

2 ANNO I – LUGLIO / DICEMBRE 2015

APULIA
THEOLOGICA
RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

Umanesimo e umanissimi a confronto

a cura di D. Amato e P. Zuppa

EDB

ANGELO GAROFALO*

L'uomo alla presenza di Dio. L'esperienza del divino nei testi poetici e sapienziali dell'Antico Testamento

L'uomo biblico, riflettendo sul proprio presente e su tutto ciò che lo ha generato, si rende conto che in questo processo Dio è all'opera con lui. Il pio israelita, infatti, non necessita di una speculazione filosofica per dimostrare l'esistenza del divino,¹ poiché egli sa, per esperienza, che Dio esiste e che, dopo averlo creato, sostiene e governa il mondo.²

Il Dio che crea è anche il Dio che benedice. Benedice tutte le creature viventi, animali e uomini (Gen 1,22.28). E la benedizione si rende efficace e continua nel tempo, come dimostrato dalla ricorrenza di tale attività divina in tutta la letteratura biblica.

La relazione con Dio si realizza soprattutto nella preghiera e in altre forme di dialogo. Ogni membro della comunità può avvicinarsi a Dio ovunque e in qualsiasi momento e parlare liberamente. Abramo si avvicina a Dio e parla con lui (Gen 15,1-6; 19,22-33); Mosè parla a Dio «faccia a faccia» (Es 33,11); Anna risponde con il suo cantico quando Dio esaudisce la sua preghiera (1Sam 2,1-10); Ezechia si lamenta davanti a Dio nella sua malattia (Is 38,9-20); Giobbe si appella a Dio in tutto il libro; Geremia affronta Dio (11,18-23; 12,1-6; 15,10-12.15-21; 17,12-18; 18,18-23; 20,7-18).

* Docente di Sacra Scrittura presso l'ISSR «Odegitria» di Bari
(garange2000@yahoo.it).

¹ Nella Scrittura esistono delle riflessioni sulla condizione umana, soprattutto nel *corpus* sapienziale, ma mai esse si presentano in forma di trattati sistematici, al contrario di quanto avviene nel mondo greco. Per tale ragione, è necessario, nell'approccio ai testi biblici, tentare un'interpretazione che renda esplicito un pensiero che altrimenti rimarrebbe per lo più implicito. «La riflessione – così – sarà il risultato di un lungo lavoro di esegesi, e non la "materia prima" fornita dai testi biblici» (J.L. SKA, «L'umanità fra umiltà e sublimità», in M. CROCIATA [a cura di], *L'uomo al cospetto di Dio. La condizione creaturale nelle religioni monoteistiche*, Roma 2004, 45).

² Dio mantiene in essere la creazione. Significativo è l'uso del participio nella formula 'ōšê šāmāyim wā'āreš (Sal 115,15; 121,2; ecc.) che, esprimendo l'azione creatrice di Dio, ne pone in rilievo anche il carattere di continuità nel tempo. Per tale ragione la locuzione ebraica andrebbe tradotta con l'espressione: «che fa cielo e terra», piuttosto che con quella più in uso: «che ha fatto cielo e terra».

Nell'Antico Testamento, soprattutto nei testi più antichi, non vi è un'idea chiara sull'esistenza ultraterrena. Ne deriva un'assenza di speculazioni metafisiche, poiché l'Israele biblico, in luogo di questo tipo di operazioni, mostra piuttosto un profondo interesse per tutto ciò che concerne la vita terrena, cui viene tributato grande valore. Israele, in questo, si distingue da altri popoli ad esso contemporanei, che mostrano invece particolare interesse per la vita ultraterrena, considerandola superiore a quella presente, di cui sovente mostrano di avere una concezione piuttosto pessimistica.

La caratteristica più rilevante, o addirittura quella fondante, dell'antropologia biblica è l'accettazione e la valorizzazione della propria esistenza come dono gratuito di Dio a beneficio dell'uomo. L'essere umano vive, infatti, per opera di Dio, che è il datore della vita. Per tale ragione, l'esistenza dell'uomo possiede una relazione intrinseca e costitutiva con Dio. La creatura umana esiste perché Dio l'ha tratta alla vita. Non vi è un prima e un dopo per l'uomo, ovvero una natura umana che soltanto successivamente sia stata elevata all'ordine soprannaturale della relazione con Dio. Ma, fin dall'inizio, l'intervento divino è fondamentale per l'esistenza dell'uomo. La creazione è il primo atto che permette la relazione di Dio con l'uomo e viceversa.

1. L'immagine e la somiglianza con Dio: la base della relazione

La creatura umana, in quanto immagine di Dio,³ manifesta qualcosa di Dio, poiché partecipa del suo stesso essere e della sua stessa

³ La tradizione biblica non definisce l'uomo come sostanza, bensì immediatamente come «relazione»: «E Dio disse: "Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza"» (Gen 1,26): cf. A.J. HESCHEL, «Il concetto di uomo nel pensiero ebraico», in J. NEUSNER (a cura di), *Crescere in saggezza*, Torino 2001, 120. A proposito del senso della parole *šelem*, «immagine», e *d'mût*, «somiglianza», S.J. BÁEZ («L'uomo nel progetto di Dio: Gen 1-3», in B. MORICONI [a cura di], *Antropologia cristiana. Bibbia, teologia, cultura*, Roma 2001, 176), muovendo dalla citazione e dal commento di Gen 5,3 («Adamo aveva centotrenta anni quando generò un figlio a sua somiglianza, come sua immagine»), afferma che «nel caso di Gen 1,26 l'essere umano rassomiglia a Dio (*d'mût*) non a livello genetico o fisico, ma di creazione; ed è la sua immagine (*šelem*) proprio perché possiede e trasmette dal principio della creazione fino ad oggi una vita che è simile a quella di Dio. Questo spiegherebbe perché la vita umana è sacra e non può essere distrutta da nessuno sulla terra: "Chi sparge il sangue dell'uomo dall'uomo il suo sangue sarà sparso, perché a immagine di Dio egli ha fatto l'uomo" (Gen 9,6)». Dunque, la qualifica di immagine di Dio conferisce all'uomo una certa sacralità e inviolabilità: chi offende l'uomo offende il suo creatore (Pr 14,31; 17,5).

