

# 5. LA PIAGA DELLE TENEBRE E LA LUCE DELLA LEGGE (Sap 17,1-18,4)

LUCA MAZZINGHI

## BIBLIOGRAFIA

LARCHER C., *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, III, Gabalda, Paris 1985; MAZZINGHI L., *Notte di paura e di luce. Egesi di Sap 17,1-18,4* (AnBib 134), P.I.B., Roma 1995; REESE J.M., *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences* (AnBib 41), P.I.B., Roma 1970; SCARPAT G., *Una singolare definizione della paura (Sap 17,11s)*, in *Sapienza Antica. Studi in onore di Domenico Pesce*, Parma 1985, 261-268; VILCHEZ LÍNDEZ J., *Sapienza*, Borla, Roma 1990 (orig. spagnolo 1989).

Vedi inoltre i commentari indicati nella Introduzione, p. 99.

## 1. CONTESTO

Il testo di Sap 17,1-18,4 costituisce la quinta delle sette antitesi che compongono l'ultima parte del libro della Sapienza (Sap 11-19). In questa terza sezione del libro, oltre alle due digressioni sulla filantropia di Dio (11,15-12,27) e sull'idolatria (cc. 13-15), l'autore ci propone sette esempi tratti dal passato di Israele, dall'evento fondamentale dell'esodo, per confermare quanto è stato annunciato nelle due sezioni precedenti (cc. 1-6 e 7-10).

Nei primi sei capitoli il libro della Sapienza si era aperto con la visione della salvezza eterna che attende il giusto, posta in contrasto con la sorte dell'empio; la via verso la salvezza passa prima di tutto attraverso il dono della sapienza — tema cui la parte centrale del libro (Sap 7-10) è dedicata —, sapienza che è possibile ottenere soltanto tramite la preghiera (Sap 9). I sette esempi esodici contenuti nei cc. 11-19 costituiscono la prova dell'efficacia dell'agire di Dio a favore del giusto e a condanna dell'empio, insieme alla dimostrazione che la salvezza futura passa attraverso la storia e il creato.

Il nostro testo si colloca al quinto posto nella serie delle sette antitesi, secondo lo schema che segue:

- |               |   |
|---------------|---|
| 11,1-5        | introduzione;   |
| 11,6-14       | <i>primo dittico</i> : acqua del Nilo / acqua della roccia; |
| 11,15         | presentazione dei due dittici successivi;                   |
| — 11,15-12,27 | prima digressione: la filantropia di Dio;                   |
| — cc. 13-15   | seconda digressione: la critica all'idolatria;              |

16,1-4	<i>secondo dittico</i> : rane / quaglie;
16,5-14	<i>terzo dittico</i> : tafani e cavallette / serpente di bronzo;
16,15-29	<i>quarto dittico</i> : pioggia e grandine / manna;
17,1-18,4	<i>quinto dittico</i> : tenebre / luce;
18,5-25	<i>sesto dittico</i> : morte dei primogeniti / salvezza d'Israele;
19,1-9	<i>settimo dittico</i> : morte nel Mar Rosso / passaggio nel mare;
19,10-22	conclusione (19,22 conclusione dell'intero libro).

## 2. GENERE LETTERARIO

Tutte e sette le antitesi esodiche sono state composte secondo uno schema a «dittico», attraverso il quale l'autore contrappone la punizione subita dagli Egiziani alla salvezza ottenuta dagli Israeliti; nel nostro testo, mentre il capitolo 17 descrive la piaga delle tenebre piombata sugli Egiziani, secondo il racconto di Es 10,21-23, la pericope finale (18,1-4) descrive la luce che splende per Israele. La particella ἀντί («al contrario»), segna in genere il momento del confronto: cf Sap 11,6.15; 16,2; 18,3; 19,10.

Studi recenti hanno dimostrato come i sette dittici siano stati composti seguendo lo stile tipicamente greco della σύγκρισις, ossia della «comparazione».<sup>1</sup> L'intero libro della Sapienza è stato composto utilizzando il genere letterario, ben noto alla retorica classica greca e latina, dell'*encomio* (v. l'Introduzione al libro). L'*encomio*, con il quale l'oratore intende proporre l'elogio di una qualche virtù, si conclude di solito con una serie di esempi tratti dal passato, proprio come fa il nostro autore nei capitoli 11-19. Una novità rilevante, rispetto agli encomi classici, consiste, nei dittici di Sapienza, nella presenza di tre elementi di paragone, invece degli usuali due: nelle sette antitesi, infatti, giusti (Ebrei) ed empi (Egiziani) non vengono posti direttamente in relazione tra loro; vi è infatti un terzo termine di paragone, cioè il cosmo: punizione e salvezza passano così attraverso gli elementi della natura, che divengono altrettanti strumenti in mano a Dio, per salvare o per punire, secondo i principi esposti in Sap 11,5 e 11,16. Il cosmo, di cui Sapienza a più riprese esalta la bontà essenziale (cf Sap 1,14), acquista un ruolo privilegiato nel piano salvifico di Dio.<sup>2</sup>

L'uso dello stile classico della «comparazione» è un segno del profondo rapporto esistente tra il libro della Sapienza e il mondo greco. Tuttavia, il libro della Sapienza resta l'opera di un Giudeo profondamente attaccato alla propria tradizione, che attinge alla Scrittura come sua fonte primaria (v. oltre). Inoltre, diversi autori hanno contribuito a mettere in luce come nei capitoli 11-19 il libro della Sapienza utilizzi, a fianco dell'*encomio*, una tipica metodologia esegetica di provenienza giudaica: quella del *midrash*.

<sup>1</sup> Si veda al riguardo l'ottima introduzione contenuta in J. VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Sapienza*, 29-51. Del genere letterario del libro della Sapienza si sono occupati in particolare M. GILBERT, *Sagesse de Salomon*, DBS XI, Paris 1986, 80-84 e soprattutto P. BIZZETI, *Il libro della Sapienza. Struttura e genere letterario*, Brescia 1984.

<sup>2</sup> Vedi, in questo stesso volume, il saggio sul tema: *Il cosmo nel libro della Sapienza* (pp. 381-398).

Le due principali caratteristiche del *midrash* sono il costante riferimento alla Scrittura e la volontà di attualizzarla.<sup>3</sup> Si tratta esattamente di ciò che il nostro autore intende fare all'interno dei sette dittici esodici. Punto di partenza di ciascuno di essi è un episodio biblico (tratto per lo più da Esodo o Numeri); spesso il nostro autore si serve di altri testi biblici (Giobbe, i Salmi, Isaia, prima di tutto) attraverso i quali illumina, spiega e approfondisce il materiale esodico. Ognuno di questi episodi, tuttavia, viene riletto e attualizzato alla luce della situazione dei destinatari del libro, ovvero della comunità giudaica di Alessandria d'Egitto, alle soglie del I sec. della nostra era.

