. 43-55.

supportato anche dalla concezione positiva della sessualità che sembra emergere da *Sap.* 7,1-2¹⁸². Ulteriore proposta è quella di A. Leproux, che, sulla base di Soph. *Oedip. R.* 941, conferisce a ἐγκρατής il significato di «forte», «capace di regnare»¹⁸³.

Qualunque sia la valenza da attribuire a questo aggettivo, il senso degli ultimi stichi di *Sap.* 8 non cambia: l'uomo, benché εὐφυής, per ottenere la vera sapienza ha comunque bisogno di rivolgersi a Dio, l'unico in grado di donarla. Si impone così la necessità della preghiera, che costituirà il fulcro del capitolo 9. L'elogio della sapienza, che si era aperto con il riferimento alla debolezza umana (*Sap.* 7,1-6), si chiude dunque con la ripresa dello stesso tema, ma insieme ad esso ricompare nuovamente anche la democratizzazione della regalità: ciascuno può essere come Salomone se chiede a Dio il dono della sapienza¹⁸⁴.

2.4 La regalità nella preghiera di Salomone (*Sap.* 9)

Tema centrale del capitolo 9, fulcro di tutta l'opera, è la preghiera di Salomone, ispirata liberamente a quella contenuta in 1Re. 3 e 2Cr. 1¹⁸⁵.

Il testo, oltre a riprendere certe formule fisse della preghiera classica, come l'invocazione iniziale alla divinità e l'imperativo δός (cfr. *Od.* 3,55-61; Aesch. *Choef.* 138-141), risente anche dei contenuti della preghiera stoica: Cleante, per esempio, chiede a Zeus e al Destino di poterli seguire in un percorso già tracciato (*SVF* I, nr. 527), e lo stesso fa Seneca quando chiede una *bona mens* per riuscire ad adeguarsi al fato (*ep.* 10,4)¹⁸⁶. Questi riferimenti stoici forniscono testimonianza dell'elevatezza che ormai aveva raggiunto la preghiera: agli dèi non si poteva più chiedere ricchezza, salute, gloria e discendenza, ma soltanto di conoscerli e seguirli in un destino già stabilito¹⁸⁷.

Tuttavia, l'inizio di *Sap.* 9 non si rivolge ad un'entità astratta e distante com'era il Logos stoico, ma costituisce una vera e propria professione di fede giudaica: il dio del v.1 è infatti il θεὸς πατέρων, ovvero il Dio della tradizione d'Israele, il Dio dei patriarchi (cfr. *Gen.* 28,13; *Es.* 3,6.15), che è anche κύριος τοῦ ἐλέους, Signore di misericordia, dove ἔλεος è tipico del vocabolario dell'alleanza¹⁸⁸. Nel testo di 1Re. 3,6 Salomone aveva ricordato la grande misericordia (ἔλεος μέγα) che Dio aveva usato nei confronti di Davide, suo padre, e a quella stessa misericordia torna ad appellarsi in *Sap.* 9,1 per chiedere la sapienza; l'ἔλεος, unico diritto del postulante, richiama così le due preghiere¹⁸⁹.

In *Sap.* 9,2 viene enunciata la missione dell'uomo sulla terra, connessa al potere e dunque anche alla regalità: primo compito affidato all'uomo è infatti quello di dominare

¹⁸² L. MAZZINGHI, *Sapienza*, p. 360.

¹⁸³ *Ibid.*; A. LEPROUX, *Un discours de sagesse. Étude exégétique de Sg 7-8*, Roma, Pontificio Istituto Biblico, 2007, pp. 308-394.

¹⁸⁴ J.H. NEWMAN, *The democratization of Kingship*, pp. 310-311; M. GILBERT, *La Sagesse de Salomon, Recueil d'études*, p. 140.

¹⁸⁵ Newman pone in evidenza alcune differenze tra le tre preghiere: per esempio, in *Sap.* 9, Salomone formula la sua richiesta di propria iniziativa, e non a seguito di una qualche forma di interazione divina, come un sogno (cfr. 1Re. 3,5) o un'apparizione (cfr. 2Cr. 1,7). Un'ulteriore differenza sta nella lunghezza: a confronto della brevità di 1Re. 3,6-10 e 2Cr. 1,8-10, *Sap.* 9 consta infatti di ben diciotto stichi. J.H. NEWMAN, *The democratization of Kingship*, pp. 313-315.

¹⁸⁶ G. SCARPAT, *Sapienza II*, pp. 31, 210.

¹⁸⁷ *Ivi*, p. 210.

¹⁸⁸ L. MAZZINGHI, *Sapienza*, p. 379; J. VILCHEZ LINDEZ, *Sapienza*, p. 320.

¹⁸⁹ G. SCARPAT, *Sapienza II*, pp. 211-212.

