

Nuria Calduch-Benages

Temere un Dio insondabile

Relazione tenuta per Bibbia Aperta presso la Sala Rossini del Pedrocchi – Padova, il 21.02.2015

parte prima – “Dio agisce così perché lo si tema” (Qo 3,14)

Ho pensato di fare una presentazione globale sulla tematica del timore di Dio, focalizzata soprattutto sui libri sapienziali e poi finirò con il testo di Qoèlet. La presentazione avrà una portata più ampia piuttosto che un'esegesi dettagliata versetto per versetto. Inizierò parlando del timore di Dio nella cultura moderna come introduzione, per poi passare all'Antico Testamento, nei libri Sapienziali, e l'ultima parte sarà dedicata a Qoèlet.

Vi dico subito che il tema prescelto è attuale, ho appena sfogliato un articolo molto interessante in inglese, che in italiano sarebbe intitolato: “L'iconografia del timore di Dio nella Bibbia”. Oggigiorno si studia molto la storia della recezione del testo biblico nel mondo dell'arte, della letteratura e della musica, campi che di per sé un biblista non tocca. L'autore prende in esame l'arte egiziana, mesopotamica, del vicino Oriente antico, ed anche di Israele, per illustrare che cosa è il timore del Signore a partire da queste raffigurazioni artistiche.

Parlare del timore del Signore nei nostri giorni non è facile e si rischia d'essere fraintesi a causa di una distinzione che è venuta meno tra paura e timore, che sono cose diverse. La paura secondo gli esperti è un intenso turbamento che il soggetto sperimenta quando il soggetto si sente minacciato sia da un pericolo reale che immaginario, quando uno sente che la sua vita è in pericolo.

Il timore invece era già per Omero una virtù ed è il rispetto reverenziale verso la divinità o la consapevolezza del limite umano dinnanzi alla trascendenza irraggiungibile di Dio. Il timore si situa ad un altro livello. Questa distinzione si trova anche nell'intera bibbia dove il timore del Signore è soprattutto un atteggiamento religioso del credente; e questa per me è la migliore definizione.

Il credente si sente da un lato attratto da questo mistero insondabile di Dio ma d'altra parte sperimenta una distanza, una lontananza perché Dio è troppo grande, troppo lontano e irraggiungibile. Allo stesso tempo c'è vicinanza e lontananza, e questa è una tensione cui nessuno può sfuggire e questa tensione spinge il credente a rapportarsi con Dio, e a sentire il bisogno di comunicare con lui. Risulta chiaro che nel linguaggio biblico temere Dio non è sinonimo d'aver paura di Dio.

Purtroppo il nostro mondo è sempre più dominato da incontrollabili paure, almeno questa è la sensazione che io ho in questo preciso momento storico, ogni giorno di più. L'uomo contemporaneo è soggetto a molte paure: alla paura dell'ignoto, dell'insicurezza, del silenzio, dell'altro, del diverso, dell'estraneo. Addirittura, io direi, abbiamo paura di noi stessi e questa forse è la più difficile da gestire.

Si impone quindi la necessità di recuperare il 'timore' dell'Altro e per l'altro, cioè il rispetto per Dio e per il prossimo. In altre parole l'uomo d'oggi deve ritrovare quel timore che è rispetto, amore, fiducia, quel timore che è oggetto di pace, di fraternità universale.

Il cardinal Ravasi scrisse un articolo, mi pare in *Jesus*, sul timore del Signore e diceva: “alla logica del duello che nasce dalla paura dell'altro è da sostituire il dialogo che fiorisce dal timore, dal rispetto dell'altro e della sua diversità” Questa frase è proprio adatta al nostro incontro.

Nella religione dell'Antico Testamento il timore del Signore è un concetto fondamentale, è una delle forme con cui Israele esprime il suo rapporto personale con Dio.

Oggi non si può parlare del 'timor di Dio', anche L. Alonso Schökel lo sosteneva negli anni '60, perché la gente pensa subito alla paura. E' meglio usare il termine rispetto, ma con questo termine perdiamo la radice, la formula ebraica che ha una sua valenza molto forte. Comunque il concetto è tipicamente israelita, fondamentale della religione di Israele, esprime un rapporto tutto particolare tra il fedele e Dio.

La nota caratteristica di questo rapporto è la distanza, benché può sembrar estraneo alla mentalità di oggi, nota dominante nella pietà veterotestamentaria. Pensate ai Salmi, sono preghiere ma Dio sta lassù, è un Dio lontano.

Il timore del Numinoso non è sinonimo di terrore o di spavento ma è un sentimento bipolare che oscilla tra il rifiuto e l'attrazione, tra la paura e la fiducia, tra il *mysterium tremendum* e il *mysterium fascinans* come diceva Rudolf Otto.

Tutti abbiamo subito o subiamo questa tensione nella nostra vita, questa rottura, a volte. Il credente nell'Antico Testamento si sente impaurito ma allo stesso tempo affascinato davanti all'onnipotenza divina e quindi sperimenta il desiderio profondo di comunicare con questo Dio così lontano ma anche così vicino.

Nel Nuovo Testamento le barriere si abatteranno perché ci sarà la mediazione di Gesù Cristo, che ci ha insegnato a dire Dio padre e a confidare nella sua risposta e quindi questa lontananza cambia perché abbiamo questa figura del mediatore.

A differenza dei popoli vicini, parlo di Egitto, di Mesopotamia, di Persia, del vicino Oriente antico, tutte le culture della mezza luna fertile, nell'A.T. il timore di Dio è un concetto dinamico, che mantiene la tensione che ho indicato prima: timore-amore che si danno la mano, e che cambiano secondo le circostanze. Nei popoli del vicino Oriente antico non c'è questo dinamismo perché il rapporto con la divinità è basato sulla paura e sottomesso dalla magia.