È possibile allora comprendere perché il nostro autore si serva di modelli greci: le Scritture non sono più qualcosa appartenente al passato; esse vengono riproposte in modo da coglierne l'attualità per i Giudei di Alessandria, per i quali la tradizione di Israele rischiava di dover cedere il passo di fronte alla cultura greca. In questo modo, già nel genere letterario utilizzato, il nostro autore dimostra di voler lanciare un ponte tra i due mondi, tra la tradizione biblica e la cultura greca: egli si esprime da greco, ma il suo messaggio è biblico; parla dell'esodo, ma allo stesso tempo lo rende attuale per i suoi ascoltatori, i Giudei di Alessandria.

### 3. STRUTTURA E CARATTERISTICHE LETTERARIE

Al contrario del resto del libro, che rivela la presenza di una struttura letteraria molto curata, il quinto dittico può essere suddiviso solo con una certa difficoltà; sulla base di alcune inclusioni, e in relazione ai diversi temi presenti nel testo, è possibile individuare nel testo le seguenti cinque sezioni:

- 17,1-6: inclusione *νύκτος* - *νύκτα*; il tema è la *notte* degli Egiziani.
- 17,7-11: questa sezione non ha una propria delimitazione ed è individuata dalle due sezioni tra le quali è situata; il tema è *la paura dei maghi*.
- 17,12-15: inclusioni *φόβος* - *προδοσία* - *προσδοκία* - *ἀπροσδόκητος*. Il tema è quello della *notte infernale che genera la paura*.
- 17,16-21: inclusione *κατακλεισθείς* con 17,2 e con 18,4; *νόξ* - *σκότος* con 17,2 e 17,14. Dal tema della notte ci si sposta su quello del *cosmo*.
- 18,1-4: antitesi; inclusione *φῶς* - *φωτός*; il tema è *la luce*.

Il testo di Sap 17,1–18,4 non è facile; in soli 25 versetti compaiono ben 44 *hapax legomena* della LXX; molti di questi vocaboli non si ritrovano neppure nel NT. In alcuni casi sembra che il nostro autore crei dal nulla i termini che usa; vi sono almeno quattro vocaboli assenti dai testi greci a noi noti, prima del I sec. a.C. Il dittico delle tenebre, inoltre, è composto servendosi di termini rari

<sup>3</sup> Sulla definizione del *midrash* resta fondamentale il lavoro di R. LE DÉAUT, *A propos d'une définition du midrash*, Bib. 50 (1969) 395-413. Sull'aspetto midrashico di Sap 11–19 cf ancora l'introduzione di J. VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Sapienza*, 40-47.

e spesso poetici; poetico è anche lo stile, che utilizza artifici tipici della retorica del tempo e non rifugge dall'imitazione della poesia alessandrina.<sup>4</sup>

#### 4. TRADUZIONE E COMMENTO<sup>5</sup>

##### Una notte di paura (17,1-6)

<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,  
rinchiusi, giacevano come sotto dei tetti,  
in fuga dall'eterna Provvidenza.*

<sup>3</sup>*Ritenendo anche di poter restare nascosti,  
riguardo ai peccati commessi in segreto,  
coperti dal velo opaco dell'oblio,  
furono dispersi, terribilmente spaventati  
e fuori di sé per le allucinazioni.*

<sup>4</sup>*Infatti l'antro che li rinchiusa non li proteggeva dalla paura,  
ma rumori che si ripercuotevano risuonavano intorno a loro  
ed apparivano tetri spettri dai lugubri volti.*

<sup>5</sup>*La forza di nessun fuoco era capace di dar luce  
né lo splendore degli astri più luminosi  
riusciva a rischiarare quella notte infernale.*

<sup>6</sup>*Si lasciava loro intravedere soltanto una pira funebre,  
accesasi come da sola, piena di paura.  
Atterriti da una tale vista, che non comprendevano,  
ritenevano peggiori le realtà offerte al loro sguardo.*

v. 1 Il dittico delle tenebre si apre con una considerazione sui «giudizi» di Dio (cf Es 6,6; 7,4): si tratta delle azioni divine, punitive e salvifiche insieme, compiute al tempo dell'Esodo. Gli «animi senza educazione» non possono comprenderne il senso; essi sono quei Giudei apostati, descritti in Sap 2,12,<sup>6</sup> che hanno abbandonato la *paideía*, cioè l'educazione, ovvero il *mûsâr* sapienziale, che caratterizza i saggi di Israele (cf Prv 1,7; 5,23, ecc.). Soltanto attraverso il dono della sapienza è possibile comprendere il senso dell'agire divino.

<sup>4</sup> Per una analisi più approfondita del vocabolario e dello stile si veda L. MAZZINGHI, *Notte di paura e di luce*, 273-280. I quattro vocaboli di cui Sap 17,1-18,4 sembra essere la prima testimonianza assoluta sono *δυσδιήγητος*, *περικομπέω*, *ἐφύβριστος*, *φυλακίζω* (Sap 17,1.4.7; 18,4).

<sup>5</sup> La traduzione qui proposta è quella presentata in L. MAZZINGHI, *Notte di paura e di luce*, cui rinvio per un commento più dettagliato.

<sup>6</sup> Più volte i testi di Sap 11-19 ritornano su temi già annunciati nelle prime due parti del libro attraverso la ripresa di vocaboli significativi; si tratta della tecnica che J.M. REESE ha definito del *flashback* (*Hellenistic Influence*, 122-145). In questo modo la parte finale del libro, relativa alla storia di Israele, serve a fondare e spiegare gli annunci relativi al futuro (Sap 1-6) e la riflessione sulla necessità di seguire la sapienza (Sap 7-10).

v. 2 Fin dall'inizio del dittico, la piaga esodica delle tenebre viene attualizzata; gli Egiziani divengono figura di quei Giudei di Alessandria che hanno abbandonato la Legge. Essi, infatti, sono detti «empi», ἄνομοι, cioè «senza-legge», evidentemente senza la *Tôrâ* (v. ancora Sap 2,12). Come in Sap 2,10-20, anche in questo caso l'aver abbandonato la Legge ha provocato la nascita della violenza; gli empi pensano di poter spadroneggiare sul «popolo santo», cioè su coloro che appartengono a Dio, secondo la sfumatura data dall'uso di ἄγιος. Come risultato delle loro azioni gli empi scoprono di essere prigionieri delle tenebre e della notte. Con fine intuito psicologico, il nostro autore collega l'immersione nelle tenebre con la volontà di fuggire lontano dalla «eterna Provvidenza». Soprattutto nella filosofia stoica Dio è inteso come «Provvidenza» (πρόνοια), che benevolmente governa il cosmo; utilizzando proprio un vocabolario stoiceggiante il testo di Sap 17,2 vuol far comprendere che, una volta abbandonate la Sapienza e la Legge e caduti nella violenza, gli uomini non riescono più a scorgere l'aspetto benevolo del volto di Dio (cf Sap 15,1ss) e vogliono sfuggirgli.