vita.⁴ Dunque, non è un mistero per se stessa ma in quanto riflette il mistero divino.⁵ E non è immagine di Dio perché possiede lo spirito, l'anima, o qualcosa di superiore all'aspetto materiale. Questo modo di vedere proviene più dalla mentalità e dal pensiero greco,⁶ mentre l'antropologia biblica sostiene che tutto l'uomo è immagine di Dio,⁷ senza divisioni di sorta.⁸ Malgrado l'uso di parole come «carne» (*bāšar*), «sangue» (*dām*), «cuore» (*lebāb*), «soffio»/«anima»/«vita» (*nepheš*), «spirito» (*rūah*), l'essere umano è concepito, nella Scrittura, soprattutto come un'unità e non come composto di principi differenti.⁹ È tutta l'esi-

⁴ Ciò che più accomuna l'uomo a Dio come sua immagine e somiglianza è il «discernere», *bîn* (Pr 2,5), come Dio discerne (Sal 5,2). Ma in una situazione di agio e di gloria rischia di perdere la sua capacità di discernere per essere assimilato al bestiame (Sal 49,21).

⁵ «It certainly seems, henceforth, that the exaltation of human dignity has its space and its place only within a *theocentric* vision of man, and the eyes of faith alone can discern what dignity appertains to this "thinking reed": "apart from that, man is meaningless"» (C. SCHÖNBORN, *Man, the Image of God: The Creation of Man as Good News*, San Francisco 2011, 42).

⁶ Esso disprezza la materia e la ritiene inferiore a ciò che è spirituale, stabilendo in questo modo una netta dicotomia nel mondo e nell'uomo. Se si seguisse questa concezione si dovrebbe intendere l'uomo come immagine di Dio solo in quanto portatore di un elemento spirituale.

⁷ La nozione biblica dell'immagine di Dio denota non una base per diritti inalienabili, ma una condizione volta a realizzare un ruolo vicario assegnato da Dio e che in Dio trova la sua ragione e la sua fonte. Pertanto, tale ruolo va esercitato con un atteggiamento di timore di Dio. «Humans must exercise discretion in order to fulfill their custodial role in the created world, yet the exercise of discretion can lead them to defy divine will and result in the consequent destruction – not only of their own existence, but of the world as a whole (cf. the Flood story in Gen 6-9). In this respect, unless they fear of God, not only does their existence remain a «cosmic misfit» – hence, the credibility of their existence being called into question – but also the world as such is in disharmony and at risk of destruction. Indeed, much of biblical cosmic drama resolves around this tension in particular, and the dissonance between divine and human agency in general» (J.Y. JINDO, «On the Biblical Notion of Human Dignity: «Fear of God» as a Condition for Authentic Existence», in *Biblical Interpretation* 19[2011], 453).

⁸ È necessario evitare i due eccessi: da una parte, escludere il corpo dal suo carattere di immagine di Dio, e dall'altra, sbilanciarsi a favore del corpo, tralasciando la dimensione spirituale dell'uomo pur di evitare il pericolo del dualismo influenzato dal pensiero greco-ellenistico ed estraneo al pensiero biblico. Il giusto equilibrio è auspicabile soprattutto oggi, in un tempo in cui la fede biblica si confronta con ideologie e visioni antropologiche che concepiscono l'uomo in termini materialistici e monistici o che lo percepiscono come un semplice elemento all'interno del processo di «auto-organizzazione» della materia; cf. SCHÖNBORN, *Man, the Image of God*, 50.

⁹ Cf. H.W. WOLFF, *Antropologia dell'Antico Testamento*, Brescia 1992, 15-17. La letteratura rabbinica antica mantiene prevalentemente questo impianto, sebbene tra gli Amora'im, sotto l'influsso ellenistico, si sviluppano delle speculazioni che risentono di

stenza umana, nel suo complesso, che è immagine di Dio.¹⁰ È necessario insistere su questo punto perché è quello su cui la concezione biblica si differenzia di più dalle altre.¹¹ Ed è su questa base che Israele percepisce Dio come amico della vita umana (Sap 11,26), di tutta la vita, di tutti gli uomini. Egli non è l'autore della morte e ha creato tutto per l'esistenza (Sap 1,13-14), anzi ha creato l'uomo per l'immortalità (Sap 2,23). Queste dichiarazioni dell'ultimo libro dell'Antico Testamento sono una sorta di sintesi di un atteggiamento che costituisce l'aspetto teologico unificante di tutto il Primo Testamento. Dai racconti della creazione ai profeti, dappertutto vi è la consapevolezza piena che Dio non vuole la morte dei malvagi, ma che vivano (Ez 18,23).¹²

L'autore biblico mostra di avere una profonda stima per l'essere umano: «Davvero l'hai fatto poco meno di un dio, di gloria e di onore lo hai coronato» (Sal 8,6). Ma ne riconosce, allo stesso tempo, debolezza e fragilità.¹³ Lo percepisce, infatti, come un essere piccolo e limitato e

questioni come la preesistenza dell'anima e il dualismo corpo-anima. Cf. E.E. URBACH, *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, 2 voll., Jerusalem 1975, I, 234-250.