Pensiamo a Babilonia: non c'è un rapporto interpersonale con un Dio distante, non c'è questo dinamismo, sono due mondi distinti, diversi, senza connessione, completamente isolati tra loro.

Nell'A.T. troviamo questa dinamica, anche questo timore, anche terrore numinoso, che pian piano diverrà un timore reverenziale, che si tradurrà in rispetto, riverenza fino a raggiungere il livello della morale o dell'etica, come vedremo in alcuni testi soprattutto sapienziali il timore del Signore acquista una dimensione etica, morale, che non si trova in altri testi, e questa è la base per andare avanti.

Ho trattato fin qui del timore di Dio nel Pentateuco, nel profetismo, per facilitare il passaggio verso i *ketuvim*, i libri sapienziali.

Per quanto riguarda i *ketuvim*, gli scritti, la terza parte della *Tanakh*, i libri sapienziali presentano una concezione del timore di Dio molto diversa da quella che si trova nel resto dell'A.T. perché il timore di Dio è un concetto fondamentale caratterizzato 'prevalentemente' da una dimensione etica. E' logico che sia così perché i libri sapienziali puntano proprio sul comportamento umano, su come l'uomo si rapporta con Dio, con gli altri, con se stesso, ecc.: questa dimensione non ha quasi nessuna importanza nel Pentateuco. La legge rappresenta tutta un'altra visione. In questo senso diciamo che il timore del Signore potrebbe essere inteso come sinonimo di comportamento morale onesto, retto, integro.

Come si può descrivere con parametri biblici un timorato di Dio? Attraverso l'onestà, la rettitudine, l'integrità morale: questa è l'immagine che emerge dai testi sapienziali.

Pensiamo che il mondo dei sapienti è molto vicino a noi perché è un mondo poco interessato al culto, poco interessato a tutto quello che è istituzionale, neanche alla storia, neanche alla legge. I saggi si interessano all'essere umano con quello che comporta, il nostro rapporto con Dio, con gli altri, con la natura, con noi stessi, però in un mondo

libero dai legami con le istituzioni. In altre parole si interessano di più dell'antropologia, di quelle tematiche che hanno a vedere con l'uomo. Certamente ci saranno delle sfumature diverse a seconda dei libri perché una caratteristica dei ketuvim è che sono un blocco eterogeneo. Il mondo profetico ha una sua omogeneità, anche se i profeti sono diversi, appartengono a epoche diverse, sono diversi tra loro, si può paragonare un Isaia con un Ezechiele, però il profetismo ha delle costanti.

Se invece noi prendiamo i libri sapienziali niente avvicina Qoèlet con i Proverbi o questo libro con il libro della Sapienza di Salomone, o questo ultimo con Giobbe.

Forse Proverbi e Ben Sira fanno coppia, e Giobbe e Qoèlet vengono sempre accumulati perché sarebbero i ribelli: però si fatica a metterli insieme. Il corpo dei *ketuvim* sono libri molto diversi, eterogenei, per generi letterari, mentre nel profetismo il genere letterario è sempre lo stesso: oracolo di giudizio, oracolo di condanna.

Nei sapienziali abbiamo poesia, prosa, prosa poetica, proverbi, un dramma come Giobbe, ed è così variegato il panorama che si ha difficoltà a trovare dei parametri per descrivere cosa sia un libro sapienziale. Il punto in comune che posso trovare nei sapienziali è la preoccupazione per l'uomo, il popolo non interessa, non interessa a Qoèlet e a Giobbe, ma l'attenzione è per l'uomo, creatura di Dio e il suo rapporto con gli altri e con il mondo.

Quindi sono costretta a presentare separatamente il timore del Signore in questi libri anche se darò solo dei flash, che possono aprire un orizzonte per altri approfondimenti e studi.

Incomincio con Proverbi dove il timore di Dio segna l'inizio e la fine del libro. Appare nel primo capitolo di introduzione, in Pr 1,7 e riappare in un testo magnifico che è il poema della donna forte (Pr 31,10-31), dove dice che la bellezza non conta in certi casi, quello che conta è il timore del Signore: la donna forte è quella che teme il Signore. C'è una inclusione nel libro dei Proverbi: incomincia e finisce con questo concetto, che però si scosta notevolmente da quello che troviamo nelle collezioni interne, collezioni salomoniche di proverbi, nella parte un po' più dura del libro, dove il timore è messo in riferimento con la dottrina della retribuzione. Ci sono diverse sfumature nel libro dei Proverbi che non sono un racconto, non hanno un filo da seguire, ma l'aspetto più rilevante è quello che esprime il collegamento tra il timore del Signore e la Sapienza, e in questo aiuta molto il libro di Ben Sira perché anche lui fa questo collegamento.

Alla fine del prologo del libro dei Proverbi, l'autore fa questa affermazione programmatica, 1,7: "il principio del sapere è il timore del Signore" questo lo dice anche Giobbe 28, lo dicono dei salmi. Questa sentenza è una sorte di principio teologico che afferma lo stretto rapporto tra il Signore, il timore del Signore e la *hòchma*, la Sapienza.

Come capire in italiano 'principio'? In ebraico abbiamo *reschì* che viene da *rosh*, che è la testa, la parte più alta, si utilizza il termine per indicare anche la parte più alta del tempio, di una colonna, perché è il principio, l'inizio ma c'è anche la connotazione per dire la parte 'essenziale', il cuore, il fulcro o la parte migliore, *arché* in greco. Quindi principio non ha solo un valore temporale, e l'affermazione di Proverbi 1,7 significa che il timore del Signore non solo conduce alla Sapienza ma anche fornisce l'istruzione necessaria per raggiungerla: quindi sono due realtà inseparabili: questo è il messaggio di Proverbi. Non c'è una persona che sia timorata di Dio e non raggiunga la Sapienza. E non c'è una persona davvero saggia che non sia timorata di Dio.