v. 3 Reazione tipica del colpevole è il credere di poter restare nascosto; la Bibbia ricorda più volte come a Dio non sfugga l'agire segreto degli uomini (Is 29,15; 40,26; Sal 10,11; 19,12s). Gli empi volevano restare nascosti ed hanno paradossalmente ottenuto ciò che desideravano; Dio si è dimenticato di loro, coprendoli col velo dell'oblio! Il termine greco utilizzato per «oblio», λήθη, costituisce una delle prime allusioni a un secondo livello del testo: nei culti misterici che popolavano l'Egitto ellenizzato, l'iniziato riteneva di poter sfuggire all'oblio infernale, rappresentato dal fiume omonimo, il Lete. Questo è ciò che speravano di ottenere i Giudei che da questi culti erano attratti; invece di sfuggire all'oblio della morte, essi vengono dimenticati da Dio! All'oblio da parte di Dio si aggiunge la paura, un altro dei temi che percorre tutto il cap. 17; qui, come nel versetto successivo, la paura altera la percezione della realtà. Le allucinazioni irreali che colpiscono l'empio sono il frutto della sua stessa malvagità.

vv. 4-6 Ritornano le allusioni «infernali»: le case in cui gli Egiziani si trovano chiusi, in seguito alla piaga delle tenebre, vengono chiamate «antri» (μυχοί), termine utilizzato fin dal poeta greco Esiodo per descrivere gli antri dell'Ade, come avverrà più chiaramente al versetto 14. Le tenebre scese sull'Egitto acquistano un valore escatologico — che sarà esplicito in 17,21 — divenendo l'anticipazione, nella storia, della punizione eterna dell'empio. La notte tenebrosa, che nessuna luce può rischiarare, è detta «infernale»; l'uso dell'aggettivo στυγνός, «orribile», ricorda l'altro fiume dell'Ade greco, lo Stige. La sola luce visibile è l'apparizione, come in un incubo vissuto da svegli, di una «pira funebre», altro segno di morte. Alla luce oscura di questa pira, ciò che viene visto diviene fonte di ulteriore spavento. La paura nasce infatti dal soggetto che, sotto la spinta dell'emozione, tende a considerare ogni cosa come un possibile pericolo (vedi i vv. 10 e 18-19). Potremmo dire che il nostro autore considera l'intera vita del malvagio come un brutto sogno.

## I maghi e la coscienza (17,7-11)

<sup>7</sup>*I giochi puerili dell'arte magica si rivelavano impotenti  
e l'accusa fatta alla vantata pretesa dell'intelligenza, ignominiosa.*

<sup>8</sup>*Coloro che pretendevano di eliminare timori  
e turbamenti di un'anima malata,  
proprio loro si ammalavano di una ridicola ansietà.*

<sup>9</sup>*Ed anche se nulla che potesse turbarli li spaventava,  
fatti fuggire via dal passaggio di bestie e dal sibilaro di serpenti,*

<sup>10</sup>*morivano tremanti di paura  
e si rifiutavano di guardare persino l'aria  
che da nessuna parte può essere sfuggita.*

<sup>11</sup>*La malvagità infatti è qualcosa di particolarmente vile,  
quando è condannata dalla propria testimonianza;  
essa moltiplica sempre le difficoltà, oppressa dalla coscienza.*

**vv. 7-8** Il racconto esodico delle piaghe menziona più volte i maghi d'Egitto (cf Es 7,11); nelle prime due piaghe i maghi hanno successo (Es 7,22; 8,3), ma sono poi costretti a riconoscere la presenza di Dio (Es 8,14-15) per risultare infine sconfitti (Es 9,11). La riflessione sulla piaga delle tenebre prende spunto dal fallimento dei maghi egiziani, andando ben oltre il racconto biblico; in Es 10,21-23 infatti i maghi sono ormai scomparsi.

Perché proprio i maghi come esempio di paura? Il nostro autore ha qui in mente uno degli aspetti più diffusi della religiosità popolare del suo tempo, la magia appunto. Dietro ai maghi dell'Esodo occorre dunque vedere i maghi di Alessandria, che si vantano di avere un'«arte» (τέχνη, una «tecnica») efficace e una «intelligenza» (φρόνησις) superiore; si tratta in realtà, secondo il nostro autore, di «giochi da bambini», di «arti puerili» (ἐμπαίγματα, dalla stessa radice di παῖς, «bambino»).

I maghi si vantano inoltre di guarire malattie e di togliere dall'uomo ogni timore (v. 8a); ma proprio loro si ammalano di una «ridicola ansietà». L'effetto sperato da chi ricorre all'arte magica, dunque, è il contrario di quanto ci si attendeva.

**vv. 9-10** Ritorna il motivo della «sproporzione amplificata» (cf il v. 6); il malvagio vive nel terrore delle cose che, normalmente, non dovrebbero mettergli paura. L'attenzione che il nostro autore pone all'aspetto psicologico è notevole: l'empio è schiavo delle proprie paure. In questo caso i maghi, abituati a trattare, per mestiere, con animali e serpenti, ne hanno terrore e fuggono via come uccellini spaventati; il testo usa il rarissimo verbo ἐκσοβέω, che indica lo scacciare gli uccelli, gridando.

**v. 11** Si tratta di un versetto molto importante, dove troviamo la prima menzione biblica della συνείδησις, della coscienza morale.<sup>7</sup> L'idea di coscienza non

<sup>7</sup> Il termine compare anche in Qo 10,20 e Sir 42,18s ma con diverso significato; sulla coscienza in Sap 17,11 si veda al riguardo L. MAZZINGHI, *Notte di paura e di luce*, 79-89, con ampia bibliografia.