(δεσπόζειν) sulle creature, chiara ripresa del racconto di *Gen.* 1,26-28, dove però, per esprimere il concetto di dominio, erano stati utilizzati i verbi κατακυριεύειν e ἄρχειν¹⁹⁰. La condizione superiore di Adamo rispetto al creato sembra essere messa in evidenza anche dal v. 2: se il cosmo era stato creato per mezzo della parola di Dio, Adamo viene invece formato per mezzo della sapienza divina, quasi a voler dire che la creazione dell'uomo necessita di un'attenzione tutta particolare. Inoltre, rispetto al ποιέω del v. 1b, «creare», κατασκευάζω del v. 2 significa «attrezzare», «fornire di qualcosa», e rimanda dunque ad una creazione effettuata con maggior cura e complessità¹⁹¹. Alla missione di dominare, al v. 3 si aggiunge anche quella di governare, διέπειν, verbo sconosciuto ai LXX, ma già presente in Omero e poi usato prevalentemente dai poeti (Eschilo e Pindaro). Soltanto il *De mundo* (6,15), opera pseudo-aristotelica, riferisce διέπειν a Dio «che tutto governa», ὁ τὸ σύμπαν διέπων θεός; in tutti gli altri autori (anche Hdt. 3,53) è invece un «governare», «reggere» detto di re o di capi. Così è per esempio in Plutarco, che in *Per.* 13 ricorre a διέπειν riferito ad un capo dei lavori: πάντα δὲ διεῖπε καὶ πάντων ἐπίσκοπος ἦν αὐτῷ Φειδίας, «Tutto guidava Fidia ed era il suo sovrintendente su tutto». Filone (*Mos.* 2,187) si iscrive in questa tradizione del termine associando διέπειν all'azione di Mosè, che «in quanto sacerdote dirige non soltanto le cose umane, ma anche le divine», οὐ μόνον τάνθρωπεια ἀλλὰ καὶ τὰ θεῖα διέπη¹⁹².

Lo Pseudo-Salomone, anche se non entra nei dettagli circa il ruolo che compete all'uomo nella creazione, specifica però il modo di questo dominio: esso deve infatti essere esercitato ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνη, «in santità e giustizia», dove ὁσιότης rinvia al rispetto nei confronti di Dio, mentre δικαιοσύνη fa pensare ad un atteggiamento corretto nei confronti degli uomini o del creato¹⁹³. Anche l'amministrazione del giudizio del v.3b deve essere gestita secondo un determinato comportamento, ovvero ἐν εὐθύτητι ψυχῆς, «in rettitudine d'animo», dove εὐθύτης è la dirittura morale giuridica¹⁹⁴. La locuzione ἐν εὐθύτητι ψυχῆς proviene certamente da *1Re.* 3,6 (καὶ ἐν δικαιοσύνη καὶ ἐν εὐθύτητι καρδίας), ma rinvia anche a *1Re.* 9,4 (ἐν ὁσιότητι καρδίας καὶ ἐν εὐθύτητι) e a *Ios.* 24,14 (λατρεύσατε τῷ κυρίῳ ἐν εὐθύτητι καὶ ἐν δικαιοσύνη)¹⁹⁵. Alla rettitudine d'animo è associata l'espressione κρίσις κρίνειν (cfr. *Gen.* 19,9; *Dt.* 16,18; *Ger.* 5,28), dove κρίσις indica sia il diritto amministrato dal giudice o dal re, sia il diritto da cui deve essere protetto l'oppresso (cfr. *Is.* 1,17: μάθετε καλὸν ποιεῖν, ἐκζητήσατε κρίσιν, ῥύσασθε ἀδίκουμενον, κρίνατε ὀρφανῶ καὶ δικαιώσατε χήραν, «imparate a fare il bene, ricercate il diritto, difendete l'oppresso, rendete giustizia all'orfano e difendete la causa della vedova»)¹⁹⁶.

Al v.8 il testo ricorda che Salomone fu anche il costruttore del tempio di Gerusalemme (cfr. *2Sam.* 7,13 e *1Re.* 5,15-9,25). Questa costruzione è presentata come un ordine divino

¹⁹⁰ Ivi, p. 213; L. MAZZINGHI, *Sapienza*, p. 380; Gilbert, dividendo *Sap.* 9 in tre strofe (9,1-6; 9,7-12; 9,13-18), nota come l'individualità di Salomone in quanto re emerga solo nella strofa centrale, mentre nelle altre due strofe essa sia fusa con il resto dell'umanità. M. GILBERT, *La structure de la prière de Salomon (Sg 9)*, «Biblica» 51, 1970, p. 327.

¹⁹¹ G. SCARPAT, *Sapienza II*, p. 212.

¹⁹² Ivi, p. 214; J.M. REESE, *Hellenistic Influence*, p. 10.

¹⁹³ J. VILCHEZ LINDEZ, *Sapienza*, pp. 319-320.

¹⁹⁴ G. SCARPAT, *Sapienza II*, p. 216.

¹⁹⁵ L. MAZZINGHI, *Sapienza*, p. 382.

¹⁹⁶ G. SCARPAT, *Sapienza II*, pp. 216-217.

(εἶπας), il cui destinatario rimane però generico: secondo 2Sam. 7,13; 1Re. 5,17-19; 1Cr. 28,2, l'ordine non venne infatti dato a Salomone, quanto piuttosto a Davide, suo padre; non dunque «mi hai detto», ma semplicemente «hai detto»¹⁹⁷.

Il tempio è definito come μίμημα σκηνῆς ἁγίας, «immagine della tenda santa», dove «tenda» si riferisce alla dimora celeste di Dio, di cui appunto il tempio terreno è simbolo (cfr. Hebr. 8,1-2).

I passi biblici a cui l'autore potrebbe essersi ispirato, sia per l'immagine della tenda che per il concetto di imitazione, potrebbero essere costituiti da Es. 26,30, contenente l'ordine divino dato a Mosè (καὶ ἀναστήσει τὴν σκηνὴν κατὰ τὸ εἶδος τὸ δεδειγμένον σοι ἐν τῷ ὄρει, «e alzerai la tenda secondo la forma che ti è stata mostrata sul monte»), così come da 1Cr. 28,11-19, dove si faceva riferimento ai progetti che Dio aveva dato a Davide e a cui Salomone avrebbe dovuto adeguarsi («Tutto ciò si trovava in uno scritto che il Signore gli aveva consegnato, per spiegargli la fabbricazione del modello, παράδειγμα»)¹⁹⁸.