Insomma, l'elemento religioso in Proverbi pervade ogni livello della vita e dell'attività umana. Non dimentichiamo che nei *ketuvim* la sapienza è sempre religiosa, in alcuni libri si vede più che in altri, in alcuni la si vede in opposizione alla sapienza greca, in altri questa opposizione non si vede: ma la sapienza è sempre di tipo religioso: questo vale per i Proverbi, in cui le varie collezioni sono state scritte in epoche molto diverse, la prima collezione dal cap. 1 al cap. 9 va messa in collegamento con il cap. 31, dove appare la *eshet hayil* (la donna forte) la parte più recente, quella che il redattore ha messo all'inizio e alla

fine per concludere, dare forma finale ad una serie di Proverbi scollegati tra loro ma antichissimi. Gli esperti li datano dal X all'VIII sec a.C. Invece la cornice redazionale dei Proverbi è del sec III. Ma al di là di questi aspetti redazionali, vale il fatto che il contenuto si riferisce al timore del Signore nel senso che abbiamo trattato.

Diamo ora una occhiata al libro di Giobbe che si situa sulla stessa linea, con otto riferimenti al timore di Dio, di cui i primi si trovano nella descrizione di Giobbe, il giusto sofferente.

Lui viene descritto come integro *tam iashar*, giusto e saggio, lontano dal male; e accanto a questo *ierè Elohim* come un uomo che temeva Dio.

Il timore si concentra in Giobbe e nella Sapienza, perché nel capitolo 28, quel bellissimo libro sulla sapienza, appare la frase appena espressa: “ecco temere Dio, questo è sapienza, e schivare il male, questo è intelligenza”. Anche qui il collegamento tra sapienza e timore del Signore.

Alcuni autori ritengono che i brani che parlano del timore del Signore nel libro di Giobbe siano brani che sono stati aggiunti in una fase posteriore; il fatto è che il concetto appare collegato alla figura di Giobbe come esempio non solo di giusto sofferente ma anche di timorato di Dio e abbinato alla ricerca della sapienza: che è irraggiungibile per l'uomo, ma solo se uno ha il timore del Signore può raggiungerla.

Gerard von Rad dice, commentando il libro di Giobbe, che il timore di Dio è: “condizione previa e cammino indispensabile per diventare saggio”.

La frase la posso riprendere anche per Ben Sira, un libro che mi ha affascinato tanto. Nel 2011 è stato scoperto in un'asta a Londra l'ultimo frammento di questo libro in ebraico che si è perso nel secolo V. Nel 1896, dopo secoli e secoli, si trovò un primo frammento e poi, a partire da questo pezzettino, ci furono tante altre scoperte ed ora l'abbiamo per il 75%.

Il timore di Dio è il cuore di questo libro: c'è una polemica conosciuta su quale sia il tema principale del libro. Uno studioso tedesco, J. Haspecker, ha fatto una tesi al biblico, insuperata ancora, proprio sul timore di Dio in Ben Sira difendendo la tesi che il tema principale del libro sia il timore del Signore.

Non condividiamo più di tanto questa tesi, pensiamo che la protagonista di fondo sia la sapienza, anche se deve essere messa in relazione con altri elementi, altri concetti, altre realtà.

La mia tesi è che nel libro di Ben Sira ci sono tre colonne che sostengono l'impalcatura teologica del libro e sarebbero in ordine: la sapienza, il timore del Signore e la legge. Già al tempo di Ben Sira, nel secondo secolo 185 a.C., la legge incomincia ad essere rilevante. In Qoèlet e in Giobbe non esiste proprio, ma nel giudaismo già tardo la legge incomincia ad avere molta forza.

Una frase in Ben Sira 19,18: “tutta la sapienza è timore del Signore e in ogni sapienza c'è la pratica della legge”. Sono frasi un po' contorte, la traduzione dal greco non è molto brillante. Io la spiego così: la sapienza è l'obiettivo da raggiungere, per raggiungerla ci vuole il timore del Signore che è un atteggiamento religioso, disposizione religiosa della persona che desidera raggiungere la sapienza, quindi è una condizione. Forse è un concetto un po' vago: ma come si sa se uno è o non è timorato di Dio? I saggi risolvono facilmente il problema: se uno osserva la legge avrà questo atteggiamento interiore di temere Dio, e se uno lo teme senz'altro sarà capace di raggiungere la sapienza: quindi l'osservanza della Torah come una messa in pratica, una applicazione del timore del Signore, quindi per i saggi la Torah è una sicurezza.

Tutto il libro di Ben Sira gira sul timore del Signore, Sapienza e Torah. In questo libro ci sono una sessantina di volte espressioni come: temere il Signore, timorato del Signore e si concentrano in alcuni testi come il capitolo 1 e 2 che sono testi molto significativi. Nel cap. 1, nella seconda parte il saggio dice che il timore del Signore è principio, pienezza, corona, radice della sapienza, sono delle metafore.

Nel libro di Ben Sira ho studiato le metafore con gli animali, divertenti, quelle relative al vestito, per vedere come il saggio utilizza l'abbigliamento per trasmettere altri messaggi, le metafore con la natura, ed adesso sto lavorando su come il saggio usa i colori, che sono pochissimi in Ben Sira.

Questo timore del Signore in Ben Sira è abbinato all'amore dell'uomo verso il Signore, un abbinamento che si trova in altri testi, un abbinamento: temere ed amare Dio, quindi sono concetti che si avvicinano tanto e c'è la tentazione anche linguistica di dire che sono sinonimi, ma sono diversi, sono le due facce della stessa medaglia.

Se sottolineo la dimensione del tremendum, della lontananza di Dio che mi impone un certo rispetto, allora parlo del timore del Signore; ma se sottolineo la dimensione dell'attrazione, del desiderio del rapporto personale e di comunicazione, allora sto inclinandomi verso l'amore del Signore.