è estranea all'Antico Testamento, che utilizza l'immagine del «cuore», ma è la prima volta che troviamo nella Scrittura un termine esplicito, per di più preso a prestito dal mondo greco. Anch'esso, infatti, conosce una riflessione sulla coscienza. La convinzione che l'uomo possieda una coscienza morale inizia a svilupparsi pienamente soltanto a partire dal II sec. a.C.; l'origine dell'idea di coscienza va cercata non tra i filosofi, quanto piuttosto in ambito popolare. All'epoca in cui il nostro autore scrive, il mondo greco e soprattutto le correnti stoiche a Roma (Cicerone e poi Seneca) conoscono l'idea di «coscienza morale accusatrice» intesa come testimone interiore delle proprie cattive azioni; l'immagine del testimone interiore è ben nota al filosofo giudeo-alessandrino Filone. Anche Sap 17,11 presuppone una «coscienza morale accusatrice» che, con la sua testimonianza interiore, opprime il malvagio con paure e terrori, moltiplicando le difficoltà e rendendolo consapevole delle proprie azioni malvagie. Non si tratta di per sé di una idea nuova per il mondo ellenistico; lo è invece per la Bibbia, e comunque nuovo e originale è il modo in cui il libro della Sapienza utilizza il tema della coscienza all'interno del suo progetto.

Il contesto di Sap 17,1-18,4 infatti è rappresentato da una riflessione sui «giudizi» divini (Sap 17,1a) all'opera nel passato di Israele; la paura che la coscienza fa provare all'empio è il segno che egli non ha compreso tali giudizi, non è stato capace, cioè, di riconoscere l'azione di Dio nella storia. La coscienza acquista così un valore direttamente teologico, divenendo il luogo dove l'uomo può sperimentare l'azione di Dio. Inoltre, la coscienza acquista ancora, in Sap 17,11, una dimensione escatologica: come si è visto, le tenebre piombate sugli Egiziani hanno un valore «infernale»; esse sono immagine (Sap 17,21!) di quelle tenebre eterne che attendono l'empio; nell'intimo della coscienza, tuttavia, il malvagio può sperimentare sin da adesso tale paura. La coscienza diviene così una sorta di campanello d'allarme, qualcosa di più di un semplice rimorso delle proprie cattive azioni; essa è il luogo ove l'uomo, anticipando la paura del giudizio futuro di Dio, è chiamato alla conversione. Come si vede l'immagine di coscienza che nasce da Sap 17,11 è ancora parziale, ma prepara l'ormai vicina riflessione di Paolo (cf in particolare Rm 2,15).

### Una paura «infernale» (17,12-15)

<sup>12</sup>*La paura infatti altro non è se non tradimento da parte dei soccorsi della ragione;*

<sup>13</sup>*nell'intimo, la capacità di prevedere (i mali), sconfitta, considera la (propria) ignoranza maggiore della causa che provoca il tormento.*

<sup>14</sup>*Ma essi, durante quella notte in realtà impotente, sopraggiunta dagli antri degli inferi senza potere, addormentati dello stesso sonno,*

<sup>15</sup>*da un lato erano perseguitati da fantasmi mostruosi, dall'altro erano paralizzati dal tradimento dell'anima: una improvvisa ed inattesa paura infatti si era riversata su di loro.*

vv. 12-13 La nuova pericope si apre proponendoci una definizione della paura, l'unica che esista nell'intera Scrittura. Il testo è molto difficile e in genere

malcompreso dalle traduzioni moderne. La paura viene descritta come «tradimento dei soccorsi della ragione»; qui il libro della Sapienza fa ricorso nuovamente a idee stoicheggianti; stoico in particolare è il vocabolario del v. 15c, relativo alla subitanità della paura: la paura è un elemento irrazionale, è la sconfitta del λογισμός, che, secondo Aristotele, è la facoltà più elevata dell'uomo. Si tratta di una osservazione molto interessante: una delle conseguenze del peccato è infatti, secondo questo testo, anche la perdita della capacità di ragionare. La paura, inoltre, è la sconfitta della «capacità di prevedere i mali», la προσδοκία. Anche in questo caso il libro della Sapienza fa ricorso a modelli greci; già Platone aveva descritto in questo modo la paura, come attesa angosciata e irrazionale delle disgrazie che potrebbero capitare (v. *Lachete* 198b; *Timeo* 70c).

I vv. 12-13 si servono perciò di temi ben noti al mondo greco; ma questa definizione della paura è inserita in un preciso contesto teologico. La paura, cioè, non è soltanto un fattore psicologico, un segno di irrazionalità. La definizione della paura segue immediatamente, infatti, il riferimento fatto, nel v. 11, alla coscienza. La paura è dunque la prima conseguenza della presenza, nell'uomo, di una coscienza accusatrice; sperimentando la paura, nell'intimo della propria coscienza, l'uomo prova in anticipo il terrore dell'Ade (v. 14); la paura che i malvagi provano nella loro vita è già in qualche modo il loro inferno.<sup>8</sup> La paura, inoltre, nasce dall'ignoranza della causa che la provoca (v. 14), dunque dall'ignoranza di Dio, che, secondo Sap 14,22, è la radice di tutti mali.

È interessante notare come questi versetti utilizzino un linguaggio di tipo militare; il libro della Sapienza si ispira probabilmente a una nota metafora epicurea, relativa alla paura dell'uomo di fronte alla morte. L'uomo in preda alla paura è come una città assediata alla quale mancano i rinforzi, i «soccorsi della ragione»; l'uomo, incapace di «prevedere i mali», è così impossibilitato a comprendere il senso della storia, perché ha abbandonato Dio, l'unico che poteva garantire il suo futuro.

**vv. 14-15** I maghi sono ancora il soggetto di questa pericope. La notte in cui essi sono immersi diviene esplicitamente la notte dell'Ade. Nel giudaismo del I sec. a.C. l'Ade inizia sempre più a trasformarsi in quello che noi chiamiamo «inferno», abbandonando l'idea tradizionale dello *še'ōl*, dimora comune dei morti; ciò è evidente in testi come Sap 1,14 e 17,14. L'Ade, tuttavia, è «impotente»; questo aggettivo, qui ripetuto due volte, è molto importante. Già in Sap 1,14 il nostro autore aveva ricordato, come programma iniziale del suo libro, che l'Ade non regna sulla terra e che ogni creatura esistente è «portatrice di salvezza». Ciò significa che la paura degli empi è ancor più paradossale; è paura di una realtà — l'inferno — che colpisce soltanto coloro che vogliono esserne dominati!

Il riferimento al «sonno» dei maghi conferma quanto già osservato a proposito di Sap 17,1-6: i maghi sono in realtà svegli, ma è come se vivessero in un incubo; non c'è nulla, in realtà, da temere in un mondo «portatore di salvezza»

<sup>8</sup> Sull'argomento si veda L. MAZZINGHI, «Non c'è regno dell'Ade sulla terra». *L'inferno alla luce di alcuni testi del libro della Sapienza*, VivHo 6/2 (1995) 229-256.

