

# LA PROVVIDENZA DIVINA

## Approccio pluridisciplinare



a cura di  
**Giuseppe Bortone**

**EDIZIONI ISSRA - L'AQUILA**

## L'AMORE PROVVIDENTE E UNIVERSALE DI DIO IN SAP 11,24-12,1

[di G. DE CARLO, *ofmcap*]

Uno studio sulla Provvidenza nel libro della Sapienza può essere condotto seguendo due piste: analizzando i testi che contengono il vocabolario specifico, il sostantivo πρόνοια e il verbo προνοέω, oppure facendo la disamina di quei passi che presentano Dio provvidente, pur non utilizzando la terminologia specifica. Questa seconda pista sembra la più promettente, per cui la seguiremo.

Dopo una breve premessa generale sul libro della Sapienza e una rapida scorsa dei testi che contengono il sostantivo πρόνοια e il verbo προνοέω, ci dedicheremo ai vv. 11,24-12,1, che costituiscono il cuore del brano 11,15-12,27. Lo studio di questi versetti è particolarmente fruttuoso per il nostro tema, perché ci forniscono la motivazione per cui Dio è provvidente: dal momento che ha creato tutti gli esseri, egli li ama e li mantiene nell'esistenza prendendosene cura.

### **1. Premessa sul libro della Sapienza**

Per la critica recente è ormai pacifico che il libro della Sapienza - pur presentandosi come opera del re Salomone, vissuto nel X sec. a.C. - è l'ultimo scritto dell'Antico Testamento, se non addirittura contemporaneo agli scritti neotestamentari. Indizi tematici, stilistici, letterari

e terminologici fanno ritenere la sua composizione databile al periodo dell'imperatore Augusto, più precisamente verso l'inizio del suo governo, intorno all'anno 30 a.C., durante i primi anni dell'occupazione romana dell'Egitto. Questa ipotesi è suffragata, ad esempio, dalla presenza nel libro di parole greche come κράτησις - termine diventato tecnico per indicare l'era del dominio romano in Egitto, inaugurata dall'ingresso di Augusto ad Alessandria d'Egitto, nell'agosto del 30 a.C. - e come θρησκεία e σήβασμα, che indicano rispettivamente la venerazione culturale e l'oggetto di tale venerazione, realtà che conobbero la loro fortuna proprio sotto il regno di Augusto; nella stessa direzione va anche l'allusione critica alla *pax romana* in 14,22<sup>1</sup>.

L'opera fu composta ad Alessandria d'Egitto, dove viveva una foltissima comunità giudaica. Il filosofo giudeo Filone, contemporaneo dell'autore di Sap e vivente nella medesima città egiziana, scrive: «Nella città vi sono cinque quartieri, designati dalle prime cinque lettere dell'alfabeto. Due di essi si chiamano "quartieri giudei", per il gran numero di giudei che vi abitano, ma non sono pochi quelli che abitano, dispersi, negli altri quartieri»<sup>2</sup>. Alcuni paragrafi prima aveva affermato che ai suoi tempi in tutto l'Egitto c'erano non meno di un milione di giudei.

Il libro fu scritto per confermare e consolare i giudei assediati da mille pericoli esterni, ricordando tempi antichi nei quali i loro antenati furono liberati da mali più grandi degli attuali; per attirare nuovamente coloro che erano stati deboli e si erano allontanati dalla fede dei

---

<sup>1</sup> Cfr. M. GILBERT, «Sagesse de Salomon (ou Livre de la Sagesse)», *DBS XI*, 91-93; J. VILCHEZ LÍNDEZ, *Sapienza* (ComBib), Roma 1990, 64-70. Altri autori, come ad es. G. SCARPAT, *Libro della Sapienza*, I (BibTSt 1), Brescia 1989, 14-29, sono dell'opinione che la data vada spostata al tempo di Caligola, verso il 40 d.C.

<sup>2</sup> FILONE ALESSANDRINO, *In Flaccum*, 55 (ed. A. PELLETIER; *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie*, 31, Paris 1967, 82).

propri antenati; per fare propaganda apologetica presso ambienti non giudaici, ma aperti e avidi di cultura<sup>3</sup>.

Per ottenere questi scopi, in particolare per conquistare i suoi interlocutori greci, l'autore del libro utilizza gli strumenti linguistici e filosofici offertigli dall'ambiente ellenistico, senza tuttavia rinnegare in nulla le proprie radici ebraiche. Egli è maestro nel far dialogare i due mondi culturali. Un'analisi metodica della terminologia di Sap porta alla conclusione che, se il suo autore è debitore al linguaggio filosofico dell'ellenismo, di cui sa cogliere la capacità di afferrare l'universale e di fare enunciati di principio, le premesse da cui scaturiscono le proprie convinzioni non sono di ordine filosofico, ma emergono dalla riflessione sul dato biblico. Egli sa far tesoro delle enormi potenzialità offertegli dal linguaggio filosofico ellenistico per aprire a nuove prospettive il tesoro di fede ricevuta dai padri<sup>4</sup>.

Di matrice ellenistica è anche il genere letterario di Sap, quello del discorso epidittico o *encomium*<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Cfr. VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Sapienza*, 75.

<sup>4</sup> Per i rapporti fra Sap e mondo greco, si veda soprattutto J. M. REESE, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences* (AnBib 41), Roma 1970; inoltre, M. GILBERT, «Inculturazione», in IDEM, *La Sapienza di Salomone*, II, Roma 1995, 9-22.

<sup>5</sup> Per i discorsi, i retori greci e latini parlano di tre generi letterari: il genere deliberativo, quello giudiziario e quello epidittico. Quest'ultimo «non serve, come quello giudiziario, a giudicare il passato, né, come quello deliberativo, a favorire una decisione che deve orientare il futuro, ma cerca di incitare l'uditorio ad ammirare e a voler imitare una persona o a praticare una virtù, una precisa qualità» (M. GILBERT, «La Sapienza di Salomone», in E. CHARPENTIER - A. PAUL [ed.], *I Salmi e gli altri Scritti* [PicEB 5], Roma 1991, 334). Per la determinazione del genere letterario del libro della Sapienza si veda U. OFFERHAUS, *Komposition und Intention der Sapientia Salomonis*, Bonn 1980; P. BIZZETI, *Il libro della Sapienza. Struttura e genere letterario* (SRivBib 11), Brescia 1984; GILBERT, «Sagesse de Salomon», 77-87.

## 2. Il sostantivo πρόνοια e il verbo προνοέω nel libro della Sapienza

Un buon banco di prova per la verifica dei contatti tra Sap e ambiente greco è proprio lo studio della terminologia per la Provvidenza. Il termine πρόνοια, lett. «preveggenza»<sup>6</sup>, che già nella letteratura greca classica, soprattutto presso gli stoici, esprime la provvidenza divina, è presente in due testi del libro della Sapienza: 14,3 e 17,2.

Il primo testo appartiene al brano 14,1-10<sup>7</sup>, che continua la serie degli esempi circa l'inconsistenza degli oggetti di culto degli idoli iniziata in 13,10. Con l'intento di ridicolizzare un evidente comportamento irrazionale, l'autore porta il caso del marinaio idolatra:

<sup>1</sup>Anche chi si dispone a navigare e a solcare onde selvagge  
implora un legno più fragile della barca che lo porta.

<sup>2</sup>Questa, infatti, fu inventata dal desiderio di guadagni  
e fu costruita da una saggezza artigiana;

<sup>3</sup>ma la tua provvidenza (πρόνοια), o Padre, la guida  
perché tu hai predisposto una strada anche nel mare,  
un sentiero sicuro anche fra le onde,

<sup>4</sup>mostrando che puoi salvare da tutto,  
sì che uno possa imbarcarsi anche senza esperienza  
(Sap 14,1-4).

---

<sup>6</sup> F. MONTANARI, *Vocabolario della lingua greca*, Torino 1995, 1692, dà del vocabolo πρόνοια i seguenti significati: «Preveggenza; profezia; prognosi. Previdenza, prudenza, cautela. Intenzione, proposito, deliberazione; intenzione, proposito, volontà di recar danno, premeditazione. Cura, attenzione; amministrazione, ufficio di amministratore. Provvidenza divina. Preveggenza (personificata)». Si vedano ivi le citazioni degli autori classici di riferimento.

<sup>7</sup> Sui capp. 13-15 si veda la monografia, ormai classica, di M. GILBERT, *La critique des dieux dans le livre de la Sagesse (Sg 13-15)* (AnBib 53), Roma 1973, che dedica le pagg. 95-125 a 14,1-10; inoltre, L. MAZZINGHI, «La barca della Provvidenza: Sap 14,1-10 e la figura di Iside», *VivH* 8 (1997) 61-90.

Gli antichi si avventuravano per mare con particolare timore, sia perché l'attività marinara richiedeva notevole perizia ed esperienza sia perché incuteva paura la misteriosità dei mari, che essi credevano popolati da forze avverse all'uomo. Si richiedeva perciò un'assistenza speciale da parte della divinità, che soccorresse il marinaio tra tanti pericoli. L'autore di Sap mostra che è ridicolo affidarsi alla protezione di un idolo costruito con un legno più fragile di quello della nave stessa. Chi può veramente proteggere è il Dio di Israele, che come un padre premuroso con la sua provvidenza guida la nave per un sentiero sicuro. Il nostro autore mutua dalla filosofia stoica l'idea della provvidenza pilota di una nave, come metafora della guida della vita degli uomini<sup>8</sup>. Ma lo sfondo stoico non esaurisce i riferimenti del brano 14,1-10, esso contiene anche numerose reminiscenze bibliche.

Al v. 3 l'espressione «tu hai predisposto una strada anche nel mare, un sentiero sicuro anche fra le onde» fa riferimento ad un preciso intervento del Dio di Israele in favore del suo popolo, il miracoloso passaggio del mar Rosso degli israeliti di fronte agli egiziani (Es 14,15-22)<sup>9</sup>.

I vv. 5-7 evocano il racconto di Noè e del diluvio (Gen 6-9) e l'enigmatico brano dei giganti (Gen 6,1-4), presentati secondo la rilettura fattane dall'apocalittica giudaica.

L'autore di Sap, dunque, utilizza l'immagine della provvidenza divina così come gli proviene dalla filosofia stoica, ma la carica dei contenuti di fede che gli provengono dalla

---

<sup>8</sup> Si vedano i testi degli autori greci in GILBERT, *La critique des dieux*, 103 nota 27; C. LARCHER, *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, III (ÉtBib, NS 5), Paris 1985, 791-792; H.W. BEYER, «κυβερνησις», *GLNTV*, 1329-1336.

<sup>9</sup> Questa è l'opinione della maggioranza degli autori, cfr. GILBERT, *La critique des dieux*, 104-109; VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Sapienza*, 431. LARCHER, *Le livre de la Sagesse*, III, 792-793 e MAZZINGHI, «La barca della Provvidenza», 65-66, pur ammettendoli, minimizzano i rapporti tra Sap 14,3 e il passaggio del mar Rosso.

tradizione biblica<sup>10</sup>. Ci si può fidare della provvidenza del Dio di Israele perché egli è già intervenuto in modo provvidenziale in favore del suo popolo: l'ha fatto passare indenne attraverso le acque del mar Rosso, l'ha liberato dal diluvio e dalla potenza orgogliosa dei giganti. Se ha fatto così nel passato, lo stesso farà nel presente e nel futuro.

Il secondo testo segna l'inizio del "dittico delle tenebre" (17,1-18,4)<sup>11</sup>, dove - rifacendosi a Es 10,21-23 - il nostro autore presenta gli egiziani chiusi non solo nelle tenebre materiali ma ancor più in quelle spirituali.

<sup>1</sup>Davvero grandi sono i tuoi giudizi e difficili da comprendere!

Per questo animi senza educazione si sono ingannati.