¹⁰ «L'intenzione non è quella di identificare "l'immagine e la somiglianza" con una particolare qualità o attributo dell'uomo, come la ragione, la parola, il potere o una capacità. Non si riferisce a qualcosa che nei sistemi successivi è stato definito "il meglio che c'è nell'uomo", "la scintilla divina", "lo spirito eterno" o "l'elemento immortale" dell'uomo. È l'uomo nel suo insieme, e ciascun uomo, che è stato fatto a immagine e somiglianza di Dio. Sono sia il corpo sia l'anima, il saggio e lo stolto, il santo e il peccatore, l'uomo nella gioia e nel dolore, nella giustizia e nella malvagità. *L'immagine non è nell'uomo: è l'uomo*» (HESCHEL, «Il concetto di uomo nel pensiero ebraico», 122).

¹¹ Nella Bibbia, a differenza che nel resto del Vicino Oriente Antico, non solo è considerato immagine di Dio l'uomo nella sua interezza, ma tale condizione appartiene indistintamente a tutti gli uomini. In Mesopotamia, ad esempio, si fa una distinzione tra re, uomini liberi e schiavi. Un testo recita così: «Un uomo [libero] è come l'ombra di un dio. Uno schiavo è come l'ombra di un uomo [libero]. Ma il re, egli è simile all'immagine di Dio» (lettera indirizzata al re Esarhaddon di Assiria. Testo citato da: D.J.A. CLINES, «The Image of God in Man», in *Tendale Bulletin* 19[1968], 84). Nel mondo biblico tale distinzione viene meno. Inoltre, l'alleanza di Dio con il popolo soppianta totalmente la distinzione tra nobiltà e popolo e la sostituisce con un'altra: Dio da una parte e tutto il popolo dall'altra. Cf. SKA, «L'umanità fra umiltà e sublimità», 54.

¹² La creatura umana, così come è concepita e presentata dalla letteratura biblica, non è un «giocattolo» della divinità. E, sebbene appaia chiaramente l'infinita superiorità di Dio, l'uomo percepisce di averlo dalla sua parte.

¹³ La transitorietà della vita umana ricorre spesso nella Scrittura. Fra le immagini utilizzate per indicare questa condizione dell'uomo vi è l'appassimento dell'erba o dei fiori del campo (Sal 90,5-6; 102,12a; 103,15-16; cf. Is 40,6-7; Gb 14,1-2) o quella del «soffio», *hebel* (Sal 39,6; 62,10), o dell'«ombra», *šel* (Sal 102,12b). Inoltre, gli esseri umani sono «carne», *bāšār* (non «hanno la carne», ma «sono carne»), vale a dire che la sostanza della loro esistenza fisica è soggetta ad attacchi, lesioni, danni e decadimento. La *bāšār* è debole e flebile quando la difficoltà e la malattia si abbattono in essa. Ed ecco che viene meno come si cade in un terra arida, senz'acqua: «A te anela la mia carne (*b'šari*)

con una grandezza che gli deriva esclusivamente dal suo essere una creatura di Dio, dall'essere in relazione con lui, dal partecipare alla sua vita divina. E, in ultimo, dal fatto che Dio si prenda cura e si preoccupi di lui: «Che cosa è mai l'uomo perché tu te ne ricordi, il figlio dell'uomo perché te ne curi?» (Sal 8,5).

Dare risposte alla domanda «Che cosa è l'uomo?» oggi è molto più difficile che nel passato. Ed è sorprendente che uno dei testi più noti dell'Antico Testamento, appunto il Salmo 8, nel chiederselo aggiunga subito: «... perché tu te ne ricordi [...] te ne curi». Per l'uomo contemporaneo, laico, questa aggiunta sembra piuttosto sorprendente. Implica, infatti, in primo luogo, che l'uomo sia definibile solo in relazione a Dio e per il fatto che Dio se ne ricordi. E, in secondo luogo, che la sua capacità di comprendere il suo posto nel mondo rispetto ai soggetti non umani (Sal 8,6-9) e alla luce della grandezza dei cieli, della luna e delle stelle, opere delle sue dita (Sal 8,4), provenga solo da lui. Nulla in questo salmo esorta l'uomo a vantarsi, ma tutto è orientato a lodare Dio, il Creatore. Sarebbe più opportuno, a tale riguardo, che le parole «Che cosa è mai l'uomo ('*ænôš*)¹⁴ [...] il figlio dell'uomo (*ben-'ādām*)?» (Sal 8,4b) fossero seguite non da un punto interrogativo ma da un punto esclamativo, a esprimere uno stupore senza limiti.¹⁵

Solo in una continua coesistenza e collaborazione con Dio, l'essere umano prende coscienza della sua origine e del suo destino. Solo se persevera in questa relazione fondamentale comprende e gradisce il

languente in arida terra, senz'acqua» (Sal 63,2b). Senza il potere protettivo di YHWH, la *bāšār* è soggetta a insicurezza e degrado: «La mia carne (*b'šari*) dimorerà al sicuro; poiché tu non abbandonerai l'anima mia in potere dello Š'ôl» (Sal 16,9b-10a). D'altro canto, gli esseri umani che agiscono arrogantemente sono solo *bāšār* (Sal 56,4: «In Dio, di cui lodo la parola, in Dio confido, e non temerò; che mi può fare il mortale [*mah-ya'āšeh bāšār li*]?»), deboli, esseri che inciampano. E in realtà, tutti gli esseri umani sono accomunati dal loro essere «carne», che spesso viene inteso come perfetto sinonimo di «creatura». È il caso del Salmo 65 (cf. Sal 145,21), che recita: «A te, che esaudisci la preghiera, verrà ogni creatura (*kol-bāšār*)» (v. 3). Molto indicativo anche il Salmo 136, dove il termine *bāšār* probabilmente non è riferito solo agli uomini, ma viene esteso anche alle altre creature: «Colui che dà il cibo ad ogni creatura (*l'kol-bāšār*), perché la sua bontà dura in eterno» (v. 25).