(ancora Sap 1,14; cf Sap 11,24–12,1). Eppure tutto si trasforma, per il malvagio, in visioni spaventose di spettri e di fantasmi mostruosi (v. 15; cf 17,4; v. anche Sap 18,17).

### **Prigionieri della paura (17,16-21)**

<sup>16</sup>*Così inoltre, chiunque fosse a cadere là, veniva imprigionato, dopo essere stato rinchiuso in quel carcere non fatto di ferro.*

<sup>17</sup>*Sia infatti che si trattasse di un contadino o di un pastore o di uno impegnato in duri lavori in luoghi deserti (ognuno), colto di sorpresa, subiva una ineluttabile Necessità:*

<sup>18</sup>*tutti infatti erano legati da una stessa catena di tenebre. Il sibilar del vento,*

*l'eco melodioso degli uccelli tra i rami folti, il ritmico scorrere di acque impetuose,*

<sup>19</sup>*il rude rumore di pietre cadenti, l'invisibile corsa di animali saltellanti, l'urlo di feroci belve ruggenti,*

*l'eco riflesso dalle cavità dei monti, (tutto) li paralizzava riempiendoli di paura.*

<sup>20</sup>*Il mondo intero invece era illuminato da una fulgida luce ed era intento, senza impedimento, alle (proprie) occupazioni:*

<sup>21</sup>*solo su quelli invece si estendeva una pesante notte, immagine di quel che doveva riceverli, le tenebre; ma essi erano per se stessi più pesanti delle tenebre.*

vv. 16-18a I vv. 16-21 spostano di nuovo l'attenzione dai maghi su tutti gli Egiziani e sull'effetto che le tenebre hanno su di essi. Ritornano due temi già visti nella pericope iniziale (17,1-6): le tenebre considerate come prigione (vv. 16-18a) e la paura (vv. 18b-19). Nessuno sfugge a questa situazione: né il contadino, né il pastore, né l'operaio che si affatica nelle cave di pietra («impegnato in duri lavori in luoghi deserti»). Le tenebre del racconto esodico divengono sempre di più un simbolo della situazione del malvagio, che vive prigioniero delle proprie colpe, incatenato (v. 18a) «da una Necessità che non si può sfuggire» (v. 17c).

Questa «Necessità» di cui il v. 17c fa menzione è ulteriore segno del profondo rapporto esistente tra il libro della Sapienza e il mondo greco: il termine qui utilizzato, ἀνάγκη, rinvia infatti all'idea greca di «Fato», realtà impersonale che regge le sorti di ogni uomo. Nell'epoca ellenistica l'uomo vive sentendosi come schiacciato dal Destino e cerca il modo di sfuggirne il potere o di dominarlo: i culti misterici da un lato (quelli isiaci in particolare) e la magia da un altro, promettevano all'iniziato o al «cliente» del mago la salvezza dal potere del Destino. Ecco perché il v. 17c descrive il Dio di Israele sotto questa categoria, tipicamente greca: di fronte al potere di questo Dio, nessun rito misterico, nessuna magia è efficace; nessun malvagio può sfuggirgli.

vv. 18b-19 Non solo i malvagi sono prigionieri delle tenebre; anzi, come già abbiamo visto a proposito dei vv. 6 e 10, ogni realtà, anche la più innocua, di-

viene, per la coscienza del colpevole, fonte di paura. Imitando la poesia classica, attraverso l'uso di vocaboli molto rari e ricercati, il nostro autore elenca sette elementi della natura, che, invece di diventare motivo di gioia, sono sorgente di terrore paralizzante (notare il verbo che chiude il v. 19, παραλύω, «paralizzare»). Questi vv., che costituiscono il *climax* psicologico del testo, sono un buon esempio dello stile «inculturato» di Sapienza: costruiti con grande cura, secondo modelli ellenistici, prendono spunto tuttavia da testi biblici sulla paura dell'empio, come Gb 4,13-16; 7,13-15; 33,14-18. La descrizione del vento che soffia, del canto degli uccelli, dell'acqua che scorre, delle pietre che cadono, degli animali che saltano, delle belve ruggenti, dell'eco sui monti, è modellata secondo le descrizioni classiche dei «luoghi ameni», ben note alla letteratura greca (v. Platone, *Fedro* 230b). La natura, tuttavia, invece che sorgente di gioia e di pace, come nel mondo greco, diviene per gli Egiziani, a causa della loro paura, un incubo dove non è più possibile vivere.

**vv. 20-21** Eppure il resto del mondo è nella luce! Le tenebre e la paura, dunque, non sono qualcosa di realmente esistente; le tenebre in cui il malvagio si trova sono infatti «immagine» (εἰκῶν) delle tenebre «che devono venire», cioè delle tenebre dell'Ade che colpiranno solo il malvagio. Le cause della paura non sono tanto esteriori, quanto piuttosto si trovano nell'animo stesso dell'empio: «essi erano per se stessi più pesanti delle tenebre»; ritorna qui l'idea già vista che l'inferno inizia già nella vita stessa del malvagio, nella situazione di prigionia e paura sperimentata all'interno della sua coscienza.

Qual è la luce che, secondo il v. 20, splende sul mondo intero? I vv. 20-21, attraverso una serie di richiami verbali, costituiscono un *flashback* su Sap 7,29-30,<sup>9</sup> testo che, all'interno dell'elogio della sapienza, ne esalta la superiorità in paragone alla luce del sole. È dunque la luce della sapienza, di cui gli empi sono privi, che illumina il resto del mondo; il libro della Sapienza rivela qui una apertura universalistica che va ben oltre il testo di Es 10,23, dove la luce è riservata ai soli Israeliti (ma v. Is 60,1-3). Non vi è, nel nostro dittico, nonostante l'insistenza sulle tenebre, nessuna visione pessimistica del mondo: la natura, descritta nei vv. 18b-19, diviene fonte di terrore solo per i malvagi; per tutti coloro che accolgono la sapienza, invece, il mondo è sotto una «fulgida luce». Il cosmo è uno strumento in mano a Dio, e proprio attraverso il cosmo passa la salvezza.

### Sapienza e Legge, luce per il mondo (18,1-4)

*<sup>1</sup>Per i tuoi fedeli invece v'era una grandissima luce:  
ma gli altri, udendone la voce e non vedendone l'aspetto,  
(li) proclamavano beati per non aver anche loro sofferto,  
<sup>2</sup>ringraziavano perché  
— pur avendo subito per primi ingiustizia —*

<sup>9</sup> Si veda ad esempio la ricorrenza, in entrambi i testi, di λαμπρός, φῶς, διαδέχομαι, νύξ, εἰκῶν, ἥλιος; per il senso di questo *flashback*, scoperto anch'esso da J.M. REESE, cf L. MAZZINGHI, *Notte di paura e di luce*, 199s.

