



«C'è un tempo per ogni cosa» (Qo 3,17) Significato del tempo nella sapienza ebraica biblica

di Valentino Cottini



L'Antico Testamento non dà una definizione del tempo. Costata, stupito, la diversità tra l'esiguità del tempo dell'uomo e l'infinità del tempo di Dio (ciò che noi chiamiamo eternità) e si chiede il senso del tempo e dei tempi nella relazione tra un Dio personale, che governa tempo e storia, e un popolo o un individuo, che di quel tempo e di quella storia sono consapevoli protagonisti (cfr. ad es. Sal 90; Gb 14,1-6). In questo modo il volgere dei giorni, dei mesi e degli anni, che avvicina all'ineluttabilità della morte, avvicina anche al compimento di un piano che non appartiene all'uomo ma che l'uomo contribuisce a costruire nella grigia ferialità e nella disarmata incertezza di ogni momento.

Tempo e spazio sono relativi, insegna Einstein, ma la relatività viene fecondata dall'irruzione in essa dell'assoluto, insegna la fede ebraico-cristiana. Così il tempo, relativo, brilla dei bagliori dell'eternità quando l'eterno Dio della storia si avvicina agli uomini e li tocca. Il tempo di Dio fa esplodere il tempo dell'uomo dopo averlo saturato di un'inedita eccedenza. E il tempo di Dio diventa il senso del tempo dell'uomo.

I libri sapienziali dell'Antico Testamento si inseriscono con caratteristiche peculiari nel grande filone della riflessione ebraica ispirata. Sarebbe affrettato e improprio liquidarli come secondari rispetto alla grande tradizione storico-prophetica: vi si collocano accanto e la completano, mostrando una "seconda via" di riflessione, che parte da presupposti diversi ma non nega né il Dio della fede profetica né tanto meno l'uomo concreto che del medesimo Dio è

l'obiettivo e il termine. Contro l'integralismo di qualsiasi matrice, essi restano come testimonianza che ci sono *almeno due modi* di intendere e di valutare sia la realtà della fede sia ogni altra realtà: «*Le parole dei saggi sono come pungoli; come chiodi piantati, le raccolte di autori: esse sono date da un solo pastore*» (Qo 12,11).

1. Un testo significativo

Il libro più significativo per la riflessione sul tempo nei sapienziali è senza dubbio Qohelet. Come punto di partenza prendiamo dunque un testo celeberrimo tratto da questo libretto straordinario¹ (Qo 3,1-8).

«¹Per ogni cosa c'è il suo momento, il suo tempo per ogni faccenda sotto il cielo.

²C'è un tempo per nascere e un tempo per morire, un tempo per piantare e un tempo per sradicare le piante.

³Un tempo per uccidere e un tempo per guarire, un tempo per demolire e un tempo per costruire.

⁴Un tempo per piangere e un tempo per ridere, un tempo per gemere e un tempo per ballare.

⁵Un tempo per gettare sassi e un tempo per raccogliarli, un tempo per abbracciare e un tempo per astenersi dagli abbracci.

⁶Un tempo per cercare e un tempo per perdere, un tempo per serbare e un tempo per buttare via.

⁷Un tempo per stracciare e un tempo per cucire, un tempo per tacere e un tempo per parlare.

¹ Bibliografia scelta. G. VON RAD, *La sapienza in Israele*, Marietti, Torino 1975; A. NICCACCI, *La casa della sapienza. Voci e volti della sapienza biblica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994; E. BEAUCAMP, *I sapienti d'Israele o il problema dell'impegno*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991; D. LYS, *L'Être et le Temps. Communication de Qohèlèth*, in M. GILBERT (a cura), *La Sagesse de l'Ancien Testament*, Duculot, Paris-Gembloux-Leuven 1979, 249-258; A. LAUHA, *Kohelet* (BKAT 19), Neukirchen-Vluyn 1978; J.A. LOADER, *Ecclesiastes. A Practical Commentary*, Eerdmans, Grand Rapids 1986; M.V. FOX, *Qohelet and his Contradictions*, The Almond Press, Sheffield 1989; J.L. CRENSHAW, *Ecclesiastes. A Commentary*, SCM Press, London 1988; L. DI FONZO, *Ecclesiaste*, Marietti, Torino-Roma 1967; N. LOHFINK, *Qohelet*, Morcelliana, Brescia 1997; A. BONORA, *Il libro di Qoèlet*, Città Nuova, Roma 1992; D. MICHEL, *Qohelet*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1988; P. SACCHI, *Qoelet* (NVB), Paoline, Roma 1981; R. LAVATORI - L. SOLE, *Qohelet, l'uomo dal cuore libero*, EDB, Bologna 1997; G. RAVASI, *Qohelet*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988.

⁸Un tempo per amare e un tempo per odiare,
un tempo per la guerra e un tempo per la pace.» (Qo 3,1-8)

La pericope comprende ventotto situazioni umane, suddivise in quattordici coppie; ogni situazione è preceduta, con pesante monotonia, dall'espressione «un tempo (*et*) per». La prima coppia, che determina l'ambito di tutte le altre, è quella fondamentale: tutta l'esistenza e l'esperienza umane sono infatti iscritte tra i limiti temporali della nascita e della morte. Le situazioni, nella loro polarità, rappresentano simbolicamente tutta l'attività umana: la corsa instancabile, pesante, faticosa tra le contraddizioni dell'esistenza. Le due ultime coppie, in relazione chiasmica (amore/odio : guerra/pace), le sintetizzano².