Il testo per eccellenza è Siracide 2,15-17, anche linguisticamente le frasi sono in parallelo, quello che si dice di quelli che temono Dio lo si dice anche per quelli che lo amano, e così via. Quindi anche la struttura parallela riflette questo binomio amore-timore.

Ben Sira raccoglie da tradizioni anteriori, e questo binomio viene dalla tradizione deuteronomistica, dove soprattutto il timore del Signore è collegato con l'alleanza, con la prima avvenuta nel Sinai e con quelle venute dopo. Ben Sira non parla mai del popolo, quindi l'alleanza deuteronomica è in chiave sapienziale applicata ai singoli, a coloro che temono e amano il Signore.

Mi sono soffermata di più su Ben Sira perché è l'autore che più parla del timore del Signore.

Arriviamo ora al timore di Dio in Qoèlet. che difende una concezione del timore un po' diversa, quanto detto per Ben Sira non lo si può applicare a Qoèlet.

Il tema appare in pochi testi: Qo 3,14 è il primo, quello che analizzeremo, poi Qo 5,6; Qo 7,18; 8,12; 8,13 e 12,13, pochi testi che presentano il timore del Signore in un'ottica completamente diversa, poco convenzionale, come è lui, evitando l'uso del tetragramma, mai *Adonai Javé* ma sempre *Elohìm*.

Il primo testo Qo 3,14 è il nostro: e il timore del Signore è collegato con l'agire di Dio nel mondo, e vedremo come il timore appare come una risposta possibile a questo mistero che l'uomo non riesce a scoprire, quindi sembra che ci sia un significato negativo, c'è come una doppia percezione in Qoèlet che non si sa se è un pessimista, scettico o al contrario un ottimista, edonista, epicureo. Questa è la dinamica interna.

Sulla stessa linea Qo 5,6 che presenta il timore di Dio come l'unico atteggiamento possibile per l'uomo, e in 7,18 è collegato con la giustizia di fronte ai malvagi. Il timore del Signore è l'unica via per regolare il comportamento umano, poi sottolineo Qo 12,13, l'epilogo, dove appare il timore di Dio e l'osservanza della legge: ma questo binomio sembra sia stato aggiunto perché è fuori contesto. Il testo più importante è il nostro perché è la prima apparizione del timore del Signore in Qoèlet.

Bibliografia: Nuria Calduch-Benages, «Timore di Dio», in Romano Penna – Giacomo Perego – Gianfranco Ravasi (a cura di), *Temi teologici della Bibbia* (Dizionari San Paolo), Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo, 2010, 1423-1431.

Nuria Calduch-Benages

parte seconda – “Il timore del Signore in Qo 3,14”

“Dio agisce così perché lo si tema” il versetto che mi è stato assegnato da commentare. Il versetto si trova all'interno di una unità letteraria che va da 3,1 al 3,15 ed è l'ultimo brano della prima parte del Qoèlet, l'ultimo brano dell'introduzione dei cap. 1,2,3 ed è un testo che si stacca dai versetti precedenti.

Prima di studiare un testo lo dobbiamo contestualizzarlo e delimitarne l'inizio e la fine con argomentazioni: sono le operazioni esegetiche fondamentali. Leggo la fine del capitolo 2: “non c'è di meglio per l'uomo che mangiare, bere e godersi il frutto delle sue fatiche. Mi sono accorto che anche questo viene dalle mani di Dio, difatti chi può mangiare o godere senza di lui? Egli concede a chi gli è gradito sapienza, scienza e gioia mentre a chi fallisce ha la pena di raccogliere ed ammassare per darlo poi a chi è gradito a Dio: ma anche questo è vanità e un correre dietro al vento”.

Così finisce il capitolo 2, con la presenza del famoso termine *hèvel*, un tema che non interviene nel nostro testo, e lo stacco è ben chiaro.

Se andiamo all'inizio del nostro testo, 3,1 “tutto ha il suo momento ed ogni evento ha il suo tempo sotto il cielo”, quindi in 3,1 è ben chiaro che il concetto principale sarà il tempo, il momento opportuno quindi non è l' *hèvel*, la vanità, il correre del vento, ma la dimensione temporale.

Se il nostro testo finisce al 15, ora vado al versetto 16 così si vede se c'è una connessione o un tema completamente diverso. Al versetto 3,16 si dice: “ma ho anche notato che sotto al sole al posto del diritto c'è l'iniquità e al posto della giustizia c'è l'iniquità”. Allora né giustizia né iniquità c'entrano con la nostra pericope; e per di più c'è: “ho anche notato” quindi è un alto tema, un'altra questione.

Quindi il nostro testo per quanto riguarda la delimitazione è chiaro. Qo 3,1-15 è una bella unità letteraria e tematica che regge da sé.

Qual è la sua idea fondamentale per introdurre la questione? Tutto nell'universo segue l'ordine stabilito da Dio indipendentemente dall'uomo, l'autore riflette e fa riflettere su questo binomio misterioso e contrastante, quindi Dio e l'uomo, l'ambito divino con i suoi progetti sul mondo e sugli uomini e dall'altra c'è un uomo che non riesce a capire il piano di Dio perché rimane sempre un mistero irraggiungibile per l'uomo.

Questo è il problema fondamentale, non è che Qoèlet neghi l'esistenza di Dio, non fa altro che parlare di Dio ma sente il limite dell'uomo.

Il brano Qo 3,1-15 è composto da due sezioni ben delimitate: la prima è il poema sul tempo, Qo 3,1-9, anche la forma poetica lo evidenzia, l'anafora iniziale, un tempo, un tempo. C'è un problema per il versetto 9. Un commentatore spagnolo J. Vilchez Lindez ritiene che la domanda del versetto 9 vada separata dal poema del tempo. Secondo lui la domanda del versetto 9 fa da ponte con i versetti 10-15. La maggioranza però vede la divisione in due blocchi: 3,1-9 e 3,10-15.

