



Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu

ISSN: 0120-1468

franciscanum@usbog.edu.co

Universidad de San Buenaventura
Colombia

Sánchez Castelblanco, Wilton Gerardo

El influjo helenista en Sabiduría 16, 5-14

Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu, vol. LVII, núm. 163, enero-junio, 2015, pp. 259-301

Universidad de San Buenaventura

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=343533885009>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

El influjo helenista en Sabiduría 16, 5-14

Wilton Gerardo Sánchez Castelblanco*

Para citar este artículo: Sánchez Castelblanco, Wilton Gerardo.
«El influjo helenista en Sabiduría 16, 5-14».
Franciscanum 163, Vol. LVII (2015): 259-302.

Resumen

El presente artículo de investigación presenta una aproximación al tercer díptico de la parte final del libro de la Sabiduría (Sb 16, 5-14), que hace una relectura del episodio de la serpiente de bronce (Nm 21, 4-9), con el fin de constatar la influencia concreta de la cultura helenista en esta sección.

Para lograr este objetivo, en primer lugar, se hace una breve presentación del texto, que permite conocer el contexto literario en el que este se encuentra al interno del libro de la Sabiduría, así como sus principales características y dificultades tanto textuales como estilísticas. En la segunda parte del artículo se hacen algunos apuntes exegéticos, con el fin de tener un conocimiento básico del texto en sí mismo, que permitirá después hacer estudios más detallados sobre él. Finalmente, en la tercera parte se presentan los elementos literarios de género, contenido y vocabulario que permiten apreciar

* Sacerdote de la Diócesis de Chiquinquirá desde 1997. Doctor en Teología con Especialización Bíblica (Pontificia Universidad Gregoriana: 2009), Magister en Sagrada Escritura (Pontificio Instituto Bíblico de Roma: 2004), Magister en Teología (Pontificia Universidad Javeriana: 1997), Especialista en Educación Sexual (Fundación Universitaria Juan de Castellanos: 1997), Licenciado en Ciencias Religiosas y Ética (Fundación Universitaria Juan de Castellanos: 1995), Teólogo (Pontificia Universidad Javeriana: 1995). Profesor de Sagrada Escritura en la Universidad de San Buenaventura, Universidad Javeriana y director del Instituto Bíblico Pastoral Latinoamericano de la Corporación Universitaria Minuto de Dios. Perteneció al Grupo de Investigación Palabra, Pueblo y Vida de UNIMINUTO, que financia el proyecto en el que se inscribe este artículo: «Estudio sobre prácticas pedagógicas de enseñanza bíblica en ambientes de educación formal en Bogotá» iniciado el 1.º de julio de 2013. Contacto: wigesa@yahoo.es.

el influjo de la cultura helenista tanto en el autor como en su obra. Esta aproximación al mundo helenista se hace mediante el estudio de textos concretos de dicho ambiente especialmente desde un punto de vista literario y religioso.

Palabras clave

Libro de la Sabiduría, helenismo, religión helenista, serpiente de bronce, Libro de los Números.

Hellenistic Influence on Wisdom 16, 5-14

Abstract

This research paper is an approach to the third diptych, in the final part of the Book of Wisdom (Wis 16, 5-14) that makes a re-reading of the bronze serpent episode (Nm 21, 4-19). The aim of this paper is to make evident the influences of the Hellenistic culture in this section.

In order to achieve this goal, first a short presentation of the text is made, that permits to identifying its literary context within the Book, as well as its main characteristics and difficulties, both textual and stylistic. In the second part, some exegetical considerations are made in order to have a basic understanding of the text which will allow us to make further studies. In the third and final part, some literary elements such as genre, content and vocabulary are considered to appreciate the Hellenistic culture influence in both the author and his work. The Hellenistic approach is made through the study of specific texts about the Hellenic environment from a literary and religious point of view.

Keywords

Book of Wisdom, hellenism, hellenistic religion, bronze serpent, Book of Numbers.

Introducción

La tercera parte del Libro de la Sabiduría (Sb 11-19) comenta e interpreta algunos textos bíblicos. En efecto, son varios los acontecimientos del Éxodo y del desierto que el autor desarrolla y explica no solo con un estilo midrásico propio de la cultura hebrea¹, que parte de los detalles del texto bíblico²; sino también haciendo uso de los diferentes estilos literarios en boga en esa época, dentro de los cuales sobresalen el género epidíctico³ y uno de sus instrumentos más frecuentes: la *sugkrisij*⁴.

Así pues, en el Libro de la Sabiduría se encuentra una reinterpretación de la historia de Israel narrada en el Pentateuco, en el contexto del florecimiento de la cultura helenista en Alejandría⁵ que, sin lugar a dudas, tuvo un influjo sobre esta obra y que se aprecia especialmente en la particularidad de su vocabulario⁶, contenido, género y estilo literario⁷.

La aproximación al ambiente helenista subyacente al libro de la Sabiduría y, más precisamente, al díptico en cuestión, permitirá enriquecer la comprensión del mismo, en cuanto a la consideración de dicha realidad, vivida en primera persona por los judíos de finales del siglo I a. C y comienzos del siglo I d. C. en Alejandría. Esto hará posible conocer las situaciones concretas a las que el texto intenta

1 Cf. Maurice Gilbert, *La Sapienza di Salomone II* (Roma: edizioni ADP, 1995), 13.

2 Cf. Johannes Maneschg, *Die Erzählung von der ehernen Schlange (Num 21, 4-9) in der Auslegung der frühen jüdischen Literatur: eine traditionsgeschichtliche Studie* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1981), 189.

3 Cf. Paolo Bizzeti, *Il libro della Sapienza: struttura e genere letterario* (Brescia: Paideia, 1984), 155-163.

4 Cf. José Vilchez Líndez, *Sabiduría y sabios en Israel* (Estella: Verbo Divino, 1995), 51.

5 Cf. Leonardo Verga, «Il libro della Sapienza e la filosofia ellenistica», en *Fede e cultura dal libro della Sapienza*, ed. Gianfranco Ravasi et al. (Bologna: EDB, 1987), 83; Maurice Gilbert, *La Sagesse de Salomon. Recueil d'études*, *Analecta Biblica* 189 (Roma: Gregorian & Biblical Press, 2011), 57.

6 Cf. Chrysostome Larcher, *Études sur Le Livre de la Sagesse* (Paris: Lecoffre J. Gabalda, 1969), 181-182.

7 Cf. James Reese, *Hellenistic influence on the book of Wisdom and its consequences* (Rome: Biblical Institute Press, 1970), 25-31. En un sentido más amplio, se puede considerar el Antiguo Testamento como fruto de la cultura helenista; cf. Timothy Clark, «Jewish education in the Hellenistic period and the Old Testament», *St Vladimir's Theological Quarterly* 54, n.º 3-4 (2010): 300.

dar respuesta y la manera como este lo hace. Solo así el lector actual podrá aprehender toda la riqueza del texto y captar adecuada y fructuosamente sus diversos matices.

1. El Texto

La sección comprendida en Sb 16, 5-14 constituye una unidad literaria⁸, delimitada por los términos **ephqen/sobrevino** (16, 5), **exontej/teniendo** (16, 6b) al inicio y **exelqon/exhalado** (16, 14), **exejj/tienes** (16, 13a) al final de la perícopa⁹. Se caracteriza por la presencia del campo semántico salvar, sanar, liberar y rescatar bajo los términos: **swthria/salvación** (16, 6b), **swzein/salvar** (16, 7a), **swthr/salvador** (16, 7b), **diaswzein/poner a salvo** (16, 11b), **iamma/cura** (16, 9b), **iasqai/curar** (16, 10b. 12b), **ruomenoj/libertador** (16, 8b), **antiparercesqai/pasar** (16, 10b), **euergesia/beneficio** (16, 11d), **qerapeuein/curar** (16, 12a) y **analuein/liberar** (16, 14c)¹⁰.

La perícopa presenta un considerable número de dificultades textuales, dentro de las cuales sobresalen las siguientes:

En el v. 5 algunos testigos omiten el **sou/tuya** después de **orgh/ cólera**, tal vez por influjo del contexto que en 18, 20.23.35 presenta **orgh**, sin pronombre posesivo¹¹. Algunos testigos del v. 9 presentan **muwh** en vez de **muiwh/moscas**. Dicha variante puede interpretarse simplemente como una forma ática de **muiwh**, o como el genitivo plural de **muj** (ratón); en este último caso Sabiduría dependería de Ex 8, 16-24 donde se habla de la plaga de los insectos¹².

Entre otros casos de dificultad textual hay dos que no se pueden dejar de lado por la importancia que tienen en la interpretación del texto. En primer lugar se trata de la variante **sunboulon/consejero** (Si-

8 Cf. Paolo Bizzeti, *Il libro della Sapienza*, op. cit., 155-163.

9 Cf. Johannes Maneschg, op. cit., 111.

10 Cf. Armin Schmitt, «Heilung und Leben nach Weisheit 16,5-14 vor dem Hintergrund der hellenistischen Zeit», en *Gerechtigkeit und Leben im hellenistischen Zeitalter: Symposium anlässlich des 75. Geburtstags von Otto Kaiser*, ed. Jörg Jeremias (Berlin: Walter de Gruyter, 2001), 63-64.

11 Cf. Johannes Maneschg, op. cit., 109.

12 *Ibid.*, 110.

naítico, Codex Venetus, Alejandrino) al puesto de **sunbolon/símbolo** (Vaticano, Ephraemy Syri rescriptus). Aunque la mayoría de autores prefieren la lectura **sunbolon**¹³, no se puede excluir del todo la variante **sunboulon**, como alusión de la perícopa a la probable mediación de Moisés, que sería posible de acuerdo al contexto¹⁴.

El segundo caso importante de crítica textual se constata en el v. 12, allí se encuentra la variante **pantaj/todos** al puesto de **panta/todo** que se lee solo en Vaticano, Sinaítico, la recensión de Orígenes, los manuscritos minúsculos 637, 46, 613, 766, parte de la vetus Latina, el comentario del monje Malaquías y el Pseudo Crisóstomo. En este caso, aunque hay quienes, con base en 16, 10 prefieren la lectura **pantaj**¹⁵; sin embargo, la versión **panta** (cf. 1, 7; 16, 17)¹⁶ se lleva mejor con el contexto que debe hacer énfasis en la propiedad terapéutica de la Palabra¹⁷.

En líneas generales la estructura del texto es la siguiente:

A	5a	kai. gar oʽe autoiʽj deinoj ephʽl qen qhriwn qumoj
	5b	dhgmasin te skoliwh diefqeiron to ofewn
	5c	ouvmecri telouj emeinen h`orgh, sou
	6a	eiʽj nouqesian de. proj otigon etaracqhsan
	6b	sunbolon econtej swthriaj eiʽj anamhsin entolhʽj nomou sou
B	7a	o` gar epistrafeij ouvdia. to. qewrounenon eswʽzeto
	7b	Valla. dia. se. ton pantwn swthra
	8a	kai. en toutw de. epeisaj touj eeqrouj himwh
	8b	oʽti su. ei=o` ruomenoj ek pantoj kakou/

13 Cf. Chrysostome Larcher, *Le Livre de la Sagesse, ou, La Sagesse de Salomon*, vol. III, Études Bibliques – Nouvelle série 5 (Paris: Gabalda, 1985), 898.

14 Para una visión detallada de los argumentos en favor de la lectura su,mboulon, cf. Alexis Leproux, «Moïse, «conseiller de salut» en Sg 16,6? Une question de critique textuelle», *Revue biblique*, 2004, 161-192.

15 Cf. Giuseppe Scarpata, *Libro della Sapienza*, vol. III (Brescia: Paideia, 1999), 200.

16 Cf. Joseph Ziegler, *Sapientia Salomonis* (Göttingen: Vandenhoeck, & Ruprecht, 1980), 151.

17 Cf. Georg Ziener, «Weisheitsbuch und Johannesevangelium», *Biblica* 38 (1957): 409.

C	9a	ouj nen gar akridwn kai. muiwh apektainen dhgmata
	9b	kai. oue euregh iana th/ yuch/ autwn
	9c	ofi axioi hsan upo. toioutwn kolaskhhai
	10a	touj de. uiouj sou oude. iobolwn drakontwn enikhsan odontej
	10b	to. eleoj gar sou antiparhlqen kai. iasato autouj
A'	11a	eij gar upomhsin twh logiwn sou enekentrizonto
	11b	kai. oxewj dieswzonto
	11c	iha mh. eij baqeián empesontej lhghn
	11d	aperispastoi genwntai thj shj euergesij
B'	12a	kai. gar oute botanh oute malagna eyerapeusen autouj
	12b	Alla. o`soj kurie logoj o`panta iwmenoij
C'	13a	su. gar zwhj kai. qanaou exousian eceij
	13b	kai. katageij eij pulaj aflou kai. anageij
	14a	anqrwpoj de. apoktennei nen th/ kakia/ autou/
	14b	exelqon de. pneuma ouk anastrefei
	14c	Oude. analuēi yuchn paralhmfeisan

La traducción del díptico es la siguiente¹⁸:

A	5a	Y aún más cuando les sobrevino la terrible ira de fieras
	5b	y eran destruidos por mordeduras de serpientes sinuosas,
	5c	tu cólera no permaneció hasta el final;
	6a	sino como advertencia fueron atribulados por poco,
	6b	teniendo un símbolo de salvación como recuerdo del precepto de tu ley.