Per ciascuna situazione dunque è fissato un "tempo", che ne stabilisce il valore, l'opportunità e l'utilità. Di qui l'importanza cruciale non solo del fare, ma del fare al tempo "giusto", dove l'aggettivo "giusto" va compreso nel senso della corrispondenza ai tempi di Dio, ai tempi dell'uomo e ai tempi dell'azione e della situazione stesse. Ma se non è possibile agli uomini conoscere il momento della nascita e della morte, in qualche modo tutta la vita risulta in bilico tra due "tempi sospesi". Mancando il controllo sui due "tempi" fondamentali (cfr. Qo 8,8), quindi, tutte le altre situazioni risultano a loro volta "sospese", incerte, angoscianti. Qual è il "tempo giusto" per compiere o non compiere un'azione o il suo contrario, e qual è il senso di una situazione³?

Posta in questi termini, la domanda sembra quasi uscire dalla penna di un filosofo esistenzialista. D'altra parte, nel-

² L'ultima coppia è in relazione chiasmica anche con la prima: nascere/morire: guerra/pace. Forse non è senza significato notare che tutta la serie termina con la parola "pace". Le prime tredici coppie sono costituite da infiniti costrutti, che esprimono l'azione; l'ultima coppia è costituita da due sostantivi, che esprimono piuttosto la situazione.

³ Se la determinazione del tempo è cruciale tanto quanto la situazione stessa, si potrebbe spiegare il difficile passo del v. 9,1b. La traduzione letterale suona così: «L'uomo non conosce né l'amore né l'odio». Da questo si dedurrebbe che l'uomo è incapace sia di amare sia di odiare. Mettendo in parallelo 9,1 con 3,8a, si potrebbe interpretare in maniera diversa e probabilmente più corretta: «L'uomo non conosce né [il tempo] dell'amore né [il tempo] dell'odio».

l'incertezza che caratterizza il tempo presente, si spiega la straordinaria popolarità guadagnata dal graffiante e disincantato libretto biblico di Qohelet, grazie anche all'alone sulfureo che un'abile pubblicità gli ha pennellato attorno al capo⁴.

La prosecuzione della pericope fornisce altri elementi:

«⁹Che vantaggio ha chi si dà da fare con fatica?

¹⁰Ho considerato l'occupazione che Dio ha dato agli uomini, perché si occupino in essa. ¹¹Egli ha fatto bella ogni cosa a suo tempo, ma egli ha messo la nozione dell'eternità nel loro cuore, senza però che gli uomini possano capire l'opera compiuta da Dio dal principio alla fine. ¹²Ho concluso che non c'è nulla di meglio per essi, che godere e *spassarsela*⁵ nella loro vita; ¹³ma che un uomo mangi, beva e goda del suo lavoro è un dono di Dio. ¹⁴Riconosco che qualunque cosa Dio fa è immutabile; non c'è nulla da aggiungere, nulla da togliere. Dio agisce così perché si abbia timore di lui. ¹⁵Ciò che è, già è stato; ciò che sarà, già è; Dio ricerca ciò che è già passato.» (Qo 3,9-15)

Tutta questa prima parte del c. 3 di Qo è dedicata al "tempo" come dimensione fondamentale della vita umana. Non solo. Il tempo di Dio viene considerato in relazione al tempo dell'uomo. Meglio ancora: l'opera di Dio, cioè la sua attività nel mondo degli uomini, viene messa in relazione con l'attività degli uomini. Il risultato a prima vista è sconcertante. Da una parte sta la rocciosa certezza della presenza nel mondo dell'azione di Dio: ben fatta, immutabile, indefettibile (cfr. anche Sir 18,5); dall'altra la precarietà assoluta dell'azione dell'uomo, che non può mai programmare con sicurezza la vita perché «non conosce il suo tempo». Non conoscendo e non potendo dominare l'inizio e la fine, tutto il resto gli sfugge. Egli è come un burattino, letteralmente sospeso ai fili del Grande Burattinaio.

2. Qohelet nel movimento sapienziale

Prima di proseguire la ricerca e prima di dare valutazioni affrettate sulle idee di Qohelet, è necessario considerare i presupposti di fondo da cui parte la sua riflessione, pre-

⁴ Cfr., ad esempio, G. CERONETTI, *Qohèlet o l'Ecclesiaste*, Einaudi, Torino 1970.

⁵ Traduzione mia, ma cfr. anche SACCHI, *Qohelet*, 142-143.

supposti che sono quelli dei libri sapienziali classici: Proverbi, Giobbe e, appunto Qohelet⁶. Qohelet parla dell'uomo in generale e della vita umana in generale. Volutamente! Non si parla dunque della vita dell'ebreo, della storia particolare di Israele, del rapporto particolare con il suo Dio dal nome particolare e caratteristico. E questo benché Qohelet ami spacciarsi per Salomone (cfr. Qo 1,1). Il Dio di cui parla Qohelet è il Dio di tutti e di ciascun uomo, sotto qualunque cielo e in qualsiasi tempo storico egli viva. Questa è una caratteristica del movimento sapienziale in Israele, che si interessa specificamente dell'uomo in generale e quindi di ogni singolo uomo che si ponga degli interrogativi specifici e profondi a proposito della propria vita di fronte al suo Dio. E al suo Dio domandi conto. Questo fatto non è irrilevante: dalla peculiarità ebraica senza mai dimenticare il punto di partenza la riflessione d'Israele si allarga a una dimensione più ampia che comprende l'uomo in quanto uomo. Di qui l'attualità di tutti i libri sapienziali e di Qohelet in particolare: ognuno di noi, in qualsiasi tempo può rispecchiarsi nei medesimi problemi e sentirsi provocato in prima persona. D'altra parte, le medesime domande presupporrebbero un secondo passo: il concetto di uomo, di Dio, di vita, di tempo che è compreso nell'orizzonte ermeneutico di Qohelet e dei sapienziali dell'Antico Testamento coincide con il concetto di uomo, di Dio, di vita, di tempo della cultura della fine del ventesimo secolo in Europa e in Italia? Qui la faccenda si complica. Ciò che è importante qui è cercare di capire il mondo di Qohelet.