*non facevano (loro) del male  
e supplicavano perché fossero portati via.<sup>9</sup>*

*<sup>3</sup>Al contrario una colonna fiammeggiante,  
guida per un cammino sconosciuto,  
sole innocuo per un glorioso emigrare, tu preparasti.*

*<sup>4</sup>Davvero degni erano, quelli, di essere stati privati della luce  
ed esser stati fatti prigionieri delle tenebre,  
loro, che avevano rinchiuso e imprigionato i tuoi figli,  
per mezzo dei quali la luce incorruttibile della legge  
sarebbe stata donata al mondo.*

**vv. 1-2** Gli Israeliti, chiamati all'inizio del dittico i «santi» (17,2), cioè coloro che appartengono al Signore, sono adesso definiti i «fedeli»; il termine greco ὅσιος rinvia all'ebraico *hasîd*, colui che ha sperimentato lo *hesed*, la bontà di Dio e che per questo è fedele alla sua Legge (cf il v. 4). Il possessivo «tuoi» sottolinea questa appartenenza al Signore; il v. 3 conferma la sollecitudine divina verso i suoi «figli» (v. 4). Il tema della figliolanza divina, molto diffuso nel giudaismo di epoca ellenistica, è caratteristico del libro della Sapienza.<sup>11</sup> Nella prima parte del libro il singolo giusto è detto essere «figlio di Dio» (2,18; 5,5); la storia dell'Esodo illustra come nella storia l'intero popolo di Israele può riconoscere la sua figliolanza divina: la sua pazienza (12,9.21), la sua misericordia (16,10), i suoi prodigi (16,26).

«Grandi» sono i giudizi di Dio (17,1a), ma la luce che splende per il suo popolo è «grandissima»; il tema della luce, ripreso da Es 10,23, era già stato anticipato in 17,20-21; i vv. 3 e 4 mostreranno di quale luce si tratta.

Il testo dei vv. 1-2 si ferma a descrivere la reazione degli Egiziani di fronte alla luce che splende per Israele. Essi «proclamano beati» gli Israeliti per non aver provato le sofferenze che le piaghe avevano loro inferto. Gli Egiziani, tuttavia, non hanno compreso che le piaghe erano per loro un invito alla conversione; in Sap 18,19 scopriranno troppo tardi la causa della loro sofferenza. Gli Egiziani, poi, «ringraziano» gli Ebrei per non essersi vendicati del male ricevuto; qui traspare l'intento apologetico del nostro autore che cerca di difendere il suo popolo dalle accuse di disumanità tipiche della polemica antigudaica. Gli Egiziani, però, non sono capaci di ringraziare Dio, come gli Israeliti hanno imparato a fare dopo l'esperienza della manna (Sap 16,28). Riflettendo sui testi di Es 11,7-8 (distinzione tra Egitto e Israele) e 12,33.36 (preghiera perché Israele parta), gli Egiziani vengono presentati infine nell'atto di pregare perché gli Israeliti se ne vadano.

<sup>10</sup> La Bibbia CEI traduce con «ed imploravano perdono d'essere stati loro nemici»; si tratta in realtà di una traduzione insostenibile; il verbo usato, διαφέρωμαι, rinvia all'idea di «differire» ma anche a quella di «essere allontanato».

<sup>11</sup> Per il tema della figliolanza divina nel libro della Sapienza si faccia riferimento a M. PRIOTTO, *La Prima Pasqua in Sap 18,5-25. Rilettura e attualizzazione* (SRivBib 15), EDB, Bologna 1987, 112s.115s.

Perché tanta durezza verso gli Egiziani? Il nostro autore non fa altro che riprendere il tema esodico dell'indurimento del cuore del Faraone; non si dimentichi poi che una delle costanti della terza parte del libro della Sapienza è l'invito alla conversione (Sap 11,13-14; 12,26-27; 16,18; 18,13.19). La severità verso gli Egiziani, che culminerà nella descrizione della loro morte (19,1-6), è intesa come un ammonimento per coloro che rifiutano la Sapienza e la Legge.

v. 3 La particella ἀντί, «al contrario», apre il contrasto tra Egitto e Israele. La luce che splende sui «santi» è ora quella della colonna di nubi, di cui parla il racconto esodico (Es 13,21-22; 14,19-20.24; Nm 10,34; 14,14); essa è «guida» non per una fuga, ma per un «viaggio sconosciuto» e per un «glorioso emigrare». Il «viaggio sconosciuto» richiama l'azione di Dio, mentre l'accenno al «glorioso emigrare» rinvia alle versioni antiggiudaiche dell'Esodo circolanti ad Alessandria tra il II sec. a.C. e il I d.C., testi di cui Flavio Giuseppe ci ha lasciato il ricordo.<sup>12</sup> In queste opere l'uscita dall'Egitto è descritta come una espulsione ingloriosa di lebbrosi o di impuri, comunque di stranieri. Il nostro testo rispecchia altresì la lotta dei Giudei alessandrini per i diritti civili (v. anche Sap 19,13-17)<sup>13</sup> e sottolinea come l'uscita dall'Egitto sia motivo di gloria e non di disonore.

La tradizione giudaica rifletterà molto sul tema della colonna di nubi; nelle tradizioni targumiche e midrashiche la colonna di nubi diventerà illustrazione dell'attività divina di guida e protezione per Israele, immagine della Gloria o della Parola di Dio. Qui, come già in Sir 24,4, la colonna di nubi è immagine della sapienza; già in Sap 10,17 l'azione della colonna di nubi era stata direttamente attribuita alla sapienza divina. Come la colonna di nubi e la luce ricordata in Sap 17,20-21, così la sapienza ha il compito di guidare e illuminare l'uomo; la storia di Israele conferma la necessità di avere questa guida, chiesta nella preghiera proprio al centro del libro (Sap 9,11).

v. 4 L'accenno alla prigionia degli Egiziani nelle tenebre richiama alla mente del lettore l'inizio del dittico (17,1-6) e la conclusione del capitolo 17 (17,16-21). Ma l'accento finale è posto per la terza volta (dopo 17,20-21 e 18,1-3) sulla luce. Israele è lo strumento per mezzo del quale la luce della Legge — la *Tôrâ* d'Israele — deve essere donata al mondo.