18 Esta traducción es personal, aunque se basa en líneas generales en la que se encuentra en José Vilchez Lindez, *Sabiduría* (Estella: Verbo Divino, 1990), 411-412.

B	7a	En efecto, el que se volteaba no se salvaba a causa de lo que se veía,
	7b	sino a causa tuya, salvador de todo.
	8a	Y también con esto convenciste a nuestros enemigos,
	8b	que tú eres el libertador de todo mal.
C	9a	Así pues, a los que las mordeduras de langostas y de moscas mataron,
	9b	tampoco se encontró cura para su vida,
	9c	porque eran dignos de ser castigados bajo tales cosas.
	10a	Pero a tus hijos ni siquiera los vencieron dientes de serpientes venenosas.
	10b	Pues tu misericordia pasó y los curó.
A'	11a	Pues eran horadados como recuerdo de tus palabras,
	11b	pero rápidamente eran puestos a salvo
	11c	para que, cayendo en un profundo olvido,
	11d	no fueran excluidos de tu beneficio.
B'	12a	Pues a ellos no los curó ni una hierba ni una medicina,
	12b	sino tu palabra, Señor, que todo lo cura.
C'	13a	Pues tú tienes poder de vida y de muerte
	13b	y conduces a las puertas del Hades y haces subir.
	14a	El hombre, en cambio, mata con su maldad
	14b	y no devuelve el espíritu exhalado
	14c	ni desata el alma prisionera.

Esta estructura deja ver que el desarrollo de los argumentos de A' B' C' se remonta al vocabulario de A B C. En efecto, la doble ocurrencia de **ειj** en A' se remonta a la doble ocurrencia de **ειj** en A (6ab). En ese mismo sentido el vocabulario de A y A' deja ver su relación de paralelo: **anamhsij/upomhsij** (6b/11a), precepto de tu ley/ tus palabras (6b/11a), atribulación «por poco» (6a) y cólera «no hasta el final» (5c)/puestos a salvo «rápidamente» (11b).

B y B' se caracterizan por la fuerte oposición entre la creatura y el creador todopoderoso (**pantwn**7b; **pantoj** 8b; **panta** 12b). Al mismo tiempo el vocabulario deja percibir que B es continuación de A: «Salvación» (6b), «se salvaba» (7a), «Salvador» (7b).

C y C' se caracterizan por el contraste entre Israel, los «hijos de Dios» (10ab) y sus enemigos y por la oposición entre el Dios que dispone sobre la vida y la muerte (13ab) y los hombres carentes de poder (14abc). Hay un énfasis en el contraste entre el «hombre» (14a) y Dios, mencionado mediante el pronombre «tú». También en el vocabulario se pueden ver puntos de contacto entre C y C': **antiparh/lqen** 10b/ **exelqon** 14b; «matar» (9a/14a); «vida» («alma») in 9b/14c¹⁹.

2. Notas Exegéticas

16, 5 El **kai. gar**, por una parte, relaciona este díptico con el anterior y, por otra, introduce una nueva situación²⁰. El termino **qhripon** puede designar sea al género al cual pertenece la serpiente, o designar a la serpiente misma (Sir 39, 30; Act 28, 4-5)²¹. De igual manera la ira de los animales venenosos se puede entender en relación de sinonimia con la cólera de Dios²², que se caracteriza por no causar el exterminio definitivo del pueblo (Sb 18, 20) sino que le sirve solo como advertencia (16, 6), en contraposición al exterminio total que causa entre los impíos (Sb 19, 1)²³, o al énfasis del libro de los Números que deja ver que muchos israelitas murieron (Nm 21, 6)²⁴.

19 Cf. Johannes Maneschg, *op. cit.*, 114-115. Otra propuesta de estructura que se basa en el contraste entre la suerte de Israel y aquella de Egipto se encuentra en Maurice Gilbert, «Supplément au dictionnaire de la Bible», ed. Jacques Briand y André Robert, *Supplément au dictionnaire de la Bible* (Paris: Letouzey, & Ané, 1991), 75. Cf. Paolo Bizzeti, *Il libro della Sapienza*, *op. cit.*, 93.

20 Cf. Angelo Passaro, «Il serpente e la manna. Ovvero della parola che salva. Esegese di Sap 16», en *Il Libro della Sapienza: tradizione, redazione, teologia*, ed. Angelo Passaro y Giuseppe Bellia (Roma: Città Nuova, 2004), 203.

21 En el ambiente judío había varias palabras griegas para designar a los animales peligrosos (cf. Sal 91, 13 LXX; Is 30, 6 LXX; Os 13, 7-8 LXX; Test Avr A 19, 14-15).

22 Cf. Johannes Maneschg, *op. cit.*, 116-117.

23 Cf. *Ibid.*, 119-120.

24 Cf. Alec Lucas, «Unearthing an intra-Jewish interpretive debate? Romans 1,18-2,4; Wisdom of Solomon 11-19; and Psalms 105(104)-107(106)», *Annali di storia dell'esegesi* 27, n.º 2 (2010): 84 n. 49.

16, 6 El carácter educativo de la desgracia de Israel se evidencia mediante la palabra **nouqesia**²⁵, utilizada con el mismo sentido tanto por Pablo (1Cor 10, 11) como por Filón de Alejandría²⁶ y Flavio Josefo²⁷. Del aspecto educativo se puede pasar al aspecto soteriológico, que se intuye en la construcción de las formas paralelas **eiḡ nouqesian** y **eiḡ anamhsin**²⁸.

La expresión **sunbolon swthriaj** alude a la serpiente de bronce construida por Moisés, gracias a la cual la desgracia no es definitiva, pues era suficiente mirarla para participar de la curación divina (Nm 21, 8-9)²⁹. El término **sunbolon** no es común en la LXX y solo está presente fuera de la Sabiduría en Os 4, 11, sin embargo, tiene un empleo parecido al de **shmeiōn** (Sb 5, 13), que en este contexto se puede entender como signo, cuyo propósito es recordar la ley de Dios y salvar a su pueblo porque cumple esa ley³⁰.

16, 7 El participio **epistrafēiḡ**, de acuerdo a su uso habitual en la LXX (Sal 79, 4), expresa el abandono del pecado y el retorno a Dios³¹. El carácter divino de la obra se enfatiza también mediante el uso del pasivo teológico **eswzeto** que, junto al sustantivo **swthra**, enfatiza su dimensión soteriológica.

El sustantivo **swthra** se encuentra formando una única expresión con la palabra **pantwn**, de modo que esta última puede ser interpretada como masculino o como neutro. En el primer caso Dios es considerado salvador de todos los hombres, en el segundo, de todas las cosas, es decir, de todo. Aunque sintácticamente la primera solución es posible, si el díptico quisiera resaltar a Dios como salvador de todos los

25 Cf. Johannes Maneschg, *op. cit.*, 122.

26 «**ῥῆτε παιδείας ἐκεκα και nouqesiaḡ**», Philo Alexandrinus, *Quod Deus sit immutabilis*, ed. André Mosès, Les oeuvres de Philon d'Alexandrie 8 (Paris: Cerf, 1963), 54.

27 Cf. Flavius Josephus, *Antiquitates Judaicae*, ed. Benedikt Niese, Flavii Iosephi Opera (Berlin: Weidmann, 1887), III, 311.

28 Cf. José Vilchez Lindez, *Sabiduria*, *op. cit.*, 415.

29 Cf. Christoph Berner, «Die eherne Schlange: zum literarischen Urprung eines «mosaischen» Artefakts», *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 124, n.º 3 (2012): 350.

30 Cf. Johannes Maneschg, *op. cit.*, 124-128.

31 Cf. Georg Bertram, «σῳζέω», en *Grande lessico del Nuovo Testamento*, ed. Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich, vol. XII (Brescia: Paideia, 1979), 1366-1371.

hombres, no haría énfasis en la muerte que encuentran los egipcios. Por eso es preferible pensar en **pantwn** como neutro en cuanto más acorde con el contexto³². Además el v. 12 presenta la expresión análoga: **o`panta iwmeno**j, que interpretada en el mismo sentido respeta la coherencia de la unidad literaria.

En la LXX el atributo **swthr** es aplicado con frecuencia a Dios³³, mientras que en el mundo antiguo, como se verá en la tercera parte del presente artículo, dicho título se aplicaba a dioses y soberanos para especificar su preocupación por el bienestar, la seguridad y la paz³⁴. Esta expresión indica pues, a Dios, único salvador (Is 43,11), cuya salvación tiene un alcance ilimitado, en cuanto salva de todo a los israelitas que son el tipo del hombre justo³⁵. Sin embargo la locución «salvador de todo» solo ocurre aquí y en el libro de Ester:

Kai. genhqeísa epifanhj epikalesamenh ton pantwn epopthn qeon kai. swthra parelaben taj dup abraj (Est 5, 1-2).

*Luego, poniéndose esplendorosa, tras invocar a Dios espectador y salvador de todo, tomó a las dos doncellas*³⁶.

Esta expresión refleja cierta tensión bajo la que opera el autor, pues la intervención de Dios en el pasado en favor de su pueblo, se convierte en una especie de símbolo de su deseo de ser objeto de culto por parte de toda la humanidad³⁷.

16, 8 El autor supone que los egipcios supieron de lo que le aconteció a Israel en el desierto³⁸, de manera que al enterarse de

32 Dios es pues el salvador de todo lo creado. Esta idea universalista de la salvación ofrecida encuentra resonancia en el contexto helenista del libro de la Sabiduría como se expone en el parágrafo 3.3 del presente artículo.

33 Cf. Georg Ziener, *Die theologische Begriffssprache im Buche der Weisheit* (Bonn: Peter Hanstein, 1956), 49.

34 Cf. Chrysostome Larcher, *Le Livre de la Sagesse, ou, La Sagesse de Salomon, III, op. cit.*, 901.

35 Cf. Johannes Maneschg, *op. cit.*, 132.

36 De acuerdo a la opinión más difundida, la traducción griega del libro de Ester fue hecha hacia el 114 a.C. en Egipto; de manera que comparte con el libro de la Sabiduría un contexto común que se refleja en un vocabulario común, como en este caso. Cf. José Vilchez Líndez, *Rut y Ester* (Estella: Verbo Divino, 1998), 182.

37 Cf. James Reese, *The Book of Wisdom, Song of Songs* (Wilmington: Michael Glazier, 1983), 169.

38 Cf. José Vilchez Líndez, *Sabiduría, op. cit.*, 416.

esa realidad han quedado convencidos de otra más profunda: Dios «libra de todo mal»; esta expresión subraya el alcance universal de la liberación de Dios.

16, 9 Este versículo probablemente hace alusión a la plaga de las langostas (Ex 10, 4-20) y de los tábanos (Ex 8, 16-27), que aquí vienen llamados simplemente moscas³⁹. La paradoja se encuentra en que mientras los egipcios, atacados por animales cuya mordedura normalmente no es mortal, no encontraban salvación para sus vidas⁴⁰, los israelitas, en cambio, mordidos por serpientes venenosas, cuando se volteaban, eran salvados por Dios⁴¹.

La falta de cura a la plagas de Egipto se encuentra también en Jdt 5, 12. La fuerza de este contraste se acentúa si se tiene en cuenta la palabra usada para designar la cura; en efecto el *īama* era el término médico para designar un tipo de remedio que podía adquirirse con cierta facilidad y que era conocido por todos los médicos⁴²:

*Tw|gar an eti tropw| kai. twh īamatwn eupoihte thn ousian ekastou twh noshmatwn agnoouhtej;*⁴³

¿Y de qué manera conseguiréis los remedios para las enfermedades, ignorando la esencia de cada una?

16, 10 La misericordia de Dios (Sb 3, 9; 4, 15; 6, 6; 9, 1; 11, 9; 12, 22; 15, 1)⁴⁴ se dirige especialmente hacia los israelitas, sus hijos, quienes son descritos con este título (9, 7; 12, 7.19)⁴⁵, cuya particularidad en el libro de la Sabiduría es su situación concreta en el marco de la historia de Israel⁴⁶.

39 Cf. Giuseppe Scarpat, *Libro della Sapienza*, op. cit., 196.

40 Cf. José Vilchez Lindez, *Sabiduría*, op. cit., 416.

41 Cf. Johannes Maneschg, op. cit., 135-136.

42 Cf. Nadia van Brock, *Recherches sur le vocabulaire médical du grec ancien: soins et guérison* (Paris: Klincksieck, 1961), 68-69.