La prima sezione è un poema sul tempo che corrisponde a dei rimandi col primo capitolo, 1,4-11: qui c'è la natura del tempo, lì c'è la natura dell'uomo. La seconda parte 3,10-15 non è un poema, è un testo narrativo, discorsivo, una riflessione teologica che corrisponde alla riflessione che si trova in 1,12-18. Abbiamo così due sezioni che rimandano a due sezioni simili al cap. 1., mentre con il cap. 4 inizia un'altra sezione del libro.

C'è bisogno di focalizzare sempre più. Sul poema del tempo si sono dette moltissime cose: alcuni autori lodano il contenuto; altri, la forma ripetitiva, i contrasti; altri, lo stile letterario. Non sono pochi i grandi commentatori che pensano che questo poema del tempo sia stato inserito in un secondo momento, un poema che forse avrebbe avuto una sua vita indipendente dal resto del libro, che alla fine è stato inserito da Qoèlet, che si è

servito di un tema sapienziale molto diffuso. Quindi il saggio è la persona capace di comprendere il momento opportuno per agire in qualsiasi circostanza della vita. Questo sarebbe molto bello ma non funziona, Qoèlet ha un'altra logica. E allora quale è lo scopo reale del poema se non l'ha scritto lui ma l'ha inserito?

Il poema incomincia con una specie di tesi principale: "(v. 1) tutto ha il suo momento ed ogni evento ha il suo tempo sotto il cielo", oppure un dato d'esperienza, una constatazione, ogni cosa ha il suo *kairòs*, è una tesi che poi viene sviluppata nei versetti successivi mediante il metodo dialettico molto caro a Qoèlet, perché anche la dialettica riflette la stessa realtà della vita, la tensione è sempre nella nostra vita interiore.

Nel poema si succedono in forma ininterrotta 14 antitesi. I numeri sono importanti: 14 è composto da 7 e 7 e questo come i suoi multipli è il numero per eccellenza, indica la completezza. E' evidente che l'elenco fornito non esaurisce tutte le possibilità della vita umana ma si tratta certamente d'un testo poetico simbolico, emblematico, che ha scelto queste 14 antitesi per illustrare le antitesi inerenti alla vita umana. Vi aggiungo un particolare: il primo versetto 3,1 ha esattamente 7 parole e poi vengono 14 antitesi quindi l'uso del modulo settenario è intenzionale e conferisce al poema una unità e una sensazione di pienezza, di ordine, di perfezione che gli ebrei raggiungevano anche in altri modi come ad esempio con i poemi acrostici.

Da notare anche che il termine *tempo opportuno*, in ebraico 'et, è ripetuto nei versetti dal v. 2 all'8 quattordici volte.

'Et è parola chiave e normalmente va seguita da un verbo preceduto dalla preposizione *le*, in italiano 'per' che indica sempre la finalità, un tempo per.

Leggiamo il testo senza fermarci a tutti i dettagli.

"c'è un tempo per nascere e un tempo per morire,
un tempo per piantare e un tempo per sradicare quello che si è piantato,
un tempo per uccidere e un tempo per curare,
un tempo per demolire e un tempo per costruire,
un tempo per piangere e un tempo per ridere,
un tempo per far lutto e un tempo per danzare,
un tempo per gettare sassi e un tempo per raccogliarli,
un tempo per abbracciare e un tempo per astenersi dagli abbracci,
un tempo per cercare e un tempo per perdere,
un tempo per conservare e un tempo per buttar via,
un tempo per strappare e un tempo per cucire,
un tempo per tacere e un tempo per parlare,
un tempo per amare e un tempo per odiare,
un tempo per la guerra e un tempo per la pace".

Se l'ipotesi su una precedente esistenza indipendente, autonoma di Qo 3,2-8, è giusta, allora questo poema potrebbe essere inteso come una lettura sapienziale in chiave ironica, cosa tipica in Qoèlet.

Quelle che per i saggi tradizionali erano occasioni, i tempi giusti per agire, per Qoèlet diventano piuttosto segni dell'impotenza dell'uomo e della limitatezza del suo conoscere. Quindi il confronto con un testo di Ben Sira, un saggio molto diverso da Qoèlet, illustra bene quanto appena detto. Sono due saggi diversissimi. Ben Sira è il saggio tradizionale, ben stabilito, conservatore, amante della tradizione di Israele, anche se è aperto all'ellenismo, ma con tanti 'ma' perché sta insegnando a degli allievi che devono essere gli uomini del domani, quindi è in un contesto molto diverso da quello di Qoèlet.

Ben Sira al cap. 39 ha la sua teodicea e parla delle opere di Dio, ma sullo stesso tema questi due saggi offrono visioni completamente diverse.

In Siracide 39,16-21 e poi 32-34, si legge: “quanto sono belle le opere del Signore, ogni suo ordine si compirà a suo tempo, non bisogna dire: che cosa è questo, perché quello, tutto infatti sarà esaminato a suo tempo, alla sua parola l’acqua si arresta come una massa, a un detto della sua bocca si aprono i serbatoi delle acque, a un suo comando si realizza quanto egli vuole e nessuno potrà sminuire la sua opera di salvezza. Le opere di ogni uomo sono davanti a lui, non è possibile nascondersi ai suoi occhi, egli guarda da una eternità all’altra, nulla è straordinario davanti a lui. Non bisogna dire: che cosa è questo, perché quello, tutto infatti è stato creato con uno scopo preciso”.

Questo è l’insegnamento di Ben Sira, non bisogna domandare queste cose, lo dice anche in altri testi, perché l’uomo deve accettare i misteri che non potrà mai conoscere.