¹⁴ Cf. H.J. KRAUS, *Theology of the Psalms*, Minneapolis 1992, 149. Effettivamente, il termine '*ænôš*' ricorre spesso in contesti in cui si vuole porre in evidenza la debolezza e la fragilità. Cf. Gb 7,1.17 (domanda simile a quella di Sal 8,4); 9,2; Sal 144,3 (domanda simile a quella di Sal 8,4, e il termine '*ænôš*' è ugualmente in parallelismo sinonimico con '*ādām*'). La radice verbale '*ānaš*', attestata anche in altre lingue semitiche, può avere il significato di «essere debole». L'unica attestazione biblica è in 2Sam 12,15: «[...] il bambino [...] si indebolì (*wayyē'ānaš*)».

¹⁵ «Thus man is a creature that can be understood only from above [...] and that can regain and preserve his humanity only by hearing the word of God, in conversation with God» (G. VON RAD, *God at Work in Israel*, Nashville 1980, 72).

suo posto nell'ordine della creazione, dove esiste come *m^e'aṭ me'^alōhîm*, «poco meno di Dio» (Sal 8,6a). E la sua posizione come *m^e'aṭ me'^alōhîm* è un miracolo indescrivibile, comprensibile solo in relazione al nome del Signore (*yhwh 'ādōnênû*, «YHWH, nostro Signore»: Sal 8,2a.10a). Pertanto, l'uomo è ordinato a lodare Dio, rinunciando ad ogni forma di autoglorificazione e arroganza, per percepirsi unicamente in uno stato di *m^e'aṭ me'^alōhîm*, liberamente elargitogli da Dio.

È Dio che lo ha costituito «re» o, meglio, «reggente» sulla creazione (vv. 7-9). Non è casuale che, in questi versetti, Dio rimanga il soggetto dei quattro verbi che esprimono la signoria dell'uomo sulla creazione: *piel* di *hāsēr* («far mancare»): v. 6a; *piel* di *'āṭar* («coronare»): v. 6b; *hifil* di *māšal* («far dominare»): v. 7a; *šît* («porre»): v. 7b.

Ne consegue, dunque, un modello di responsabilità nei confronti di Dio e della creazione ed è indubbio che il Salmo 8 vada rapportato al racconto di Genesi, che ugualmente prevede una sorta di co-reggenza dell'uomo sulla terra (1,1-2,4a), senza evitare, poi, di porre in rilievo i limiti dell'umanità (Gen 3).

È evidente che una tale definizione dell'uomo è ben lontana dal criterio di autoreferenzialità che la cultura contemporanea applica all'uomo.¹⁶ L'uomo biblico ha piena consapevolezza di essere una creatura e questo aspetto assume una posizione centrale in tutta la riflessione maturata, lungo i secoli, dal popolo dell'alleanza e poi confluita nella Scrittura. Una visione sostanzialmente ottimistica che comporta un generale apprezzamento dell'essere umano e del mondo in cui vive.

Si comprende allora perché l'autore sacerdotale, riportando un pensiero appassionato di Dio sull'intera creazione, quando ormai essa comprende anche la creatura umana, afferma: «Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona» (Gen 1,31a).

Accanto all'affermazione del valore e della bontà degli esseri umani, la Bibbia, senza alcuna dissimulazione, presenta altresì i limiti, i difetti, le debolezze, le fragilità dell'uomo, il dolore, la morte, la malattia, la violenza e tanti altri tratti negativi che accompagnano la vita umana. È necessario, in ogni modo, fare attenzione a non indulgere mai

¹⁶ B. JANOWSKI (*Dialogues conflictuelles avec Dieu. Une anthropologie des Psaumes*, Genève 2008, 10-11) afferma che la ragione di tale autoreferenzialità è, in primo luogo, la perdita di credibilità di immagini tradizionali e religiose dell'uomo, causate dal discredito del cristianesimo. D'altra parte, la crescente economicità delle relazioni sociali ha portato a una dissoluzione delle forme tradizionali di vita, senza la quale non ci può essere vita di comunità basata sulla fiducia e l'empatia. Di fronte a questo fallimento e questi cambiamenti, richiamare le immagini dell'uomo biblico e il suo messaggio è più che un compito accademico. La sfida è quella di provare a capire cosa possa significare, oggi, essere uomo secondo l'immagine che ci consegna la Scrittura.

a generalizzazioni astratte. Qualsiasi tentativo di cogliere un «uomo eternamente immutabile» deve essere a tutti i costi evitato. È necessario, pertanto, che si operi una distinzione nella letteratura biblica. In questo studio, si è deciso di considerare soprattutto i Salmi e la letteratura sapienziale, nell'intento di scoprire come in tale *corpus* scritturistico l'uomo si percepisce al cospetto di Dio.