43 Galenus, *De Naturalibus Facultatibus*, ed. Marzia Mortarino, vol. II (Milano: Arnoldo Mondadori, 1996), 127.

44 Para una visión general de la misericordia de Dios en el libro de la Sabiduría dentro del contexto de la literatura sapiencial israelita, cf. José María Rodríguez Ochoa, *Experiencia del mal y misericordia de Dios en la literatura sapiencial israelita* (Madrid: El Escorial, 1970), 54.

45 Cf. Johannes Maneschg, op. cit., 140.

46 Cf. Luca Mazzinghi, *Notte di paura e di luce: Egesesi di Sap 17,1-18,4* (Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1995), 219-221.

La palabra **drakwn** designa a las serpientes venenosas (Ex 7, 9.10.12; Dt 32, 33; Sal91, 13; Job 20, 16) y de ninguna manera a dragones fabulosos o mitológicos⁴⁷.

16, 11 El autor retoma el aspecto didáctico de la situación de los israelitas en la cual el recuerdo de la Ley **–eij gar upomhsin twh logiwn sou–** aunque es importante, constituye solo el primer paso de la salvación que Dios opera con sus hijos. En efecto, la conversión del pueblo tuvo la finalidad de evitarle el «profundo olvido» que lo hubiera alejado definitivamente del beneficio divino dejándolo en una situación de necesidad⁴⁸. Así mismo acá se vuelve a reforzar la idea de un castigo que, gracias a que su objetivo no era el aniquilamiento, si bien fue terrible (**enekentrizonto**), fue también pasajero (**oxewj**)⁴⁹.

16, 12 La expresión **o`panta iwmenoij**, mediante el uso del adjetivo sustantivado **paj**, designa la totalidad⁵⁰ y, en este caso, describe el alcance del poder sanador de la palabra del Señor. No obstante el alcance de la curación puede ser diferente de acuerdo a la opción que se haga. Ralhfs⁵¹ y Scarpata prefieren la lectura **pantaj** especialmente con base en 16, 10 **iasato autouj** y en la LXX donde **iasqai** generalmente está unido a un objeto personal: **egw. gar eimi kurioj o` iwmenoij se** (Ex 15, 26)⁵². En este caso el autor haría énfasis en la curación que llega a todos los hombres.

Sin embargo, otros autores como Ziegler⁵³, Larcher, Maneschg⁵⁴, Vílchez⁵⁵ y Schmitt⁵⁶, prefieren la lectura **panta**, con base en el contexto que habla no solo de todos los hombres sino **ek pantoj kakou** (16, 8)⁵⁷, así pues el interés del autor sería enfatizar la universalidad del

47 Cf. José Vílchez Lindez, *Sabiduría*, op. cit., 416 n.18.

48 Cf. Johannes Maneschg, op. cit., 146, 148.

49 Cf. *Ibid.*, 143.

50 Cf. Christian Abraham Wahl, *Clavis librorum Veteris Testamenti apocryphorum philologica* (Graz: Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1972), 387.

51 Cf. Alfred Rahlfs, ed., *Septuaginta-Studien*, vol. II (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979), 370.

52 Cf. Giuseppe Scarpata, *Libro della Sapienza*, op. cit., 200.

53 Cf. Joseph Ziegler, op. cit., 151.

54 Cf. Johannes Maneschg, op. cit., 111.

55 Cf. José Vílchez Lindez, *Sabiduría*, op. cit., 412.

56 Cf. Armin Schmitt, *Weisheit* (Würzburg: Echter Verlag, 1989), 70.

57 Cf. Chrysostome Larcher, *Le Livre de la Sagesse, ou, La Sagesse de Salomon, III*, op. cit., 910.

poder curador de la palabra del Señor, en cuanto capaz de sanar de todo. En cuanto a la observación de Scarpat acerca del objeto personal que suele acompañar al verbo **iasqai**, hay que tener en cuenta que cuando usan este verbo la LXX no solo mencionan a quien se cura, sino de lo que se cura: **ton iwmenon pasaj taj nosouj sou**. *Cura todas tus enfermedades* (Sal 103, 3). Además las enfermedades no son el único objeto del verbo en cuestión, también lo son las heridas⁵⁸, las calamidades⁵⁹, el altar⁶⁰ e, incluso, el agua⁶¹ y la tierra⁶². Así pues, afirmar que la palabra del Señor lo cura todo, está en coherencia con tales ejemplos, mientras que sería más difícil entender que la palabra cura a todos, debido a que no se encontró cura para la vida de los egipcios (Sb 16, 9).

Se establece, pues, que la curación que los israelitas experimentaron proviene única y exclusivamente de Dios; en tanto que la mención a las hierbas y ungüentos refleja una crítica contra el arte de la medicina del tiempo que se basaba sobre el conocimiento de las «virtudes» de las hierbas pero que desconocía la palabra del Señor, de manera que contra las mordeduras de las serpientes no había remedio por parte de ningún arte médico⁶³.

16, 13 La fórmula **exousian ecein**, de acuerdo a su uso en la LXX, donde se encuentra presente especialmente en los libros deuterocanónicos, indica la posesión de un poder que convierte a alguien en maestro absoluto de algo (Jdt 8, 15; 1Mac 10, 35; 11, 58). La expresión deja ver un doble matiz: por una parte la capacidad de actuar y, por otra, la autorización para hacerlo; así pues, el que tiene **exousian tou foneuein**, es capaz de asesinar (Sir 9, 13)⁶⁴.

La afirmación **katageij eij pulaj aflou kai. anageij**, a la luz de Dt 32, 39 y 1Sam 2, 6 y teniendo en cuenta el contexto del libro de la

58 **kai. thn odunhn thj plghj sou iasetai**. *Y sanará el dolor de tu herida* (Is 30, 26 LXX).

59 **kai. iasomai ta suntrimmata ta uinwn**. *Resanaré vuestras calamidades* (Jr 3, 22 LXX).

60 **iasato to. qusiasthron**. *Resanó el altar* (1Re 18, 32 LXX).

61 **iamai ta. uflata tauta**. *He sanado esta agua* (2Re 2, 21 LXX).

62 **iasomai thn ghñ autwn**. *Sanaré su tierra*. (2Cro 7, 14 LXX).

63 Cf. Giuseppe Scarpat, *Libro della Sapienza*, op. cit., 179.

64 Cf. Chrysostome Larcher, *Le Livre de la Sagesse, ou, La Sagesse de Salomon, III*, op. cit., 911.

Sabiduría, deja ver cierto valor punitivo del אֱלֹהִים que no cobijaría a los justos⁶⁵, apartándose así de la visión hebrea tradicional del שְׁאוֹל como el lugar común de los muertos. Dicha expresión pone de manifiesto el poder del Señor que tiene la capacidad de sacar a sus fieles del mundo de los difuntos⁶⁶.

16, 14 El término *yuch*, le confiere un carácter individual al *pneuma* (Sb 15, 11)⁶⁷. Por otra parte la maldad humana que asesina de acuerdo a la doctrina estoica se contrapone a la virtud⁶⁸, así como a la impotencia humana se opone la potencia divina que se ejerce en favor de los justos⁶⁹. Esta contraposición pone de manifiesto a Dios como el único capaz de curarlo todo, de salvar de todo, incluso de la muerte.

3. Sabiduría 16, 5-14. Entre Biblia y helenismo

El contexto helenista del libro de la Sabiduría que se oponía con firmeza a las tradiciones antiguas⁷⁰, se refleja especialmente en tres factores: el género y los subgéneros del libro, los contenidos y el vocabulario⁷¹. En esta parte del artículo se presentan ejemplos concretos del contexto helenista en los que se constata la presencia de estos tres factores en el díptico en estudio.

Sin embargo, hay que tener cuidado para no exagerar las similitudes que, basadas en la mera abstracción, pueden llevar a hacer conclusiones apresuradas. Para evitar cierta tendencia a ver parale-

65 Cf. Luca Mazzinghi, «Non c'è regno dell'Ade sulla terra. L'inferno alla luce di alcuni testi del libro della Sapienza», *Vivens Homo* 6 (1995): 238-240.

66 Cf. Giuseppe Scarpat, *Libro della Sapienza*, op. cit., 201.

67 Cf. Chrysostome Larcher, *Études sur Le Livre de la Sagesse*, op. cit., 264; Chrysostome Larcher, *Le Livre de la Sagesse, ou, La Sagesse de Salomon, III*, op. cit., 873. Cf. Maurice Gilbert, «La précreation dans le livre de la sagesse», *Nouvelle Revue Théologique*, 1989, 839. Un ejemplo concreto del uso diferenciado de estos términos se encuentra en Philo Alexandrinus, *Quod Deterius potiori insidari soleat*, ed. Irène Feuer, *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie* 5 (Paris: Cerf, 1965), 80.

68 Cf. Giuseppe Scarpat, *Libro della Sapienza*, op. cit., 201.

69 Cf. Chrysostome Larcher, *Le Livre de la Sagesse, ou, La Sagesse de Salomon, III*, op. cit., 913-914.

70 Una visión detallada de tales tradiciones antiguas que comprendían costumbres, usanzas y modos de pensar de los israelitas se encuentra en Georg Ziener, *Der Weg zum Leben: Gerechtigkeit und Weisheit; Das Buch der Weisheit* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1970), 3-5.

71 Cf. Armin Schmitt, «Heilung und Leben nach Weisheit 16,5-14 vor dem Hintergrund der hellenistischen Zeit», op. cit., 53-54.

los por doquier, se necesita un estudio detallado que supera la mera yuxtaposición de citas ya que, aunque la existencia efectiva de paralelos no es una prueba irrefutable de interdependencia, puede, sin embargo, indicar un contexto común. Hay pues, que tener cuidado de no catalogar como helenista todo lo que está escrito en griego, pues así como una idea griega se puede expresar en hebreo, también una idea judía se puede expresar en griego⁷².

Para percibir la influencia helenista en la perícopa en cuestión, conviene ahora pasar de la abstracción a la concreción para ver con ejemplos precisos dicho triple influjo.

3.1 Géneros y subgéneros

La unidad comprendida en Sb 16, 5-14 actualiza los relatos del Pentateuco concernientes a la serpiente de bronce y a las plagas de Egipto mediante el método midrásico⁷³, pero utilizando la *sugkrisij*⁷⁴, cuyo origen se remonta a la retórica greco-romana⁷⁵ con autores tales como Isócrates⁷⁶, Aristóteles⁷⁷, Theón de Alejandría⁷⁸, Dionisio de Halicarnaso⁷⁹ y Plutarco⁸⁰.

El modelo griego de la *sugkrisij* usado en toda la sección 16,1-19,17 constituye una prueba que en el libro de la Sabiduría se en-

72 Cf. Samuel Sandmel, «Parallelomania», *Journal of Biblical Literature* 81 (1962): 1-13.

73 El estilo midrásico caracteriza a los escritos judíos helenistas; Cf. Jan Swearingen, «Precreation Narratives in the Wisdom of Solomon: Genealogy, Gender, and Genre», *Religion & Theology* 18, n.º 3/4 (2011): 269.

74 Cf. Johannes Maneschg, *op. cit.*, 165-167. Un estudio actual del uso de la *sugkrisij* en el mundo antiguo y en el libro de la Sabiduría se encuentra en Christoph Müller, «Der Zeuge und das Licht. Joh 1,1-4,3 und das Darstellungsprinzip der συγκρίσις», *Biblica* Vol. 84 (2003): 480-484.

75 Daniel L. Marguerat e Yvan Bourquin, *La Bible se raconte: initiation à l'analyse narrative* (Paris: Cerf, 1998), 161.

76 Cf. Isocrates, *Panathenaeus*, ed. Émile Brémond y Georges Mathieu (Paris: Les Belles Lettres, 1962), 39-40.

77 Cf. Aristoteles, *Rhetorica*, ed. André Wartelle y Médéric Dufour, vol. I (Paris: Les Belles Lettres, 1932), 1368a.

78 Cf. Aelius Théon, *Progymnasmata*, ed. Michel Patillon (Paris: Les Belles Lettres, 1997), 112-113.

79 Cf. Dionysius Halicarnassensis, *De Isocrate*, ed. Germaine Aujac (Paris: Les Belles Lettres, 1978), 3.

80 Cf. Christopher Pelling, «Synkrisis in Plutarch's Lives», en *Miscellanea Plutarchea: Atti del I convegno di studi su Plutarco*, ed. Italo Gallo y Frederick Brenk (Ferrara: Giornale Filologico Ferrarese, 1986), 94.

trelazan estrechamente los mundos bíblico y griego⁸¹, sin negar por ello el trabajo del autor⁸².

Sin embargo, aunque la presentación progresiva mediante paralelos comparativos entre la suerte de Israel y aquella de Egipto presenta trazas evidentes de la figura retórica de la **sugkrisij**, la sabiduría presenta dos novedades principales: en primer lugar, la referencia explícita a la sagrada Escritura y el cambio entre la exposición y la exhortación directa a Dios; en segundo lugar, el objetivo del autor no sería presentar la **sugkrisij** sino elogiar el poder de Dios⁸³.