Il testo del v. 4 mette in risalto alcuni temi importanti:

— La Legge come luce: si tratta di una metafora già nota nella tradizione biblica (cf ad esempio Is 2,3; Prv 6,23, Sal 119 [118],105) e ampiamente ripresa nei testi del giudaismo ellenistico e nelle tradizioni targumiche e midrashiche. Il tema della Legge come luce viene utilizzato per lo più in prospettiva etica; la legge è luce perché indica all'uomo la via da seguire. Nel libro della Sapienza, invece, tale idea è trasferita piuttosto alla sapienza: essa è guida per l'uomo (cf il v. 3); soltanto attraverso il dono della sapienza, guida interiore dell'uomo, è

<sup>12</sup> Cf L. MAZZINGHI, *Notte di paura e di luce*, p. 62, n. 181; p. 216.

<sup>13</sup> Sulla complessa questione dei diritti civili dei Giudei alessandrini si veda una veloce panoramica in J. VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Sapienza*, 550-575; per il testo di Sap 19,13-17 si veda M. PRIOTTO, *Il significato del confronto Egitto-Sodoma in Sap 19,13-17*, RivBib 32 (1984) 369-394.

possibile giungere all'osservanza della Legge (cf Sap 9,17-18).<sup>14</sup> L'accento del v. 4 non è perciò posto sull'aspetto etico della Legge.

— Nelle tradizioni giudaiche la luce della Legge è in genere considerata una prerogativa di Israele; anche nei testi a respiro più universalistico (come nell'opera di Filone) Israele è il destinatario della Legge e alla sua luce devono accorrere gli altri popoli. Qui, invece, il libro della Sapienza sottolinea la destinazione universale della Legge e il ruolo attivo di Israele attraverso il quale la Legge deve essere data al mondo. L'Esodo perciò non è un fatto che riguarda soltanto il popolo eletto; tutto il mondo è chiamato ad essere illuminato dalla stessa luce: è attraverso la sapienza, data a ogni uomo, che anche la Legge può arrivare al mondo intero.

— La Legge di cui parla il v. 4 è descritta come una luce «incorruttibile»; il testo utilizza qui l'aggettivo ἀφθαρτος che richiama quella ἀφθαρσία, «incorruttibilità», che costituisce, secondo il libro della Sapienza, il destino finale dei giusti (Sap 2,23; 6,19), la vita eterna, e, probabilmente, la loro risurrezione corporeale. Nelle tradizioni giudaiche la Legge è luce perché garanzia di vita; nel testo di Sap 18,4 la luce della Legge è garanzia di vita *eterna*. Il dittico delle tenebre si chiude con questa apertura escatologica, su un futuro pieno di speranza.

## 5. CONFRONTO CON IL MONDO GRECO

Il rapporto del libro della Sapienza con il mondo greco si caratterizza per il suo coraggio e per il suo equilibrio. Il nostro autore è in grado di riprendere temi e idee proprie della cultura del suo tempo e utilizzarle nel corso della sua opera; allo stesso tempo, non cede mai alla tentazione di rinunciare alla propria fede. Siamo davanti a quella che è stata chiamata una vera e propria opera di inculturazione.<sup>15</sup>

Nel dittico delle tenebre il nostro autore dimostra di essere un buon conoscitore della cultura del suo tempo. Il commento ha mostrato come il testo del cap. 17 sia percorso da continue allusioni a temi «infernali»; il nostro autore si è servito dei testi delle *katabáseis* greche, narrazioni della discesa agli inferi di un determinato eroe, per narrare come l'immersione degli Egiziani nelle tenebre diviene immagine della discesa degli empi nelle tenebre infernali.

Soprattutto nella seconda pericope (17,7-11) il dittico delle tenebre si confronta con il mondo della *magia*. Nell'Egitto di epoca ellenistico-romana la magia costituiva una delle pratiche più diffuse con le quali l'uomo riteneva di poter dominare il Destino. Nel corso del dittico delle tenebre il testo moltiplica le allu-

<sup>14</sup> Il rapporto tra sapienza e Legge nel libro della Sapienza è stato trattato da M. GILBERT, *Volonté de Dieu et don de la Sagesse*, NRTh 93 (1971) 145-166, tr. it. in M. GILBERT, *La Sapienza di Salomone*, Roma 1995, 121-152.

<sup>15</sup> Cf M. GILBERT, *Inculturazione*, in Id., *La Sapienza di Salomone*, 2, Roma 1996, 5-8.

sioni al vocabolario tipico della magia del tempo per rovesciarne il significato: ciò che i maghi si vantano di fare, si ritorce contro di loro.

L'esperienza degli empi, immersi nelle tenebre, richiama infine la situazione di coloro che cercavano la salvezza nei diversi *culti misterici* del tempo: i misteri eleusini, quelli dionisiaci, ma, soprattutto, i culti isiaci. L'iniziato è chiamato a compiere un'esperienza mistica che lo porta dalle tenebre alla luce, dalla morte alla vita, dalla paura alla gioia, dalla prigionia alla liberazione. In Egitto, in particolare, il fedele ricorre spesso a Iside, la «signora della luce», che può liberare l'uomo dalle catene del Destino. Il nostro autore si dimostra esperto di questi culti, dai quali evidentemente molti Giudei alessandrini si sentivano attratti. Usando lo stesso vocabolario e le stesse tematiche proprie di questi riti, il dittico delle tenebre vuole dimostrare che agli iniziati capita proprio ciò che essi credono di evitare: tenebre e paura; solo per chi segue la guida della sapienza e della Legge splende la luce ed è garantita l'incorruttibilità.

Il dittico delle tenebre si può perciò considerare come una attualizzazione del messaggio dell'Esodo nel contesto dell'Egitto ellenizzato; i Giudei di Alessandria sono invitati a non cercare la salvezza nelle pratiche magiche o nei culti misterici, ma nella sapienza d'Israele. La ricerca della sapienza, tuttavia, non esclude i valori positivi propri del mondo greco: la definizione della paura, ad esempio, è ripresa da modelli platonici; il tema della coscienza è di matrice stoiceggian-te. Come nel resto del libro, i Giudei di Alessandria non sono chiamati a estraniarsi dal mondo nel quale vivono, ma piuttosto a illuminarlo con la luce della Sapienza e della Legge.

## 6. CONFRONTO CON IL MONDO GIUDAICO

Il commento ha messo in luce come il punto di partenza del nostro autore sia costantemente rappresentato dal racconto dell'Esodo, riletto alla luce di altri testi biblici, come Giobbe, Salmi, Isaia. Occupandoci del genere letterario, abbiamo sottolineato il carattere *midrashico* di questo modo di procedere. Uno studio più accurato rivela il rapporto che unisce il libro della Sapienza con le tradizioni del giudaismo palestinese, conosciute soprattutto attraverso i *Targumîm* e i *Midrashîm* più antichi.