<sup>2</sup>Pensando infatti di poter opprimere un popolo santo, uomini senza legge,

prigionieri delle tenebre ed incatenati da una lunga notte,

---

<sup>10</sup> Riporto il pensiero di alcuni autori al riguardo: LARCHER, *Le livre de la Sagesse*, III, 792: «Il nostro autore sembra essere molto familiarizzato con la terminologia della Stoà, dato che gli è nota la sua dottrina della Provvidenza; ma egli fa passare nella parola la propria concezione di Dio: un Dio libero e trascendente, creatore di tutto quanto esiste»; VILCHEZ LINDEZ, *Sapienza*, 430: «*Pronoia* era uno dei concetti più noti ed importanti della filosofia stoica; l'autore lo purifica dal senso panteistico e l'arricchisce con la tradizione biblica su diversi attributi di Dio»; L. MAZZINGHI, *Notte di paura e di luce. Esegese di Sap 17,1-18,4 (AnBib 134)*, Roma 1995, 11-13: «Soltanto in epoca ellenistica il concetto di Provvidenza diventa comune, sebbene già in Platone *πρόνοια* sia un termine filosofico preciso. Negata da Aristotele e da Epicuro, nello stoicismo la Provvidenza è un attributo costante di Dio oltre che uno dei concetti basilari della filosofia stoica stessa; c'è una *πρόνοια* che opera nel mondo, per il bene dell'uomo e ad essa nulla sfugge di ciò che gli uomini compiono in segreto ... la nozione di *πρόνοια* in Sap se da un lato appare radicata nell'AT, dall'altro risente, almeno a livello di vocabolario, di questo influsso stoico».

<sup>11</sup> Per un'esegesi puntuale del brano si veda la monografia di MAZZINGHI, *Notte di paura e di luce*.

rinchiusi, giacevano come sotto dei tetti, in fuga dall'eterna Provvidenza (πρόνοια) (Sap 17,1-2)<sup>12</sup>.

Le tenebre spirituali hanno accecato gli egiziani così che essi sono del tutto inadatti a comprendere i giudizi del Signore, che «sono le sue azioni antitetiche, punitive e salvifiche insieme, la piaga delle tenebre che ha colpito l'Egitto e la 'grandissima luce' (18,1) che splende per Israele, anzi, per il mondo intero (cfr. 17,20-21)»<sup>13</sup>. La cecità degli egiziani è colpevole, è dovuta ai «loro peccati segreti» (17,3). In questa loro situazione essi credono di poter agire impunemente contro il popolo di Israele, protetto dalla cura provvidente di Dio. Provvidenza che non può beneficiare gli egiziani perché essi volontariamente si sono sottratti alla sua luce.

C'è un modo, dunque, di sottrarsi agli influssi benevoli della Provvidenza di Dio ed è quello di fuggire lontano da essa per vivere nelle tenebre dei propri peccati<sup>14</sup>.

Il verbo *προνοέω* - «prevedere», «aver cura», «essere provvidente» - compare due volte in Sap, in 13,16 e in 6,7. Solo in 6,7 Dio è soggetto del verbo; in 13,16 soggetto è il legnaiuolo che fabbrica un idolo. C'è senz'altro grande ironia: l'idolo che viene invocato perché segua con cura i passi dell'uomo ha bisogno dell'aiuto provvidenziale di colui che dovrebbe proteggere!

Il passo 6,7 è particolarmente interessante per il no-

---

<sup>12</sup> Traduzione di MAZZINGHI, *Notte di paura e di luce*, xx; rispetto alla traduzione della CEI (in particolare l'ultima parte del v. 2: «giacevano esclusi dalla provvidenza eterna»), si mette meglio in rilievo la responsabilità degli egiziani nell'autoesclusione dai benefici della provvidenza; si veda alle pagg. 10-11 del lavoro di Mazzinghi la giustificazione della traduzione data.

<sup>13</sup> MAZZINGHI, *Notte di paura e di luce*, 271.

<sup>14</sup> Cfr. Gv 3,19-21: «La luce è venuta nel mondo, ma gli uomini hanno preferito le tenebre alla luce, perché le loro opere erano malvagie. Chiunque infatti fa il male, odia la luce e non viene alla luce perché non siano svelate le sue opere. Ma chi opera la verità viene alla luce, perché appaia chiaramente che le sue opere sono state fatte in Dio».



stro tema. Si afferma la signoria di Dio di fronte ad ogni grandezza umana e se ne dà la duplice motivazione: perché ha creato...; perché si cura...

<sup>7</sup>Il Signore di tutti non si ritira davanti a nessuno, non ha soggezione della grandezza, perché (ὅτι) egli ha creato il piccolo e il grande e si cura (προνοεῖ) ugualmente di tutti (Sap 6,7).

### 3. Dio provvidente in Sap 11,24-12,1

L'ultimo testo considerato, Sap 6,7, ha messo accanto l'una all'altra l'attività creatrice di Dio con la sua cura provvidenziale a favore di tutti. In seguito l'autore di Sap legherà insieme, come causa ed effetto, le due attività di Dio: egli è provvidente perché creatore. L'attività creatrice di Dio motiva il suo agire provvidenziale.

Queste idee sono sviluppate nel brano 11,15-12,27<sup>15</sup>, che gli autori definiscono digressione sulla "filantropia di Dio", all'interno della terza parte del libro della Sapienza (10,1-19,22)<sup>16</sup>. Questa parte è dedicata ad una rilettura della storia passata di Israele, soprattutto del periodo dell'Esodo, mettendo a confronto, con una serie di sette ditici, l'atteggiamento di Dio verso Israele con quello nei riguardi degli egiziani. Con abile maestria letteraria e te-

---

<sup>15</sup> Cfr. M. GILBERT, «Les raisons de la modération divine (Sg 11,21-12,2)», in A. CAQUOT - M. DELCOR (ed.), *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de H. Cazelles* (AOAT 212), Neukirchen-Vluyn 1981, 149-162 [= «Le ragioni della moderazione divina (Sap 11,21-12,2)», in M. GILBERT, *La Sapienza di Salomone*, I, Roma 1995, 165-181; citerò dalla traduzione italiana].

<sup>16</sup> La divisione di Sap che oggi riceve i maggiori consensi è quella che lo vede articolato in tre grandi parti: I. Vita umana e giudizio escatologico (1,1-6,21); II. Encomio della Sapienza (6,22-9,18); III. La giustizia di Dio si rivela nella storia (10,1-19,22). Cfr. BIZZETI, *Il libro della Sapienza*, 49-111; GILBERT, «Sagesse de Salomon», 65-77; VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Sapienza*, 15-22.

matica, l'autore fa vedere come lo stesso elemento naturale serve a Dio per beneficiare gli israeliti/giusti e per castigare gli egiziani/empi.

Fra il primo e il secondo dittico è inserita la digressione sulla "filantropia di Dio", dove si vuole spiegare perché Dio ha punito i cananei e gli egiziani con strumenti risibili e con tanta moderazione. Schematicamente il brano si presenta così:

11,15-12,2: Magnanimità verso gli egiziani

12,3-18: Magnanimità verso i cananei

12,19-27: Duplice conclusione

- 12,19-22: Il giusto deve imitare la misericordia di Dio

- 12,23-27: Se si ostinano, Dio proseguirà fino al castigo supremo<sup>17</sup>

Il brano inizia in 11,15 con la considerazione del fatto particolare delle piaghe degli animaletti inviate ai colpevoli di zoolatria. Tale fatto viene giustificato con un principio generale: «perché capissero che con quelle stesse cose per cui uno pecca, con esse è poi castigato» (11,16)<sup>18</sup>. I vv. 17-20 affermano che il Signore non ha agito così a causa di una presunta impotenza che gli avrebbe impedito di sterminare i colpevoli (11,17-20c), ma perché egli ha «disposto tutto con misura, calcolo e peso» (11,20d).

I versetti seguenti (11,21-12,1) giustificano e chiariscono non solamente l'asserzione generale di 11,20d, ma tutto l'argomento di 11,17-20d. Infatti il  $\gamma\alpha\pi$  di 11,21 regge tutto l'insieme di 11,21-12,1, dove l'autore intende

---

<sup>17</sup> Cfr. GILBERT, «Sagesse de Salomon», 73s.

<sup>18</sup> Cfr. M. GILBERT, «"On est puni par où l'on pêche" (Sg 11,16)», in A. CAQUOT - S. LÉGASSE - M. TARDIEU (ed.), *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Delcor* (AOAT 215), Neukirchen-Vluyn 1985, 183-191 [= «Si è puniti dal proprio peccato (Sap 11,6)», in GILBERT, *La Sapienza di Salomone*, I, 153-164]. Il principio è ripreso, sotto altra forma, in Sap 12,23.27; 16,1.

rispondere all'obiezione di una presunta impotenza di Dio nel colpire e annientare gli egiziani colpevoli di zoolatria. In 11,21-22 viene detto che Dio è onnipotente e può far valere la sua forza in qualsiasi momento, senza temere rivali. Con lo sfondo di Is 40,15 è poi sottolineato il contrasto fra la forza di Dio e l'evanescenza dell'universo di fronte a lui. Tuttavia, Dio non si serve della sua onnipotenza per colpire e annientare gli uomini, sebbene colpevoli<sup>19</sup>; in lui l'onnipotenza è causa di misericordia: «Sei misericordioso con tutti, perché tutto puoi» (11,23a). La misericordia fa sì che Dio «non guardi ai peccati degli uomini, in vista del pentimento» (11,23b)<sup>20</sup>.

Queste affermazioni sono paradossali, chiedono di essere esplicitate. La spiegazione avviene in 11,24-12,1: prima è sottolineata la dimensione dell'amore di Dio per tutte le sue creature, poi è richiamata la presenza dello Spirito di Dio in tutte le cose. Sap 12,2 conclude il brano sulla magnanimità verso gli egiziani; vengono ripresi tutti i temi: il castigo moderato di Dio, il peccato dell'uomo, lo scopo dell'azione di Dio («perché, liberati dalla malizia, credano in te, Signore»).

In 11,24 l'autore dà fondamento a tutto il pensiero che va esplicitando e lo fa secondo un argomentare che è vicino al procedere della filosofia ellenistica, così che è in grado di fare affermazioni di principio, che difficilmente avrebbe potuto fare rimanendo nell'ambito del linguaggio semitico. Il versetto sarà perciò studiato più analitica-

---

<sup>19</sup> In Sap 2,10-11 l'autore ha mostrato come nell'uomo la forza e la potenza possono diventare il principio dell'oppressione e della tirannia; gli empi proclamano: «Spadroneggiamo sul giusto povero, non risparmiamo le vedove, nessun riguardo per la canizie ricca d'anni del vecchio. La nostra forza (ἡμῶν ἢ τῶν ἰσχυρῶν) sia regola della giustizia, perché la debolezza risulta inutile». In Dio, invece, la forza è principio di giustizia: «La tua forza infatti è principio di giustizia» (12,16a).

<sup>20</sup> Questo atteggiamento di Dio verso i peccatori è più volte messo in risalto nella Bibbia: cfr. Ez 33,11; 2Pt 3,9; Rom 2,4; 3,25; ecc. Il nostro autore riprende il tema della conversione in Sap 12,2c.

mente, con particolare attenzione alla portata semantica della terminologia utilizzata. Dei versetti successivi (11,25-12,1), invece, si metterà in rilievo solo ciò che è più pertinente per il nostro tema.

### **3.1. Dio ha creato tutto, in particolare l'uomo, per amore (Sap 11,24)<sup>21</sup>**

Il v. 11,24 contiene la motivazione fondamentale: Dio agisce così perché ama tutte le cose esistenti. Il suo essere misericordioso è una conseguenza (γάρ) del suo amore.

ἀγαπᾶς γὰρ τὰ ὄντα πάντα  
καὶ οὐδὲν βδελύσσει ὧν ἐποίησας·  
οὐδὲ γὰρ ἂν μισῶν τι κατασκεύασας.

Ami infatti gli esistenti, tutti;  
e niente detesti di ciò che hai creato:  
infatti, se avessi preso in odio qualcosa, non l'avresti  
formata (Sap 11,24)

Alcune osservazioni sulla struttura permettono di accostare il versetto per coglierne meglio il ricco contenuto. Uno stretto parallelismo lega i tre stichi. Tra i primi due il parallelismo è formalmente antitetico, in quanto βδελύσσομαι, «detestare», di 24b è l'opposto di ἀγαπᾶω, «amare», di 24a; in realtà, è più esatto parlare di parallelismo complementare: infatti, βδελύσσομαι è negato da οὐδὲν e in pratica equivale ad ἀγαπᾶω - le due frasi vengono così a dire la stessa cosa, prima in positivo, poi in negativo -, ma 24b fa anche progredire il pensiero e lo completa, poiché esclude in Dio la disposizione di disprezzo.

Il secondo stico è in parallelismo sinonimico con il terzo.

---

<sup>21</sup> Ho studiato il versetto nel mio articolo «Ami, infatti, gli esistenti, tutti». Studio di Sap 11,24», *Laur* 36 (1995) 391-432; ad esso rimando per un'analisi dettagliata delle questioni che qui affronto in modo più semplificato.