⁶ Le medesime valutazioni possono essere fatte, in parte, anche per Sapienza e Ben Sirà. Ma questi due libri tardivi, che ricevono l'eredità dei classici, inglobano nell'ambito della sapienza anche la storia di Israele. Per una visione generale, cfr. G.L. PRATO, *Sapienza fondatrice e sapienza ermeneutica: componente dialettica essenziale dell'Antico Testamento*, in M. MILANI (a cura), *La via "sapienziale" e il dialogo interreligioso. Rischio e tensioni tra la singolarità della Rivelazione e la sua universalizzazione*, Istituto Trentino di Cultura - EDB, Bologna 1996, 11-39.

3. Il vocabolario

La pericope riportata (Qo 3,1-15), fondamentale per comprendere la visione del tempo in Qohelet, contiene i due termini principali per dire la temporalità in ebraico.

Il *primo* e più frequente vocabolo usato è *'et*, che significa "tempo" nel senso di "tempo determinato e particolare", momento "adatto"⁷. Ciò implica che ogni realtà, ogni azione ha il "suo" tempo, come ogni tessera in un mosaico o in un puzzle ha il suo posto unico e contribuisce all'armonia del tutto solo nel caso in cui venga collocata nel luogo specifico pensato e fatto per essa. Se il tempo di un'azione non viene rispettato, si romperà l'armonia del tutto e regneranno la confusione, il caos, il disorientamento. Un'azione pur buona compiuta nel momento sbagliato risulta sbagliata, perché non può sortire le potenzialità che ad essa sono connaturate. Di qui l'importanza assoluta di conoscere i tempi delle situazioni, pena l'impostazione errata di tutta la vita, o, meglio, il mancato inserimento al posto giusto nell'ordine della creazione.

Due risultati conseguono da questa premessa.

a) Il "tempo" in Qohelet non è pensato in maniera astratta ma concreta, in collegamento con le azioni umane. Situazioni e azioni sono legate non solo al tempo ma anche allo spazio. Dimensione temporale longitudinale e dimensione spaziale trasversale sono caratteristiche imprescindibili della vita umana, la quale ne risulta pertanto condizionata. Questo fa sì che non tutte le azioni o le situazioni identiche abbiano il medesimo valore nella vita del singolo come nella vita di una società o di un popolo: saranno il tempo e lo spazio a determinarne l'oggettiva "giustezza" nell'ambito dell'armonia e dell'ordine creaturale. La base di appoggio di una tale considerazione si trova più volte nei testi sapienziali⁸ ma anche nello stesso libro di

⁷ Il greco dei LXX rende normalmente il termine con *kairos*.

⁸ Cfr., ad es., Pr 15,23: «È una gioia per l'uomo saper dare una risposta: / quanto è gradita (*tôb*) una parola detta a suo tempo!»; Pr 25,11; un saluto ad alta voce al tempo sbagliato si trasforma in maledizione (Pr 27,14); azioni corrette sono prescritte per tempi determinati (Pr 10,5; 14,35; 16,11; 23,1-3; Qo 10,17). La concezione del legame tra tempo e azione continua anche nella riflessione ebraica successiva. Nel Talmud babilonese (*Sanhedrin* 101a) troviamo: «I nostri Rabbi insegnarono: Colui che recita un versetto del Cantico dei cantici e lo tratta come un'aria (profana), come

Qohelet, ad esempio nei versetti immediatamente successivi al brano che abbiamo letto:

«Ma ho anche notato che sotto il sole al posto del diritto c'è l'ini-
quità e al posto della giustizia c'è l'empietà. Ho pensato: Dio giudi-
cherà il giusto e l'empio, perché c'è un tempo per ogni cosa e per
ogni azione.» (Qo 3,16-17)

b) Il "tempo adatto" per le singole azioni è fissato dal Creatore, non dalla creatura⁹. Di conseguenza il compito di ogni persona saggia è di cercare i tempi di Dio («l'opera di Dio») nell'intrico sconclusionato dei tempi dell'uomo. Per questo una delle parole chiave di Qohelet è "fatica", nel senso di lavoro faticoso, compito gravoso (cfr. 1,3; 2,10.11.18.19.20.21.22.24; 3,9; 4,4.6.8.9; 5,14.15.17.18; 6,7; 8,15.17; 9,9; 10,15) Ognuno è posto davanti a dati che gli preesistono, sui quali non può esercitare alcun potere: i dati "sono"; nello stesso tempo è posto davanti ad azioni che deve compiere "insieme" con l'opera di Dio. Questo, che è anche la possibilità concreta di dare un senso alla vita, richiede uno sforzo di discernimento e di comprensione che spesso risulta frustrante¹⁰, per la fatica di

anche colui che recita un versetto a un banchetto fuori del tempo adatto, porta il male sul mondo. Infatti la Torah si veste di sacco e si pone davanti al Santo, sia benedetto, e si lamenta di fronte a lui: Signore dell'universo, i tuoi figli mi hanno fatto diventare come un'arpa sulla quale suonano liberamente. Egli risponde: Figlia mia, quando essi stanno mangiando e bevendo, di che cosa si devono occupare? Essa replica: Signore dell'universo, se essi possiedono conoscenza della Scrittura, si occupino della Torah, dei Profeti e degli Scritti; se sono studiosi della Mishnah, si occupino della Mishnah, *halakhot* e *haggadot*; se sono studiosi del Talmud, si interessino delle leggi della pasqua, della pentecoste e dei tabernacoli per le feste rispettive. Rabbi Simeone ben Eleazar attestò, su autorità di Rabbi Simeone ben Hanina: Colui che legge un verso a suo tempo porta il bene al mondo, come sta scritto: *Una parola a suo tempo, com'è buona!* (Pr 15,23)» (cit. in NICCACCI, *La casa della sapienza*, 20).