Poi dice: “di questo ero convinto fin dal principio, vi ho riflettuto e l’ho messo per scritto, le opere del Signore sono tutte buone, Egli provvederà ad ogni necessità a suo tempo. Non bisogna dire che questo è peggiore di quello, tutto infatti al tempo giusto sarà riconosciuto buono”. C’è un ottimismo viscerale in queste espressioni di Ben Sira. Questo è il saggio da seguire, il modello, il maestro che deve insegnare ai discepoli. Questo testo sembra scritto per dare una risposta al ‘poema del tempo’ di Qoèlet.

Per Ben Sira la dottrina del tempo è fonte di ottimismo e di fiducia, Dio sceglie per l’uomo il momento sempre più opportuno, lui deve insegnare ai suoi discepoli l’amore incondizionato per *Javé*.

Il nostro autore coincide con Qoèlet in un punto importante, l’uomo non può conoscere il pensiero di Dio, quando e come Dio sceglie il momento opportuno, ma è convinto che Dio agisca sempre per il bene dell’uomo, sottolinea la parte positiva mentre Qoèlet quella negativa, l’*handicap*, non riesce a capire il modo di agire di Dio come Ben Sira, ed anche Giobbe non riesce a capire come Dio agisce. I criteri di Dio sembrano a Qoèlet arbitrari e ciò lo preoccupa, mentre non sembra preoccupino Ben Sira, e lui finisce il poema con la grande domanda scettico-retorica del versetto 9: “che guadagno ha chi si dà da fare, in ebraico ‘agisce’, con fatica?”. E’ una domanda esclusiva di Qoèlet (questa non ce la farà mai Ben Sira), che la utilizza per conferire un tono prettamente scettico al suo discorso. E’ un contestatore il Qoèlet. La fa nel cap. 1,3; in 2,22 e adesso possiamo chiederci perché lo ripete nuovamente. E’ tipico di Qoèlet girare in continuazione sullo stesso tema. La domanda del versetto 9 mette in discussione tutto ciò che è stato detto prima. Se c’è un tempo per ogni cosa che è stato fissato dall’alto, che senso ha che l’uomo si affatichi nella vita? C’è un guadagno in questa fatica? Alla luce del cap. 2 la risposta appare del tutto negativa, ma la ricerca di Qoèlet continua. La domanda del v. 9 va letta non soltanto come conclusione del poema sul tempo, ma anche come introduzione alla riflessione teologica dei versetti 10-15; e forse l’ipotesi di Vélchez Líndez è giusta: il versetto 9 di per sé non appartiene al poema del tempo, letterariamente parlando, ma permette la transizione tra il poema e la riflessione. Il poema ha questo parallelismo antitetico, la riflessione teologica è in stile discorsivo, “ho considerato” e poi fa tutta la riflessione. Il versetto 9 è una domanda, introduce letterariamente una pausa nel poema.

Passiamo alla riflessione teologica, 3,10-15. E’ da notare che in questi pochi versetti il nome di Dio, *Elohim*, appare 6 volte, è la concentrazione più alta di espressioni relative a Dio dell’intero libro, non vi sono altri passaggi di Qoèlet con altrettanti riferimenti a Dio, e da questo si evince che ci troviamo davanti a una delle riflessioni teologiche di più alto livello di tutto il libro, ed anche uno dei pochi testi dove non appare *hèvel*. Sottolineo la presenza consistente di Dio e sottolineo l’assenza di *hèvel*. Questo brano sembra composto proprio per spiegare, completare, spiegare, il poema del tempo.

Al versetto 11 l’espressione “a suo tempo” serve da ponte anche con il poema precedente. Il termine tempo è la parola stella, il termine chiave, quindi i versetti 10-15 costituiscono la riflessione di Qoèlet che illustra la domanda conclusiva del poema 3,1-8: “quale profitto c’è per chi lavora sotto il sole?” Questo è il punto.

Più avanti vedremo nell'esegesi dei singoli versetti che c'è un rapporto stretto tra 3,10-15 e il capitolo 1, soprattutto 1,13-15. Adesso farò un po' di flashback. Per esempio in 1,13 l'autore menziona una occupazione che Dio ha dato agli uomini sotto il cielo. In quel testo l'autore aggiunge un aggettivo, è una occupazione cattiva, *rahà*. Alcuni traducono brutta in italiano, o triste. Nel nostro testo: "ho considerato l'occupazione che Dio ha dato agli uomini senza aggettivo, ma il rimando ovviamente c'è e poi in 1,13 c'è sotto il cielo e in 3,1 (non in 10) a suo tempo sotto il cielo". Sono rimandi alla prima parte.

Nel versetto 1,14 fa riferimento a tutte le opere che si compiono sotto il sole, in 3,11: "Dio ha fatto bella ogni cosa a suo tempo, inoltre ha posto nel loro cuore la durata dei tempi senza però che gli uomini possano trovare la ragione di ciò che Dio compie dal principio alla fine". Le opere che si compiono e al versetto 14: "riconosco che qualsiasi cosa Dio fa, compie, dura per sempre, non c'è nulla da aggiungere, nulla da togliere".

In 1,15 Qoèlet dice: "ciò che è storto non si può raddrizzare e ciò che manca non si può contare; e al v. 3,14 troviamo una frase simile: "non c'è nulla da aggiungere, nulla da togliere".

E' chiaro che siamo alla fine della prima unità del libro al cap. 3 e Qoèlet, come fa spesso, è uno stile suo, proprio suo, riprende delle affermazioni, dei termini, delle espressioni che aveva utilizzato prima.

Cerchiamo di scoprire una struttura per questo nostro testo, io credo di sì: "Ho capito (oppure 'so') che per essi non c'è altro bene se non godere".

Si possono individuare tre parti: 10,11; 12,13; 14,15. Argomenti.