Inoltre, ogni stico comprende due verbi che, messi in parallelo, evidenziano una interessante struttura bipartita:

ἀγαπᾶς	[τὰ] ὄντα [πάντα]
[οὐδὲν] βδελύσσει	ἐποίησας
[οὐδὲ] μισῶν	κατεσκεύασας
ami	[gli] esistenti [tutti]
[niente] disprezzi	hai creato
[non] odi	hai formato

I verbi della prima parte di ogni stico indicano la *disposizione* di Dio, quelli della seconda parte l'*attività* divina<sup>22</sup>. La disposizione è espressa con verbi al presente, per sottolineare che l'amore e il non-odio di Dio sono atteggiamenti permanenti. L'attività è descritta con verbi all'aoristo per l'atto creativo, con il presente per il risultato di tale atto: l'atto creativo è compiuto nel passato, il risultato sussiste permanentemente.

Il versetto contiene, dunque, un'affermazione di principio sull'atteggiamento di Dio nei confronti delle realtà create. Il primo stico dichiara che Dio ama tutte le cose esistenti, mentre gli stichi successivi completano il pensiero, escludendo in lui ogni disposizione negativa. L'accento maggiore è posto sulla formulazione positiva del pensiero, contenuta in 24a.

Particolare attenzione merita lo studio della terminologia usata. Ci soffermiamo perciò su di essa.

### 3.1.1. Il verbo ἀγαπάω

Sull'etimologia di ἀγαπάω sono state avanzate molte ipotesi e proposte, senza che si sia giunti a risultati sicuri e accettati da tutti<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> τὰ ὄντα πάντα è il risultato dell'attività indicata da ἐποίησας e κατεσκεύασας.

<sup>23</sup> Alcuni autori concludono affermando che essa è sconosciuta: E. STAUFFER, «ἀγαπάω», *GLNT* I, 93; P. CHANTRAINE, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Graecque*. Histoire des mots, I, Paris 1968, 7. Altri

Anche sul significato di ἀγαπάω non c'è unanimità tra gli studiosi. Ci si chiede se il significato che ha assunto

---

avanzano varie proposte: W. PRELLWITZ, *Etymologisches Wörterbuch der Griechischen Sprache*, Göttingen 1905, 3, vi vede una composizione della radice αγα-, «molto» + il sanscrito pā, «proteggere», proposta accettata da A. CERESA-GASTALDO, «ἀγάπη nei documenti anteriori al Nuovo Testamento», *Aegyptus* 31 (1951) 269-306 (spec. 302-303); non convince invece CHANTRAINE, *Dictionnaire*, I, 7: «un collegamento con αγα- non è soddisfacente per il senso e non rende conto del π». Un'altra proposta è quella di C. SPICO, *Agapè. Prolégomènes à une étude de théologie néotestamentaire* (Studia Hellenistica 10), Louvain-Leiden 1955, 43, nota 2; IDEM, *Note di lessicografia neotestamentaria*, I (Suppl. al GLNT 4), Brescia 1988, 50s: «ἀγή vale 'ammirazione' 'meraviglia', ciò potrebbe giustificare come il verbo [ἀγαπάω] agli inizi fosse impiegato col senso di 'accogliere': è la sorpresa dell'ospite che riceve un estraneo». A. CARNOY, *Dictionnaire Étymologique du Proto-Indo-Européen*, Louvain 1955, 3, risale all'indoeuropeo *ghabh* e al sanscrito *ghabhasti*, «mano». Per G. JUCQUOIS - B. DEVLAMMINCK, *Compléments aux dictionnaires étymologiques du grec ancien*. I (A-K) (Bibliothèque des cahiers de l'Institut de linguistique de Louvain 8), Louvain 1977, 15: «non è escluso che un'influenza dell'ebra. 'āhabāh, 'amore', si sia fatta sentire nella creazione del termine cristiano ἀγάπη, la rassomiglianza fonetica fra il termine greco e il termine ebraico ha potuto facilitare questa influenza». Per la rassomiglianza fonetica come causa per i contatti fra i termini ebraico e greco è anche G.B. CAIRD, «Homoeophony in the Septuagint», in R. HAMERTON-KELLY - R. SCROGGS (ed.), *Jews, Greeks and Christians. Essays in honour of W.D. Davies*, Leiden 1976, 74-88; molto critico è invece J. BARR, «Words for Love in Biblical Greek», in L.D. HURST - N.T. WRIGHT (ed.), *The Glory of Christ in the New Testament. Studies in Christology in Memory of G.B. Caird*, Oxford 1987, 6.

In ordine di tempo, l'ultima proposta è quella di G.L. COHEN - J. WALLFIELD, «Etymology of Greek *agap*- "love"», *IndogF* 90 (1985) 99-103. Rifacendosi a W. GESENIUS, *Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures*. Translated and Amended by S.P. TREGELLES, London 1846, 604, essi propongono di collegare la radice greca αγαπ- a quella semitica \**agaba*. Tale radice semitica è rappresentata in ebraico da *gb* e in arabo da *ta'agğaba*. Il significato è «amare con sensualità, con passione». Nella Bibbia ebraica si trova 7 volte il verbo *gb* (Ger 4,30; Ez 23,5.7.9.12.16.20); 1 volta il sostantivo al singolare *gbh* (Ez 23,11), 2 volte al plurale *gbym* (Ez 33,31.32). Sia in Geremia che in Ezechiele, il verbo e il sostantivo compaiono in un contesto di descrizione simbolica dell'infedeltà del popolo verso Dio. Tale infedeltà viene presentata come un lasciarsi attrarre passionalmente e libidinosamente

nella LXX (e nel NT) sia in rottura o in continuità con quello che aveva nel greco profano. Dopo gli studi di Nygren, Stauffer e Spicq<sup>24</sup>, è diventata comune l'opinione che ἀγαπάω «nel greco prebiblico ha un significato piuttosto smorto e (...) insignificante» e «ha ricevuto il suo significato ora classico soltanto dopo esser servito a tradurre l'ebraico 'āhab»<sup>25</sup>. Le motivazioni di tale cambiamento di significato sarebbero di ordine teologico.

Altri autori<sup>26</sup> hanno fatto notare che quando si studia il significato di ἀγαπάω (e di ἀγάπη) nel greco profano troppo spesso si fa riferimento quasi esclusivamente ad autori classici del V e del IV sec. a.C. Dallo studio di que-

---

verso altri dèi (popoli-amanti). Per i nostri autori, una volta passata nel greco «questa parola perse il suo senso peggiorativo» (100s). Lo schema proposto dai due autori è il seguente:

Semitico comune \**agaba* → \**agab* → Greco epico ἀγαπάω  
 → Ebraico biblico 'āhab

Per spiegare le discrepanze fonetiche tra il semitico \**agab* e il greco αγαπ- non esisterebbero eccessive difficoltà. Spesso parole che in semitico iniziano per ' in greco perdono tale suono (es., ebr. 'āmālēq, gr. αμαληκ); parole che in semitico hanno la finale in *b* a volte hanno *p* in greco (es., ebr. 'ezōb, gr. ἑζώπος). Non risulta che la proposta di Cohen e Wallfield abbia trovato eco presso altri studiosi. Gli articoli successivi di BARR, «Words for love», 3-18 e di S.P. SWINN, «ἀγαπᾶν in the Septuagint», in T. MURAOKA (ed.), *Melbourne Symposium on Septuagint Lexicography* (SBLSCS 28), Atlanta 1990, 49-81, non accennano al problema dell'etimologia di ἀγαπάω e non citano l'articolo di Cohen e Wallfield.

Nonostante le tante proposte avanzate, occorre riconoscere che l'etimologia di ἀγαπάω permane oscura. Nessuna ipotesi sembra pienamente convincente.

<sup>24</sup> A. NYGREN, *Eros e agape*. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni, Bologna 1971 (ediz. orig. 1930); STAUFFER, «ἀγαπάω», 92-104; SPICQ, *Agapè. Prolégomènes*.

<sup>25</sup> G. WALLIS, «'āhab», *GLAT* I, 218; cfr. pure STAUFFER, «ἀγαπάω», 104, il quale ritiene che «la famiglia di parole facenti capo ad ἀγαπᾶν ha assunto un nuovo significato con la traduzione greca dell'AT».

<sup>26</sup> In particolare R. JOLY, *Le vocabulaire chrétien de l'amour est-il original?* φιλεῖν et ἀγαπᾶν dans le grec antique, Bruxelles 1968; BARR,

sti autori risulta che per esprimere l'idea di 'amore' i greci disponevano di quattro verbi: φιλέω, ἐράω, στέργω e ἀγαπάω. Di questi il più usato era φιλέω, il meno comune ἀγαπάω. Si tralascia così l'analisi degli autori successivi, contemporanei al periodo che va dalla traduzione della LXX alla redazione del NT. Se si analizzano i testi profani di questo periodo, si nota che la situazione linguistica nel greco ellenistico è in evoluzione. Il verbo φιλέω sta assumendo prevalentemente il significato particolare di «baciare», «abbracciare»; d'altra parte, ἀγαπάω tende a prendere il posto centrale e a coprire tutta la gamma dei significati del concetto di 'amore'<sup>27</sup>.

Queste osservazioni mostrano che l'uso privilegiato del verbo ἀγαπάω non è peculiare alla LXX e non ha motivazioni teologiche, ma riflette un contemporaneo fenomeno di evoluzione linguistica nel mondo ellenistico<sup>28</sup>. Le implicazioni teologiche dell'uso della LXX non sono escluse, ma è il contesto a determinarle e non la precedente storia del vocabolo.

Il verbo ἀγαπάω appare per la prima volta in Omero, che lo usa 8 volte; indica una manifestazione di affetto: prodigare favori, contornare di affetto, di tenerezza. In seguito, presso i grandi oratori dei secoli V e IV (Isocrate, Demostene, Eschine) e in Pindaro, scompare il senso di testimonianza d'affetto nel contesto dell'ospitalità ed assume in maniera sovrabbondante l'accezione di «essere contento», «soddisfatto». Platone impiega 60 volte il verbo, senza tuttavia attribuirgli nessuna accezione tec-

---

<sup>27</sup> JOLY, *Le vocabulaire chrétien*, 10-27 e SWINN, «ἀγαπᾶν in the Septuagint», 53-60, documentano le loro affermazioni con il riferimento a vari autori greci che vanno dal IV sec. a.C. fino all'epoca neotestamentaria e patristica.

<sup>28</sup> SWINN, «ἀγαπᾶν in the Septuagint», 52: «La terminologia per 'amore' della LXX (e quindi anche del NT) riflette l'uso attuale del tempo e può essere localizzato nel piano di sviluppo dal greco classico a quello moderno».



nica o differente dagli autori precedenti. Sua peculiarità è la sottolineatura della nota di gioia che accompagna il verbo ἀγαπάω<sup>29</sup>.

Nel lessico aristotelico il vocabolo riceve un significato molto più ricco e preciso. Aristotele reintroduce nel vocabolo il valore affettivo, già presente in Omero, ma disatteso presso gli oratori. L'affetto indicato da ἀγαπάω è un amore di elezione; implica un giudizio di valore («tenere in alto la stima», «apprezzare», «ammirare»). È essenzialmente indice di preferenza; normalmente si usa nelle relazioni tra ineguali: il superiore accondiscende all'inferiore, vuol fargli del bene; l'inferiore ricambia con amore di gratitudine. È, inoltre, un amore disinteressato<sup>30</sup>. L'esempio più eloquente del significato di ἀγαπάω per Aristotele è l'amore con cui la madre ama disinteressatamente la sua creatura<sup>31</sup>.

Per Spicq il significato dato da Aristotele al vocabolo «in seguito non sarà più modificato»<sup>32</sup>. Tuttavia, l'analisi di alcuni autori che vanno dal III sec. a.C. al I sec. d.C. (Clearco di Soli, Filodemo di Gadara, Plutarco, Musonio Rufo, Luciano, Dione Crisostomo) lo portano a concludere che all'inizio dell'era cristiana ἀγαπάω e i suoi derivati non hanno più conservato nella lingua profana la

<sup>29</sup> Per le referenze e l'analisi dei testi, cfr. SPICQ, *Agapè. Prologomènes*, 39-49.