Da quanto detto, emerge dunque una stretta connessione tra regalità, giudizio e tempio, che mette bene in luce che cosa si aspetti l'autore da chi è chiamato a costruire e guidare la società: arte di governare, di far osservare le leggi con giustizia e di promuovere il culto del vero Dio¹⁹⁹.

Figura che sembra soddisfare questi requisiti, e a cui Salomone potrebbe essere accostato, è il patriarca Mosè. Quest'ultimo, infatti, benché non sia un re vero e proprio, è rivestito da Filone di Alessandria di tutte le caratteristiche di un'anima βασιλική: in gioventù acquisisce l'istruzione con facilità, e in ogni circostanza dimostra saggezza, capacità di controllare le passioni, attitudine alla filosofia e grande senso di giustizia (cfr. Phil., Mos. I,21-33; I,149)²⁰⁰. Proprio come Salomone, Mosè è insomma un εὐφυής (cfr. Sap. 8,18), e la sua predisposizione alla regalità è strettamente connessa alle sue qualità naturali.

Il patriarca, inoltre, è sia legislatore che legge vivente: è legge vivente poiché incarna la legge naturale, che è legge di Dio, ma è anche legislatore perché interpreta questa legge e si preoccupa che tutto il popolo la applichi (cfr. Phil., Mos. I,162)²⁰¹. Tuttavia, per adempiere correttamente al ruolo di interprete del νόμος, è indispensabile conoscere la volontà di Dio, ed è appunto per questo che Mosè è non solo re e legislatore, ma anche sacerdote e profeta: il sacerdozio gli consente infatti una conoscenza perfetta del servizio a Dio, mentre la profezia gli permette di dipanare l'oscurità delle cose umane e divine (cfr. Mos. II,4-6)²⁰².

Per Salomone, invece, la conoscenza della volontà divina non avviene grazie ad un dono profetico o per il fatto che il re sia νόμος ἑμψυχος, ma è il risultato di un intervento

¹⁹⁷ J. VILCHEZ LINDEZ, *Sapienza*, p. 327.

¹⁹⁸ Ivi, p. 328; G. SCARPAT, *Sapienza II*, pp. 223-224.

¹⁹⁹ L. MAZZINGHI, *Sapienza*, p. 389.

²⁰⁰ F. CALABI, *Sovranità divina, regalità umana in Filone di Alessandria*, in P. BETTIOLO, G. FILORAMO, *Il Dio mortale*, pp. 63-77 (65-67).

²⁰¹ Ivi, p. 68.

²⁰² Ivi, p. 67.

della sapienza²⁰³. Essa, infatti, per la sua prossimità a Dio, «tutto conosce e tutto comprende», οἶδεν γὰρ ἐκείνη πάντα καὶ συνίει (*Sap.* 9,11), ed è appunto per capire che Salomone la invoca, o altrimenti si meriterà la condanna minacciata da *Ps.* 27, 5: ὅτι οὐ συνῆκαν εἰς τὰ ἔργα κυρίου, καὶ εἰς τὰ ἔργα τῶν χειρῶν αὐτοῦ, καθελεῖς αὐτοὺς καὶ οὐ μὴ οἰκοδομήσεις αὐτούς, «poiché non capirono i piani del Signore e i piani delle sue mani, li distruggerai e non li edificherai»²⁰⁴.

Ulteriori azioni che la sapienza compie nei confronti dell'uomo sono la guida (cfr. *Sap.* 9,11b: καὶ ὁδηγήσει με ἐν ταῖς πρᾶξεσίν μου σωφρόνως, «e mi guiderà accortamente nei miei atti») e la protezione (cfr. *Sap.* 9,11c: καὶ φυλάξει με ἐν τῇ δόξῃ αὐτῆς, «e mi proteggerà con la sua gloria»), due funzioni che si trovano legate anche in *Sap.* 10,10 e *Sap.* 10,17, ugualmente riferite alla sapienza²⁰⁵. Grazie a quest'ultima Salomone saprà dunque compiere opere gradite a Dio (v. 12a, ἔσται προσδεκτὰ τὰ ἔργα μου), giudicare il popolo con giustizia (v. 12b, διακρινῶ τὸν λαόν σου δικαίως) ed essere degno del trono di suo padre (v. 12c, ἔσομαι ἄξιος θρόνων πατρός μου), dove ἄξιος ha forte sfumatura teologica, poiché significa esser degni di fronte a Dio. Ritorna così la connessione tra costruttore (di buone opere), giudice e re che era comparsa ai versi 7-8, anche se qui in *Sap.* 9,12 è espressa all'inverso e in forma più sintetica²⁰⁶.

Ormai alla fine della preghiera, l'autore, attraverso una serie di domande retoriche, torna a riflettere sul tema della debolezza, vero ostacolo alla comprensione della volontà divina, nonché al pieno raggiungimento della vocazione regale dell'uomo. Il verso 13 recita infatti: Τίς γὰρ ἄνθρωπος γνώσεται βουλὴν θεοῦ; ἢ τίς ἐνθυμηθήσεται τί θέλει ὁ κύριος; «Chi potrà conoscere la volontà di Dio, o chi potrà farsi un'idea di cosa vuole il Signore?». E ancora, lo stico 16c: Τὰ δὲ ἐν οὐρανοῖς τίς ἐξιχνίασεν; «Chi mai ha potuto rintracciare le cose del cielo?».