2. L'uomo dei Salmi

Il libro dei Salmi è un luogo biblico particolarmente adatto allo studio dell'antropologia d'Israele,¹⁷ poiché ci mostra in che modo, nelle diverse situazioni della vita, il pio israelita si percepisce alla presenza di Dio.

I due verbi che più di ogni altro gli oranti dei Salmi utilizzano per esprimere il proprio atteggiamento di fede e fiducia in Dio, sono *ḥāsāh* e *bāṭaḥ*.

Il primo di questi, *ḥāsāh*, «trovare rifugio»,¹⁸ esprime un processo, ovvero un'azione volta a cercare un ambiente di protezione. La sorgente e il modello per le immagini connesse a tutto questo sembra essere stata l'esperienza culturale del rifugio nel santuario. Un gran numero di ricorrenze è associato con situazioni di crisi, fuga, ricerca di sicurezza. In particolare, l'affermazione «Ho trovato rifugio in te» è divenuta una manifestazione standard di fiducia personale, e appare nei Salmi in posizioni di rilievo, ovvero quasi sempre all'inizio (7,2; 11,1; 16,1; 18,3; 31,2; 57,2; 71,1; 144,2) o alla fine, come atteggiamento dell'orante – «colui che trova rifugio» –, espresso per lo più attraverso l'uso del participio, ma anche di forme finite (2,12; 34,23; 37,40; 64,11).

Il vigore con cui si usa questa espressione comunica un'evidente intenzione di fede: il salmista confessa la sua fede in Dio in circostanze e ambienti dove il suo credo e la sua fiducia devono essere decisivi. Il fatto che lo faccia soprattutto nella preghiera indica che egli sente e sa che è esattamente la fiducia che il suo Dio si aspetta da lui.

Il secondo verbo, *bāṭaḥ*, «confidare»,¹⁹ è meno dinamico, meno attivo di *ḥāsāh*. Esso esprime uno stato. Si tratta di una fiducia in cui si può riposare, in cui ci si può sentire al sicuro, perché si può contare sull'oggetto di tale fiducia. Come dichiarazione di uno stato psicologico

¹⁷ Per una trattazione specifica sull'antropologia del Salterio, cf. KRAUS, *Theology of the Psalms*, in part. 143-150.

¹⁸ Cf. J. GAMBERONI, «ḥāsāh», in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, 10 voll., Brescia 1988-2010, III, 84-97.

¹⁹ Cf. A. JEPSEN, «bāṭaḥ», *ivi*, I, 1231-1245.

ha un uso molto largo, sia profano che religioso, ma anche in questo caso prevale l'attestazione religiosa, come riscontrabile in tanti Salmi (Sal 13,6; 25,2; 26,1; 27,3; 31,7.15; 41,10; 52,10; 55,24; 56,5.12). Il tono espresso da *bāṭalī* non è così drammatico come quello di *ḥāsāh*, sebbene la drammaticità sia qualche volta implicita.

Entrambe le immagini, la fuga drammatica verso l'oggetto di fiducia e lo stare in un atteggiamento di fiducia profonda, vengono percepite chiaramente dai salmisti come le forme basilari dell'esperienza religiosa individuale. Vi è, difatti, una marcata corrispondenza tra questi due verbi principali e i cosiddetti Salmi individuali: una corrispondenza che non è certo limitata ai soli Salmi di fiducia.

L'orante dei Salmi presuppone un Dio che è sempre in azione. Perciò il credente si rivolge a lui come colui che ha agito nel passato – remoto o prossimo – e agirà ancora.

Altra costante dei Salmi è che il credente si sente sotto la benedizione di un Dio che esercita a piene mani il suo *ḥesed*,²⁰ «misericordia» / «amore». Questo termine attraversa abbondantemente tutto il Salterio e, in alcuni Salmi, anche con molteplici attestazioni. Si veda l'esempio del Salmo 136, che ha come ritornello l'espressione *kī l'ē'ōlām ḥasdō*, «poiché per sempre è la sua misericordia».

Il Dio dei Salmi ascolta il grido del misero: «Sia benedetto il Signore, che ha dato ascolto alla voce della mia supplica» (Sal 28,6) e lo libera dallo *š'ē'ōl*: «Perché non abbandonerai la mia vita negli inferi (*š'ē'ōl*), né lascerai che il tuo fedele veda la fossa» (Sal 16,10). Lo salva dai suoi nemici: «Mi salvi dai nemici furenti, dei miei avversari mi fai trionfare e mi liberi dall'uomo violento» (Sal 18,49); egli è la roccia, la fortezza, il rifugio, lo scudo: «Ti amo, Signore, mia forza, Signore, mia roccia, mia fortezza, mio liberatore, mio Dio, mia rupe, in cui mi rifugio; mio scudo, mia potente salvezza e mio baluardo» (Sal 18,2-3). È uno al quale ci si può completamente affidare: «Nell'ora della paura io in te confido. In Dio, di cui lodo la parola, in Dio confido, non avrò timore: che cosa potrà farmi un essere di carne?» (Sal 56,4-5); egli nasconde l'orante all'ombra della sua presenza: «Quanto è grande la tua bontà, Signore! La riservi per coloro che ti temono, la dispensi, davanti ai figli dell'uomo, a chi in te si rifugia. Tu li nascondi al riparo (*b'sēter*: lett. «al segreto») del tuo volto, lontano dagli intrighi degli uomini; li metti al sicuro nella tua tenda, lontano dai litigi delle lingue» (Sal 31,20-21). Egli è un Dio che solleva il povero: «Perché egli libererà il misero che invoca

²⁰ Per un'ampia trattazione sul senso del termine *ḥesed* nelle sue molteplici ricorrenze, cf. G.R. CLARK, *The Word «Hesed» in the Hebrew Bible*, Sheffield 1993. Cf. anche A. MELLO, *L'amore di Dio nei Salmi*, Magnano 2005.

e il povero che non trova aiuto» (Sal 72,12) e ama e fa prosperare coloro che rispettano la *Tôrâh* (Sal 1,2).