<sup>30</sup> ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, IX,7,1167b, 32-34 (*Opere* 7; ed. A. PLEBE, Bari <sup>4</sup>1990, 232s.): «Infatti verso i debitori non v'è affetto ma solo il fatto che si vuole la loro salute in vista della restituzione; i benefattori invece hanno amicizia e attaccamento per i beneficiati, anche se non sono a loro di nessuna utilità, né possono divenirlo in futuro. Questo fatto piuttosto accade agli artisti: ognuno cioè ama la propria opera più di quanto non sarebbe amato dalla sua opera se essa divenisse animata».

<sup>31</sup> ARISTOTELE, *Etica Eudemia*, VII,6, 1240a 33 (*Opere* 8; ed. A. PLEBE, Bari <sup>2</sup>1988, 165): «Inoltre il partecipare al dolore di chi è addolorato senza alcun altro fine ... dev'essere considerata amicizia come fanno le madri coi figli...».

<sup>32</sup> SPICQ, *Agapè. Prologomènes*, 53s.

qualità che avevano dal tempo di Omero<sup>33</sup>.

Dunque, nel periodo di composizione del libro della Sapienza il significato di ἀγάπῳ nel greco extrabiblico è poco differenziato, in quanto il suo campo semantico è ampio e tende a comprendere tutte le varie sfumature del concetto di 'amore'.

Nella LXX il verbo ἀγαπάω ricorre 268 volte; 180 volte traduce l'ebraico 'āhab<sup>34</sup>. Il suo uso è molto ampio, ogni significato del concetto di 'amore' vi è compreso: da quello indicante relazioni sociali<sup>35</sup>, a quello erotico<sup>36</sup>, a quello religioso<sup>37</sup>.

In 57 casi ha Dio per soggetto<sup>38</sup>. Chi è oggetto dell'amore di Dio e quali sono le caratteristiche di questo amore? Per il momento, limitiamo lo studio ai testi fuori del libro della Sapienza.

Dio ama, anzitutto, il suo popolo<sup>39</sup>, i padri del

---

<sup>33</sup> Cfr. SPICQ, *Agapè. Prolegomènes*, 62, che, dopo aver rilevato, per l'inizio dell'era cristiana, il significato di «accontentarsi», «amare sessualmente», «desiderare», «onorare», «abbracciare», ecc., conclude: «ἀγαπᾶν significa amare nel senso più largo» (p. 63).

<sup>34</sup> Cfr. E. HATCH - H.A. REDPATH, *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament*, I, Graz 1954, 5s.

<sup>35</sup> Genitori - figli (Gen 22,2; 2Sam 23,21; Gdc 9,4; Os 11,1; Prv 4,3; Sir 4,10; ecc.); figli - genitori (Rut 4,15; ecc.); uomo - donna (Gen 24,67; 29,18ss; 34,3; Dt 21,15-17; ecc.); servo - padrone (Dt 15,16; Es 21,5; ecc.).

<sup>36</sup> Gen 24,67; Os 3,1; Is 57,8 (in senso metaforico); Ct 1,4; ecc.

<sup>37</sup> L'uomo per Dio (Es 20,6; Dt 5,10; Gs 22,5; Is 66,6; ecc.); il popolo di Dio per Gerusalemme (Is 66,10; ecc.); l'uomo per gli idoli (Ger 8,2; ecc.).

<sup>38</sup> Dt 4,37; 7,8.13; 10,15.18; 23,6; 33,12; 2Sam 7,18; 1Re 10,9; 1Cr 17,16; 29,17; 2Cr 2,10; 9,8; 20,7; Gdt 9,4; Sal 10,7; 32,5; 36,28; 50,8; 77,68; 83,12; 86,2; 93,19; 98,4; 145,8; Prv 3,12; 15,9; 22,11; Sap 4,10; 7,28; 8,3; 11,24; 16,26; Sir 4,10.14; 45,1; 46,13; Is 5,7; 41,8; 43,4; 44,2; 48,14; 51,2; 60,10; 61,8; 63,9; Ger 11,15; 12,7; 38[31],3; Bar 3,37; Dan 3,35; Os 3,1; 9,15; 11,1; 14,5; Zc 10,6; Mal 1,2.

<sup>39</sup> Il popolo (2Cr 2,10; Is 63,9; Ger 11,15 [ironicamente: «la mia diletta: ἡ ἠγαπημένη»]); i tuoi padri (Dt 4,37; 10,15); voi (Dt 7,8; Mal 1,2); te (Dt 7,13; 23,6; Ger 38[31],3); Israele (1Re 10,9; 2Cr 9,8; Is 43,4; 44,2 [secondo la LXX; il TM ha «e Ieshurùn da me scelto»; Ieshurùn,

popolo<sup>40</sup>, il forestiero<sup>41</sup>, alcune categorie di uomini<sup>42</sup>.

Egli ama, inoltre, la giustizia, il diritto e il giudizio, il giudizio, la verità, la misericordia e la verità, le cose giuste<sup>43</sup>.

Come caratteristiche dell'amore di Dio possono essere indicate le seguenti: esso è a fondamento dell'elezione<sup>44</sup>; da esso è scaturita l'alleanza; è perenne, fedele; porta benedizione, assistenza, consolazione; si compiace<sup>45</sup>; ecc.

che ricorre anche in Dt 32,15; 33,5.26; Sir 37,25, può essere tradotto con «preferito»; cfr. G. TOLONI, «Il significato di *y'shurûn* nei profeti e negli agiografi. TM e versioni greche», *BeO* 37 (1995) 65-93]; Bar 3,37; Os 3,1; 9,15; 11,1; 14,5); gli abitanti di Giuda, sua piantagione preferita (Is 5,7); il monte Sion (Sal 77,68); le porte di Sion (Sal 86,2); Gerusalemme (Is 60,10); la casa di Giuda e la casa di Giuseppe (Zc 10,6); l'eredità diletta (Ger 12,7); i suoi figli (Gdt 9,4). E. JENNI, «'hb», *DTAT* I, 60, osserva a questo proposito che «solo in epoca relativamente recente si dice che Jahwe ama il suo popolo. Tale affermazione si trova per la prima volta in una tradizione di cui fanno parte Osea, il Deuteronomio e Geremia».

<sup>40</sup> Abramo (2Cr 20,7; Is 41,8; 51,2; Dan 3,35); Giacobbe (Mal 1,2); Beniamino (Dt 33,12); Mosè (Sir 45,1); Samuele (46,13); Davide (2Sam 7,18; 1Cr 17,16).

<sup>41</sup> Il forestiero (Dt 10,18); Ciro (Is 48,14).

<sup>42</sup> I giusti (Sal 145,8); chi è corretto da lui (Prv 3,12); chi è puro di cuore (Prv 22,11); il sapiente (Sir 4,10); coloro che amano la Sapienza (Sir 4,14).

<sup>43</sup> Cfr. rispettivamente 1Cr 29,17; Prv 15,9; Is 61,8. Sal 32,5. Sal 36,28; 98,4. Sal 50,8. Sal 83,12. Sal 10,7.

<sup>44</sup> Dt 4,37; 7,7s.; 10,15; Sal 46,5; 77,68; Is 41,8; 44,2. In questi passi accanto al verbo ἀγαπάω (ebr. *'āhab*) troviamo ἐκλέγομαι (ebr. *bāhar*), «scegliere», «eleggere». L'affermazione che Dio ama il suo popolo «la si ritrova quando, volendo approfondire teologicamente la fede nell'elezione, si tratta il problema del fondamento dell'elezione divina di Israele... Il fondamento sta nell'amore di Dio in quanto decisione della sua volontà sovrana e del tutto indipendente»: JENNI, «'hb», 60. Si veda anche LARCHER, *Le livre de la Sagesse*, III, 694, che annota: «quando l'AT parla di amore premuroso e creatore, è sempre in funzione dell'elezione e della formazione di Israele: il testo capitale è Dt 7,8».

<sup>45</sup> Cfr. rispettivamente Is 61,8. Ger 38[31],3; 1Re 10,9. 2Cr 9,8; 20,7. Dt 7,13; 23,6; Is 51,2. Dt 10,18; 33,12; Sal 36,28. Sal 93,19. 2Sam 7,18; 1Cr 17,16; 29,17.

Tuttavia, a causa dell'infedeltà del popolo, Dio può decidere di abbandonarlo (cfr. Ger 12,7); egli arriva a dire: «Non avrò più amore per loro» (Os 9,15c). Ma la sua ultima parola è positiva: «Io li guarirò dalla loro infedeltà, li amerò di vero cuore (ἀγαπήσω αὐτοὺς ὁμολόγως), poiché la mia ira si è allontanata da loro» (Os 14,5).

Il rapporto che Dio instaura con i suoi partner non è alla pari; l'iniziativa è sempre sua: lui elegge, stabilisce l'alleanza, è fedele nonostante l'infedeltà del popolo, ecc. Tuttavia, egli eleva coloro che ama ad una relazione privilegiata con lui: chi è amato è chiamato a corrispondere con l'amore<sup>46</sup>.

Nel libro della Sapienza il verbo ἀγαπάω compare 9 volte<sup>47</sup>; in 5 passi ha Dio per soggetto<sup>48</sup>. Mai Sap parla dell'amore di amicizia né dell'amore tra uomo e donna; il contesto è religioso anche nei casi in cui soggetto del verbo non è Dio. Oggetto dell'amore in questi testi è due volte la giustizia (ἡ δικαιοσύνη: 1,1; 8,7) e due volte la Sapienza (ἡ σοφία: 6,12; 7,10). Giustizia e Sapienza sono termini prettamente religiosi. La giustizia da amare non è semplicemente un concetto, ma un programma di vita che richiede un impegno personale<sup>49</sup>; essa «cerca Dio e comporta tutto un bagaglio di virtù, che rendono più facile la ricerca e più sicuro il cammino verso di lui»<sup>50</sup>. La Sapienza, poi, appartiene allo stesso tempo al mondo di

---

<sup>46</sup> Si confronti in modo particolare la parentesi deuteronomistica, che richiede l'amore come risposta adeguata all'elezione e all'alleanza offerte da Dio: Dt 6,5; 10,12; 11,1.13.22; 13,4; 19,9; 30,6.16.20; Gs 22,5; 23,11; ecc.

<sup>47</sup> Sap 1,1; 4,10; 6,12; 7,10.28; 8,3.7; 11,24; 16,26.

<sup>48</sup> Sap 4,10; 7,28; 8,3; 11,24; 16,26.

<sup>49</sup> Cfr. VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Sapienza*, 148.

<sup>50</sup> A. SISTI, *Il libro della Sapienza*, Assisi 1992, 94; vedi anche le interessanti annotazioni di SCARPAT, *Libro della Sapienza*, I, 47-107; a pag. 49 egli conclude che «la giustizia di cui si parla è la δικαιοσύνη θεοῦ».

Dio<sup>51</sup> e alla storia dell'uomo<sup>52</sup>. Amare la giustizia e la Sapienza vuol dire privilegiare il rapporto con Dio e impegnarsi nel cammino che porta a lui.

Nei luoghi in cui Dio è soggetto del verbo ἀγαπάω è detto che egli ama il giusto morto prematuramente che gli è divenuto caro (4,10), colui che vive con la Sapienza (7,28), la Sapienza (8,3), tutti gli esistenti (11,24), i suoi figli (Israele) (16,26). Solo in 11,24, dunque, l'amore di Dio non fa distinzioni, negli altri casi egli ama chi si è reso amabile per la sua condotta di vita (4,10; 7,28) o chi ha un rapporto privilegiato con lui (8,3; 16,26).

Il contesto di 11,24 mostra che il tipo di amore richiamato è fondamentalmente quello del Creatore nei confronti della sua creatura. Da una parte sta l'Onnipotente e il Signore, dall'altra il mondo con la sua evanescenza, che sussiste ed è mantenuto nell'esistenza solo grazie alla chiamata e alla libera volontà di Dio. È un amore che spinge alla misericordia e alla pazienza verso i peccatori nella fiducia della loro conversione e della loro piena adesione di fede. Pegno di questo amore è il dono del suo Spirito incorruttibile in tutte le cose.

Nel libro della Sapienza, dunque, il verbo ἀγαπάω ha un uso esclusivamente religioso; esprime sia l'atteggiamento di Dio nei confronti dell'uomo e delle realtà create sia ciò che l'uomo deve privilegiare per camminare speditamente verso Dio.

Dall'analisi risulta, inoltre, che Sap 11,24a è il solo testo biblico dove il verbo ἀγαπάω indica l'amore universale di Dio (τὰ ὄντα πάντα). Non vi è alcun altro uso simile nella LXX.