La risposta che questi interrogativi prevedono è chiaramente negativa, poiché i ragionamenti dei mortali sono δειλοί (*Sap.* 9,14a), cioè «timidi», «esitanti», e le loro riflessioni ἐπισφαλεῖς (*Sap.* 9,14b), ovvero «instabili», «precarie»; inoltre, il loro corpo corruttibile fa sì che essi siano sempre impegnati nelle preoccupazioni terrene e faticino a pensare alle cose del cielo (*Sap.* 9,15-16).

L'aiuto della sapienza si rivela dunque davvero necessario, e la condizione per ottenerlo, oltre a pregare Dio affinché lo conceda, è partire dalla consapevolezza della propria finitezza. L'uomo può infatti raggiungere la vera regalità solo se si colloca davanti a Dio e al creato nella giusta prospettiva, ovvero quella di un essere debole e bisognoso del suo creatore²⁰⁷.

²⁰³ In Sapienza la regalità non è riservata ad un essere superiore, ma è per i giusti e per coloro che pregano Dio di ottenere la σοφία. J. MORE, *On Kingship in Philo and the Wisdom of Solomon*, in J. COOK, H.-J. STIPP, *Text-Critical and Hermeneutical Studies*, Leiden-Boston, Brill, 2012, pp. 409-426 (423).

²⁰⁴ G. SCARPAT, *Sapienza II*, p. 235.

²⁰⁵ Si sottolinea così il ruolo attivo della sapienza nella creazione e nella storia. M. GILBERT, *La structure de la prière*, pp. 327-328.

²⁰⁶ L. MAZZINGHI, *Sapienza*, p. 396; Gilbert osserva che in *Sap.* 9,12 ἔργα sono le opere di Salomone (cfr. *Sap.* 9,8), mentre in *Sap.* 9,9 sono le opere di Dio. L'autore stabilisce quindi un rapporto tra le opere del re e le opere di Dio, tra la costruzione del tempio e la creazione. M. GILBERT, *La structure de la prière*, p. 330.

²⁰⁷ R. VIGNOLO, *Sapienza, preghiera e modello regale. Teologia, antropologia, spiritualità di Sap. 9*, in G. BELLIA, A. PASSARO, *Il libro della Sapienza*, pp. 299-300.

Se i versi 13-17 si caratterizzano per il tono pessimistico, i versi 12 e 18 che li racchiudono infondono invece nuova speranza, poiché parlano entrambi di una riuscita di una vocazione, rispettivamente quella del re e quella di ogni uomo²⁰⁸. Il merito di questi successi va attribuito alla sapienza, che con il suo intervento, già nel passato, corresse (*Sap.* 9,18a), istruì su ciò che è gradito a Dio (*Sap.* 9,18b) e così salvò (*Sap.* 9,18c).

Peculiarità di questa preghiera è dunque l'incontro tra prospettiva individuale e universale: Salomone, infatti, invocando la sapienza, intende certamente riuscire nella sua missione regale, ma desidera al contempo essere annoverato tra coloro che portarono a compimento i progetti di Dio, e che quindi riuscirono nella missione affidata a tutta l'umanità²⁰⁹.

2.5 Paideia divina e paideia regale (*Sap.* 11)

Alla preghiera di Salomone segue la terza parte dell'opera, in cui l'autore, mediante la rielaborazione di vicende tratte principalmente dal libro dell'*Esodo*, cerca di far emergere l'intervento salvifico della sapienza nella storia di Israele.

La παιδεία τοῦ Κυρίου, la sua sapienza, con cui Dio guida e istruisce il suo popolo, è strettamente connessa al tema della salvezza, e sue manifestazioni più evidenti sono ἡ ἐλεος e ἡ ὀργή, ovvero la misericordia e l'ira.

Per esempio, ai versi 9 e 10 di *Sap.* 11, capitolo dedicato alla trattazione della filantropia divina, viene posto in evidenza il diverso atteggiamento di Dio nei confronti degli Israeliti e degli Egiziani, indicanti per estensione i giusti e gli empi: gli uni sperimentano infatti il volto di un πατήρ νουθετῶν, ovvero di un «padre ammonitore» (*Sap.* 10a), mentre gli altri conoscono invece un ἀπότομος βασιλεύς (*Sap.* 10b), «un re inflessibile». In particolare, νουθετεῖν, «ammonire», è un verbo di forte tinta greca, utilizzato da Isocrate per la sua teoria pedagogica, e ripreso da Epicuro per la sua alta concezione dell'amicizia; tuttavia, in Filone (cfr. *Mos.* I,143) e nei testi biblici, questa azione ammonitrice è riservata a Dio (cfr. *Ps. Sal.* 13,9: νουθετήσῃ δίκαιον ὡς υἱὸν ἀγαπήσεως, «il Signore correggerà il giusto come un figlio dell'amore»)²¹⁰. Per quanto riguarda invece ἀπότομος (v.10b), esso è aggettivo generalmente riservato alle pietre o ai monti, e ha il significato di «ripido», «scosceso», ma riferito al comportamento significa «duro», «severo»²¹¹.