Mediante la **sugkrisij** en la literatura greco-helenista se trata, inicialmente, el elemento menos significativo y solo después el elemento prioritario; así sucede en otras **sugkrisij** de la Sabiduría (11, 5-14; 16, 1-4) pero no en esta perícopa donde se trata primero de la suerte de los israelitas; sin embargo, este cambio se entiende como consecuencia de la conjunción de 16, 5 con 16, 3⁸⁴.

En las **sugkrisij** de la antigüedad se repiten especialmente dos tipos de parejas, que provienen de la filosofía popular: el filósofo y el rey, por una parte, y el pobre y el rico por otra. En la Sabiduría se delinea una **sugkrisij** precisa entre los egipcios y los israelitas⁸⁵.

3.2 Contenido

En la perícopa en cuestión son evidentes dos rasgos característicos del pensamiento helenista que hacen referencia a su concepción de salvación, por una parte, y a la de beneficio, por otra.

81 Cf. Armin Schmitt y Christian Wagner, *Der Gegenwart verpflichtet: Studien zur biblischen Literatur des Frühjudentums* (Berlin: Walter de Gruyter, 2000), 29-31.

82 Al respecto Focke afirma que el autor habría recibido ya listo su esquema de la **sugkrisij**; Cf. Friedrich Focke, *Die Entstehung der Weisheit Salomos: ein Beitrag zur Geschichte des jüdischen Hellenismus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1913), 15.

83 Cf. Helmut Engel, *Das Buch der Weisheit* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1998), 23.

84 Cf. Armin Schmitt, «Heilung und Leben nach Weisheit 16,5-14 vor dem Hintergrund der hellenistischen Zeit», *op. cit.*, 75-76.

85 Cf. Friedrich Focke, *Die Entstehung der Weisheit Salomos*, *op. cit.*, 330.

3.2.1 La *swthria* en el helenismo

El uso más frecuente del vocabulario soteriológico y especialmente de los términos *swthria*/*swzein*, que aparecen en Sb 16, 5-14, se encuentra en el ámbito médico⁸⁶, para significar la acción de conservar o mantener la vida⁸⁷. Esta acepción se puede ver con claridad en los siguientes ejemplos del siglo I a.C.:

*Men oua paidarion eswqh*⁸⁸.

Así pues, el joven sobrevive.

*Kaitoi «duserterih» fhsi, pou Ippokrathj, «hh apo. colhj melainhj archtai, qanasimon» ouvnhn h[g' apo.thj xanqhj colhj arxomenh pantwj olegrioj, ahl' oi` pleipuj ex authj diaswzontai*⁸⁹.

Sin embargo donde Hipócrates afirma: «La disentería, si comienza de la bilis negra es mortal», aquella que comienza en la bilis amarilla no es letal, sino que la mayoría sobrevive a ella.

El mismo significado para el verbo *swzein* se conserva en el siglo I d. C., como se ve en el siguiente ejemplo aportado por Flavio Josefo:

*Swqentoj de.kai.polla.dapanhsantoj eij thn noshleian apotinetw panqV ofsa para.ton cronon thj kataklisewj analwse kai.ofsa toij iatroij edwken*⁹⁰.

Pero si (el que ha sido herido) se salva después de haber gastado mucho dinero en la recuperación, abonará todo lo que la víctima gastó durante el tiempo en el que guardó cama y lo que pagó a los médicos.

Con los ejemplos anteriores se ve con claridad y simplicidad cómo se usa el verbo *swzein* con la acepción de sanar de una enfermedad. Esta concepción permite entrever cierto contexto médico

86 Cf. Ceslas Spicq, *Note di lessicografia neotestamentaria*, vol. II (Brescia: Paideia, 1994), 628.

87 Cf. Nadia van Brock, *op. cit.*, 231.

88 Cf. Galenus, *Placitis Hippocratis et Platonis*, ed. Phillip Howard De Lacy, vol. I (Berlin: Akademie Verlag, 1981), 5.2.

89 Cf. Galenus, *De Naturalibus Facultatibus*, *op. cit.*, II: 131-132.

90 Cf. Flavius Josephus, *op. cit.*, IV, 277.

en el tercer díptico de la Sabiduría, que resalta el paralelismo entre **swth̄r** (Sb 16, 7) y **iwn̄enoj** (Sb 16, 12).

El uso del vocabulario soteriológico, mediante el cual se resalta que la verdadera curación y salvación proviene del único y verdadero Dios, no es gratuito, sino que responde perfectamente a la religiosidad circundante que atribuía el poder de salvar de la enfermedad principalmente a Esculapio y Serapis, que eran objeto de una especial veneración, pero también a otros dioses como Apolo, Dionisio, Herakles e Hygieia. El culto a tales dioses que salvaban-curaban se realizaba por doquier, como lo atestiguan algunos lugares de culto como Epidauros, Rhodos, Pérgamo y Éfeso, así como la evidencia que se encuentra en múltiples inscripciones, cuadros e himnos votivos⁹¹.

En efecto, al tiempo del libro de la Sabiduría los dioses eran comúnmente llamados **swth̄rej**, pues de su poder depende la vida del hombre en cuanto lo salvan de los peligros que lo amenazan⁹². De modo concreto este título se usa en un contexto de petición de ayuda como se ve en la oración que un hombre de Filadelfia hace a Zeus en el S. I d. C.:

Zeu/swth̄r, thn afh̄hsin tauth̄n ilew̄j kai. eumenw̄j prosdēcou kai. pro parece agaqāj aw̄ibaj, ūgiēian, swth̄rian, eirh̄nhn, asfaleian epigh̄j ksi. epi. qalassh̄j⁹³.

Zeus salvador, acoge con favor esta exposición y acuerda en cambio, buenas recompensas: salud, paz y seguridad tanto por tierra como por mar.

Este uso del título **swth̄r** pretende ganar los favores del dios al que se implora. Sin embargo, además de la connotación de rescate y liberación de dicho título, este se aplica también a los dioses que se

91 Cf. Armin Schmitt, *Weisheit*, op. cit., 69.

92 Cf. Werner Foester, «σωτήρ», en *Grande lessico del Nuovo Testamento*, ed. Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich, vol. XIII (Brescia: Paideia, 1979), 555.

93 Wilhelm Dittenberger, ed., *Sylloge inscriptionum graecarum*, vol. III (Lipsiae: Apud S. Hirzelium, 1920), 986.

muestran caritativos ante las necesidades de los hombres como en el caso de Zeus que distribuye la lluvia o que provoca la cosecha⁹⁴.

Entre los dioses que vienen considerados como *swthrej* hay cierta especialización, de manera que se invoca uno u otro de acuerdo a la necesidad precisa en que se encuentra. Así por ejemplo Zeus hace las curas, Esculapio el médico salva de los naufragios y Poseidón el marino cura las enfermedades⁹⁵.

Esta concepción de los dioses como *swthrej* se encuentra también tardíamente como se ve en la inscripción de una lápida de mármol, de comienzos del s. III d. C.⁹⁶, que muestra claramente como a Esculapio se le atribuye dicho apelativo:

Edoxen th/ iera/ gerousia/ tou Swthroj Askhpiou/ en koinw/ sth|hn anagrafhhai⁹⁷.

El consejo sagrado del salvador Esculapio ha decidido inscribir una estela.

Siendo Esculapio el salvador por excelencia⁹⁸, la palabra *swthria* se convirtió en el termino técnico para designar la fiesta en su honor⁹⁹, mientras que el título *swthr* sin mencionar ningún nombre específico, se usa precisamente para referirse a ese dios, como hace el retórico Aristides en el Siglo II d. C.:

kagw. panta men ouk a'n eipoini ta. tou/ swthroj agwnismata, oßwn apelausa eij thnde thn hneran¹⁰⁰.

Yo no sabría decir todas las cosas que el salvador me ha colmado hasta hoy.

94 Cf. Aelius Aristides, *Eis dia*, ed. Filippo Giunta (Firenze: Sumptibus nobilis uiri Philippi Iuntae bibliopolae, 1517), 8, 20.

95 Cf. Ernest Bernard Allo, «Les dieux sauveurs du paganisme gréco-romain», *Revue de sciences philosophiques et théologiques* 15 (1926): 10.

96 Cf. Wilhelm Dittenberger, *Inscriptiones Megaridis et Boeotiae* (Berolini: Reimer, 1892), 2808.

97 Dittenberger, *Sylogae inscriptionum graecarum*, op. cit., III:1112.

98 Cf. Aelius Aristides, *Ieroi Logoi*, ed. Filippo Giunta, vol. II (Firenze: Sumptibus nobilis uiri Philippi Iuntae bibliopolae, 1517), 40.

99 Henri Dominique Saffrey, «Notes du discours I», en *Discours sacrés: rêve, religion, médecine au II siècle après J.-C.*, ed. André Jean Festugière (Paris: Macula, 1986), 127.

100 Aelius Aristides, *Ieroi Logoi*, ed. Filippo Giunta, vol. I (Firenze: Sumptibus nobilis uiri Philippi Iuntae bibliopolae, 1517), 1.

En este mismo contexto Isis, tan invocada por enfermos y marineros, se convierte en una providencia universal:

Kai. oḥoi en nousoij qanatwdesi mirh| eḡontai soi. euxamenoi tacew| shj zwhj etucon¹⁰¹.

Y los que tienen que ver con enfermedades mortales los que te aclaman, rápidamente obtienen tu vida.

Ya que era común atribuir la sanación a entidades de carácter divino, dentro de las diferentes divinidades con cualidades sanadoras de época helenística, vale la pena destacar el papel de Isis, cuyo poder médico viene mencionado tanto en las aretologías, himnos en prosa que exaltan las acciones y las virtudes de una divinidad¹⁰², como en otros himnos isiacos, que se encuentran dentro y fuera de Egipto¹⁰³ y que, especialmente en el mundo helenista-romano manifiestan el aspecto fundamental de la figura de las diosa: Isis salvadora, tanto en el campo médico, como en el campo marino, en cuanto a ella se confían los marineros con la esperanza de no sucumbir ante los peligros del mar sino de encontrar, al contrario, salvación¹⁰⁴.

Dentro de las aretologías, el ejemplo más significativo se encuentra en el testimonio de Dionisio de Sicilia en el siglo I a. C.:

fasivd' Aiguptioi thn isin farmakwn te pollwn proj uḡeian eūretin gegonenai kai. thj iatrikhj episthnhj megalhn exein (...) kai. pollouj nen upo. twh iatrw h dia. thn duskolian tou/ noshmatoj apelpisqentaj upo. tauthj swzesqai¹⁰⁵.

.....

101 Louis Robert, Marcus Tod, y Erich Ziebarth, eds., *Aegyptus* (Amsterdam: Lugduni Batavorum, 1937), 549.

102 Cf. Édouard Des Places, *La religion grecque: Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique* (Paris: Picard, 1969), 159.

103 Para ver la presencia y repercusiones del culto Isíaco fuera de Egipto se puede hacer referencia a Laurent Bricault, ed., *Isis en Occident: Actes du IIème Colloque international sur les études isiaques* (Leiden: Brill, 2004).

104 Cf. Luca Mazzinghi, «La barca della provvidenza. Sap 14,1-10 e la figura di Iside», *Vivens Homo* 8 (1997): 84-86.

105 Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica*, ed. Pierre Bertrac e Yvonne Vernière, vol. I (Paris: Budé, 1865), 25,2.5.

Acerca de Isis los egipcios dicen que ella ha inventado muchos de los remedios propicios para la salud y que ella poseía una gran experiencia de la medicina (...) y muchos que a causa de la dificultad de la enfermedad eran desahuciados por los médicos, eran curados por ella.

Dionisio presenta la concepción de los egipcios que contraponen la capacidad de Isis de curar a quienes no han podido ser curados por los médicos. De manera análoga el Libro de la Sabiduría contrapone la incapacidad para curar de una hierba o medicina con la omnipotencia de la Palabra del Señor que es capaz de sanar de todo (Sb 16, 12).

Esta función médica de Isis también se puede apreciar en la aretología de Maronea, donde se lee:

εἰγάρ ὑπερ θῆς ἐνῆς kaloumenh swthriaj hēqej¹⁰⁶.

Pues si vienes cuando te pido por mi salud.

Aquí se ve el uso de la palabra **swthria** con el significado de salud en general y cómo se pide a Isis por la propia salud. Invocaciones similares se encuentran en los así llamados himnos de Isidoro, compuestos hacia el año 80. a. C. Allí se aprecia cómo la presencia benévola de Isis invocada en la oración, garantiza la riqueza y la salvación de las enfermedades¹⁰⁷.

En su tercer himno Isidoro invoca a Isis en unión a otros dioses y les pide:

penyat' emoi. Paiañ, aewñ iñtora pantwn¹⁰⁸.

Enviadme Peana, médico de todas las enfermedades.