3. La crisi della teoria della retribuzione

Se è vero che Dio è così presente nella vita dell'orante, è altrettanto vero che il pio israelita percepisce che Dio è misterioso, soprattutto quando la fede si scontra con la dura realtà della vita.

Uno degli elementi della «teologia comune» del Vicino Oriente Antico, condiviso in parte anche da Israele, consiste nell'idea secondo cui l'uomo sia ricompensato e punito dalla divinità secondo uno schema molto rigoroso. Si tratta della cosiddetta «teoria della retribuzione»: «Il timore del Signore prolunga i giorni, ma gli anni dei malvagi sono accorciati» (Pr 10,27); «I tesori male acquistati non giovano, ma la giustizia libera dalla morte» (Pr 10,2).

Ma l'atteggiamento che emerge già in diversi Salmi dimostra che Israele non sempre accetta questo principio, poiché non applicabile pedissequamente a tutte le situazioni. Non accetta l'idea che Dio sia «schiavo» di uno schema così rigoroso: «Non ci tratta secondo i nostri peccati e non ci ripaga secondo le nostre colpe» (Sal 103,10); «Se consideri le colpe, Signore, Signore, chi ti può resistere?» (Sal 130,3). L'israelita non si sente minacciato da un Dio vendicativo, che agisce come agiscono gli uomini. La sua giustizia si distingue da quella degli uomini. Indicativo, a tal riguardo, è quanto si legge nel libro di Osea, dove nonostante l'infedeltà persistente d'Israele, Dio afferma: «Non darò sfogo all'ardore della mia ira, non tornerò a distruggere Èfraim, perché sono Dio e non uomo» (Os 11,9a).

Non sempre, dunque, funziona lo schema secondo cui Dio ricompensa e punisce in risposta alla bontà o all'iniquità dell'uomo. Anzi, sovente nella realtà si riscontra l'esatto contrario. È quanto denuncia, ad esempio, il profeta Geremia: «Perché la via degli empî prospera? Perché tutti i traditori sono tranquilli?» (Ger 12,1b). E Dio risponde con due proverbi: «Se, correndo con i pedoni, ti stanchi, come potrai gareggiare con i cavalli? Se ti senti al sicuro solo in una regione pacifica, che cosa farai nella boscaglia del Giordano?» (Ger 12,5). Dio non risolve la tensione tra la fede e la ragione di Geremia. Egli chiede che Geremia rinunci al «perché» e si dia alla completa fiducia in Dio, che si può conoscere solo per fede. Ma Geremia incalzerà ancora e arriverà quasi ad accusare Dio di inaffidabilità: «Perché il mio dolore è senza fine e la mia piaga incurabile non vuole guarire? Tu sei diventato per me un torrente infido, dalle acque incostanti» (Ger 15,18), e porrà contro Dio l'accusa di inganno: «Mi hai sedotto, Signore, e io mi sono lasciato sedurre; mi hai fatto violenza e hai prevalso. Sono diventato oggetto di derisione ogni

giorno; ognuno si beffa di me» (Ger 20,7). Tuttavia, dopo un percorso di profonda e combattuta ricerca, il profeta ritrova la piena relazione ed esclama: «Signore degli eserciti, che provi il giusto, che vedi il cuore e la mente [...] a te ho affidato la mia causa!» (Ger 20,12).

Il problema della teoria della retribuzione lo si coglie, dunque, soprattutto quando gli eventi non procedono come ci si aspetterebbe in virtù di tale assioma, e vi è l'apparente trionfo dello stolto e del malvagio, davanti al quale si resta disorientati, al punto da rischiare di preferire la via dell'iniquità a quella della giustizia. Contro questo pericolo grida l'autore del Salmo 37 quando intima: «Non adirarti a causa dei malvagi; non aver invidia di quelli che agiscono perversamente» (v. 1). Un problema che ha quasi condotto alla capitolazione l'autore del Salmo 73, il quale, avendo sentito il peso di una forte contraddizione nel successo dei malvagi, afferma: «Certo, Dio è buono verso Israele, verso quelli che son puri di cuore. Ma quasi inciamparono i miei piedi; poco mancò che i miei passi non scivolassero. Poiché invidiavo i prepotenti, vedendo la prosperità dei malvagi» (vv. 1-3).

Una sorta di risposta a tale difficoltà la si riscontra in Pr 3,11-12, dove le avversità sono percepite come la disciplina di un padre: «Figlio mio, non disprezzare l'istruzione del Signore e non aver a noia la sua correzione (*b^etôkahtô*), perché il Signore corregge chi ama, come un padre il figlio prediletto». Questa prospettiva si trova anche altrove. L'aspetto medicinale delle avversità è sostenuto dagli amici di Giobbe nel libro omonimo (cf. l'intervento di Elifaz: Gb 5,17-21), senza che però venga riscattato dal suo legame con una presunta colpa del protagonista. La sofferenza, quindi, viene interpretata come un passo compiuto dal Signore nella conversione di un peccatore. In altre parole, essa è inserita nel panorama della giusta retribuzione. Restano, pertanto, difficili da affrontare le avversità che non trovano nessuna spiegazione ragionevole, ovvero le sofferenze dei giusti.²¹ Siamo di fronte a quella situazione spesso individuata come la «crisi» della sapienza, di cui i libri di Giobbe e di Qoelet sono le prove più manifeste. Queste opere dimostrano la capacità di ripresa del movimento sapienziale, il quale non schiva i problemi, ma insieme a tutta la Scrittura considera l'uomo nella sua reale complessità, dunque non ignora nulla di ciò che è utile a comprendere la giusta collocazione dell'uomo di fronte al suo creatore. Lo «scetticismo» dei due libri della «crisi sapienziale» contribuisce a purificare una sapienza troppo sicura di sé e a rendere i saggi più consa-