Nonostante Israeliti ed Egiziani incontrino un diverso volto di Dio, entrambi vengono però esaminati e corretti: l'azione del πατήρ νουθετῶν è infatti espressa con δοκιμάζω (v.10a), verbo riferito al processo di controllo e purificazione dei metalli preziosi, ma che ai Greci ricordava sicuramente la δοκιμασία, ovvero la verifica che ad Atene veniva effettuata sull'eleggibilità dei candidati alle varie cariche magistratuali; all'ἀπότομος βασιλεύς è invece riferito il verbo ἐξετάζω (v.10b), che significa «indagare», «esaminare», e rimanda a sua volta al termine ἐξέτασις, «prova», «indagine», «inchiesta»²¹². Questa rappresentazione di Dio come esaminatore e correttore potrebbe

²⁰⁸ M. GILBERT, *La structure de la prière*, pp. 330-331.

²⁰⁹ *Ibid.*

²¹⁰ G. SCARPAT, *Sapienza II*, pp. 371-372.

²¹¹ G. SCARPAT, *Sapienza I*, p. 344.

²¹² Ivi, pp. 233, 123.

rinvia il lettore alla δίκη ἐλέγκουσα di *Sap.* 1,8, ovvero alla «giustizia punitrice», dove ἐλέγχω, nella letteratura sapienziale, è il verbo tradizionalmente associato al concetto di παιδεία τοῦ κυρίου (cfr. *Prov.* 1,25-30; 6,23). Aderisce a quest'ultima concezione anche Filone, per il quale l'ἐλεγχος, oltre ad avere il significato di «prova di una colpa», «condanna» e «coscienza umana», sta ad indicare la parola della Legge di Dio, che dall'esterno parla al cuore dell'uomo per correggerlo e guarirlo dai peccati²¹³.

L'ὁργή di *Sap.* 11 si differenzia dunque dall'ira escatologica di *Sap.* 5, poiché il fine di Dio qui non è distruggere, ma è correggere e salvare. Di conseguenza, caratteristica di quest'ira non può che essere la moderazione, come recita del resto anche il v. 20d: ἀλλὰ πάντα μέτρῳ καὶ ἀριθμῷ καὶ σταθμῷ διέταξας, ovvero «hai disposto l'universo in misura, numero e peso», dove la misura indica l'ἔλεος di Dio, il suo concedere il ravvedimento ai peccatori, che siano essi Israeliti o Egiziani²¹⁴. A sostegno di questo paziente atteggiamento divino concorre anche il verbo παροράω del v. 23b, che indica un «vedere e non vedere» i peccati, un «lasciar correre», un «guardare senza badare»; identico pensiero si trova in *Sir.* 28,7 (πάριδε ἄγνοια) e in *Act.* 17,30 (con ὑπεριδεῖν): τοὺς μὲν οὖν χρόνους τῆς ἀγνοίας ὑπεριδὼν ὁ θεὸς τὰ νῦν ἀπαγγέλλει τοῖς ἀνθρώποις πάντα πανταχοῦ μετανοεῖν, «chiudendo gli occhi sui tempi dell'ignoranza, ora Dio fa sapere agli uomini che tutti, ovunque, si convertano»²¹⁵.

La ragione dell'ἔλεος divino è esplicitata al v. 24ac, dove si dice che Dio ama tutte le cose esistenti (ἀγαπᾷς γὰρ τὰ ὄντα πάντα), e che se avesse odiato qualcosa non l'avrebbe neppure creata (οὐδὲ γὰρ ἂν μισῶν τι κατεσκεύασας). In particolare, questo è l'unico caso nei LXX in cui ἀγαπάω è utilizzato in riferimento all'amore universale di Dio per le sue creature, ed è anche l'unico testo dell'AT nel quale si afferma che l'amore è la ragione per cui Dio ha creato il cosmo. Anche nel mondo greco non vi sono testi paragonabili a questo: Platone, infatti, pur parlando della bontà del Demiurgo, definito ἀγαθός (cfr. *Tim.* 29de), non lo descrive come amante della creazione, che pure partecipa della bontà del suo creatore²¹⁶.

Questo Dio che è filantropo e che punisce con moderazione costituisce un perfetto modello di regalità a cui ispirarsi e guardare, anche perché, a partire dall'epoca ellenistica, l'analogia tra monarchia divina e βασιλεία terrena diviene uno dei principi di legittimazione del potere monarchico; testimonianza di ciò offrono i trattati περὶ βασιλείας contenuti nell'*Anthologium* di Stobeo, nei quali la monarchia terrena viene definita come θεομιμον πρᾶγμα: è concezione evocata, per esempio, nel περὶ πολιτείας di Ippodamo Pitagorico, nel περὶ βασιλείας di Diotogene, oppure ancora nel frammento sulla regalità di Stenida²¹⁷.

La misericordia di Dio trova un suo riflesso nel concetto di ἐπιείκεια o *clementia*, invocata da Cicerone per ringraziare Cesare della clemenza usata verso Marco Claudio Marcello (*Marc.* 3,8)²¹⁸, ma menzionata anche in *Ep. Arist.* 187 dove, alla domanda di

²¹³ V. GUAZZONI FOÀ, *Ricerche sull'etica delle scuole ellenistiche*, Genova, Istituto di Filologia Classica e Medievale, 1976, pp. 67-83.

²¹⁴ G. SCARPAT, *Sapienza II*, p. 384.

²¹⁵ Ivi, p. 386.

²¹⁶ L. MAZZINGHI, *Sapienza*, p. 478.

²¹⁷ L. BERTELLI, *I trattati sulla regalità*, pp. 44-50; J. MORE, *On Kingship*, pp. 414-415.

²¹⁸ G. SCARPAT, *Sapienza II*, p. 389.