<sup>51</sup> Cfr. Prv 8; Sir 1,10; 24,3-22; Sap 7,25-26; 8,3.

<sup>52</sup> Cfr. Sap 1,4; 6,12-16; 7,17-21; 9,18-10,1; ecc.

### 3.1.2. L'espressione τὰ ὄντα πάντα

L'indicazione delle cose che esistono con l'articolo e il participio presente di εἶμι al neutro è comune per il nostro autore. È presente in altri tre passi di Sap: 2,6a; 7,17a e 8,6b. Da essi risulta che gli esistenti indicati con τὸ ὄν non sono solo le creature umane, ma tutte le realtà esistenti.

Dio stesso, l'esistente per eccellenza, è indicato con l'articolo e il participio presente maschile di εἶμι (ὁ ὢν)<sup>53</sup>. All'inizio della digressione sulla zoolatria degli egiziani (Sap 13,1), vengono tacciati di stoltezza gli uomini ignoranti che dai beni visibili non sono stati capaci di riconoscere l'esistente (τὸν ὄντα) e l'artigiano (τὸν τεχνίτην) dell'universo. Così come si presenta, al maschile, l'espressione è tipicamente biblica; i greci avrebbero impiegato piuttosto il neutro τὸ ὄν<sup>54</sup>. In Sap 13,1 si trova accanto alla designazione di Dio come τεχνίτης, che in genere è applicata ai fabbricatori di idoli<sup>55</sup>. Il contesto è di creazione: Dio, che è l'artigiano dell'universo, è anche ὁ ὢν, l'esistente.

In Sap 11,24 il Signore non solo è l'esistente, ma è anche colui che fa esistere. Infatti, per il parallelismo che lega gli stichi del versetto, τὰ ὄντα πάντα deve essere compreso e completato alla luce di ἐποίησας e κατασκεύασας. Ciò che il Signore ha creato (ἐποίησας) e ciò che ha formato (κατασκεύασας) sono appunto tutte le

---

<sup>53</sup> Nella LXX ὁ ὢν è la traduzione del nome proprio di Dio manifestato a Mosè in Es 3,14.

<sup>54</sup> Cfr. GILBERT, *La critique des dieux*, 6 e nota 11.

<sup>55</sup> Cfr. Dt 27,15; Ger 10,9; Bar 6,45. In Sap 8,6, riferito alla Sapienza, le edizioni critiche di Rahlfs e Ziegler, che seguono la lezione di S, hanno τεχνίτης; i mss. B<sup>c</sup> e A, invece, hanno τεχνίτης; cfr. GILBERT, *La critique des dieux*, 6 nota 13.

cose esistenti (τὰ ὄντα πάντα). Tutti gli esseri esistono perché il Signore li ha fatti.

Non solo i verbi ποιέω e κατασκευάζω, ma tutto il contesto rimanda all'azione creatrice di Dio. In 11,17b è detto che la mano onnipotente di Dio «ha creato il mondo da una materia senza forma (κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης)». Oltre all'espressione ambigua ἐξ ἀμόρφου ὕλης<sup>56</sup>, in questo versetto altri due termini sono importanti per il linguaggio di creazione: il verbo κτίζω e il sostantivo κόσμος. Il termine κόσμος è presente anche in 11,22a, dove viene sottolineata l'evanescenza del mondo creato di fronte a Dio. In 11,18a si ha νεόκτιστος, «da poco creato», dalla stessa radice di κτίζω; nella LXX è un *hapax legomenon*. In 11,25, infine, è detto che le cose sussistono perché il Signore le ha chiamate all'esistenza.

Il contesto immediato di 11,24a è dunque di creazione, ciò apparirà ancora più chiaro dopo l'analisi di ποιέω e κατασκευάζω. Ora è utile considerare gli usi di κτίζω nel libro della Sapienza. Il verbo compare 5 volte<sup>57</sup>. Si è già fatto cenno a 11,17b, rimangono altre due ricorrenze (1,14a; 2,23a) illuminanti per il nostro scopo: 1,14a, che afferma che Dio «ha creato tutto per l'esistenza»<sup>58</sup>, presenta vari elementi comuni con 11,24; si parla di esistenza (τὸ εἶναι) ed è presente l'aggettivo πᾶν;

---

<sup>56</sup> L'espressione ἐξ ἀμόρφου ὕλης non è un linguaggio propriamente biblico, ma appartiene alla terminologia della filosofia greca. Tuttavia, il pensiero dell'autore sembra richiamarsi a Gen 1,1-2. Per l'interpretazione di questo passaggio, vedi M. GILBERT, «La relecture de Gn 1-3 dans le livre de la Sagesse», in F. BLANQUART - L. DEROUSSEAU (ed.), *La création dans l'Orient ancien* (LD 127), Paris 1987, 332s [= «La rilettura di Gen 1-3», in GILBERT, *La Sapienza di Salomone*, II, 124-126; citerò dalla traduzione italiana].

<sup>57</sup> Sap 1,14; 2,23; 10,1; 11,17; 13,3.

<sup>58</sup> Al versetto precedente, usando il verbo ποιέω, è detto che Dio non ha creato la morte.

creato l'uomo per l'immortalità»<sup>59</sup>. Dio, il creatore, l'esistente, è colui che fa esistere per la vita; è amante della vita. Dio ama, dunque, ciò che egli stesso ha fatto esistere.

L'autore insiste, poi, sull'universalità dell'amore di Dio. È l'aggettivo πάντα a sottolineare la totalità e l'universalità. La stessa idea riaffiora continuamente nel contesto con la ripetizione della radice παντ-: 11,20d.21.23.24.26 e 12,1<sup>60</sup>. La posizione di πάντα alla fine dello stico crea enfasi: «Ami infatti gli esistenti, tutti». L'accento sulla totalità è messo in luce anche nei due stichi successivi, poiché viene escluso in maniera decisa che ci sia qualcosa che Dio abbia in odio.

Lo studio dell'espressione τὰ ὄντα πάντα porta a concludere che il contesto è di creazione. L'amore, che spiega perché Dio è misericordioso, è anche il movente dell'atto creativo<sup>61</sup>.

### 3.1.3. Il verbo βδελύσσομαι

Nel greco profano il verbo βδελύσσομαι è usato unicamente al medio, con il complemento all'accusativo, e significa: «provare disgusto per qualcosa», «avere in orrore», «detestare»<sup>62</sup>.

Nella LXX ricorre 46 volte e perlopiù traduce l'ebraico

---

<sup>59</sup> Il verbo κτίζω ricorre ancora due volte nel libro della Sapienza. In 10,1, un testo enigmatico, si descrive la Sapienza che protegge Adamo, «padre del mondo, formato per primo da Dio, quando fu creato solo». Per l'interpretazione di questo passo oscuro, cfr. GILBERT, «La rilettura di Gen 1-3», 121-122. Infine, in 13,3 Dio, autore della bellezza, è colui che ha creato il fuoco, il vento, l'aria sottile, la volta stellata, l'acqua impetuosa e i luminari del cielo.

<sup>60</sup> Cfr. GILBERT, «Le ragioni», 167.

<sup>61</sup> Sul tema della creazione nel libro della Sapienza si veda la monografia di M.V. FABBRI, *Creazione e salvezza nel libro della Sapienza. Esegesi di Sapienza 1,13-15* (Studi di teologia 6), Roma 1998.

<sup>62</sup> Cfr. LARCHER, *Le livre de la Sagesse*, III, 693; W. FOERSTER, «βδελύσσομαι», *GLNT II*, 221.



*t'ḇ*<sup>63</sup>. Dal verbo viene il sostantivo βδέλυγμα (ebr. *tô'ēbāh*) «abominio»<sup>64</sup>. Il verbo assume il significato attivo di «rendere abominevole», «avere ripugnanza» e quello medio di «essere detestabile», «essere abominevole, impuro», «agire in modo abominevole»<sup>65</sup>.

Sia il sostantivo che il verbo hanno un ampio ventaglio di applicazioni, da un contesto di tabù e magia fino a quello prettamente morale<sup>66</sup>. Il sostantivo ebraico *tô'ēbāh* in origine indicava tutto ciò che era pericoloso per la vita della comunità e quindi era sorgente di paura e di disgusto<sup>67</sup>. Nel libro del Deuteronomio<sup>68</sup> βδέλυγμα, seguito dal nome divino (βδέλυγμα κυρίῳ τῷ θεῷ; ebr. *tô'ābat yhwḥ*), esprime un giudizio di Dio su tutto ciò che potrebbe compromettere la purità del popolo eletto. Una cosa, però, non diviene necessariamente βδέλυγμα, bensì lo è dal punto di vista del Dio di Israele che la considera un orrore, una sozzura, in quanto richiama un culto concorrente al suo<sup>69</sup>.

Nei passi in cui Dio è soggetto del verbo<sup>70</sup> risulta che egli detesta la superbia e l'orgoglio<sup>71</sup>; poiché orgoglio e superbia sono via che conduce alla rovina (cfr. Prv 16,18) e Dio li 'odia' (cfr. Prv 8,13: μισέω). Egli ha in abominio le

<sup>63</sup> Lv 18,30; Dt 7,26; 23,7; 1Re 21,26; Gb 9,31; 15,16; 19,19; 30,10; Sal 5,6; 14,1; 53,1; 106,40; 107,18; 119,163; Prv 8,7; 28,9; Is 14,19; 49,7; Am 5,10; Mi 14,19; cfr. HATCH - REDPATH, *A Concordance to the Septuagint*, I, 216.

<sup>64</sup> In ebraico, invece, il verbo pare essere denominativo: cfr. E. GERSTENBERGER, «*t'ḇ*», *DTAT* II, 950.

<sup>65</sup> Cfr. rispettivamente Es 5,21; Lv 11,43; 1Mac 1,48. Is 49,7; 2Mac 5,8; Sir 20,8. Lv 18,30; 3Mac 6,9; Gb 15,16; Prv 8,7; 28,9; Is 14,19; Os 9,10. 1Re 20,26; Sal 13,1; 52,1.

<sup>66</sup> Cfr. P. HUMBERT, «Le substantif *tô'ēbāh* et le verbe *t'ḇ* dans l'ancien Testament», *ZAW* 72 (1960) 236.

<sup>67</sup> Cfr. GERSTENBERGER, «*t'ḇ*», 952.

<sup>68</sup> Cfr. Dt 7,25; 12,31; 17,1; 18,12; 22,5; 23,19; 25,16; 27,15.

<sup>69</sup> Cfr. HUMBERT, «Le substantif *tô'ēbāh*», 225s.

<sup>70</sup> Lv 20,23; 26,11; Sal 5,7; 105,40; Sir 16,8; Sap 11,24; Am 6,8.

<sup>71</sup> Sir 16,8 (ὑπερηφαν(α); Am 6,8 (ὑβρις).

nazioni che sta per scacciare davanti a Israele<sup>72</sup>, perché hanno commesso tutti i delitti condannati dal Signore. Dio aborrisce i sanguinari e i fraudolenti<sup>73</sup>, egli che «non scende a compromessi né si presta a patteggiamenti con l'ingiustizia e gli ingiusti in quanto tali»<sup>74</sup>. Il suo abominio manifesta che c'è assoluta incompatibilità tra lui e i malvagi.

La ripugnanza divina si accende non solo contro nemici e pagani, ma anche contro il popolo eletto, sua eredità (Sal 105,40). In Sal 105,34-40 si dice la ragione del fatto che Israele è divenuto oggetto di detestazione: perché non ha obbedito al comando del Signore di sterminare le popolazioni di Canaan, ma si è mescolato con esse ed ha adorato i loro dèi. Ma se il popolo segue la legge del Signore, la osserva e la mette in pratica, Dio non lo detesta, anzi, stabilisce con lui la sua alleanza<sup>75</sup>.

Nel libro della Sapienza il verbo βδελύσσομαι è presente solo nel nostro versetto. Per il parallelismo tra gli stichi 24b e 24c, esso deve essere inteso come sinonimo del verbo μισέω; infatti, entrambi significano 'odiare'<sup>76</sup>. Rispetto a μισέω, βδελύσσομαι sottolinea maggiormente l'aspetto di disgusto presente nell'odio. Nell'articolazione del pensiero del nostro autore assume il significato di una disposizione totalmente contraria all'amore, dato che qui ha la funzione di rafforzare l'affermazione che Dio ama tutto ciò che esiste. Dio non scorge nulla nelle opere create che sia disgustoso o disprezzabile.