⁹ Ricordo che l'orizzonte di riferimento dei sapienti è l'ambito della creazione (vedi più avanti nel testo). Il primo, nell'epoca contemporanea, a individuarlo e a sostenerlo, facendo poi scuola, è stato W. ZIMMERLI (*Posizione e limiti della sapienza nel quadro della teologia veterotestamentaria*, in W. ZIMMERLI, *Rivelazione di Dio. Una teologia dell'Antico Testamento*, Jaca Book, Milano 1975, 269-281).

¹⁰ La traduzione più corretta del termine più caratteristico di Qohelet, *hebel*, solitamente reso con "vanità", è piuttosto "soffio", "vapore", "fumo". Esso indica metaforicamente la realtà non come essa è ma come si

trovare la coincidenza tra i “tempi di Dio” e i “tempi dell'uomo”. Il punto di partenza teorico – che è di fede e di ragione – è che ogni azione buona o cattiva dovrebbe sortire coerentemente il suo effetto. Il dato di fatto esperienziale mostra che questo avviene raramente (cfr. 3,16; 8,14; 9,2). Quindi deve esserci qualche cosa che si inserisce tra l'azione e il suo risultato. La causa principale viene identificata da Qohelet nella coincidenza o nella non coincidenza dell'azione con il “suo” tempo, il tempo fissato da Dio¹¹. La logica che ne consegue è che la vita umana si svolge secondo la dinamica del dono (“l'opera di Dio” è già data, è presente nel mondo) e del rischio (“l'opera dell'uomo” non è mai scontata né nella progettazione né nei risultati). Dio e uomo si incontrano nel mondo secondo la rispettiva libertà nel modo di agire.

Il tempo puntuale, a sua volta, è inserito in un tempo più vasto che funge da contenitore o, meglio, che dà significato ai singoli tempi.

Il *secondo* termine importante per indicare il tempo in Qo 3,1-15¹², è *'ôlam*. Normalmente il termine indica un “lasso di tempo determinato” ma lontanissimo nel passato

presenta. La realtà uscita dalle mani di Dio è bella e perfetta, ma si presenta elusiva e sfuggente al sapiente che vorrebbe porre dei punti fermi e non vi riesce mai (cfr. 8,16-17). Di qui la sua frustrazione. Questo non significa che Qohelet sia uno scettico. L'opera di Dio la si crede presente, non la si domina. È enigma che spinge sempre ad andare oltre.

¹¹ Un testo molto significativo è Qo 9,11-12. Non c'è corrispondenza tra azione e risultato a causa dell'ignoranza del “tempo fissato”. Il concetto è espresso nel v. 11 mediante una endiadi: *'et wa-pegà' yiqreb*, letteralmente «tempo e caso accadono». Qui non si tratta di fatalismo ma di ignoranza da parte dell'uomo dell'insieme dei tempi, per cui egli resta “sospeso” ai tempi che sono stati decretati dall'esterno. Il concetto viene ribadito nel v. 12: l'uomo non conosce il tempo della sua morte, che gli capita come a tradimento in mezzo ai suoi progetti. Significativo è anche Qo 8,5-6, dove è possibile scorgere ancora una endiadi: *'et û-mishpat*, letteralmente “tempo e giudizio”. Ma qui *mishpat*, a meno che non venga interpretato nel senso del giudizio ultimo, come molti esegeti propongono, ha più il significato di “giusto ordine”. Di conseguenza l'endiadi può essere tradotta con “tempo giusto”. Il sapiente riesce a comprendere il tempo giusto delle sue azioni, al contrario del malvagio, che resta schiacciato dal suo stesso operare (cfr. BONORA, *Il libro di Qohelet*, 128-131).

¹² In 3,1 è presente anche il termine *z'man*, che è praticamente sinonimo di *'et*.

o nel futuro, che talora ha anche la sfumatura spaziale di "cosmo". Quando è riferito a una realtà, di questa predica la durevolezza, la stabilità, l'immutabilità¹³. Questa seconda caratteristica può essere derivata sia dalla traduzione greca, che normalmente lo rende con *aiôn*, "eone", sia dall'uso che ne faranno in seguito i rabbini, quando distingueranno tra lo 'ôlam ha-zeh, "questo mondo", e lo 'ôlam ha-ba', "il mondo futuro".

Qohelet adopera il termine più volte, due delle quali nella pericope 3,1-15. La prima volta in 3,11, un versetto molto difficile ma centrale nel pensiero del vecchio sapiente. La traduzione CEI rende il termine 'ôlam con «la nozione dell'eternità», nella sequenza «ma (Dio) ha messo nel loro (degli uomini) cuore la nozione dell'eternità»¹⁴. Una nota in calce precisa che non si deve intendere "eternità" nel senso cristiano, ma nel senso del susseguirsi incessante del tempo. Il termine viene tradotto in modi differenti. Crenshaw¹⁵, nel suo dotto e ben documentato commentario su Qohelet, propone tre possibili traduzioni del vocabolo quando è usato, come qui, in forma assoluta: 1. mondo, 2. eternità, 3. oscurità (dal probabile senso etimologico del termine).