Tolomeo II Filadelfo su come conservare il proprio regno intatto fino alla fine, il saggio giudeo gli risponde che occorre imitare τὸ τοῦ θεοῦ ἐπιεικές, la clemenza di Dio, e che solo comportandosi con magnanimità (μακροθυμία) verso i colpevoli potrà distoglierli dal male e indurli al pentimento (εἰς μετάνοιαν)²¹⁹. L'ἐπιείκεια, nella stessa *Lettera di Aristeia*, torna poi ad essere nuovamente menzionata al paragrafo 192, anche se con un riferimento più stretto all'azione di Dio: «Dio colpisce non in proporzione ai peccati o secondo la maestà della sua forza (κατὰ τὴν μεγαλωσύνην τῆς ἰσχύος), ma usando l'indulgenza (ἀλλ' ἐπιεικεία χρωμένον)»²²⁰.

Il libro della *Sapienza*, pur non appartenendo al genere dei trattati περὶ βασιλείας, risente però di questi influssi culturali: lo stico di *Sap.* 12,18a, rivolgendosi direttamente a Dio, afferma infatti σὺ δὲ δεσπόζων ἰσχύος ἐν ἐπιεικείᾳ κρίνεις, ovvero «Tu, poiché sei signore della forza, giudichi con clemenza», e ancora, in *Sap.* 12,19ab, si dice ἐδίδαξας δέ σου τὸν λαὸν διὰ τῶν τοιούτων ἔργων ὅτι δεῖ τὸν δίκαιον εἶναι φιλόανθρωπον, cioè «Tu insegnasti al tuo popolo, con tale condotta, che il giusto deve essere amico degli uomini». Anche in *Sapienza*, dunque, l'azione di Dio diviene modello per orientare il comportamento umano, e i termini riprendono tutti il vocabolario tipico dei re e dei potenti: per esempio, il verbo κρίνεις riporta il lettore ai κρίνοντες τὴν γῆν di *Sap.* 1,1, mentre l'ἐπιείκεια è termine usato con φιланθρωπία per indicare la filantropia dei sovrani; anche δεσπόζων ἰσχύος è prerogativa dei re (cfr. *Ep. Arist.* 190; Polyb. 5, 11, 6)²²¹.

Tuttavia, lo Pseudo-Salomone non parla solo di re: egli, infatti, è un saggio a cui interessano più i giusti che i potenti, e dunque φιλόανθρωπος o ἐπιεικής deve essere soprattutto il δίκαιος²²², dal momento che l'unico vero regno è quello della sapienza, raggiungibile solamente se si ama e si ricerca la δικαιοσύνη θεοῦ.

²¹⁹ *Ep. Arist.* 187.

²²⁰ *Ep. Arist.* 192.

²²¹ G. SCARPAT, *Sapienza I*, p. 86; J.M. REESE, *Hellenistic Influence*, pp. 74-75; la regalità della Sapienza non è però fondata sull'imitazione divina, ma deriva piuttosto da una relazione con la sapienza e con Dio. J. MORE, *On Kingship*, pp. 416-417.

²²² G. SCARPAT, *Sapienza I*, p. 86.

CONCLUSIONE

Il tema della regalità, sulla base dei testi analizzati, configura *Sapienza* come un'opera tipicamente giudaica, che assimila però chiari influssi ellenistici.

Il primo capitolo colloca il libro nel quadro di una finzione regale: l'autore, fingendosi Salomone, il re sapiente per antonomasia, si rivolge ad altri governanti, suoi pari, e li esorta a perseguire la giustizia.

Sapienza, per l'idea del saggio che istruisce un regnante, guarda probabilmente ai trattati περὶ βασιλείας di epoca ellenistica, e dimostra per questo di essere perfettamente inserita nel clima culturale del suo tempo; tuttavia, l'opera rivela di essere influenzata anche da una concezione stoica della regalità, secondo la quale il saggio è l'unico re e il regno di cui entrare in possesso è quello della sapienza, e dunque totalmente altro rispetto ai regni terreni.

L'esortazione iniziale alla δικαιοσύνη, alla giustizia, non si riferisce alla generica virtù dell'essere giusti, ma allude piuttosto alla giustizia di Dio, che si traduce nell'atteggiamento misericordioso, correttivo e salvifico di quest'ultimo nei confronti dei suoi fedeli, e trova la sua completa espressione nella Torah. Se il riferimento è alla giustizia, ne consegue quindi che vero re, più che il saggio, è il giusto, che solo nella relazione con Dio può acquisire la vera regalità.

Questo concetto trova espressione nella scena escatologica di *Sap.* 5: il Giusto viene infatti reso partecipe della regalità di Dio, e può ora vivere in comunione con lui per l'eternità. Tale partecipazione è suggellata con una cerimonia di investitura regale, nella quale il Giusto viene incoronato da Dio e assume le facoltà tipiche di un re, ovvero quelle di governo e giudizio sui popoli.