La forma verbale: ho considerato, poi ho capito (o so), e poi ancora ho capito (o so), in italiano vanno bene entrambe le traduzioni. Le tre parti incominciano con questa forma verbale dove appare l'io di Qoèlet che non cessa di pensare e riflettere.

Altra cosa è la tematica. Nel primo brano predomina l'opera di Dio, l'agire di Dio, così come nell'ultimo, anche se qui abbiamo il timore di Dio come novità. In mezzo appaiono i due versetti sulla gioia, il bere il mangiare. Quindi si può fare questa divisione, come del resto fanno anche alcuni autori,

La suddivisione in tre parti regge bene, anche se alcuni autori lo vedono unitario.

Analizziamo i primi due versetti: "ho considerato l'occupazione che Dio ha imposto agli uomini perché si affatichino. Egli ha fatto bella ogni cosa a suo tempo. Inoltre ha posto nel loro cuore *ha 'olàm*, senza però che gli uomini possano trovare la ragione di ciò che Dio compie dal principio alla fine". Questi due versetti sono strettamente collegati e vanno letti insieme. Lo stesso Dio che ha imposto, verbo *natàn*, agli uomini una occupazione è lo stesso che ha dato *natàn* il misterioso *'olàm* nel loro cuore, è lo stesso soggetto; quindi da una parte c'è Dio come soggetto che ha fatto, ha imposto, compie e dall'altra ci sono gli uomini che si affannano a comprendere l'opera di Dio senza riuscirci. Il versetto incomincia con una formula verbale tipica di Qoèlet, 13 volte nel libro appare 'ho visto', ho considerato, *raitì*, si riferisce dunque al risultato della sua ricerca, della sua osservazione della realtà. Mi piace sottolineare che il punto di partenza di Qoèlet non è una riflessione teoretica, filosofica, ma è una osservazione concreta, reale, tipicamente sapienziale, che viene dall'esperienza e quindi l'oggetto della sua osservazione è l'occupazione che Dio ha dato agli uomini. In 1,13, questa occupazione era considerata *rahà*, brutta, cattiva, qui non più, qui l'orizzonte si allarga anche se l'occupazione è certamente la stessa ma letta alla luce del poema del tempo l'occupazione non è più brutta e va riferita al compito del vivere, compito certamente faticoso: quindi il fatto che questa occupazione sia stata imposta da Dio ad ogni essere umano significa che tutta la sua origine è in Dio. Quindi Dio ha creato l'uomo che in quanto creatura ha le limitazioni proprie della sua condizione mortale. Ci muoviamo in un ambito piuttosto generale, non dice di più, però nel versetto 11 ci sono le sfumature, e tutto incomincia con *ha-kòl* (tutto); in ebraico *ha-kòl* è la prima parola della frase, in posizione enfatica.

Quando si dice 'tutto', non si esclude niente, quindi 'tutto' è sotto l'influsso di Dio, 'tutto' dipende dalla sua mano creatrice. Anche qui bisogna sottolineare l'uso del verbo *assà*, fare invece di *barà*, 'creare' verbo tipico della creazione. Qoèlet nel libro utilizza 44 volte il verbo fare: 43 volte utilizza *asà*, solo una volta utilizza *barà*. E' chiaro che Qoèlet si ispira a Gen 1,31: "e vide Dio tutto ciò che aveva fatto *assà* e vide che era molto buono *tov meòd*". Qoèlet giudica la creazione in maniera molto positiva. Da notare che Qoèlet opera un cambiamento: non utilizza *tov* l'aggettivo della Genesi, ma *iafé*, bello, esteticamente bello (lo si diceva nella Bibbia delle donne) forse per evitare un tono troppo moralista.

Ma il problema non è questo aggettivo, ma *'olàm* che diventa un problema eterno per gli studiosi. Proprio per questo Qo 3,11 è stato considerato da molti come il versetto chiave del libro, il più studiato. Dicono alcuni la quintessenza dell'analisi ontologica operata da Qoèlet. Alcuni dicono una fiera della fantasia a causa delle molte ipotesi che ha suscitato tra gli autori. Cosa significa *'olàm*? Le versioni divergono, mi riferisco alla versione greca e latina, sia la Vetus Latina che la Vulgata traducono con mondo, *seculum*, e le greche con eternità, *aiòn*. Alcuni autori, volendo mettere un po' di ordine hanno modificato il termine ebraico vocalizzando le consonanti diversamente e leggendo *'amàl*, *'elèm*, ignoranza, alcuni leggono oscurità, altri leggono mistero; ed altri non cambiano il termine, non cambiano la vocalizzazione ma interpretano con libertà. Ad esempio Gordis lo traduce: amore per il mondo; Delitzsch: desiderio di eternità; la CEI 1974: nozione di eternità; la CEI 2008: durata dei tempi; Mazinghi: mistero del tempo; Williams: il mistero della formazione del mondo; Isaksson: opera eterna di Dio; Paolo Sacchi: un senso del tutto. Sono tutti tentativi di interpretazione di questo benedetto *holàm*. E quando ci sono tante interpretazioni, ad iniziare dalle antiche, vuol dire che è veramente un mistero sapere che cosa vuol dire *'olàm*, è una *crux interpretum*. Proviamo ad interpretarlo, tutti ci provano.

Dal contesto sembra evidente che *'olàm* debba essere inteso in rapporto al tempo, forse in contrasto con *'et*, che è il tempo determinato, il tempo sperimentabile. *'olàm* rinvia ad un'altra dimensione, rinvia ad un'esperienza del tempo che trascende ogni limite temporale, dura, è eterno, quindi supera ogni possibilità di verifica da parte dell'uomo, possiamo controllare l'altro tempo, ma *'olàm* è irraggiungibile. *'olàm* significa una durata senza limiti stabiliti, un tempo non misurabile, l'eternità però in questa vita. Il passo all'aldilà non c'è, è troppo presto alla sua epoca.