---

<sup>72</sup> Lv 20,23 (ἐβδελυξάμην αὐτούς).

<sup>73</sup> Sal 5,7b; al versetto precedente, 6b, usando il verbo μισέω, è detto: «odi (ἐμίσησας) tutti coloro che commettono iniquità».

<sup>74</sup> L. ALONSO SCHÖKEL - C. CARNITI, *I Salmi*, I (ComBib), Roma 1992, 206.

<sup>75</sup> Lv 26,11.

<sup>76</sup> I due verbi sono usati insieme ancora in Sal 118,163; Sir 20,8; Am 5,10; 6,8; Is 66,5; Est 4,17<sup>a</sup>.

3.1.4. *Il verbo ποιέω*

Nel greco profano ποιέω ha il significato di «agire», «fare», ed è un termine fondamentale per ogni tipo di attività. Soggetto può essere sia la divinità che l'uomo. Quando si parla dell'attività degli dèi, il vocabolo assume il significato di «creare», «produrre», «dare forma»<sup>77</sup>.

Nella LXX ricorre circa 3200 volte; generalmente traduce l'ebraico *'āśāh*, più raramente *bārā'*. Dal momento che il semita conosce poco il linguaggio astratto, egli usa molte locuzioni che indicano il 'fare': fare i comandamenti e la legge (Gs 22,5); fare ogni lavoro (Es 20,9s.); fare il bene o il male (Qo 8,11s.; Ger 2,13); fare la pace (Is 27,5); fare un idolo (Is 44,9; 46,6); ecc.

Una parte notevole delle ricorrenze di ποιέω è riferita all'attività di Dio: vengono indicate in modo particolare la sua azione creatrice<sup>78</sup>, il suo agire nella storia di Israele<sup>79</sup> e la sua capacità di compiere cose meravigliose.

Il contesto di creazione di Sap 11,24 invita a concentrarsi su quei testi dove ποιέω indica il creare di Dio.

Il *theologumenon* che Dio ha creato i cieli e la terra (Gen 1,1) e l'uomo a sua immagine e somiglianza (Gen 1,27: 3 volte ποιέω) viene ripreso più volte nei testi biblici.

<sup>77</sup> Cfr. F. THIELE, «ποιέω», *DCBNT*, 1119.

<sup>78</sup> Oltre al verbo ποιέω, la LXX adopera altri verbi per l'attività creatrice di Dio: κτίζω, che traduce 16 volte l'ebraico *bārā'*, 3 volte *qānāh* e 2 volte *yāšar* (cfr. H.-H. ESSER, «κτίζω», *DCBNT*, 400s.) e il verbo πλάσσω, che traduce *yāšar* circa 30 volte e una volta (1Re 12,33) *bārā'* (cfr. HATCH - REDPATH, *A Concordance to the Septuagint*, II, 1140). W. H. SCHMIDT, «br'», *DTAT* I, 293, puntualizza che Dio è sempre soggetto del verbo *bārā'*; P. HUMBERT, «Emploi et portée du verbe *bārā'* (créer) dans l'Ancien Testament», *TZ* 3 (1947) 412, ritiene che *bārā'* nell'AT non corrisponde alla tesi della creazione *ex nihilo*. Secondo lui, l'accento si porrebbe sul risultato dell'attività divina che manifesta all'uomo la potenza di Dio e la libertà del creatore che istituisce l'ordine.

<sup>79</sup> Il suo operare nella storia del popolo si manifesta a volte come condanna e castigo (Nm 14,35; Is 1,24), a volte come aiuto e salvezza (Es 13,8; Is 46,10).

Dio crea maschio e femmina (Gen 5,1), Adamo ed Eva (Tb 8,6), l'uomo (Gen 5,2; 6,7; Sir 15,14), l'uomo ad immagine della propria natura (Sap 2,23), l'uomo a sua immagine (Sir 17,3), colui che si dedica a meditare la legge dell'Altissimo (Sir 39,5), i cieli e la terra (Sal 133,3), i cieli (Is 42,5.18), il sole (Sir 43,5), l'arcobaleno (Sir 43,11), le tenebre (Is 42,7). L'attività creatrice di Dio si è manifestata anche nel 'creare' il popolo eletto (cfr., per es., Is 43,1; 44,2) a cui vengono comunicate la protezione e le benedizioni.

Tra i molti passi in cui l'attività creatrice di Dio è espressa da ποιέω, alcuni versetti sono più prossimi a Sap 11,24. Un primo testo è Sir 43,33: nella parola πάντα è riassunto tutto ciò che è stato elencato come creatura di Dio all'interno di tutto il capitolo<sup>80</sup>. Il Deutero-Isaia, poi, in due passi (Is 43,7; 45,7) utilizza insieme i verbi di Sap 11,24, ποιέω e κατασκευάζω. In Is 43,7 si dice che Dio ha formato (κατασκευάζω) per la sua gloria coloro che portano il suo nome in modo degno, egli li ha creati (ποιέω). In Is 45,7 c'è un accumulo di verbi che indicano l'azione creatrice: «Io sono colui che forma (κατασκευάζω) la luce e crea (ποιέω) le tenebre, colui che fa (ποιέω) la pace e provoca (κτιζω) la sciagura; io sono il Signore Dio che compie (ποιέω) tutto questo (ταῦτα πάντα)».

I verbi ποιέω e κατασκευάζω e l'aggettivo πάντα sono uniti anche in Sap 9,1-2. In 9,1 si dice che il modo divino di creare (ποιέω) tutte le cose (τὰ πάντα) è avvenuto mediante la sua parola (ἐν λόγῳ σου)<sup>81</sup>; mentre in 9,2 si af-

---

<sup>80</sup> Cfr. anche Gen 1,31; Is 27,4; Sap 9,1; ecc.

<sup>81</sup> Sap 9,1b: ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου. A proposito del creare divino mediante la parola, con riferimento a Sap 9,1, H. BRAUN, «ποιέω», *GLNT X*, 1121s., dice: «Elementi primitivi che accennano a una conformazione della materia ad opera di Jahvé sono più tardi assorbiti nell'idea di un suo creare assoluto e sovrano mediante la parola (esplicito in Sap 9,1)». In questo versetto va sottolineato anche il fatto che Dio è detto «Signore di misericordia» (κύριε τοῦ ἐλέους); da confrontare con 11,23a (ἐλεεῖς δὲ πάντα; «hai compassione di tutti»).

ferma che Dio ha formato (κατασκευάζω) l'uomo attraverso la Sapienza (τῆ σοφίᾳ σου)<sup>82</sup>.

Nel libro della Sapienza il verbo ποιέω ricorre 16 volte<sup>83</sup>; oltre che in 9,1, che abbiamo già visto, e nel nostro passo, 11,24, esso indica il creare di Dio in altri cinque versetti. Dio non ha creato la morte (1,13a); egli fece l'uomo a immagine della propria natura (2,23b); ha creato il piccolo e il grande (6,7c); ha creato il mondo (9,9: τὸν κόσμον); la creazione (κτίσις) deve obbedire al suo creatore (16,24a).

Come altrove nel libro della Sapienza, anche in Sap 11,24b si deve intendere come oggetto diretto di ποιέω il mondo intero nelle sue svariate articolazioni: astronomiche, zoologiche, botaniche, nonché l'uomo, εἰκόν di Dio, sia come singolo che come popolo eletto.

Tutto questo è ciò che Dio non detesta, anzi lo ama, perché è opera sua.

### 3.1.5. *Il verbo μισέω*

Il verbo μισέω, di etimologia incerta, nel greco profano è attestato fin da Omero e significa «odiare», «aborrire», «respingere»<sup>84</sup>. «Oltre all'avversione per determinate azioni, il verbo indica il moto interiore di profonda e durevole inimicizia verso il prossimo o anche verso la divinità; viene anche impiegato per esprimere l'abborrimento delle divinità per determinate qualità riprovevoli degli uo-

---

<sup>82</sup> GILBERT, «La rilettura di Gen 1-3», 120-121, indica Gen 1,26.28 come sfondo di Sap 9,2-3, notando tuttavia che Sap non riprende nessuno dei termini di Gen. È da sottolineare che τῆ σοφίᾳ σου corrisponde chiasmaticamente a ἐν λόγῳ σου; cfr. VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Sapienza*, 320.

<sup>83</sup> Sap 1,13; 2,23; 6,7.19; 9,1.9; 11,24; 12,12.16.19; 13,15; 14,8.15.17; 15,16; 16,24.

<sup>84</sup> Per le testimonianze sull'uso del verbo nel greco profano, cfr. O. MICHEL, «μισέω», *GLNT VII*, 322-327.

mini<sup>85</sup> oppure l'odio divino per gli uomini ingiusti, che vengono così colpiti dalla punizione della Dike divina»<sup>86</sup>.

Nella LXX traduce quasi sempre l'ebraico *śn*<sup>87</sup>. Il contenuto concettuale del vocabolo greco è del tutto simile a quello ebraico e può essere schematizzato nel modo seguente<sup>88</sup>:

- avversione e inimicizia degli uomini fra di loro;
- l'odio di Dio;
- l'odio dell'uomo verso Dio e gli uomini pii;
- l'odio verso i fratelli.

Restringendo l'analisi ai testi dove Dio è soggetto dell'odiare<sup>89</sup>, si osserva che «nel pensiero veterotestamentario ricorre l'idea che Dio può odiare e che odia effettivamente»<sup>90</sup>.

Egli odia il culto straniero e la falsa religione, il culto reso senza l'obbedienza del cuore, il ripudio e l'iniquità<sup>91</sup>.

Dio odia anche le persone, come collettività (popolo, nazione) e come individui. Egli, che odia l'ingiustizia<sup>92</sup>, rimane con il popolo che non segue la via del peccato; gli

---

<sup>85</sup> Cfr. EURIPIDES, *Orestes* 708s. (ed. C. W. WILLINK; Oxford 1986, 33): «Il dio odia gli istinti troppo veementi e li odiano anche i cittadini».

<sup>86</sup> H. BIETENHARD, «μισέω», *DCBNT*, 862.

<sup>87</sup> μισέω traduce verbi della radice śn' 132 volte; 3 volte m's (Prv 15,32; Is 33,15; 54,6); 1 volta ciascuna ś'm (Prv 22,14); śrr (Sal 73[74],4); qwm (Sal 73[74],23); ś'p (Ez 36,3). Cfr. HATCH - REDPATH, *A Concordance to the Septuagint*, II, 929s.

<sup>88</sup> Cfr. MICHEL, «μισέω», 327-336.

<sup>89</sup> Dt 1,27; 9,28; 12,31; 16,22; Gdt 5,17; Sal 5,6; 10,5; 30,7; Prv 6,16; 22,14; Sir 12,6; 15,11.13; 27,24; Sap 11,24; 12,4; Is 1,14; 61,8; Ger 12,8; 51[44],4; Ez 23,28[cod. A]; Os 9,15; Am 5,21; 6,8; Zc 8,17; Mal 1,3; 2,13.16.

<sup>90</sup> MICHEL, «μισέω», 330.

<sup>91</sup> Cfr. rispettivamente Dt 12,31; 16,22; Ger 51[44],4; Sal 30,7; Ez 23,28[cod. A]. Am 5,21; Os 9,15; Is 1,14; 61,8; Zc 8,17; Mal 2,13. Mal 2, 16. Anche Israele, perciò, è tenuto ad odiare il male (Am 5,15; cfr. Sal 119,104: la via della menzogna; Sal 26,5: la comunità dei malvagi; Sal 139,21s: coloro che odiano Dio).

<sup>92</sup> ἄδικία, Gdt 5,17; Sal 10,5.

procura prosperità e non gli si rivolta contro. Tuttavia se la nazione o le sue guide mostrano ostilità nei suoi riguardi, egli li prende in odio (Ger 12,8) e manda loro il castigo. Ciò è avvenuto a Galgala, luogo dell'infedeltà verso il Signore: qui si è manifestata particolarmente la perversità (κακία) di Israele, per cui Dio l'ha odiato (Os 9,15).