Il significato di "eternità" è possibile, a patto che non sia inteso come termine astratto filosofico nel senso di "assenza di tempo" contrapposta al fluire del tempo. Questo uso, derivato, nel nostro uso corrente della parola, dalla filosofia greca, contrapporrebbe il mondo di quaggiù, caratterizzato dal ripetersi del ciclo del tempo, al mondo di lassù, l'altro mondo, caratterizzato dalla liberazione dalla schiavitù del tempo. Nel nostro testo dovrebbe essere spe-

¹³ Cfr. E. JENNI - C. WESTERMANN, *Dizionario teologico dell'Antico Testamento* II, Marietti, Casale Monferrato 1982, *sub voce*.

¹⁴ *Gam ha-'ôlam natan be-libbam*. La traduzione letterale suona in questo modo: «anche ha-'ôlam (?) pose nel loro cuore». Non è corretto quindi tradurre *gam* con l'avversativa "ma". Inoltre mi sembra fuori luogo rendere *ha-'ôlam* con «la nozione dell'eternità», come preciserò più oltre.

¹⁵ CRENSHAW, *Ecclesiastes*, 97-98. Seguo in parte questo autore nell'analisi del versetto, discostandomene nella scelta del significato del termine 'ôlam. Questa la sua traduzione del versetto: «He has made everything beautiful in its time; also he has put the unknown in their mind, because of which no one can find out the work God has done from beginning to end» (pp. 91-92).

cificato come “insieme di tempi” o espressioni simili: un dono di Dio che si traduce poi in compito e fatica per l'impossibilità concreta di tradurlo in atto.

Il significato di “oscurità” rispecchierebbe già meglio, a mio parere, il senso del contesto, se completato con ciò che segue, cioè l'impossibilità di comprendere l'opera di Dio dall'inizio alla fine; ma sarebbe piuttosto particolare anche in Qohelet: quando egli lo usa in altre circostanze (1,4.10; 2,16; 3,14; 9,6), non ha mai questa accezione. Inoltre si sposa male con il senso positivo del verbo *natan* “donare” e con la congiunzione, pure positiva, *gam* “anche”¹⁶.

Preferisco il significato di “mondo”, come già aveva interpretato la Vulgata di Girolamo. Che cosa vuole dire allora il nostro autore? Egli ha in mente la creazione del mondo. Il mondo creato, nella sua accezione globale spazio-temporale, fa parte dei “dati” che sono posti davanti senza che l'uomo possa dominarli. Solo Dio che conosce perfettamente tempi e luoghi, poiché è stato lui a creare ogni cosa con la sua sapienza (cfr. Gb 28; Pr 3,19-20; 8,22-36). Egli ha creato «bella»¹⁷ ogni cosa «a suo tempo». È dunque ancora una volta la determinazione del tempo che rende buone e belle tutte le cose. Questo “mondo” con la sua durata e tutto ciò che contiene, nella sua globalità è stato inserito da Dio nel cuore cioè nella mente dell'uomo come desiderio, possibilità e ansia. Dio ha dato all'uomo un cuore grande e una mente vasta e questo è positivo e bello. Però l'uomo da solo non ha la possibilità concreta di conoscere i “confini” del mondo, ne conosce solamente le frange, i frammenti, per il fatto che è limitato¹⁸. Egli rimane pertanto “sospeso” non tanto e non solo

¹⁶ Cfr. nota 14.

¹⁷ Credo che Qohelet abbia volutamente cambiato il termine più comune *tôb* “buono, bello”, che connota i racconti della creazione con il più estetico *yapheh* “bello, buono”. Una conferma indiretta potrebbe essere Sir 39,16.33.34, che riprende il concetto quasi alla lettera ma ritiene il termine *tôb* per qualificare le opere di Dio. Forse è opportuno precisare che ambedue gli aggettivi non denotano qualità morali: indicano solamente la conformità di una cosa al progetto per cui è stata fatta e destinata “a suo tempo”.

¹⁸ Cfr. il triplice limite di durata, di conoscenza e di potere in Gb 38,1-42,6.

per quanto riguarda la conoscenza teorica del tempo e dei limiti del creato ma soprattutto per quanto riguarda la scelta delle azioni da compiere: è questo infatti che interessa in primo luogo al "vecchio"¹⁹ Qohelet.

C'è quindi un "mondo creato" determinato dal tempo e dallo spazio, nel quale si inseriscono i "tempi" adatti per le singole azioni. Se il "mondo tempo" non può essere conosciuto nella sua globalità, ne consegue l'estrema difficoltà per l'uomo di conoscere i tempi particolari, quelli adatti "a me".

Il secondo uso del termine *'ôlam* in 3,14 ci fornisce la chiave del pensiero e del tormento dell'autore: «So (*yada'ti*) che tutto ciò che Dio fa è immutabile (*l'ôlam*): non c'è nulla da aggiungere e nulla da togliere. Dio lo fa perché lo temano». Nel cuore umano si trova dunque un dissidio tra la certezza della fede nella stabilità dell'opera di Dio e l'esperienza quotidiana che manifesta invece il "disordine". Lo scopo assegnato dal Creatore a questo dissidio perenne e tormentoso è quello di porre gli uomini nel "timore di Dio": cioè nella coscienza della creaturalità e del limite. Qohelet in questo non si discosta dall'insegnamento di tutti i libri sapienziali, da Proverbi a Giobbe a Ben Sira. I tempi delle azioni possono essere trovati (sempre tuttavia con molta fatica), solo mettendosi in sintonia con il Creatore. Il sapiente sa che non può ergersi né a dominatore del mondo né tanto meno a dominatore della propria vita: li accetta come dono e compito.