Passiamo al 12,13: "ho capito che per essi non c'è altro bene se non godere, procurarsi felicità durante la loro vita e che l'uomo mangi, beva e goda del suo lavoro anche questo è dono di Dio". Questa è una piccola unità letteraria che introduce per la seconda volta nel libro il tema della gioia del mangiare e del bere. L'ottica è ottimistica, raggianti, il vocabolario appartiene al campo semantico della gioia, che non è quello che attira di più gli studiosi, tranne questo mio collega Giovanni Pakh, biblista coreano, che ha fatto la tesi sul libro del Qoèlet con M. Gilbert, sostenendo la tesi che la gioia, tutte le gioie umane tipiche come il mangiare e il bere, sono un dono di Dio. Tutti gli atti ordinari della vita vanno intesi come atti positivi, senza eccessi ovviamente, che portano alla gioia. Questo invito alla gioia ha un senso religioso perché viene da Dio, anche se per Qoèlet questo senso religioso rimane sempre un mistero.

Il Dio lontano di Qoèlet si fa vicino con il dono, attraverso la gioia del vivere. In altre parole direi, Dio non è soltanto l'origine di tutto ma anche di tutte le gioie della vita piccole o grandi che siano, l'uomo deve accettare il dono con gratitudine, ma non è in grado di comprenderne la ragione" Questo è il punto dolente e il versetto 14 secondo me tenta di fare un po' di luce, vuole dare una risposta. "Ho capito, -dice Qoèlet- che qualsiasi cosa Dio fa dura per sempre, non c'è nulla da aggiungere, nulla da togliere, Dio fa così perché lo si tema. Quello che accade già è stato, quello che sarà già è avvenuto, solo Dio può cercare ciò che ormai è scomparso". La terza e ultima unità del nostro brano.

Direi che qui il senso teologico raggiunge il climax, il punto più alto. Il versetto 14 incomincia con la stessa formula del versetto 12: “ho capito”, il verbo *iadà*. Sembra che ci sia una incoerenza nel testo che non tutti gli autori hanno percepito perché in 3,11 Qoèlet ha appena confessato che le opere di Dio sono impenetrabili, che l'uomo non può comprenderle. Adesso afferma che l'azione di Dio dura per sempre, è illimitata, non modificabile. Vélchez Líndez dice che questa espressione rivela la fede nascosta di Qoèlet e in questo momento si manifesta questa fede nascosta: questa può essere una risposta alla incoerenza del pensiero notata. La si può anche spiegare facendo ricorso al significato misterioso di *holàm*, qualcosa che va al di là delle nostre forze, un terrone che nasconde una dimensione di mistero, nel senso di irraggiungibile, che va al di là delle nostre forze.

Prima Qoèlet ha detto che Dio ha posto l'*holàm* nel cuore dell'uomo e adesso dice di sapere che l'opera di Dio resta *le'olàm*, noi traduciamo 'per sempre' perché dobbiamo tradurre in qualche modo. In altre parole dice che l'uomo non può modificare in nulla la creazione, nulla da togliere nulla da aggiungere. Ma si domanda: come mai Dio ha agito così? risposta: perché lo si tema. Per la prima volta nel libro appare il timore del signore e, come notano gli autori, delle cinque ricorrenze questa è la prima e la più difficile. Faccio notare che il saggio non utilizza la forma classica, il timore di Dio, o del Signore, ma sceglie il verbo, “affinché tema”.

Come capire questo timore? Mi ricollego all'inizio, alla domanda che avevo fatto nell'introduzione: come timore reverenziale o terrore di fronte alla divinità?

Scopriamo nel testo una valenza sia positiva che negativa. Nella sua ricerca di Dio l'uomo si trova sprovveduto, non gli serve la legge, né la storia, deve limitarsi ad accettare la volontà imperscrutabile di Dio, deve temerlo. Da questo punto di vista Qoèlet sottolinea la distanza tra l'uomo e Dio, ma d'altra parte, se teniamo conto del contesto, capiamo che temere Dio è l'unica possibilità per sperimentare la gioia di vivere che è dono di Dio, quindi temere Dio vuol dire rispettare il mistero, accettare l'imperscrutabile.

Il testo finisce con il versetto 15 ritornando sul tema del tempo, quindi se nel versetto 14 Dio appare come il signore assoluto della creazione dell'essere umano, nel versetto 15 si enfatizza il suo dominio sulla storia, sul passato, sul presente, sul futuro. Quindi Qoèlet ci trasmette un messaggio di serenità, completato con un proverbio molto discusso: “quello che accade già è stato, quello che sarà già è avvenuto”. L'uomo come essere mortale non può essere punto di riferimento del tempo, perché noi subiamo il tempo, siamo sottoposti al tempo, invece Dio non essendo soggetto al tempo che passa, lo supera, va oltre e lo raggiunge in tutta la sua estensione, quindi passato, presente e futuro.

Finisco semplicemente, senza aver risolto niente, con due citazioni. La prima è di un poeta italiano, nato a Lucca nel 1835, il primo italiano che ha preso il Nobel per la letteratura nel 1906, Giosuè Carducci che ha scritto questa frase, tratta dall'*Idillio maremmano*: “meglio oprando obliar senza indagar questo enorme mister dell'universo”.

E poi faccio onore ad un biblista italiano, carissimo amico, Luca Mazzinghi, che nel suo libro scrive questa frase, adatta come conclusione: “L'uomo deve riconoscersi dipendente da quel Dio che fa tutto, deve ridimensionare le proprie pretese, ma non per questo deve restare inerte, la sua attività continua alla luce della gioia e del temere Dio”. Dunque un messaggio di speranza.

Bibliografia: Luca Mazzinghi, *Ho cercato e ho esplorato. Studi sul Qohelet* (Collana Biblica), Bologna: EDB, 2001.