²¹ È il caso del servo sofferente di Is 52,13-53,12, la cui condizione in questo caso rimarrebbe senza alcuna comprensione logica se non fosse per l'interpretazione teologica della sofferenza vicaria del servo.

pevoli dei limiti dell'assioma a cui troppo si era legata la riflessione. Giobbe e Qoelet non annullano quanto si afferma altrove, in altri libri sapienziali, ma sono con essi in una posizione dialettica, tentando di raddrizzare ogni rigida interpretazione del messaggio sapienziale che in nome della teoria della retribuzione rischia di concepire la vita come il mero risultato di uno sforzo positivo dell'uomo.²²

4. La questione di Giobbe

Attraverso l'esperienza di Giobbe, l'autore dell'omonimo libro dichiara che la calamità non è necessariamente un testimone ostile contro l'integrità di una persona. Giobbe, un uomo di grande fede e dal carattere morale impeccabile, soffre profondamente in tutte le dimensioni della sua esistenza: quella fisica, ma anche quella sociale, spirituale ed emozionale. Tutte dimensioni che nell'esperienza umana risultano strettamente connesse e possono essere separate esclusivamente ai fini di una speculazione teorica.

Il protagonista del libro, in un solo giorno, si trova a perdere improvvisamente e rapidamente la sua enorme ricchezza e tutti i suoi figli (1,13-14), per poi venire colpito egli stesso da una terribile malattia (2,8-10). Ed ecco la dimensione fisica.

Nella sua dimensione sociale, Giobbe, il più nobile anziano della sua comunità, è alienato dalla sua famiglia e dagli amici (2,9; 19,13-19), mentre siede con vergogna su un mucchio di cenere (2,7). Tutti lo disprezzano colmandolo di scherni (16,10; 30,1-15). E anche coloro che sono venuti per consolarlo, gli riservano giudizi e accuse pesanti. Giobbe sente, così, il tradimento degli amici infedeli: «Sono diventato il sarcasmo dei miei amici, io che grido a Dio perché mi risponda; sarcasmo, io che sono il giusto, l'integro!» (12,4; cf. 6,14-23).

Infine, il silenzio di Dio e il giudizio che sente su di sé incidono pesantemente sulla dimensione spirituale del personaggio e lo disorientano e terrorizzano: «Davanti a lui io sono atterrito; quando ci penso, ho terrore di lui» (23,15). L'apparente ostilità di Dio lo porta a immaginare che Dio sia un despota capriccioso, che si diletta nell'affliggere il suo servo: «Perché le saette dell'Onnipotente mi stanno infitte, sicché il mio spirito ne beve il veleno e i terrori di Dio mi si schierano contro!» (6,4).²³

²² D'altronde, già il libro dei Proverbi riconosce che la sapienza è un dono di Dio: «Il Signore infatti dà la sapienza; dalla sua bocca provengono la scienza e l'intelligenza» (2,6).

²³ L'immagine di Dio come arciere è presente anche altrove nella Bibbia (cf. Dt 32,13; Sal 7,13; 38,2; 64,7; Lam 3,12-13), ma questo è l'unico caso in cui si lascia intendere che Dio lancia frecce avvelenate.

Ed ecco che, braccato su qualsiasi fronte, Giobbe sente tutto il complesso delle emozioni disturbate: pensieri assillanti anche di notte (7,4.13-14); incertezza e confusione (9,20); contrarietà per l'atteggiamento di Dio (10,3); paura (9,28); sgomento (21,6-7);²⁴ solitudine (19,13-19); disgusto per la vita (3,3ss). Tutto questo equivale a una completa mancanza di tranquillità interiore: «Non trovo riposo, né tranquillità, né pace, il tormento è continuo!» (3,26). Si comprende allora perché Giobbe più volte geme dichiarando che la sua anima è nell'amarezza (7,11; 10,11) e dichiara Dio il diretto responsabile di tanta amarezza: «Per la vita di Dio, che mi ha privato del mio diritto, per l'Onnipotente che mi ha amareggiato l'animo» (27,2).²⁵

La prova di Giobbe, allora, ha il suo nucleo in questa profonda angoscia causata da ciò che allo sfortunato protagonista del dramma appare come una collera non motivata di Dio, che rischia di rompere la sua determinazione morale. Giobbe brancola disperatamente in cerca di qualche via d'uscita da questo abisso scuro. E, mentre insegue con tutte le forze una soluzione, il suo pensiero è guidato da tre principi: anche se la realtà sembra dire il contrario, Dio è onnipotente e giusto;²⁶ egli si sente innocente, immeritevole di una tale afflizione che ha sconvolto radicalmente la sua vita; una morte prematura sarebbe una vergogna insopportabile, lasciando inspiegata la sua vicenda.