Non solo contro la nazione, ma anche contro il singolo che pecca può essere rivolto l'odio divino. È notevole un'affermazione del Siracide in cui non si fa distinzione tra il peccato e il peccatore, Sir 12,6: «L'Altissimo odia (ἐμίσησεν) i peccatori e degli empì farà giustizia». In modo simile Sap 14,9, usando l'aggettivo μισητός, dice che «sono ugualmente odiosi (μισητά) a Dio l'empio e la sua empietà». Poiché il contesto è di condanna dell'idolatria, allora oggetto dell'odio, come ricorda Vílchez Líndez, «non è propriamente l'uomo in quanto essere personale e creatura di Dio, ma in quanto commette un atto abominevole. Empio è l'uomo che attenta alla venerazione dovuta a Dio, o perché ne prescinde totalmente, o perché pratica l'idolatria, o perché induce ad essa con il frutto del suo empio lavoro. L'empietà, dunque, nella sua accezione più ampia è l'azione dell'empio, in questo caso concreto l'azione dell'idolatra o il frutto stesso del suo empio lavoro: gli idoli»<sup>93</sup>.

Le azioni malvagie prese in odio da Dio sono molteplici. Prv 6,16-19 elenca sette cose (6 + 1)<sup>94</sup> che il Signore odia: occhi altezzosi, lingua bugiarda, mani che versano sangue innocente, cuore che ordisce trame mal-

---

<sup>93</sup> VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Sapienza*, 435.

<sup>94</sup> Questo secondo il TM, che al v. 6,16 suona: «Sei cose il Signore odia, anzi sette sono un abomino per lui»; mentre la LXX riallaccia il v. 16 al v. 15 e dice: «Perché si rallegra di tutte quelle cose che il Signore odia, ed è annientato per la corruzione dell'anima». I vv. successivi si corrispondono.

vagie, piedi che corrono a fare il male, il falso testimone che proferisce menzogne, chi semina discordie tra i fratelli<sup>95</sup>.

Nel libro della Sapienza il verbo *μισέω* ricorre due volte ed entrambe hanno Dio come soggetto: nel nostro passo, 11,24, e in 12,4. All'inizio del brano 12,3-18, dedicato alla descrizione della magnanimità di Dio verso i cananei, l'autore ricorda l'odio di Dio per gli antichi abitanti della terra santa (12,3-4a)<sup>96</sup>, a causa delle loro azioni idolatriche. Come in 14,9, anche qui non è l'uomo in quanto essere personale e creatura ad essere preso in odio da Dio, ma in quanto commette l'atto più abominevole per Dio, l'idolatria.

In conclusione, l'odio di Dio, che a volte trova il suo risvolto nel castigo, non è mai rivolto contro l'uomo in quanto tale, ma contro il suo agire malvagio. Anche allora esso assume, tuttavia, un valore positivo: esprime la non connivenza di Dio con il male e la volontà di ripristinare relazioni giuste in seno alla comunità del popolo eletto. Sap 11,24, che considera l'atteggiamento fondamentale di Dio verso le realtà create e non in rapporto ad una categoria particolare di persone o di azioni, non ammette in alcun modo in lui la disposizione di odio.

### 3.1.6. Il verbo *κατασκευάζω*

Il verbo *κατασκευάζω* ricorre 28 volte nella LXX<sup>97</sup>; 8 volte ha Dio per soggetto<sup>98</sup>. Assume molteplici significati,

---

<sup>95</sup> Cfr., inoltre, Gdt 5,17: Dio odia l'ingiustizia; Sir 10,7: Dio odia la superbia; ecc.

<sup>96</sup> Sap 12,3-4a: «Tu odiavi gli antichi abitanti della tua terra santa, perché compivano delitti ripugnanti».

<sup>97</sup> Traduce 2 volte ciascuno *bārā'*, *'āsāh*, *yāsar* e 1 volta *hāraš*, *kûn*, *sārap*: cfr. HATCH - REDPATH, *A Concordance to the Septuagint*, II, 744.

<sup>98</sup> Is 40,28; 43,7; 45,7; 4Mac 2,21; Bar 3,32; Sap 9,2; 11,24; 13,4.



conosciuti anche nell'uso profano: «costruire», «fondare», «fabbricare artigianalmente», «costruire» gli strumenti per la guerra<sup>99</sup>. 1Mac 3,29 riferisce κατασκευάζω alle 'rovine', Prv 23,5 al mettere le ali e 4Mac 13,26 al rafforzare l'amore fraterno.

Il verbo assume, inoltre, il significato di «creare»<sup>100</sup>, soprattutto nel Deutero-Isaia e nel libro della Sapienza<sup>101</sup>. Già si sono visti i passi dove κατασκευάζω è in coppia con ποιέω (Is 43,7; 45,7; Sap 9,1-2); restano i testi che parlano del creare di Dio con il solo κατασκευάζω. In Is 40,28 Dio è il creatore delle estremità della terra (ἄκρα τῆς γῆς). Questo sintagma, che traduce quello ebraico *q'ešōt hā'āreš*, vuol indicare la terra fino ai suoi limiti estremi. L'accento posto sulle estremità potrebbe suggerire l'idea che nessuna parte del mondo rimane fuori dell'agire divino<sup>102</sup>. Bar 3,32 afferma che Dio sa tutto e conosce la via della sapienza perché è lui «che ha creato (ὁ κατασκευάσας) la terra dal volgere dei tempi». In 4Mac 2,21, infine, è detto che «quando Dio credè (κατεσκευάσεν) l'uomo, ingenerò in lui passioni e inclinazioni».

Delle quattro volte in cui κατασκευάζω ricorre nel libro della Sapienza, tre sono riferite a Dio e una alla Sapienza. Sap 7,27 dice che la Sapienza 'forma' amici di Dio e profeti. Sap 9,2, di cui si è parlato sopra, conosce il

<sup>99</sup> Cfr. rispettivamente Nm 21,27: la città di Sion. Is 40,19; 45,9; Sap 13,11; 14,2; Bar 6,8; 1Esd 9,42; 4Mac 4,20. 2Cr 32,5; 1Mac 10,6.21; 15,3.7; Bar 6,45.46.

<sup>100</sup> La LXX traduce l'ebraico *bārā'* 2 volte con κατασκευάζω; 17 con κτίζω; 15 con ποιέω; 3 con γίνομαι; 3 con καταδέκνυμι; infine, 1 volta ciascuna con ἄρχω, γεννάω, δέικνυμι, δεικνύω; cfr. G.J. BOTTERWECK, «*bārā'*», *GLAT* I, 1573.

<sup>101</sup> Is 40,28; 43,7; 45,7 (in Is 40,28; 43,7 κατασκευάζω traduce *bārā'*; in Is 45,7, invece, *yāšar*); Sap 7,27; 9,2; 11,24; 13,4. Cfr. inoltre Bar 3,32; 4Mac 2,21.

<sup>102</sup> Cfr. K. ELLIGER, *Deuterotesaja*. I. Jesaja 40,1-45,7 (BKAT XI/1), Neukirchen-Vluyn 1978, 98.

modo in cui Dio ha creato l'uomo: lo fece con la Sapienza. Sviluppando un discorso di 'religione naturale', in Sap 13,4 l'autore invita gli uomini a trarre dalle cose visibili e dalla bellezza della natura la cognizione di «quanto è più potente colui che li ha formati».

Rispetto a ποιέω, κατασκευάζω sottolinea maggiormente il 'fare' inteso in senso materiale: «costruire», «fondare», «formare», «ordinare»<sup>103</sup>. Con questo verbo, in Sap 11,24c è messa in rilievo la libertà di Dio, come quella dell'artigiano che forma liberamente e con compiacenza la sua opera.

Concludendo su 11,24, si può dire che la ricchezza di significato del verbo ἀγαπάω fa emergere l'idea del forte coinvolgimento personale di Dio con le realtà create; certo, un coinvolgimento da Creatore a creatura, ma pur sempre instauratore di permanenti relazioni interpersonali. I due soggetti del dialogo sono chiamati a rispondere in maniera adeguata al nuovo tipo di situazione vitale verificatosi. Dio non può trattare con indifferenza o con atteggiamento di vendetta nessuno, neanche gli egiziani o i cananei, anche se colpevoli di idolatria, perché egli è legato a loro da un rapporto di amore. L'uomo deve imparare da Dio: «Con tale modo di agire hai insegnato al tuo popolo che il giusto deve amare gli uomini» (Sap 12,19).

L'ampia gamma di significati compresi nel concetto di ἀγαπάω suggerisce che quando l'autore di Sap riferisce a Dio il verbo non vuol restringere in alcun modo il campo di applicazione. Le sfaccettature dell'amore di Dio sono molte e complesse, non si esauriscono in una definizione unica. Egli, l'esistente e il vivente, ama gli esistenti nella complessità della loro vita.

L'amore sta all'inizio, come movente e come oriz-

---

<sup>103</sup> Cfr. la *Vetus Latina* che in Sap 11,24c ha «constituisti».

zonte entro cui si situa l'atto creativo. L'autore sfrutta le implicanze di tale atto per evidenziare che in Dio è escluso qualsiasi atteggiamento negativo. Il significato così ostile veicolato dai verbi βδελύσσομαι e μισέω è particolarmente efficace per esprimere ciò. Riferire a Dio un sentimento di disprezzo o di odio significherebbe non comprendere perché Dio ha creato l'uomo e l'universo e perché è intervenuto per salvare il suo popolo<sup>104</sup>.

L'insistenza sulla totalità e universalità degli esistenti amati da Dio e il chiaro riferimento alla creazione rendono evidente che siamo in presenza di un'affermazione su una disposizione permanente di Dio: parte dall'eternità, quando, con volontà libera, decise di mettere in atto la creazione, e continua nel presente del suo rapporto con le realtà create. La creazione, dunque, è allo stesso tempo frutto dell'amore di Dio e luogo della manifestazione di questo amore.

### **3.2. Dio mantiene nell'esistenza ciò che ha creato (Sap 11,25-12,1)**

L'amore di Dio non solo motiva la creazione, ma anche l'attuale rapporto di Dio con le realtà create. Esse permangono nell'esistenza solo perché Dio se ne prende cura. È quanto sviluppa l'autore in 11,25-12,1:

πῶς δὲ διέμεινεν ἂν τι εἰ μὴ σὺ ἠθέλησας,  
ἢ τὸ μὴ κληθὲν ὑπὸ σοῦ διετηρήθη;  
φείδη δὲ πάντων ὅτι σὰ ἐστίν  
δέσποτα φιλόψυχε·  
τὸ γὰρ ἄφθαρτόν σου πνεῦμά ἐστιν ἐν πᾶσιν.

<sup>104</sup> «Il nostro testo si articola nei termini tradizionali di "amore" (ἀγάπης) e "odio" (μισῶν), ma nega che la provvidenza di Dio si giochi tra questi due poli, tradizionali in Grecia» (G. SCARPAT, *Libro della Sapienza*, II [BibTSt 3], Brescia 1996, 425).

Come poi permarrebbe qualcosa, se tu non l'avessi gradita?  
o, se non fosse chiamata da te, come potrebbe sussistere?  
Ma tu risparmi tutte le cose, perché sono tue,  
Signore che ami la vita.  
Infatti, il tuo spirito incorruttibile è tutte le cose  
(Sap 11,25-12,1).

L'argomentazione è strettamente collegata al versetto precedente. Oltre al legame indicato dalla particella δέ, il pronome neutro τι in 11,25a e l'articolo neutro τό in 25b si riferiscono al τι di 24c. Di conseguenza πάντων del v. 26 e πᾶσιν di 12,1 richiamano τὰ ὄντα πάντα di 24a. Le cose che non sussisterebbero se non fossero gradite o non fossero state chiamate dal Signore e che sono animate dal suo spirito sono tutte le realtà create con amore.

Il testo afferma innanzitutto l'assoluta e totale dipendenza delle creature dal Creatore. Una dipendenza che non può in nessun modo essere annullata, pena il ritorno alla non esistenza. Il legame imprescindibile non rimanda però ad una situazione angosciata per le realtà create, perché il Creatore ama le sue creature e il legame di dipendenza è in vista della permanenza nell'esistenza. L'attività del Creatore non si è esaurita nell'atto compiuto una volta per tutte, ma continua nella cura amorosa che accompagna l'intera esistenza delle creature. Per l'autore la cosa è talmente ovvia che con due interrogazioni fa risaltare il fatto che l'ipotesi contraria sarebbe del tutto assurda. «Che le creature permangano nell'esistenza, e che se ne conservi l'essere multiforme, attivo, misterioso, sono la prova più tangibile dell'amore di Dio in azione»<sup>105</sup>.