4. Tempo di Dio e tempo dell'uomo

Dicevamo che la difficoltà di Qohelet di coniugare l'opera di Dio con l'attività umana è costante nel suo libro. Cito solo qualche esempio.

«Non domandare: "Come mai i tempi antichi erano migliori del presente?", poiché una tale domanda non è ispirata da saggezza» (Qo 7,10).

¹⁹ Secondo una leggenda talmudica, Salomone avrebbe scritto il Cantico dei cantici in giovane età, i Proverbi in età matura e Qohelet da vecchio (cfr. DI FONZO, *Ecclesiaste*, 63-66).

«Osserva l'opera di Dio: chi può raddrizzare ciò che egli ha fatto curvo? Nel giorno lieto sta' allegro e nel giorno triste rifletti: "Dio ha fatto tanto l'uno quanto l'altro"» (Qo 7,13-14).

La macrostoria e la microstoria sono frutto dell'azione divina nel mondo. Tempo antico e presente, giorno lieto e giorno triste fanno parte dei "dati" e non possono essere cambiati. Non c'è un perché logico secondo la logica umana almeno nella successione dei giorni lieti e dei giorni tristi. Il passato è già stato e il futuro è ancora nelle mani di Dio. L'atteggiamento del saggio sta nell'accettazione del tempo presente e nel fare del tempo stesso un'occasione per riflettere: molte cose non si possono cambiare. È chiaro che Qohelet non sta rimproverando il Creatore per le cose che succedono. Egli continua a professare che l'opera di Dio è bella, perché è fatta "a suo tempo", cioè nel tempo che ogni situazione richiede. Il suo problema piuttosto è l'adeguamento dell'azione dell'uomo all'azione di Dio. In questo senso si spiega, come vedremo, l'invito alla gioia: gustare nell'allegria il presente è adeguarsi all'opera di Dio, che dona momenti felici.

In questo egli non si discosta dai grandi profeti e nemmeno dagli altri sapienti. Viene spontaneo alla mente un detto dei saggi di Proverbi:

«Non ti vantare del domani, / perché non sai neppure che cosa genera l'oggi» (Pr 27,1).

L'opera di Dio nel tempo, il suo modo di essere presente nel tempo e nello spazio di questo mondo è dunque l'unico appiglio sicuro nello scorrere caotico e apparentemente senza senso dei giorni e delle stagioni.

Ma qui si innesta un altro grosso problema. Se leggiamo una parte del c. 1 di Qohelet, troviamo una concezione del tempo che sembra opporsi a quella che troviamo nei libri storici e profetici.

«²Vanità delle vanità, dice Qohelet,
vanità delle vanità, tutto è vanità.

³Quale utilità ricava l'uomo da tutto l'affanno
per cui fatica sotto il sole?

⁴Una generazione va, una generazione viene
ma la terra resta sempre la stessa.

⁵Il sole sorge e il sole tramonta,

si affretta verso il luogo da dove risorgerà.

⁶Il vento soffia a mezzogiorno, poi gira a tramontana;
gira e rigira e sopra i suoi giri il vento ritorna.

⁷Tutti i fiumi vanno al mare,
eppure il mare non è mai pieno:
raggiunta la loro meta,
i fiumi riprendono la loro marcia.

⁸Tutte le cose sono in travaglio
e nessuno potrebbe spiegarne il motivo.
Non si sazia l'occhio di guardare
né mai l'orecchio di udire.

⁹Ciò che è stato sarà
e ciò che si è fatto si rifarà;
non c'è niente di nuovo sotto il sole.

¹⁰C'è forse qualcosa di cui si possa dire:
"Guarda, questa è una novità?"

Proprio questa è già stata nei secoli
che ci hanno preceduto.

¹¹Non resta più ricordo degli antichi,
ma neppure di coloro che saranno
si conserverà memoria
presso coloro che verranno in seguito.» (Qo 1,2-11)

Qohelet constata la realtà della natura, alla quale non sfugge l'uomo. E questa realtà è continuamente in movimento, ripetitiva, monotona, incompiuta. La "novità" consisterebbe infatti nel compimento, che spezzerebbe il ciclo. La ripetitività incompiuta della natura si riflette anche nella comprensione che l'uomo ne ha: egli infatti non arriva mai a qualche cosa di definitivo e di unitario, su cui possa fondare il suo pensiero e dedurne delle conseguenze decisive. Alla fine arrivano la morte e l'oblio a spezzare il ciclo inesausto del singolo ma non dell'umanità nel suo insieme, che riprenderà di nuovo la sua marcia dolorosa alla ricerca del senso. Unico elemento di stabilità rimane la terra (1,4) ed è questo che impedisce al tutto di dissolversi in nulla.

Queste considerazioni, a prima vista, contrastano con ciò che sappiamo della concezione della storia nell'Antico Testamento come tempo lineare orientato, in cui ogni evento è unico e aperto verso un compimento che lo superi. Qohelet sembra proporre una visione ciclica del tempo, esattamente come nelle concezioni delle religioni e delle culture circostanti, con l'unico punto fisso rappresentato dalla stabilità spaziale della terra. Qohelet dunque, secondo questi detti, sarebbe eccentrico rispetto alla concezione

generale del tempo nell'Antico Testamento, almeno come è espressa nei libri storici e profetici. Nella visione ciclica del tempo svanisce la possibilità stessa della rivelazione come irruzione dell'assoluto nel tempo e come collaborazione dialogica dell'uomo con l'azione di Dio.