En general el segundo y tercer himno de Isidoro, sin usar explícitamente los términos **swzein** o **swthr**, exaltan la peculiaridad sanadora

106 Yves Grandjean, *Une nouvelle arétologie d'Isis à Maronée* (Leiden: Brill, 1975), 17. Esta aretología data de finales del s. II a. C. o a más tardar de inicios del s. I a. C. Cf. *Ibid.*, 13.

107 Cf. Diodorus Siculus, *op. cit.*, 25, 2.5.

108 Louis Robert, Marcus Tod, y Erich Ziebarth, eds., *op. cit.*, 550.

de Isis. Por su parte el primer himno de Isidoro permite ver que el alcance de la salvación de Isis es bastante amplio; en efecto, allí se lee:

Swteir' aqanath¹⁰⁹, poluwname, Isi negisth, ek polemou rümenh¹¹⁰ te poleij pantaj te politaj¹¹¹.

Salvadora inmortal, gran Isis de muchos nombres que rescatas de la guerra la ciudad y a todos los ciudadanos.

Con estas líneas se constata que el contexto en el que se invoca la asistencia de Isis salvadora no es solamente médico, sino que ella es concebida como capaz de librar de otros peligros, en este caso concreto: la guerra. Este alcance amplio de la salvación que proviene de los dioses salvadores se enfatiza también en el Libro de la Sabiduría en donde se hace explícito que Dios, salvador de todo (Sb 16, 7) libra de todo mal (Sb16, 8).

El himno prosigue enumerando algunas categorías de personas que se salvan cuando invocan la presencia de la diosa:

oßsoi d'em moiraij qanaou suneçontai en eirkthi¹¹².

Los que se encuentran prisioneros en un hecho que conduce a muerte.

Este verso hace una alusión a la cárcel en sentido metafórico, pues no se trata de una prisión material sino de una situación que provoca la muerte; los versos que siguen sugieren que dicho contexto es una tempestad en medio del mar. A este propósito el Libro de la Sabiduría también usa el sentido metafórico de la **eirkth**, probablemente para referirse al hades (Sb 17,16)¹¹³.

109 El sustantivo **swteira** es la forma femenina de **swthr**, que aparece con frecuencia en los epítetos griegos para referirse a los dioses protectores de los hombres, como título no parece haber sido usado antes del II a. C.; Cf. Vera Frederika Vanderlip, *The four Greek hymns of Isidorus and the cult of Isis* (Toronto: A. M. Hakkert Ltd., 1972), 32.

110 El verbo **ruomai** se suele usar para indicar la salvación y la tutela de los hombres de parte de los dioses, cf. Wilhelm Kasch, «ῥύσσω», en *Grande lessico del Nuovo Testamento*, ed. Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich, vol. XI (Brescia: Paideia, 1977), 1006.

111 Louis Robert, Marcus Tod, y Erich Ziebarth, eds., *op. cit.*, 548.

112 Ídem.

113 Cf. Mazzinghi, *Notte di paura e di luce*, *op. cit.*, 155-156.

oḥoi agrupniaiꝯ megalaiꝯ oclouh't' oclonhraiꝯ¹¹⁴.

Los que están atormentados de vigiliass largas y penosas

oi' en aꝯlotrihi cwꝯhi planowꝯnenoi andrej¹¹⁵.

Los hombres que vagan por tierra extranjera y hostil.

Kai. oḥoi em pelagei megalwi ceinwꝯhi pleousin¹¹⁶.

Los que en invierno se aventuran en el Pélagos inmenso.

Estas tres últimas alusiones hacen referencia explícita a la navegación, que en la antigüedad era una aventura muy peligrosa, por eso los navegantes invocaban a sus dioses protectores¹¹⁷, de los cuales la predilecta era Isis. De este tema de la navegación, se trata en Sb 14, 1-10, en donde se resalta cómo los hombres son salvados **ek pantoꝯ** (Sb 14,4), no gracias a la pericia y la técnica humana, sino a la providencia de Dios.

En la invocación a Isis que se encuentra en el papiro de Oxyrhynchus (s. I-II d.C.) la diosa es llamada explícitamente **swteira**¹¹⁸ y **androswteira**¹¹⁹; además su presencia se suele poner en relación con la salvación de sus fieles, como en el caso de Apuleyo que en el S. II. d. C. escribe:

En adsum tuis commota, Luci (...) iam tibi providentia mea inlucescit dies salutaris¹²⁰.

Yo vengo a ti Luciano, (...) a causa de mi providencia llega para ti el día de la salvación.

Este texto confirma la importancia de la presencia benévola de la diosa, y deja entrever la profunda relación personal del devoto con ella¹²¹.

114 Louis Robert, Marcus Tod, y Erich Ziebarth, eds., *op. cit.*, 548.

115 Ídem.

116 Ídem.

117 Cf. José Vélchez Líndez, *Sabiduría*, *op. cit.*, 368.

118 Bernard Grenfell y Arthur Hunt, eds., *Oxyrhynchus Papyri*, vol. XI (London: Egypt Exploration Society, 1915), 1380 1. 91-92.

119 *Ibid.*, XI: 1380 1. 55.

120 Apuleius, *Métamorphoses*, ed. Paul Vallette y Donald Robertson (Paris: Aelius, 1945), XI, 5.

121 Cf. Luca Mazzinghi, «La Sapienza, presente accanto a Dio e all'uomo: Sap 9,9b.10c e la figura di Iside», en *Treasures of Wisdom: Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom*, ed. Nuria Calduch-Benages y Jacques Vermeylen (Leuven: University Press, 1999), 365.

En la aretología de Koré Kosmou, que data probablemente del s. III d. C., se entrevé que la salvación/sanación que Isis u otras divinidades pueden efectuar en favor de sus fieles no solo se limita a una acción directa, sino que puede darse por medio de intermediarios tales como los profetas, a quienes se encarga de practicar la filosofía, la magia y la medicina:

outoi to. fqorimon twh swmatwn epignontej to.en apasi teleion twh profhtw h etecnasanto, wj mh pote o` mellwn qeoi j prosagein ceiraj profhtj agnoh| ti twh ontwn\ iha filosofia men kai. mageia yuchn trefh| swz h| d'otan ti pasch| iatrikh. swma¹²².

Estos son (Isis y Osiris) los que habiendo conocido la corruptibilidad del cuerpo, han creado ingeniosamente la excelencia en todo de los profetas, de manera que el profeta, destinado a levantar sus manos hacia los dioses, nunca ignore a ninguno de los seres, para que filosofía y la magia alimenten el alma y que la medicina cure el cuerpo cuando este es afligido por algún mal.

En este mismo sentido, la aretología en honor a Karpócrates, de finales del s. III d. C., que recuerda las aretologías egipcianas, considera que la tarea del médico se encuentra bajo la guía protectora de la divinidad:

enagei j pasan farmakeian iatroi j ei j swthrian¹²³.

Guías toda medicina en favor de los médicos hacia la salvación.

En este punto conviene recordar que en época helenista la expresión **ei j swthrian** enfatiza el poder sanador de Isis, que no consiste solamente en curar sino también en conservar la salud¹²⁴. Así las cosas, el fiel, consciente del poder salvador de su divinidad

122 Stobaeus, *Eclogae physicae et ethicae*, op. cit., ed. Kurt Wachsmuth (Berolini: Weidmann, 1884), I 44, 525.

123 Richard Harder, «Karpokrates von Chalkis und die memphitische Isispropaganda», *Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften* 14 (1943): 8.

124 Cf. Yves Grandjean, op. cit., 28.

protectora¹²⁵, no solo exalta ese tipo de características, sino que cuando le ocurre, invoca su protección¹²⁶.

Aunque se atribuyera un gran poder salvador a los dioses de la época helenista, estos, aunque podían retardar el viaje fatal, no podían sustraer a sus favoritos del Hades, que tarde o temprano los engulliría¹²⁷; aquí se puede apreciar una verdadera novedad en el libro de la Sabiduría que afirma que Dios sí puede salvar incluso del Hades (Sb 16, 13).

En esa misma época el título *swthr* no era exclusivo de las divinidades, sino que se usaba también para exaltar a ciertos personajes importantes¹²⁸; para apreciar ese uso basta citar algunos ejemplos:

*wšte mia/ fwnh/ pantaj apokalein euergethn kai. swthra kai. basilea*¹²⁹.

Hasta el punto que todos lo proclamaron al unísono benefactor, salvador y rey.

En este ejemplo el título se usa como alabanza del pueblo de Siracusa hacia el rey Gelón. Probablemente esta práctica contiene dos objetivos, por una parte, exalta al personaje como expresión de gratitud y, por otra, expresa la esperanza de su intervención favorable¹³⁰. En este sentido se emplea el título honorífico «*Ptolemaioj swthr*» para honrar a Tolomeo I¹³¹, de modo que el título no solo describe las acciones del soberano, sino que es un apelativo usual que entra

125 *Su. gar kai. nousouj meropwn pasaj qerapeueij. Pues tú (Hermes) también sanas todas las enfermedades de los mortales* (Karl Preisendanz y Albert Henrichs, eds., *Papyri Graecae magicae: Die griechischen Zauberpapyri* [K.G. Saur Verlag GmbH: Muenchen, 2001], XVIIb 19-20). Conviene tener presente los *Papyri Graecae Magicae*, pues aunque su redacción final ocurrió cerca de tres siglos después de la Sabiduría, reflejan tal vez el tipo de ambiente el que escribe el autor; cf. Mazzinghi, *Notte di paura e di luce*, op. cit., xxvi.

126 La protección de la divinidad se invoca también en el contexto de ritos y conjuros mágicos, con los que se pretende asegurar la asistencia salvadora. Un fiel pide así la ayuda de Isis y de otros dioses: *diafulaxate, me. Protégedme*. Karl Preisendanz y Albert Henrichs, op. cit., VII 496.

127 Cf. Ernest Bernard Allo, op. cit., 11.

128 Cf. Wilhelm Dittenberger, *Orientis graeci inscriptiones selectae. Supplementum sylloges inscriptionum graecarum* (Lipsiae: Hirzel, 1903), 239.

129 Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica*, ed. Jean Haillet, vol. XI (Paris: Les Belles Lettres, 2001), 26, 6.

130 Cf. Bernard Barns, Peter Parsons, y Eric Turner, eds., *Oxyrhynchus Papyri*, vol. XXXI (London: Egypt Exploration Society, 1966), 2563, 47.

131 Cf. Aelianus, *Fragmenta*, ed. Rudolph Hercher (Lipsiae: In Aedibus B.G. Teubneri, 1866), 285,1.

frecuentemente a formar parte de su nombre. Así, por ejemplo Flavio Josefo escribe:

Εbasileusen de. katVekeinon ton kairon thj Asiaj Seleukoj o Swthr epikaloumenoj uiōj w'n Antioçou tou megalou¹³².

En aquel tiempo en Asia reinaba Seleuco apodado Salvador, que era hijo de Antíoco el grande.

También Plutarco en *vidas paralelas* usa este título para Rómulo y Remo a quienes considera:

foneij eçqrwn kai. swthrej oikeiwn kai. basileij eynwn kai. oikistai. polewn¹³³.

Asesinos de los enemigos, salvadores de los parientes, reyes de las naciones y fundadores de ciudades.

Este uso deja entrever cómo dicho título aplicado a los soberanos indica especialmente la salvación que ellos obtienen para su pueblo mediante la guerra que los libra de los enemigos. En el mismo sentido Plutarco afirma que los atenienses fueron los primeros en llamar dioses salvadores a Demetrio y Antígono¹³⁴.

3.2.2 La *euergesia* en el helenismo

Ahora bien, junto a las expresiones que atribuyen a Dios el título de salvador, la Sabiduría resalta también el beneficio que proviene de Él (16, 11); pues bien, la proclamación de Dios como ideal de la *euergesia* es esencialmente una idea griega¹³⁵. A este respecto los estoicos afirman:

ouv gar aqanaton kai. nakarion monon, ayla. kai. filanqrwpon kai. khdemonikon kai. wfelimon prolambanesqai kai. noeisqai ton qeon¹³⁶.

132 Flavius Josephus, *op. cit.*, XII, 223.

133 Plutarchus, *Comparatio Thesei et Romuli*, ed. Robert Flacelière y Émile Chambry (Paris: Les Belles Lettres, 1957), 4,2.

134 Plutarchus, *Demetrius*, ed. Robert Flacelière y Émile Chambry (Paris: Les Belles Lettres, 1977), 10,4.

135 Cf. James Reese, *Hellenistic influence on the book of Wisdom and its consequences*, *op. cit.*, 78.

136 Plutarchus, *De communibus notitiis adversus Stoicos*, ed. Michel Casevitz y Daniel Babut (Paris: Les Belles Lettres, 2002), 1075 e. Esta idea se encuentra también en Plutarchus, *De Stoicorum repugnantiis*, ed. Hans Friedrich Arnim (Lipsiae: Teubner, 1923), 1051 f. y es recordada en Clemens Alexandrinus, *Paedagogus*, ed. Hans Friedrich Arnim (Lipsiae: Teubner, 1923), I, 8.