Nel v. 25 la conservazione degli esseri nella loro esistenza viene espressa con i due verbi paralleli διαμένω e διατηρέω; l'attività di Dio è indicata con i verbi θέλω e καλέω. I due stichi di 11,25 vengono così a formare uno

---

<sup>105</sup> VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Sapienza*, 378.

stretto parallelismo a struttura chiasmica:

πῶς δὲ διέμεινεν ἄν τι εἰ μὴ σὺ ἠθέλησας.  
ἢ τὸ μὴ κληθῆν ὑπὸ σου διετηρήθη;

Come poi permarrebbe qualcosa, *se tu non l'avessi gradita?*  
o, *se non fosse chiamata da te, come potrebbe sussistere?*

Il verbo διαμένω - «permanere», «continuare ad esistere», «sussistere» - ricorre 20 volte nella Bibbia greca e in pratica è sinonimo di διατηρέω, che ricorre 25 volte. Quando i due verbi sono utilizzati in senso religioso, veicolano un contenuto pregnante.

Usando διαμένω, il Salterio dice che permangono il Signore, il suo nome, la sua parola, il timore del Signore, la terra resa stabile dal Signore, tutto<sup>106</sup>. Per il Siracide permangono l'elemosina, il buon nome, i posteri<sup>107</sup>.

Con διατηρέω si indica l'osservanza dell'alleanza da parte del popolo<sup>108</sup> e l'impegno di misericordia e di fedeltà da parte del Signore<sup>109</sup>.

Il libro della Sapienza usa un'altra volta il verbo διατηρέω, in 16,26, un testo significativo per il nostro tema. Si dice che è la parola del Signore a mantenere in vita i credenti: «*ma è la tua parola che conserva coloro che credono in te (ἀλλὰ τὸ ῥῆμά σου τοῖς σοῖ πιστεύοντας διατηρεῖ)*». Se ricordiamo che il contesto di creazione è fondamentale per le argomentazioni del nostro autore, possiamo pensare che come Dio si è servito della sua parola per creare<sup>110</sup> così si serve della stessa parola per conservare nell'esistenza le cose che sono.

L'amore e la parola del Signore, dunque, stanno alle origini della creazione e permangono per conservarla nel-

<sup>106</sup> Cfr. rispettivamente Sal 102,27; 72,17; 119,89; 19,10; 119,90.91.

<sup>107</sup> Cfr. rispettivamente Sir 40,17; 41,12.13; 44,11.

<sup>108</sup> Cfr. Gen 17,9.10; Dt 33,9.

<sup>109</sup> Es 34,7; Dt 7,8; Sal 12,8; 2Mac 14,36; 15,34.

<sup>110</sup> Cfr. Sap 9,1; Gen 1,3.6.9.11.14.20.24.26.

l'esistenza. L'amore e la parola sono richiamate dai due verbi che indicano l'attività di Dio in 11,25: θέλω e καλέω. Con Scarpat, ritengo che qui θέλω «non è il nostro "volere", ma "aver gradimento di qualcosa"»<sup>111</sup>. È il gradimento di Dio per ciò che ha creato<sup>112</sup>, gradimento che continua.

L'espressione κληθὲν ὑπὸ σοῦ può riferirsi alla creazione per mezzo della parola oppure all'imposizione del nome in vista della sussistenza<sup>113</sup>. Sembra più probabile la seconda ipotesi, tanto più se teniamo conto che la LXX usa proprio καλέω in Gen 1,5.8.10, dove si parla del nome dato da Dio alle opere create.

Se 11,24 diceva che la creazione è opera dell'amore di Dio, nel v. 25 si afferma che questo amore è fondato sul gradimento e sulla volontà di chiamare all'esistenza le cose che sono e di conservarle.

Nel v. 26 l'autore riprende il concetto già formulato nel v. 23, ma con una motivazione diversa. Si noti lo stretto parallelismo:

23a: ἐλεεῖς δὲ πάντας ὅτι...

26: φείδη δὲ πάντων ὅτι...

23a: ma tu hai misericordia di tutti, perché...

26: ma tu risparmi tutte le cose, perché...

Nel v. 23 la motivazione era: «perché tutto puoi», nel v. 26: «perché (tutte le cose) sono tue». Tutte le cose sono del Signore perché egli ne è il Creatore; i vv. 24-25 l'avevano affermato con forza. La verità dell'appartenenza della totalità delle creature a Dio è articolo di fede fondamentale per Israele ed è espressa ripetutamente nella

---

<sup>111</sup> SCARPAT, *Libro della Sapienza*, II, 426.

<sup>112</sup> Cfr. Gen 1,8(LXX).10.12.18.21.25.31.

<sup>113</sup> Per la prima ipotesi stanno SISTI, *Il libro della Sapienza*, 299-300 e VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Sapienza*, 378; per la seconda GILBERT, «Le ragioni», 176 e SCARPAT, *Libro della Sapienza*, II, 426.

Bibbia<sup>114</sup>.

Dal momento che sono sue, egli risparmia tutte le cose. Il verbo usato qui è *φείδομαι* - «aver rispetto», «risparmiare», «non distruggere» - e il contesto suggerisce di ritenere il significato più forte, che è quello di non distruggere, di non punire severamente secondo la gravità del peccato. Come in Sap 12,16b, il verbo ha qui una portata universale, «in quanto il termine *πάντων*, come il possessivo *σού* che in qualche modo ne dipende, dev'essere un neutro. Questo uso universale del verbo è nuovo nell'Antico Testamento, dove di solito si afferma che il Signore risparmia il suo popolo. Ma già in Gn 4,11 questo verbo veniva usato in un senso più ampio: "E io non dovrei risparmiare Ninive?", diceva il Signore»<sup>115</sup>.

In Sap 6,7 - un testo che abbiamo già visto - la cura provvidente di Dio verso tutti era motivata dal fatto che egli ha creato tutti ed è il Signore di tutti (*ὁ πάντων δεσπότης*). Anche in 11,26 è ripreso il titolo di *δέσποτα* per Dio. Il titolo è ellenistico e propriamente sta per «padrone», il nostro autore lo applica a Dio per designarne il rapporto con il mondo<sup>116</sup>, mentre, quando vuole parlare del rapporto di Dio con il popolo eletto, usa il termine *κύριος*<sup>117</sup>.

Più caratteristico è il titolo *φυλόψυχος*, «amante della vita», applicato a Dio che comunque costituisce motivo di sorpresa per chi ha familiarità con la greicità classica. Infatti, dai classici è usato in senso peggiorativo, si dice di chi è attaccato alla vita e teme di perderla. Non è certo questa l'intenzione dell'autore, che applica il titolo a Dio; egli intende dare un fondamento all'affermazione: «ami gli esistenti, tutti» (v. 24a) e un'ulteriore ragione al fatto

---

<sup>114</sup> Cfr. ad es. Sal 24,1-2; 50,12; 89,12; 1Cr 29,11.14.16.

<sup>115</sup> GILBERT, «Le ragioni», 176.

<sup>116</sup> Cfr. Sap 12,16b; 13,3b.

<sup>117</sup> Cfr. Sap 12,2c.

che Dio «risparmia» tutte le cose (v. 26a)<sup>118</sup>. Egli ha ripetutamente ribadito l'amore di Dio per la vita, vita che egli comunica alle realtà create<sup>119</sup>. Qui si dice che l'amante della vita non trattiene la vita per sé, ma la dona e la conserva in tutti gli esseri.

Il v. 12,1 chiarisce ulteriormente il v. 11,25. Dio risparmia tutte le cose perché in tutte le cose c'è il suo spirito incorruttibile e ama tutte le vite perché in esse c'è il suo spirito incorruttibile. Si può dire che Dio ama le creature perché esse contengono in sé qualcosa che gli appartiene. Il πνεῦμα di cui si parla in 12,1 sembra fare riferimento all'alito di vita di Gen 2,7: «(Dio) soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente». L'autore di Sap qualifica questo πνεῦμα come incorruttibile (ἀφθαρτον), dunque, che non è soggetto a corruzione, che permane. Se è incorruttibile lo spirito che li anima, sono incorruttibili gli esistenti<sup>120</sup>.

La presentazione dello spirito incorruttibile ha comunque una portata diversa rispetto a Gen 2,7, «perché afferma che il soffio di Dio è in tutte le cose ed è incorruttibile. Già il Sal 104,28-30 ricordava che il soffio di Dio è in tutte le cose (πάντων, qui molto probabilmente è un neutro), ma lo diceva a proposito del soffio creatore.

---

<sup>118</sup> «Significato nuovo del termine: l'autore di Sap ne era cosciente?» (VILCHEZ LINDEZ, *Sapienza*, 379 nota 44, e rimando a LARCHER, *Études*, 182); della stessa opinione sono SISTI, *Il libro della Sapienza*, 300 e GILBERT, «Le ragioni», 177. Invece SCARPAT, *Libro della Sapienza*, II, 391 ritiene tale giudizio «inammissibile, perché φυλόψυχος in malam partem è di uso comune nella greicità (lo usa anche Marco Aurelio 10,8), tanto che bisogna pensare che il Nostro, pur consapevole che tale era il significato se riferito all'uomo la cui ψυχή è la propria vita, l'aggettivo riferito a Dio non poteva che avere il significato di "amico delle vite" che aveva creato».

<sup>119</sup> Cfr. Sap 1,14: «Egli infatti ha creato tutto per l'esistenza»; 2,23a: «Sì, Dio ha creato l'uomo per l'incorruttibilità».

<sup>120</sup> Cfr. ancora 2,23a: «Sì, Dio ha creato l'uomo per l'incorruttibilità (ἀφθαρσία)».



In Sap 12,1, non si tratta tanto della creazione, quanto della presenza dello  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$  divino in tutti gli esseri. Questa è un'idea nuova nell'Antico Testamento. L'autore del libro della Sapienza va oltre l'insegnamento tradizionale, ricorrendo a un elemento della dottrina stoica. Secondo lo stoicismo, lo  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$  cosmico è presente in tutti gli esseri, anche nei più infimi, assicurando la coesione del mondo inanimato (cfr. Sap 1,7), la vita vegetativa, la vita animale e quella psichica. Senza riprendere nulla delle dottrine panteiste e del materialismo della Stoa, il nostro autore sottolinea che lo  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$  divino assicura la vita di ogni essere»<sup>121</sup>.

Il testo di Sap 11,25-12,1 ribadisce quanto detto in 11,24: Dio ha creato tutto per amore, un amore di compiacimento e di volontà di bene. La chiamata all'esistenza delle realtà create fa sì che egli si senta coinvolto nella loro storia. Esse sono sue e in esse c'è il suo spirito incorruttibile, non può perciò abbandonarle al loro destino. Le segue, invece, con la sua amorevole cura, con la sua provvidenza.

---

<sup>121</sup> GILBERT, «Le ragioni», 178.

## **Conclusione**

Volendo tirare le conclusioni dalle analisi sin qui condotte, si può dire che l'autore del libro della Sapienza mutua il concetto di Provvidenza dalla riflessione filosofica greca, in particolare da quella stoica, ma carica il concetto di contenuti che gli derivano dal patrimonio di fede testimoniato dalla Bibbia.

È soprattutto la meditazione sull'attività creatrice e sugli interventi salvifici del Dio di Israele che danno al nostro autore la ferma convinzione che Dio segue con provvidenza il suo popolo. Le possibilità offertegli dal linguaggio greco - in particolare la possibilità di formulare affermazioni di principio - gli consentono di proseguire nella riflessione fino a intravedere la Provvidenza di Dio all'opera non solo a favore del popolo eletto, ma del mondo intero. Il brano 11,24-12,1 esplicita tutto ciò in maniera esemplare.

Viene posto un saldo fondamento alla Provvidenza di Dio: dal momento che egli ha creato tutti per amore e in tutti ha posto il suo spirito incorruttibile, egli continua a seguire tutti con amorevole cura, perché si conservino in vita. In qualche modo Dio si sente "obbligato" ad essere provvidente.

Schematizzando ulteriormente, l'analisi di Sap 11,24-12,1 (nel contesto più ampio di 11,15-12,27) fa emergere le seguenti affermazioni:

- Dio ha creato tutto, in particolare l'uomo, per amore (11,24);
- Dio continua ad amare e a sostenere nell'esistenza ciò che ha creato (11,25-12,1);
- Dio castiga con moderazione i peccatori, perché anche loro sono amati (12,2ab.8);
- Dio castiga in vista del pentimento (11,23; 12,2c);
- Il giusto deve imitare l'atteggiamento benevolente di Dio (12,19-22).