Se la concezione ellenistica considerava il sovrano superiore agli altri e ne metteva in risalto la natura divina, la regalità acquisita dal δίκαιος, dal giusto, è invece accessibile ad ogni uomo, ed è dunque caratterizzata da una natura democratica. Salomone, infatti, benché sia figlio di re Davide, si definisce “uomo mortale come tutti”, e benché sia consapevole di essere naturalmente predisposto alla virtù, non si sente superiore rispetto ai suoi ascoltatori. Egli, perfettamente in linea con la prospettiva giudaica, sa che l'uomo non acquisisce il potere e le altre ricchezze per i propri meriti, ma che tutto è dono divino; di conseguenza, anche la sapienza, indispensabile per regnare, rientra tra quei beni che possono essere concessi solo da Dio. Salomone e gli altri mortali partono dunque dalla medesima condizione. Tuttavia, oltre a questo egualitarismo, la regalità democratica dell'opera presenta anche un ulteriore aspetto: Salomone, infatti, affermando di aver ottenuto la sapienza rivolgendosi a Dio, suggerisce implicitamente che il regno sia una realtà alla portata di tutti, a patto però che ci si ponga in atteggiamento di ricerca e di supplica.

Come dichiara l'inizio di *Sap.* 9, l'uomo viene investito di una missione regale già al momento della creazione, poiché Dio, ponendo Adamo a capo del cosmo, gli affida il compito di dominare e governare il mondo in santità e giustizia; a questa regalità universale si affianca la regalità individuale di Salomone, che si concretizza nelle azioni di governare e giudicare Israele, oltre che nella costruzione del Tempio. Il solo modo per adempiere a queste missioni regali è agire secondo la volontà di Dio, che può essere

rivelata unicamente dalla sapienza. Salomone, tramite la sua preghiera, si unisce simbolicamente ad ogni uomo: egli, infatti, non intende solo essere un valido successore di suo padre, ma desidera anche far parte di coloro che esaudirono la volontà di Dio, e che per questo furono veramente re e sapienti.

In *Sap.* 11 e 12 si nota, infine, come il lessico della regalità sia associato all'azione di Dio: quest'ultimo, infatti, governa, giudica e punisce, ma sa anche essere infinitamente clemente e filantropo. In particolare, questi ultimi attributi divini riprendono alcune delle qualità che dovevano caratterizzare il sovrano ellenistico, segno che *Sapienza* dialoga con la concezione regale del suo tempo. Al riguardo, nell'opera si afferma anche che l'azione benigna di Dio funge da esempio per il comportamento umano, e ciò, sebbene non sia esplicitato, potrebbe alludere al concetto ellenistico per cui il regno terreno deve imitare quello celeste. Tuttavia, il compito di imparare dall'atteggiamento divino spetta al giusto prima che al re, poiché in *Sapienza* è il giusto a detenere la vera regalità.

BIBLIOGRAFIA

[ARISTEA], *Lettera di Aristea a Filocrate*, introduzione, traduzione e note di F. CALABI, Milano, Rizzoli, 1995.

J.-M. AUWERS, H. J. DE JONGE (edd.), *The Biblical Canons*, Leuven, Peeters, 2003.

L. BERTELLI, *Perì basileias: i trattati sulla regalità dal IV secolo a.C. agli apocrifi pitagorici*, in P. BETTIOLO, G. FILORAMO, *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Brescia, Morcelliana, 2002, pp. 17-55.

E. J. BICKERMAN, *The Jews in the Greek Age*, Cambridge, Harvard University Press, 1988 (trad.it. di L. TROIANI, *Gli Ebrei in età greca*, Bologna, il Mulino, 1991).

F. BLISCHKE, *Die Sapientia Salomonis und Paulus*, in K.W. NIEBUHR, *Sapientia Salomonis (Weisheit Salomos)*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015, pp. 272-291.

E. BRESCIANI, *Papiri aramaici egiziani di epoca persiana presso il Museo Civico di Padova*, «RSO» 35, 1960, pp. 11-24.

F. CALABI, *Storia del pensiero giudaico ellenistico*, Brescia, Morcelliana, 2010.

F. CALABI, *Sovranità divina, regalità umana in Filone di Alessandria*, in P. BETTIOLO, G. FILORAMO, *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Brescia, Morcelliana, 2002, pp. 63-77.

J.J. COLLINS, *La reinterpretazione delle tradizioni apocalittiche nella Sapienza di Salomone*, in G. BELLIA, A. PASSARO, *Il Libro della Sapienza, tradizione, redazione, teologia*, Roma, Città Nuova Editrice, 2004, pp. 157-171.

G. DE SANCTIS, *Claudio e i Giudei di Alessandria*, in «RIFC» 2, 1924, pp. 473-513, ora in *Scritti minori*, nuovamente editi da A. FERRABINO e S. ACCAME, vol. IV, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1976, pp. 93-126.

E. L. GALLAGHER, J. D. MEADE, *The Biblical Canon Lists from Early Christianity, Texts and Analysis*, Oxford, Oxford University Press, 2017.

M. GILBERT, *La Sagesse de Salomon, Recueil d'études, The Wisdom of Solomon, Collected essays*, Roma, Pontificio Istituto Biblico, 2011.

M. GILBERT, *La structure de la prière de Salomon (Sg 9)*, «Biblica» 51, 1970, pp. 301-331.

V. GUAZZONI FOÀ, *Ricerche sull'etica delle scuole ellenistiche*, Genova, Istituto di Filologia Classica e Medievale, 1976.

E. GÜNTHER, *Wisdom as a model for Jesus' ministry, A study on the "Lament over Jerusalem" in Matt. 23:37-39 Par. Luke 13:34-35*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2020.

J.-D. KAESTLI, O. WERMELINGER (éd.), *Le canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire*, Genève, Labor et fides, 1984.

M. KOLARCIK, *The Ambiguity of Death in the Book of Wisdom 1-6, A Study of Literary Structure and interpretations*, Rome, Pontificio Istituto Biblico, 1991.