A. Neher definisce in questo modo la concezione del tempo ciclico²⁰:

È contraria alla mobilità del tempo, poiché il ciclo, chiuso su se stesso, non si è modificato. È contraria all'irreversibilità del tempo, perché nulla comincia, nulla finisce, tutto ricomincia. Se ne riconosce anche l'intenzione. Nella concezione ciclica, il tempo non è sentito come una qualità inerente al mondo intero. È un accidente particolare della condizione umana. La natura invece sfugge al tempo: è spaziale. L'antitesi uomo-natura non si esprime dunque nella fattispecie in termini omogenei. Non sono due tempi che si affrontano, ma un uomo-tempo e una natura-spazio. La disparità dei termini spiega le modalità del conflitto.

Credo che per situare correttamente il problema, che è reale, occorra comprendere le peculiarità dei libri sapienziali, dei quali Qohelet fa parte, senza dover ricorrere, secondo me, a improbabili influenze greche. Come ho accennato precedentemente, il filone sapienziale in Israele si interessa esclusivamente del mondo come creazione, non come storia, e dell'individuo, non del popolo d'Israele nel suo insieme. Valutazioni simili a quelle di Qohelet le troviamo sparse dappertutto negli scritti sapienziali antichi e recenti. Basterebbe pensare al discorso di Dio in Gb 38-41, in cui la bellezza della creazione viene dispiegata davanti all'attonito Giobbe, il quale non può che riconoscerne la grandezza, la perfezione e la stabilità. O questa splendida ripresa del tema nel capitolo 39 di Ben Sira:

¹⁶«Quanto sono magnifiche (*tôb*) tutte le opere del Signore! Ogni sua disposizione avrà luogo a suo tempo!».
Non c'è da dire: «Che è questo? Perché quello?».
Tutte le cose saranno indagate a suo tempo.
³²Per questo ero convinto fin dal principio,

²⁰ A. NEHER, *L'essenza del profetismo*, Marietti, Casale Monferrato 1984, 65.

vi ho riflettuto e l'ho messo per iscritto:

³³«Tutte le opere del Signore sono buone (*tôb*);
egli provvederà tutto a suo tempo».

³⁴Non c'è da dire: «Questo è peggiore di quello»,
a suo tempo ogni cosa sarà riconosciuta buona (*tôb*).»

Le contaminazioni e la sintesi tra le due visioni del mondo e dell'uomo («storica» e «sapienziale») sono molto tardive, come testimoniano in alcune parti i due libri di Ben Sira e della Sapienza di Salomone e vanno interpretate, anch'esse, in misura non semplicistica, come meri accostamenti o contrapposizioni o fusioni. Più volte, anche nei due brani principali citati sopra, Qohelet afferma che le sue esperienze personali riguardano ciò che è «sotto il cielo» (cfr. 3,1) o «sotto il sole» (cfr. 1,3), sulla concretezza della terra (1,4) e non sull'inconoscibilità del cielo. Da vero sapiente, egli sperimenta il mondo come si presenta nel suo movimento cieco di tempi, di stagioni, di avvenimenti che si avvitano gli uni sugli altri senza un senso e una successione logica apparenti. Qohelet non cerca il nuovo ma ciò che è stabile.

Egli non vuole competere con i profeti, che presentano osservazioni analoghe, ma dall'angolatura di Dio, la cui salvezza è «novità». E non compete nemmeno con gli apocalittici, che, in base a rivelazioni particolari, giungono a precisare i tempi di Dio. Questo non significa che Qohelet non condivida la fede del suo popolo, nel quale è profondamente radicato: semplicemente guarda la realtà e la espone secondo l'angolo visuale di colui che vive la quotidianità e che si chiede il senso del tempo o dei tempi a partire dall'esperienza frammentaria del singolo. Non nega, come abbiamo visto, l'opera di Dio e la sua signoria assoluta sul tempo (cfr. 3,15). Mette in guardia piuttosto da un'impostazione troppo fideistica e semplicistica e invita a non sprecare inutilmente parole su Dio e sui suoi piani, poiché nessuno può conoscerli nella loro globalità (cfr. 8, 16-17). Per cui, dice Qohelet,

«Non essere precipitoso con la bocca e il tuo cuore non si affretti a proferire parola davanti a Dio, perché Dio è in cielo e tu sei sulla terra; perciò le tue parole siano poche, poiché dalle molte preoccupazioni vengono i sogni e dalle molte chiacchiere il discorso dello stolto.» (Qo 5,1)

Dal punto di vista del *contenuto*, rispetto ai grandi profeti Qohelet è *complementare* nel senso che non dice cose essenzialmente diverse e *parallelo* perché i due ambiti sono differenti: storico quello dei profeti, creazionale quello dei sapienti.

Assai significativo, a proposito della conoscenza dei tempi e dell'opera di Dio, è, per esempio, l'episodio della contesa tra Geremia e Anania in Ger 27-28. Di fronte alla minaccia babilonese della sottomissione di tutte le popolazioni a ovest dell'Eufrate e concretamente della distruzione di Gerusalemme, dopo una prima incursione già avvenuta in città con la deportazione del re di Giuda e il rapimento di arredi del Tempio, Geremia si pone un giogo sulle spalle e proclama davanti al re Sedecia la parola del Signore, secondo la quale tutti i re della regione devono accettare il dominio di Nabucodonosor. Anania, profeta di Gabaon, località poco a nord di Gerusalemme, proclama a nome dello stesso Dio d'Israele che "entro due anni" il Signore spezzerà il giogo di Babilonia e farà ritornare a Gerusalemme il re Ioiaqin e gli arredi del tempio. Geremia si augura che tutto quanto Anania ha detto si verifichi ma, forte della Parola che ha udito dal suo Signore, affronta l'avversario ricordandogli un assioma imperniato ancora una volta sul tempo:

«Quanto al profeta che predice la pace, egli sarà riconosciuto come profeta mandato veramente dal Signore soltanto quando la sua parola si realizzerà.» (Ger 28,9)

Detto così, il principio potrebbe funzionare. Ma quale profeta si deve ascoltare, quale parola, e soprattutto *quando* è il tempo in cui la vera Parola di Dio annunciata dal profeta si realizzerà? Come si deve regolare l'ascoltatore di fronte alla parola del profeta che preannuncia un tempo (ma quando si realizzerà?) di salvezza o di condanna? Il problema del discernimento del tempo rimane.