Un solo esempio può servire a chiarire la portata di questo rapporto: uno dei *Targumîm* più antichi, composto verso il IV sec. d.C., ma le cui radici affondano fin nel I sec. d.C., il *Targum Pseudo-Jonathan*, così rilegge il testo di Es 10,23: «...non ci si vedeva l'un l'altro e nessuno si alzò dal suo posto per tre giorni. Ma per tutti i figli di Israele c'era luce per poter seppellire gli empi tra loro che erano morti e perché i giusti potessero darsi allo studio dei comandamenti, nelle loro abitazioni».

Il *Targum*, riflettendo sulla straordinarietà della luce riservata ai soli Israeliti, ritiene che tale luce è stata loro donata sia per comprendere come anche alcuni di loro abbiano peccato, sia per poter «studiare la Legge»! Al *Targum* non

interessa l'apparente illogicità del tema: in Es 10,23 la Legge non era ancora stata donata a Israele! Interessa piuttosto sottolineare la connessione esistente tra Legge, luce e piaga delle tenebre, la stessa connessione che ritroviamo nel dittico delle tenebre. In entrambi i casi abbiamo una vera e propria *haggadah* sul testo dell'Esodo. In entrambi i casi, inoltre, si presuppone l'esistenza di «empi» all'interno di Israele, che, nel caso del libro della Sapienza, sono i Giudei apostati di Alessandria. Vi è tuttavia una differenza importante: in Sap 18,4 la luce della Legge non è ristretta ai soli Israeliti; attraverso di loro, infatti, essa è destinata al mondo intero.

Questo brevissimo esempio rivela in ogni caso come il libro della Sapienza attinga a tradizioni e metodologie comuni al giudaismo dell'epoca, sia ellenistico che palestinese. L'esempio sopra riportato dimostra inoltre come gli eventi della storia possono essere riletti come simboli («immagine», cf Sap 17,21!) dell'azione di Dio nel mondo, attività divina che resta sempre attuale.

## 7. IL MESSAGGIO DEL «DITTICO DELLE TENEBRE»

Fin dall'inizio del dittico è chiaro come il libro della Sapienza ha in mente di presentare le *azioni antitetiche* di Dio, sviluppando i principi esposti in Sap 11,5.16; il volto di Dio che il libro della Sapienza ci rivela è senz'altro quello di un Dio misericordioso; l'insistenza sulla punizione degli Egiziani va perciò compresa come un ammonimento e un invito alla conversione.

Il peccato degli Egiziani è una forma di quella idolatria condannata nella digressione di Sap 13–15: è il peccato dei Giudei alessandrini che seguono la *magia* o i *misteri*. La via per sfuggire all'idolatria è indicata, nel dittico delle tenebre, dalla *Legge*, che viene conosciuta attraverso il dono della *Sapienza*, descritta sotto la duplice metafora della luce (Sap 17,20-21) e della colonna di nubi (Sap 18,3).

Il *contrasto tra Egitto e Israele* prolunga il contrasto tra giusti ed empi presentato nei capitoli 2 e 5 del libro della Sapienza: ciò che avvenne un giorno, al tempo dell'esodo, diviene modello per la comunità giudaica di Alessandria; il comportamento dei Giudei empi è lo stesso di quello degli Egiziani di un tempo e il «giusto» di Sap 2,10-20 è l'Israele oppresso del tempo dell'esodo. Allo stesso tempo, la prospettiva escatologica propria di Sap 2 e 5 viene così radicata nella storia.

Le *tenebre* e la *paura*, immagini della situazione degli empi, riassumono tutto il senso del dittico: tenebre e paura hanno prima di tutto un valore *psicologico*, relativo alla vita stessa del malvagio; hanno poi un valore *etico*, come simbolo dei peccati commessi; hanno infine un valore *teologico ed escatologico*: le tenebre e la paura sono l'immagine anticipata di ciò che accadrà a coloro che hanno abbandonato Dio.

Alla punizione eterna dell'empio si contrappone la *luce* che attende il giusto che accoglie la Sapienza e la Legge. Si tratta di una luce «incorruttibile» (18,4) che apre all'uomo la speranza in una vita senza fine. La sezione di Sap 18,1-4

cade all'interno di una struttura concentrica rappresentata dai capitoli 16-19:<sup>16</sup> l'accento della parte finale del libro, pertanto, non è sulle tenebre ma sulla luce. La luce della Sapienza e della Legge divengono, insieme al dono della manna (Sap 16,15-29) e della Parola di Dio (Sap 18,14-19), tappe verso la nuova creazione descritta nell'ultimo capitolo del libro.

L'insistenza sulle tenebre e sulla luce rivela ancora il ruolo fondamentale del *cosmo*: la salvezza passa attraverso la creazione e, in essa, storia ed escatologia si saldano; il capitolo 19 mostrerà come la salvezza futura consista in una creazione rinnovata, sul modello della storia passata di Israele, il passaggio del mare.<sup>17</sup>

Non sfugga, infine, il tono generale del dittico: sia 17,1a che 18,1-4 si rivolgono a Dio attraverso l'uso della seconda persona. Il dittico delle tenebre, perciò, non è una riflessione morale o teologica sul libro dell'Esodo. È piuttosto, e prima di ogni altra cosa, una «*anamnesi innica*».<sup>18</sup> «Davvero grandi sono i tuoi giudizi»: l'uso del «Tu» divino è il mezzo con il quale il nostro autore trasforma il suo testo in preghiera, in un inno alla bontà di Dio che si rivela attraverso la storia di Israele e attraverso il cosmo, aprendo per i suoi fedeli un futuro di speranza, garantito dal dono della Sapienza e della Legge.

<sup>16</sup> Cf P. BIZZETI, *Il libro della Sapienza*, 101-104.

<sup>17</sup> Si veda al riguardo il fondamentale studio di P. BEAUCHAMP, *Le salut corporel des justes et la conclusion du livre de la Sagesse*, Bib. 45 (1964) 490-526; cf anche M. DELL'OMO, *Creazione, storia della salvezza e destino dell'uomo. Il significato e l'attualità spirituale del Capitolo 19 della Sapienza*, RivBib 37 (1989) 317-327.

<sup>18</sup> Cf M. GILBERT, *L'adresse à Dieu dans l'anamnèse hymnique de l'exode (Sg 10-19)*, in V. COLLADO - E. ZURRO (ed.), *El misterio de la Palabra. Homenaje al prof. L. Alonso Schökel*, Valencia-Madrid 1983, 207-225; tr. it. in M. GILBERT, *La Sapienza di Salomone*, 1, 191-218.