No basta concebir a Dios como inmortal y bienaventurado sino también como filántropo, solícito y benévolo.

En efecto, en el mundo helenista junto al título **swth̄r** y a la idea de **swth̄ria**, que de todas maneras se circunscriben con mayor frecuencia a la divinidad, aparece el título **euergeth̄j** y la situación de la **euergesia**, que, poseyendo cierto matiz económico¹³⁷, son más propias del campo humano. Así, por ejemplo, los **euergetai** eran quienes recibían homenaje con ocasión de juegos y sacrificios públicos. De una manera mucho más técnica Plutarco suele usar **swth̄r** en relación con hazañas y **euergeth̄j** en relación con cualidades¹³⁸. Sin embargo, en algunas ocasiones se utilizan ambos títulos para designar a un solo personaje, como por ejemplo a los emperadores Nerón¹³⁹ y Claudio¹⁴⁰.

La **euergesia** es el conjunto de los beneficios acordados tanto de parte de Dios (Sb 16, 11; Sal 78, 22) como de parte del rey (2Mac 9, 26); implica bondad, gentileza y liberación que se extiende a todos los hombres¹⁴¹.

El beneficio del **euergeth̄j** (Sb 19, 14) puede alcanzar a una ciudad, a un pueblo o a toda la humanidad.

En primer lugar el uso más común del término **euergeth̄j**, en época helenista, es la denominación técnica del benefactor-protector de una ciudad, como se ve en los siguientes ejemplos que provienen tanto de la LXX como del paganismo:

Kai. ton euergethn th̄j polewj kai. ton khdemōna tw̄n oim̄egnw̄n kai. zhl̄w̄thn tw̄n nom̄wn epiboulon tw̄n pragmat̄wn etol̄ma legein (2Mac 4,2).

137 Cf. Armin Schmitt, *Wende des Lebens: Untersuchungen zu einem Situations-Motiv der Bibel* (Berlin: Walter de Gruyter, 1996), 46-47.

138 Cf. Arthur Darby Nock, «Soter and Euergetes», en *The joy of study: papers on New Testament and related subjects presented to honor Frederick Clifton Grant*, ed. Sherman Elbridge Johnson (New York: The Macmillan Company, 1951), 128-144.

139 Cf. Dittenberger, *Oriens graeci inscriptiones selectae. Supplementum sylloges inscriptionum graecarum*, op. cit., 668, 5.

140 Cf. Arthur Geoffrey Woodhead, ed., *Supplementum Epigraphicum Graecum* (Amsterdam: Lugduni Batavorum, 1957), XIV, 703.

141 Cf. CeslasSpicq, *Note di lessicografia neotestamentaria*, II:1, 678.

y se atrevía a decir que el bienhechor de la ciudad, el defensor de sus compatriotas y celoso observante de las leyes, era un conspirador contra el Estado.

Gegonoṯa swthra kai. euergethn th/polei¹⁴².

Al que fue salvador y benefactor para la ciudad.

En segundo lugar el título **euergethj** hace referencia también al benefactor de todo un pueblo:

Epi.se.katafugwn, ton koinon pantwn euergethn, teuxonai tou/dikaipou¹⁴³.

En ti, benefactor común de todos los que se refugian, obtendré justicia.

En este ejemplo aparece la fórmula **ton koinon pantwn euergethn** que suele usarse para referirse a un rey o un príncipe pidiendo justicia. Dicha fórmula también se puede encontrar en concomitancia con el título **swthr**:

dia.se, Basileu/ ton pantwn koinon swthra kai. euergethn, tou/dikaipou teuxonai¹⁴⁴.

Gracias a ti, oh rey, salvador y benefactor común de todos, obtendré justicia.

En último lugar, dicho título se aplica para el benefactor de toda la humanidad como se ve en los siguientes ejemplos:

epi.se.katafugontej, Basileu/ ton pantwn boihqon kai. euergethn¹⁴⁵.

Los que se refugian en ti, oh rey, ayuda y benefactor de todos.

ton pantwn anqrwpwn euergethn¹⁴⁶.

142 Ernst Fabricius, Max Fränkel, y Carl Schuchhardt, eds., *Die Inschriften von Pergamon* (Berlin: Speemann, 1890), 413. Esta inscripción data de la segunda mitad del s. I d. C.

143 Octave Guéraud, ed., *ἐννέσεις: requêtes et plaintes adressées au Roi d'Égypte au III siècle avant J.-C.* (Le Caire: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1931), 4,11. fórmulas similares en contextos semejantes se encuentran también en *Ibid.*, 5,10.

144 *Ibid.*, 38,10-11.

145 *Ibid.*, 32,14.

146 Edgar Lobel y Colin Roberts, eds., *Oxyrhynchus Papyri*, vol. XXII (London: Egypt Exploration Society, 1954), 2342, 37.

Al benefactor de todos los hombres.

kai. epifanestatoi kaisarej euergeteín paśan thn oikoumenhn¹⁴⁷.

Y los ilustres césares benefician el mundo entero.

También en la literatura judía contemporánea se encuentran numerosos ejemplos de la estrecha relación entre los conceptos de **swthria** y **euergesia** y su asociación a la idea de justicia. Así, por ejemplo, Filón se refiere a Augusto como **swthr kai. euergethj** en cuanto cuidaba los intereses de los judíos¹⁴⁸. En ese mismo sentido Dios es el benefactor por excelencia:

o` gar qeoj agaqqj te, esti kai. poihtj kai. gennhtj tw`n olwn kai. pronohitkoj wn egenhse, swthr te kai. euergethj, makariothtoj kai. pashj eudaimonij anaplewj\ wn ekaston kai. kaq' auto. idia| semnon¹⁴⁹.

Porque Dios es bueno, él es el creador, el padre del universo, él vigila sobre sus criaturas, él es salvador y benefactor, él tiene la plenitud de la bondad y la perfecta felicidad.

Flavio Josefo usa estos dos títulos para referirse especialmente a hombres importantes, tales como David¹⁵⁰, Mardoqueo¹⁵¹, Antioco IV¹⁵², Trajano¹⁵³, Vespasiano¹⁵⁴, los zelotas¹⁵⁵ e, incluso, él mismo¹⁵⁶.

147 Colin Roberts y Eric Turner, eds., *Catalogue of the Greek Papyri in the John Rylands Library*, vol. IV (Manchester: University Press of Manchester, 1952), 617, 6. Este papiro aunque tardío (comienzos del s. IV), refleja cierto uso técnico del título **euergethj**. Un estudio reciente del término **euergetew** en el libro de la sabiduría se encuentra en Luca Mazzinghi, «The Antithetical Pair «to punish» and «to benefit» (κολλάω και ευεργετέω) in the Book of Wisdom», en *Wisdom for life*, ed. Núria Calduch-Benages, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 445 (Berlin: De Gruyter, 2014), 237-249.

148 Cf. Philo Alexandrinus, *In Flaccum*, ed. Alexis Pelletier, *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie* 31 (Paris: Cerf, 1967), 74. Cf. Philo Alexandrinus, *De sobrietate*, ed. Jean Gorez, *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie* 12 (Paris: Cerf, 1962), 55.

149 Philo Alexandrinus, *De specialibus legibus*, ed. Suzanne Daniel, vol. I, *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie* 24 (Paris: Cerf, 1975), I, 209. Cf. Philo Alexandrinus, *Legum Allegoriae*, ed. Claude Mondésert, *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie* 2 (Paris: Cerf, 1962), II, 56; Philo Alexandrinus, *Quaestiones in Genesim*, ed. Françoise Petit, *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie* 33 (Paris: Cerf, 1978), II, 13.

150 Cf. Flavius Josephus, *op. cit.*, VI, 211.

151 Cf. *Ibid.*, XI, 211.

152 Cf. *Ibid.*, XII, 261.

153 Cf. Flavius Josephus, *De bello Iudaico*, ed. Benedikt Niese (Berlin: Weidmann, 1887), III, 459.

154 Cf. *Ibid.*, VII, 71.

155 Cf. *Ibid.*, IV, 146.

156 Cf. Flavius Josephus, *Josephi Vita*, ed. Giorgio Jossa (Napoli: D'Auria, 1992), 244-259.

Así pues, de acuerdo a la concepción de los dioses *swthrej*, prevalente en la época helenista, la salvación ofrecida por ellos era sobre todo de índole terrena y concentrada especialmente a la salud¹⁵⁷. En tal contexto el libro de la Sabiduría no solo propone a Dios como salvador, sino que le atribuye un poder ilimitado que lo convierte en salvador de todo. De esta manera, el recurso al tema de la salvación de las enfermedades evidencia cierta polémica, entre el poder de Dios y el de los dioses honrados en esa época, ante la cual el autor escribe en defensa de Dios para reforzar la fe de los judíos de Alejandría contra la tentación de seguir una de las figuras más seductoras que ellos tenían al frente: Isis. El alcance del poder salvador y benefactor de Dios supera con creces la potencia que el helenismo atribuía a la diosa¹⁵⁸. Para exhortar a la fidelidad a Dios no basta un llamado a respetar las tradiciones antiguas del pueblo de Israel, pues ante la amplia gama de posibilidades religiosas que plantea el helenismo, el israelita necesita sentir que ese Dios al cual viene inducido a honrar, está caracterizado por la autenticidad, que se constata mediante su potencia. Es por eso, que el autor expone la obra de Dios con los parámetros a que estaban acostumbrados los hombres de cultura helenista, de modo que viene presentado como verdadero salvador y benefactor. Así las cosas, los fieles del Señor son animados en su fe, pues esta no obedece a una mera rutina o imposición cultural o familiar, sino que es respuesta a la obra de salvación que Dios efectúa en favor de su pueblo.

3.3 Vocabulario: las fórmulas *panta*

Es prudente considerar que algunos vocablos tales como *enekentrizw* (Sb 16, 11)¹⁵⁹, *iboloj* (Sb16, 10)¹⁶⁰ y *nouqesia* (Sb 16, 6)¹⁶¹ no se encuentran en la LXX sino solo en el díptico en cuestión; sin

157 Cf. Ernest Bernard Allo, *op. cit.*, 34.

158 Cf. Mazzinghi, «La Sapienza, presente accanto a Dio e all'uomo: Sap 9,9b.10c e la figura di Iside», *op. cit.*, 364-367.

159 Cf. 1Hen 103, 12.

160 Cf. TestSim 4, 9; Test Avr A 19, 14-15.

161 Cf. TestRub 3,8.

embargo, su aparición en la literatura judía tardía podría indicar cierta formación helenista del autor, que usa estas palabras más bien comunes en la época en que escribe¹⁶². Así, aunque palabras como **ioboloj** aparecen ya en la literatura griega del s. VI a. C., su uso se hace verdaderamente frecuente en autores de la época helenista como Filón de Alejandría y Galeno¹⁶³.

Dicha formación helenista se puede ver también en el uso del verbo **qerapeuw** (Sb 16, 12) que parece haber sido muy común en Alejandría¹⁶⁴ y es usado con frecuencia por Flavio Josefo y por Filón con las acepciones de administrar¹⁶⁵, sanar el cuerpo¹⁶⁶ y sanar el alma¹⁶⁷.

Así mismo, como lo explica James Resee, el uso de la palabra **sumbolon** (Sb 2, 9; 16, 9) sería un indicio de la influencia helenista en el vocabulario filosófico usado por el libro de la Sabiduría¹⁶⁸ y que se encuentra con frecuencia en esa época¹⁶⁹.

Por otra parte hay unanimidad en los comentaristas al admitir que el autor de la Sabiduría hace uso muy frecuente del vocabulario típico de la escuela estoica. No podía ser de otra manera ya que las doctrinas estoicas eran las más extendidas y en boga en tiempo del autor, muy aptas para exponer su enseñanza moral y religiosa¹⁷⁰. Precisamente a dicho vocabulario típico de la escuela estoica pertenecen las fórmulas **panta** que se encuentran en Sb 16, 7: **dia. se. ton pantwn swthra** y 16, 12: **o` soj kurie logoj o` panta iwmenoij**.

162 Cf. Martina Kepper, *Hellenistische Bildung im Buch der Weisheit: Studien zur Sprachgestalt und Theologie der Sapientia Salomonis* (Berlin: Walter de Gruyter, 1999), 63-71.

163 Como dato estadístico **ioboloj** aparece 19 veces en Filón de Alejandría y 50 en Galeno.

164 Cf. Giuseppe Scarpit, *Libro della Sapienza*, op. cit., 346.

165 Cf. Philo Alexandrinus, *De sacrificiis Abelis et Caini*, ed. Anita Méasson, *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie* 4 (Paris: Cerf, 1964), 118.

166 Cf. Philo Alexandrinus, *De congressu eruditionis gratia*, ed. André Alexandre, *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie* 16 (Paris: Cerf, 1967), 53.