In altra occasione il medesimo profeta protesta aspramente contro i profeti che spacciano i loro sogni per parola del Signore:

«Ho sentito quanto affermano i profeti che predicano in mio nome menzogne: Ho avuto un sogno, ho avuto un sogno. ... Il profeta che ha avuto un sogno racconti il suo sogno; chi ha udito la mia

parola annunzi fedelmente la mia parola. Che cosa ha in comune la paglia con il grano?» (Ger 23,25.28)
 «Io non ho inviato questi profeti ed essi corrono; non ho parlato a loro ed essi profetizzano.» (Ger 23,21)

In Qohelet e in Geremia notiamo la medesima sobrietà nel parlare a nome di Dio, dato che nessuno può comprendere la totalità del suo disegno e nemmeno i tempi e i luoghi del suo agire. Lo potrebbe fare solamente chi «ha partecipato al consiglio del Signore» (Ger 23,18) per vocazione specifica. Ma i sapienti come Qohelet non invocano per sé nessuna vocazione particolare. Essi riflettono sulla realtà animati dalla medesima fede dei profeti e confessano quando occorre la loro impotenza a comprendere. Lungi dall'abbattersi e dal rinunciare all'azione, essi si preparano e preparano i loro discepoli al futuro, senza pretendere di dominare il tempo e le conseguenze delle azioni o dei comportamenti, come potrebbero fare i maghi da baraccone:

«Non c'è sapienza, non c'è prudenza,
 non c'è consiglio di fronte al Signore.
 Il cavallo è pronto per il giorno della battaglia,
 ma al Signore appartiene la vittoria.» (Pr 21,30-31)

Questo senso del limite e dell'equilibrio tra l'azione di Dio certa e indefettibile e la precarietà dell'azione umana è una delle caratteristiche peculiari della sapienza ebraica, che trova un suo luogo di espressione anche nella spinosa questione del "tempo" e dei "tempi".

5. Conclusione

Qohelet, radicalizzando il pensiero dei sapienti di Israele, non si nasconde e non nasconde la parte oscura e feriale della vita. Egli non si interessa esplicitamente di ciò che dà per scontato secondo la sua fede ma di ciò che sperimenta ogni giorno nei sei primi giorni della creazione, non ancora o non sempre fecondati dalla gioia del sabato. Tra i grandi eventi di Dio ci sono lunghi tempi in cui non è affatto facile vederlo all'opera nel mondo e la sua luce lascia il campo al crepuscolo. Qohelet è il freno di ogni

entusiasta millenarista di turno, che scambia il piano divino con i propri desideri.

Ogni cosa ha il suo tempo nel piano di Dio: questa è la fede di Qohelet e dei sapienti. Ma la corrispondenza tra l'opera di Dio (il senso) e i fenomeni che articolano la vita non è affatto evidente: questa è l'esperienza di tutti.

Egli invita a non essere troppo precipitosi nell'interpretare gli avvenimenti come segni dell'attività di Dio e nell'agire di conseguenza: potrebbe essere una trappola. Il tempo di Dio non è sempre il tempo progettato dall'uomo. Tra il fenomeno e il senso, tra il tempo dell'uomo e il tempo di Dio il sapiente Qohelet invita a tenere insieme gli opposti:

«È bene che tu ti attenga a questo e che non stacchi la mano da quello, perché chi teme Dio riesce in tutte queste cose» (Qo 7,18).

Non si tratta di una ricetta a buon mercato, ma di un compito arduo, che misura l'equilibrio del saggio, perennemente in precario equilibrio tra gli enigmi della vita.

Una cosa è certa: Dio ha riservato all'uomo anche i tempi della gioia. Qohelet invita a gustarli in pienezza e ad approfittare del presente, senza rimpiangere un passato che non è più e senza sognare un futuro che non c'è ancora e che rimane nascosto nei misteri del cielo.

⁷«Va', mangia con gioia il tuo pane,

bevi il tuo vino con cuore lieto,

perché Dio ha già gradito le tue opere.

⁸In ogni tempo le tue vesti siano bianche

e il profumo non manchi sul tuo capo.

⁹Godi la vita con la sposa che ami per tutti i giorni della tua vita fugace, che Dio ti concede sotto il sole, perché questa è la tua sorte nella vita e nelle pene che soffri sotto il sole. ¹⁰Tutto ciò che trovi da fare, fallo finché ne sei in grado, perché non ci sarà né attività, né ragione, né scienza, né sapienza giù negli inferi, dove stai per andare.» (Qo 9,7-10)

¹⁷«Ecco quello che ho concluso: è meglio mangiare e bere e godere dei beni in ogni fatica durata sotto il sole, nei pochi giorni di vita che Dio gli dà: è questa la sua sorte. ¹⁸Ogni uomo, a cui Dio concede ricchezze e beni, ha anche facoltà di goderli e prendersene la sua parte e di godere delle sue fatiche: anche questo è dono di Dio. ¹⁹Egli non penserà infatti molto ai giorni della sua vita, poiché Dio lo tiene occupato con la gioia del suo cuore.» (Qo 5,17-19)