M. KOLARCIK, *Sapiential Values and Apocalyptic Imagery in the Wisdom of Solomon*, in G. XERAVITS, J. ZSENGELLÉR, *Studies in the Book of Wisdom*, «Supplements to the Journal for the Study of Judaism» 142, 2010, pp. 23-36.

C. KRAUS REGGIANI, *Filone Alessandrino e un'ora tragica della storia ebraica*, Napoli, Morano Editore, 1967.

A. LEPROUX, *Un discours de sagesse. Études exégétique de Sg 7-8*, Roma, Pontificio Istituto Biblico, 2007.

J. M. LINDENBERGER, *Ancient Aramaic and Hebrew Letters*, Second Edition, Edited by K. H. RICHARDS, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2003.

L. MAZZINGHI, *Libro della Sapienza*. Introduzione, traduzione, commento, Roma, Pontificio Istituto Biblico, 2020.

L. M. McDONALD, *The biblical canon: its origin, transmission, and authority*, Peabody (Massachusetts), Hendrickson publishers, 2007.

M. MCGLYNN, *Solomon, Wisdom and the Philosopher-Kings*, in G. XERAVITS, J. ZSENGELLÉR, *Studies in the Book of Wisdom*, «Supplements to the Journal for the Study of Judaism» 142, 2010, pp. 61-81.

J. MORE, *On Kingship in Philo and the Wisdom of Solomon*, in J. COOK, H.J. STIPP, *Text-Critical and Hermeneutical Studies in the Septuagint*, Leiden-Boston, Brill, 2012, pp. 409-425.

H. G. NESSELRATH, *Zu Sprache und Stilistik der Sapientia Salomonis*, in K. W. NIEBUHR, *Sapientia Salomonis (Weisheit Salomos)*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015, pp. 137-154.

J.H. NEWMAN, *The Democratization of Kingship in Wisdom of Solomon*, in H. NAJMAN, J.H. NEWMAN, *The idea of Biblical Interpretations, Essays in Honor of James L. Kugel*, «Supplements to the Journal for the Study of Judaism» 83, 2004, pp. 309-328.

E. NORELLI, *Canone*, in *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, a c. di A. MONACI CASTAGNO, Roma, Città Nuova, 2000, pp. 53-60.

B. PORTEN, *The Calendar of Aramaic Texts from Achaemenid and Ptolemaic Egypt*, in S. SHAKED, A. NETZER (eds.), *Irano-Judaica II: Studies Relating to Jewish Contacts with Persian Culture Throughout the Ages*, Jerusalem: Ben-Zvi Institute, 1990, pp. 13-32.

J.M. REESE, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and Its Consequences*, Rome, Biblical Institute Press, 1970.

C. RICHTER, *Die Weisheit Sophia- ein ganzer Kerl? Königsideologie und Männlichkeitsdiskurs- einige Überlegung zu Weish 8*, «Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period» 48, 2017, pp. 22-45.

P. SACCHI, *Storia del secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.*, Torino, SEI, 1994.

P. SACCHI, *Qoelet*. Introduzione, versione e note, Milano, San Paolo, 1986.

G. SCARPAT, *Libro della Sapienza*, vol. I/II/III, Brescia, Paideia Editrice, 1989-1999.

H. SCHLIER, *πᾶρρησία, πᾶρρησιάζομαι*, in G. KITTEL, G. FRIEDRICH, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. IX, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1933 (ed.it. a cura di F. MONTAGNINI, G. SCARPAT, O. SOFFRITTI, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. IX, Brescia, Paideia Editrice, 1965, coll. 879-932 [891-907]).

E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. - A.D. 135)*, vol. II/III, part I, Edimburgh, T. & T. Clark, 1986 (ed.it. a cura di C. GIANOTTO, *Storia del Popolo Giudaico al Tempo di Gesù Cristo*, vol. II/III, tomo I, Brescia, Paideia Editrice, 1997).

M. SIMONETTI, *Sant'Agostino, L'istruzione cristiana*, a cura di M. Simonetti, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, 1994.

E. M. SMALLWOOD, *Philonis Alexandrini Legatio ad Gaium*. Edited with an introduction, translation and commentary, Leiden, Brill, 1970.

C. STETTLER, *Das Gericht JHWHs nach dem Alten Testament*, in *Das Letzte Gericht, Studien zur Endgerichtserwartung von den Schriftpropheten bis Jesus*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, pp. 96-107.

V. TCHERIKOVER, A. FUKS, *Corpus Papyrorum Judaicarum*, vol. II, Cambridge, Harvard University Press, 1960.

R. VIGNOLO, *Sapienza, preghiera e modello regale. Teologia, antropologia, spiritualità di Sap.9*, in G. BELLIA, A. PASSARO, *Il Libro della Sapienza, tradizione, redazione, teologia*, Roma, Città Nuova Editrice, 2004, pp. 271-300.

J. VILCHEZ LINDEZ, *Sabiduría*, Granada, 1989 (trad.it. di T. Tosatti- C. Chiecchi, *Sapienza*, Roma, Borla, 1990).

B. VIRGILIO, *Lancia, Diadema e Porpora, Il re e la regalità ellenistica*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1999.

D. WINSTON, *The Wisdom of Solomon: a new translation with introduction and commentary*, New York, Doubleday, 1979.

A. G. WRIGHT, *The Structure of the Book of Wisdom*, «Biblica» 48, 1967, pp. 165-184.

J. ZIEGLER, *Sapientia Salomonis. Vetus Testamentum Graecum*, XII, 1, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962 (2^a 1980).