167 Cf. Hans Leisegang, ed., *Indices ad Philonis Alexandrini opera*, vol. II (Berolini: Reimer, 1930), 383-384.

168 Cf. James Reese, *Hellenistic influence on the book of Wisdom and its consequences*, op. cit., 16.

169 Cf. Flavius Josephus, *Antiquitates Judaicae*, op. cit., V, 112; Philo Alexandrinus, *Legum Allegoriae*, op. cit., III, 3.

170 Cf. José Vilchez Lindez, *Sabiduría y sabios en Israel*, op. cit., 315.

La particularidad lingüística de estas fórmulas consiste en el uso del adjetivo **paj** sin artículo y en plural, para significar el alcance universal de una característica o actividad:

Auth. gar euron panta¹⁷¹.

Pues yo misma encontré todo.

Esta fórmula es una especie de variante un poco más precisa del estilo **pan** usado también frecuentemente en época helenista¹⁷² y que aparece incluso en el Nuevo Testamento (Ro 9, 5; 1Cor 16, 14)¹⁷³.

El himno a Zeus de Cleantes¹⁷⁴, en el que aparecen de manera especial las fórmulas **panta** es uno de los trozos más piadosos de la literatura pagana y, desde el punto de vista metafísico, refleja fielmente las ideas filosófico-religiosas del estoicismo primitivo¹⁷⁵. Allí se afirma que Zeus gobierna todo: **panta kubernw**¹⁷⁶ y concede razón a todo: **pantwn logon**¹⁷⁷. Estas fórmulas se presentan en un pasaje en el que el dios se describe como el soberano de la naturaleza y digno de adoración por parte de todos los seres vivos en cuanto que él les da la vida y ordena el universo, en un contexto en el que la felicidad se alcanza obedeciéndole¹⁷⁸.

Las fórmulas **panta** que subrayan la universalidad del poder de Zeus, suelen usarse en la LXX para poner fuera de discusión la omnipotencia de Dios como se ve en 2Mac 1, 24: **kurie kurie o` qeoj o` pantwn ktisthj** o en Sir 43, 33: **panta gar epoihsen o` kurioj**¹⁷⁹.

171 Günther Klaffenbach, Colin Roberts, y Marcus Tod, eds., *Cyrenaica* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1938), 192, 6.

172 Cf. Édouard Des Places, *op. cit.*, 164.

173 Cf. Hyon Suk Hwang, *Die Verwendung des Wortes πας in den paulinischen Briefen* (Erlangen: Nürnberg: Friedrich Alexander Universität, 1985), 12.

174 Cf. Stobaeus, *op. cit.*, I, 12.

175 Cf. Eleuterio Elorduy y Jaime Pérez Alonso, *El Estoicismo*, vol. I (Madrid: Gredos, 1972), 69-70.

176 Cf. Stobaeus, *op. cit.*, I, 2.32.

177 Cf. *Ibid.*, I, 21.

178 Cf. Eleuterio Elorduy y Jaime Pérez Alonso, *op. cit.*, I: 70.

179 Aunque el libro del Sirácide fue compuesto hacia el año 180 a. C., su versión griega, data aproximadamente del 132 a.C. Cf. Salvador Muñoz Iglesias, *Introducción a la lectura del Antiguo Testamento* (Madrid: Taurus, 1965), 209.

Un uso análogo de las fórmulas **panta** se encuentra también en la carta de Aristeas que data aproximadamente del 120 a. C.¹⁸⁰ y que afirma a Dios como el **epopthn kai. ktisthn pantwn**¹⁸¹, el que **energei/kai. ginwskei panta**¹⁸² y dirige **panta** según su voluntad¹⁸³.

Las fórmulas **panta** presentes en la carta de Aristeas no asocian directamente esta técnica literaria con la concepción de Dios **swthr** o **energethj**, como sí ocurre en Filón de Alejandría para quien Dios es el **panta swthr**¹⁸⁴:

Alla. to. energetikon thj il ew peri. panta kai. swthriou dunamewj¹⁸⁵.

Sino al aspecto beneficiante de la misericordia sobre todo y de su poder salvador.

Conclusión

Para una adecuada comunicación del mensaje, el autor del libro de la sabiduría utiliza intencionalmente un lenguaje comprensible para sus destinatarios. Para ello escribe el texto en griego y usa elementos tomados del ambiente helenista que lo circundaba. Estas estrategias se pueden verificar en los casos tomados de la literatura helenista y del texto bíblico (Sb 16, 5-14).

Mediante los textos presentados se pudo apreciar cómo el autor usa con destreza conceptos y expresiones muy conocidos en el ambiente que lo circunda. Sin embargo, él no se limita a repetir tales conceptos o a atribuirlos sin más a Dios, sino que al proponer a Dios como el verdadero **swthr/salvador** enfatiza que su salvación es más

180 Cf. Natalio Fernández Marcos, «Carta de Aristeas», en *Apócrifos del Antiguo Testamento*, ed. Víctor Díez Macho, vol. II (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1983), 12.

181 Cf. Aristeas, *Aristeae ad Philocratem epistula, cum ceteris de origine versionis LXX interpretum testimonis*, ed. Paul Wendland (Lipsiae: In Aedibus B.G. Teubneri, 1900), 16.

182 Cf. *Ibid.*, 210.

183 Cf. *Ibid.*, 234.

184 Cf. Philo Alexandrinus, *De fuga et inventione*, ed. Esther Starobinski-Safran, Les oeuvres de Philon d'Alexandrie 17 (Paris: Cerf, 1970), 162; Philo Alexandrinus, *De Iosepho*, ed. Jean Laporte, Les oeuvres de Philon d'Alexandrie 21 (Paris: Cerf, 1965), 149.

185 Philo Alexandrinus, *De Plantatione*, ed. Jean Pouilloux, Les oeuvres de Philon d'Alexandrie 10 (Paris: Cerf, 1963), 90.

profunda y trasciende el poder de aquellos que en la época ofrecían una salvación que en realidad no podían realizar. Este caso es el de dioses como Zeus o Esculapio, u hombres como Tolomeo, Rómulo y Remo.

Esos mismos ejemplos permitieron verificar que el contexto helenista del Libro de la Sabiduría se refleja especialmente en tres factores: el uso de la síncretismo como expresión de un método midrásico, los conceptos de *swthria*/salvación y de *euergesia*/beneficio y, finalmente, el vocabulario dentro del que se destaca el uso de las fórmulas *panta*.

Ante la multiplicidad de *swthrej*/salvadores que se proponen en la religión helenista, la Sabiduría propone uno solo, que es el Dios de Israel, cuya potencia ya ha sido demostrada allí donde otros fallaron, pues como lo recuerda el autor a los israelitas en el desierto: «no los curó ni una hierba ni una medicina, sino tu palabra, Señor, que todo lo cura» (Sb 16, 12)¹⁸⁶.

El autor entra abiertamente en polémica contra quienes pretendían tener el poder de curarlo todo¹⁸⁷ y contra los dioses que provocaban maravilla entre los judíos de Alejandría, para defender el culto al verdadero Dios que no engaña y que ofrece una salvación que no solo trasciende aquella ofrecida por el arte médico o por la religión de la época, sino que va más allá de aquella experimentada por Israel en el desierto, pues ahora Dios se manifiesta con un poder capaz, incluso, de rescatar del Hades a sus hijos. Este alcance del poder de Dios se enfatiza mediante el uso de las fórmulas *panta* y de los conceptos salvador y beneficio/benefactor que se le atribuyen.

Así, pues, al autor responde a los peligros del helenismo con los elementos que allí encuentra, haciendo así de su obra un mensaje claro que no deja duda y que llama con firmeza a volver o a permanecer en la fidelidad a Dios en el lenguaje helenista que ellos conocen.

186 Cf. Bernd Ulrich Schipper, «Die «eherne Schlange»: zur Religionsgeschichte und Theologie von Num21,4-9», *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 121, n.º 3 (2009): 386.

187 Cf. Philo Alexandrinus, *Quod Deterius potiori insidiari soleat*, op. cit., 43.

No se trata de helenizar la Palabra de Dios sino de adecuarla a los contextos concretos de sus destinatarios. Esta estrategia del libro de la sabiduría puede animar diversos contextos eclesiales, llamados a ofrecer al mundo soluciones actuales y pertinentes.

Bibliografía

Aelianus. *Fragmenta*. Editado por Rudolph Hercher. Lipsiae: In Aedibus B.G. Teubneri, 1866.

Aelius Aristides. *Eis dia*. Editado por Filippo Giunta. Firenze: Sumptibus nobilis uiri Philippi Iuntae bibliopolae, 1517.

_____. *Ieroi Logoi*. Editado por Filippo Giunta. Vol. II. Firenze: Sumptibus nobilis uiri Philippi Iuntae bibliopolae, 1517.

_____. *Ieroi Logoi*. Editado por Filippo Giunta. Vol. I. Firenze: Sumptibus nobilis uiri Philippi Iuntae bibliopolae, 1517.

Aelius Théon. *Progymnasmata*. Editado por Michel Patillon. Paris: Les Belles Lettres, 1997.

Allo, Ernest Bernard. «Les dieux sauveurs du paganisme gréco-romain». *Revue de sciences philosophiques et théologiques* 15 (1926): 5-34.

Apuleius. *Métamorphoses*. Editado por Paul Vallette y Donald Robertson. Paris: Aelius, 1945.

Aristeas. *Aristeae ad Philocratem epistula, cum ceteris de origine versionis LXX interpretum testimonis*. Editado por Paul Wendland. Lipsiae: In Aedibus B.G. Teubneri, 1900.

Aristóteles. *Rhetorica*. Editado por André Wartelle y Médéric Dufour. Vol. I. Paris: Les Belles Lettres, 1932.

Barns, Bernard, Peter Parsons, y Eric Turner, eds. *Oxyrhynchus Papyri*. Vol. XXXI. London: Egypt Exploration Society, 1966.

Berner, Christoph. «Die eherne Schlange: zum literarischen Urprung eines «mosaischen» Artefakts». *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 124, n.º 3 (2012): 341-55.

- Bertram, Georg. «στρέφω». En *Grande lessico del Nuovo Testamento*, editado por Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich, XII:1343-83. Brescia: Paideia, 1979.
- Bizzeti, Paolo. *Il libro della Sapienza: struttura e genere letterario*. Brescia: Paideia, 1984.
- Bricault, Laurent, ed. *Isis en Occident: Actes du IIème Colloque international sur les études isiaques*. Leiden: Brill, 2004.
- Clark, Timothy. «Jewish education in the Hellenistic period and the Old Testament». *St Vladimir's Theological Quarterly* 54, n.º 3-4 (2010): 281-301.
- Clemens Alexandrinus. *Paedagogus*. Editado por Hans Friedrich Arnim. Lipsiae: Teubner, 1923.
- Des Places, Édouard. *La religion grecque: Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique*. Paris: Picard, 1969.
- Diodorus Siculus. *Bibliotheca historica*. Editado por Pierre Bertrac e Yvonne Vernière. Vol. I. Paris: Budé, 1865.
- _____. *Bibliotheca historica*. Editado por Jean Haillet. Vol. XI. Paris: Les Belles Lettres, 2001.
- Dionysius Halicarnassensis. *De Isocrate*. Editado por Germaine Aujac. Paris: Les Belles Lettres, 1978.
- Dittenberger, Wilhelm. *Inscriptiones Megaridis et Boeotiae*. Berolini: Reimer, 1892.
- _____. *Orientis graeci inscriptiones selectae. Supplementum sylloges inscriptionum graecarum*. Lipsiae: Hirzel, 1903.
- _____. ed. *Sylloge inscriptionum graecarum*. Vol. III. Lipsiae: Apud S. Hirzelium, 1920.
- Elorduy, Eleuterio, y Jaime Pérez Alonso. *El Estoicismo*. Vol. I. Madrid: Gredos, 1972.
- Engel, Helmut. *Das Buch der Weisheit*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1998.

Fabricius, Ernst, Max Fränkel, y Carl Schuchhardt, eds. *Die Inschriften von Pergamon*. Berlin: Spemann, 1890.

Fernández Marcos, Natalio. «Carta de Aristeas». En *Apócrifos del Antiguo Testamento*, editado por Victor Diez Macho, II: 11-63. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1983.

Flavius Josephus. *Antiquitates Judaicae*. Editado por Benedikt Niese. Flavii Iosephi Opera. Berlin: Weidmann, 1887.

_____. *De bello Iudaico*. Editado por Benedikt Niese. Berlin: Weidmann, 1887.

_____. *Josephi Vita*. Editado por Giorgio Jossa. Napoli: D'Auria, 1992.

Focke, Friedrich. *Die Entstehung der Weisheit Salomos: ein Beitrag zur Geschichte des jüdischen Hellenismus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1913.

Foester, Werner. «σωτήρ». En *Grande lessico del Nuovo Testamento*, editado por Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich, XIII: 1343-83. Brescia: Paideia, 1979.

Galenus. *De Naturalibus Facultatibus*. Editado por Marzia Mortarino. Vol. II. Milano: Arnoldo Mondadori, 1996.

_____. *Placitis Hippocratis et Platonis*. Editado por Phillip Howard De Lacy. Vol. I. Berlin: Akademie Verlag, 1981.

Gilbert, Maurice. «La prôcreation dans le livre de la sagesse». *Nouvelle Revue Théologique*, 1989.

_____. *La Sapienza di Salomone II*. Roma: edizioni ADP, 1995.

_____. *La Sagesse de Salomon. Recueil d'études*. Analecta Biblica 189. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2011.

_____. «Supplément au dictionnaire de la Bible». Editado por Jacques Briand y André Robert. *Supplément au dictionnaire de la Bible*. Paris: Letouzey & Ané, 1991.

- Grandjean, Yves. *Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée*. Leiden: Brill, 1975.
- Grenfell, Bernard, y Arthur Hunt, eds. *Oxyrhynchus Papyri*. Vol. XI. London: Egypt Exploration Society, 1915.
- Guéraud, Octave, ed. *εντεύξεις: requêtes et plaintes adressées au Roi d'Égypte au III siècle avant J.-C.* Le Caire: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1931.
- Harder, Richard. «Karpokrates von Chalkis und die memphitische Isispropaganda». *Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften* 14 (1943): 7-18.
- Hwang, Hyon Suk. *Die Verwendung des Wortes πᾶς in den paulinischen Briefen*. Erlangen: Nürnberg: Friedrich Alexander Universität, 1985.
- Isocrates. *Panathenaicus*. Editado por Émile Brémond y Georges Mathieu. Paris: Les Belles Lettres, 1962.
- Kasch, Wilhelm. «πύσμα». En *Grande lessico del Nuovo Testamento*, editado por Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich, XI: 1003-18. Brescia: Paideia, 1977.
- Kepper, Martina. *Hellenistische Bildung im Buch der Weisheit: Studien zur Sprachgestalt und Theologie der Sapientia Salomonis*. Berlin: Walter de Gruyter, 1999.
- Klaffenbach, Günther, Colin Roberts, y Marcus Tod, eds. *Cyrenaica*. Göttingen: Vandenhoeck, & Ruprecht, 1938.
- Larcher, Chrysostome. *Études sur Le Livre de la Sagesse*. Paris: Le coffre J. Gabalda, 1969.
- _____. *Le Livre de la Sagesse, ou, La Sagesse de Salomon*. Vol. III. 3 vols. Études Bibliques – Nouvelle série 5. Paris: Gabalda, 1985.
- Leisegang, Hans, ed. *Indices ad Philonis Alexandrini opera*. Vol. II. Berolini: Reimer, 1930.

- Leproux, Alexis. «Moïse, «conseiller de salut» en Sg 16,6? Une question de critique textuelle». *Revue biblique*, 2004.
- Lobel, Edgar, y Colin Roberts, eds. *Oxyrhynchus Papyri*. Vol. XXII. London: Egypt Exploration Society, 1954.
- Lucas, Alec. «Unearthing an intra-Jewish interpretive debate? Romans 1,18-2,4; Wisdom of Solomon 11-19; and Psalms 105(104)-107(106)». *Annali di storia dell'esegesi* 27, n.º 2 (2010): 69-91.
- Maneschg, Johannes. *Die Erzählung von der ehernen Schlange (Num 21, 4-9) in der Auslegung der frühen jüdischen Literatur: eine traditionsgegeschichtliche Studie*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1981.
- Marguerat, Daniel L., e Yvan Bourquin. *La Bible se raconte: initiation à l'analyse narrative*. Paris: Cerf, 1998.
- Mazzeinghi, Luca. «La barca della provvidenza. Sap 14,1-10 e la figura di Iside». *Vivens Homo* 8 (1997): 61-90.
- _____. «La Sapienza, presente accanto a Dio e all'uomo: Sap 9,9b.10c e la figura di Iside». En *Treasures of Wisdom: Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom*, editado por Nuria Calduch-Benages y Jacques Vermeylen, 357-67. Leuven: University Press, 1999.
- _____. «Non c'è regno dell'Ade sulla terra. L'inferno alla luce di alcuni testi del libro della Sapienza». *Vivens Homo* 6 (1995): 229-55.
- _____. *Notte di paura e di luce: Esegese di Sap 17,1-18,4*. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1995.
- _____. «The Antithetical Pair «to punish» and «to benefit» (κολάζω and ευεργετέω) in the Book of Wisdom». En *Wisdom for life*, editado por Núria Calduch-Benages, 237-49. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 445. Berlin: De Gruyter, 2014.

- Müller, Christoph. «Der Zeuge und das Licht. Joh 1,1-4,3 und das Darstellungsprinzip der συγκρισις». *Biblica* Vol. 84 (2003): 480-484.
- Muñoz Iglesias, Salvador. *Introducción a la lectura del Antiguo Testamento*. Madrid: Taurus, 1965.
- Nock, Arthur Darby. «Soter and Euergetes». En *The Joy of Study: Papers on New Testament and Related Subjects Presented to Honor Frederick Clifton Grant*, editado por Sherman Elbridge Johnson, 127-48. New York: The Macmillan Company, 1951.
- Passaro, Angelo. «Il serpente e la manna. Ovvero della parola che salva. Esegese di Sap 16». En *Il Libro della Sapienza: tradizione, redazione, teologia*, editado por Angelo Passaro y Giuseppe Bellia, 193-208. Roma: Città Nuova, 2004.
- Pelling, Christopher. «Synkrisis in Plutarch's Lives». En *Miscellanea Plutarchea: Atti del I convegno di studi su Plutarco*, editado por Italo Gallo y Frederick Brenk, 83-96. Ferrara: Giornale Filologico Ferrarese, 1986.
- Philo Alexandrinus. *De congressu eruditionis gratia*. Editado por André Alexandre. Les oeuvres de Philon d'Alexandrie 16. Paris: Cerf, 1967.
- _____. *De fuga et inventione*. Editado por Esther Starobinski-Safran. Les oeuvres de Philon d'Alexandrie 17. Paris: Cerf, 1970.
- _____. *De Iosepho*. Editado por Jean Laporte. Les oeuvres de Philon d'Alexandrie 21. Paris: Cerf, 1965.
- _____. *De Plantatione*. Editado por Jean Pouilloux. Les oeuvres de Philon d'Alexandrie 10. Paris: Cerf, 1963.
- _____. *De sacrificiis Abelis et Caini*. Editado por Anita Méasson. Les oeuvres de Philon d'Alexandrie 4. Paris: Cerf, 1964.
- _____. *De sobrietate*. Editado por Jean Gorez. Les oeuvres de Philon d'Alexandrie 12. Paris: Cerf, 1962.

- _____. *De specialibus legibus*. Editado por Suzanne Daniel. Vol. 1. Les oeuvres de Philon d'Alexandrie 24. Paris: Cerf, 1975.
- _____. *In Flaccum*. Editado por Alexis Pelletier. Les oeuvres de Philon d'Alexandrie 31. Paris: Cerf, 1967.
- _____. *Legum Allegoriae*. Editado por Claude Mondésert. Les oeuvres de Philon d'Alexandrie 2. Paris: Cerf, 1962.
- _____. *Quaestiones in Genesim*. Editado por Françoise Petit. Les oeuvres de Philon d'Alexandrie 33. Paris: Cerf, 1978.
- _____. *Quod Deterius potiori insidiari soleat*. Editado por Irène Feuer. Les oeuvres de Philon d'Alexandrie 5. Paris: Cerf, 1965.
- _____. *Quod Deus sit immutabilis*. Editado por André Mosès. Les oeuvres de Philon d'Alexandrie 8. Paris: Cerf, 1963.
- Plutarchus. *Comparatio Thesei et Romuli*. Editado por Robert Flacelière y Émile Chambry. Paris: Les Belles Lettres, 1957.
- _____. *De communibus notitiis adversus Stoicos*. Editado por Michel Casevitz y Daniel Babut. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- _____. *Demetrius*. Editado por Robert Flacelière y Émile Chambry. Paris: Les Belles Lettres, 1977.
- _____. *De Stoicorum repugnantiis*. Editado por Hans Friedrich Arnim. Lipsiae: Teubner, 1923.
- Preisendanz, Karl, y Albert Henrichs, eds. *Papyri Graecae magicae: Die griechischen Zauberpapyri*. K.G. Saur Verlag GmbH: Muenchen, 2001.
- Rahlfs, Alfred, ed. *Septuaginta-Studien*. Vol. II. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.
- Reese, James. *Hellenistic influence on the book of Wisdom and its consequences*. Rome: Biblical Institute Press, 1970.
- _____. *The Book of Wisdom, Song of Songs*. Wilmington: Michael Glazier, 1983.

- Robert, Louis, Marcus Tod, y Erich Ziebarth, eds. *Aegyptus*. Amsterdam: Lugduni Batavorum, 1937.
- Roberts, Colin, y Eric Turner, eds. *Catalogue of the Greek Papyri in the John Rylands Library*. Vol. IV. Manchester: University Press of Manchester, 1952.
- Rodríguez Ochoa, José María. *Experiencia del mal y misericordia de Dios en la literatura sapiencial israelita*. Madrid: El Escorial, 1970.
- Saffrey, Henri Dominique. «Notes du discours I». En *Discours sacrés: rêve, religion, médecine au II siècle après J.-C.*, editado por André Jean Festugière, 127-36. Paris: Macula, 1986.
- Sandmel, Samuel. «Parallelomania». *Journal of Biblical Literature* 81 (1962): 1-13.
- Scarpat, Giuseppe. *Libro della Sapienza*. Vol. II. Brescia: Paideia, 1996.
- _____. *Libro della Sapienza*. Vol. III. Brescia: Paideia, 1999.
- Schipper, Bernd Ulrich. «Die «eherne Schlange»: zur Religionsgeschichte und Theologie von Num 21,4-9». *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 121, n.º 3 (2009): 369-87.
- Schmitt, Armin. «Heilung und Leben nach Weisheit 16,5-14 vor dem Hintergrund der hellenistischen Zeit». En *Gerechtigkeit und Leben im hellenistischen Zeitalter: Symposium anlässlich des 75. Geburtstags von Otto Kaiser*, editado por Jörg Jeremias. Berlin: Walter de Gruyter, 2001.
- _____. *Weisheit*. Würzburg: Echter Verlag, 1989.
- _____. *Wende des Lebens: Untersuchungen zu einem Situations-Motiv der Bibel*. Berlin: Walter de Gruyter, 1996.
- Schmitt, Armin, y Christian Wagner. *Der Gegenwart verpflichtet: Studien zur biblischen Literatur des Frühjudentums*. Berlin: Walter de Gruyter, 2000.
- Spicq, Ceslas. *Note di lessicografia neotestamentaria*. Vol. II. 2 vols. Brescia: Paideia, 1994.

- Stobaeus. *Eclogae physicae et ethicae*. Editado por Kurt Wachsmuth. Berolini: Weidmann, 1884.
- Swearingen, Jan. «Precognition Narratives in the Wisdom of Solomon: Genealogy, Gender, and Genre». *Religion, & Theology* 18, n.º 3/4 (2011): 268-86.
- Van Brock, Nadia. *Recherches sur le vocabulaire médical du grec ancien: soins et guérison*. Paris: Klincksieck, 1961.
- Vanderlip, Vera Frederika. *The four Greek hymns of Isidorus and the cult of Isis*. Toronto: A. M. Hakkert Ltd., 1972.
- Verga, Leonardo. «Il libro della Sapienza e la filosofia ellenistica». En *Fede e cultura dal libro della Sapienza*, editado por Gianfranco Ravasi, Luigi Pozzoli, Giuseppe Angelini, Leonardo Verga, y Gianni Colzani, 81-99. Bologna: EDB, 1987.
- Vílchez Líndez, José. *Rut y Ester*. Estella: Verbo Divino, 1998.
- _____. *Sabiduría*. Estella: Verbo Divino, 1990.
- _____. *Sabiduría y sabios en Israel*. Estella: Verbo Divino, 1995.
- Wahl, Christian Abraham. *Clavis librorum Veteris Testamenti apocryphorum philologica*. Graz: Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1972.
- Woodhead, Arthur Geoffrey, ed. *Supplementum Epigraphicum Graecum*. Amsterdam: Lugduni Batavorum, 1957.
- Ziegler, Joseph. *Sapientia Salomonis*. Göttingen: Vandenhoeck, & Ruprecht, 1980.
- Ziener, Georg. *Der Weg zum Leben: Gerechtigkeit und Weisheit; Das Buch der Weisheit*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1970.
- _____. *Die theologische Begriffssprache im Buche der Weisheit*. Bonn: Peter Hanstein, 1956.
- _____. «Weisheitsbuch und Johannesevangelium». *Biblica* 38 (1957): 396-418.

Recibido: 1.º de julio de 2014
Aceptado: 18 de agosto de 2014