La sua convinzione incrollabile di non essersi mai allontanato dai comandamenti di Dio (23,12) gli impedisce di rimanere intrappolato nell'assioma teologico della giustizia retributiva che in tutti i modi i suoi amici cercano di difendere²⁷ accusandolo di aver commesso lui o qualcuno dei suoi una qualche colpa.²⁸ Soltanto una volta Giobbe, in una sorta di confessione estorta sotto tortura, riconosce l'eventualità di una colpa: «Perché non perdoni le mie trasgressioni e non cancelli la

²⁴ Si tratta di una domanda centrale: «Se io ci penso, rimango turbato e la mia carne è presa da un brivido. Perché i malvagi continuano a vivere, e invecchiando diventano più forti e più ricchi?».

²⁵ Non solo Giobbe si sente innocente, ma invoca la vita di Dio a supporto della sua innocenza. Ed è la prima volta che esplicitamente Giobbe indica Dio come diretto responsabile della sua condizione, mentre in 6,4, con il ricorso all'immagine dell'arciere, il riferimento era stato più implicito.

²⁶ Lo dimostra il fatto che egli non smette di cercare il confronto con Dio, perché in definitiva desidera che Dio torni a mostrarsi per quello che realmente è.

²⁷ In qualche modo anche Giobbe mostra di essere schiavo del medesimo assioma teologico, in quanto sembra non accettare che nel suo caso lo schema non funzioni.

²⁸ Uno dei tre amici, Bildad, di fronte alla confessione di innocenza personale di Giobbe, giunge ad accusare i figli di lui, pur di dimostrare l'ineluttabilità della teoria della retribuzione: «Potrebbe Dio pervertire il giudizio? Potrebbe l'Onnipotente pervertire la giustizia? Se i tuoi figli hanno peccato contro di lui, egli li ha dati in balia del loro misfatto» (Gb 8,3-4).

mia iniquità?» (7,21a), pur di liberarsi del suo aguzzino: «Poiché presto giacerò nella polvere; tu mi cercherai, ma io non sarò più» (7,21b). Ma nel resto del libro egli manifesta con forza la propria innocenza: «Lungi da me l'idea di darvi ragione! Fino all'ultimo respiro non mi lascerò togliere la mia integrità» (27,5). Anzi, invoca Dio come suo testimone e difensore²⁹ e rende dichiarazioni audaci di fiducia in un Dio che egli considera il suo redentore: «Io so che il mio redentore (*gō'el*)³⁰ è vivo e che, ultimo, si ergerà sulla polvere!» (19,25). Infine, con un solenne giuramento di innocenza (c. 31), la «disputa» (*riḇ*) arriva al suo culmine e Giobbe pone il suo destino nelle mani di Dio.³¹ Egli decide di incamminarsi verso Dio pronto a rischiare la vita pur di accedere a una visione diversa del divino. In tal modo, egli dimostra che la determinazione morale e la dignità di una persona possono rimanere forti, anche in mezzo alle peggiori avversità.

La fiducia di Giobbe nella sua personale innocenza e nella giustizia di Dio lo spinge a seguire una via ardita che, stando ai suoi calcoli, «costringerà» Dio a intervenire e a rispondergli.³² Giobbe si sta giocando tutto pur di poter veramente incontrare l'Onnipotente. Lo ha sfidato in un *riḇ*, perché non vuole cedere alla «trappola» degli amici, colpevolizzandosi solo per salvare l'onore di Dio. Per questa ragione ha lottato, contemporaneamente, con gli amici e con Dio, rifiutando categoricamente di arrendersi di fronte a ciò che appare, ovvero un Dio malvagio che gode della sofferenza dell'innocente. Giobbe cerca il volto vero di Dio e si appella alla sua bontà. Il gioco è doppio: da una parte afferma che Dio si mette in cerca dell'uomo per fargli del male, dall'altra gli

²⁹ «Ecco, fin d'ora il mio testimone (*'ēdī*) è nei cieli, il mio difensore (*śāhādī*) è lassù» (16,19).

³⁰ Il termine *gō'el*, che letteralmente significa «colui che riscatta», viene applicato spesso a Dio, il quale, in diversi frangenti, libera Israele o il singolo individuo (cf. Es 6,6; 15,13; Sal 103,4; Is 43,1; 44,6.24; Ger 1,34; Lam 3,54). Anche nel nostro caso è evidente che il termine *gō'el* sia riferito a Dio piuttosto che a un agente umano. Si tratta di una grande manifestazione di fede da parte di Giobbe, il quale, pur avendo considerato più volte Dio come avversario, ritiene che egli si manifesterà finalmente come suo «redentore». Per una discussione su questo aspetto e sul senso del termine *gō'el*, cf. M.H. POPE, *Job*, New York 1973, 134-135; D.J.A. CLINES, *Job 1-20*, Dallas 1989, 459-466; J. GRAY, *The Book of Job*, Sheffield 2010, 274-275.

³¹ «Oh, avessi uno che mi ascoltasse! Ecco qui la mia firma (*hen-tāwī*)! L'Onnipotente mi risponda! Il documento scritto dal mio avversario (*'iš riḇī*) vorrei certo portarlo sulle mie spalle e cingerlo come mio diadema!» (31,35-36). Essendo stato umiliato pubblicamente, Giobbe desidera essere riscattato altrettanto pubblicamente: questo il senso del cingere come diadema il documento. Cf. J.E. HARTLEY, *The Book of Job*, Grand Rapids 1988, 425.

³² Ed effettivamente, da parte di Dio, rimanere in silenzio potrebbe significare cedere all'affermazione di innocenza di Giobbe.

chiede di incontrarlo, gli chiede di manifestarsi, poiché nel suo intimo egli è convinto che Dio voglia il bene e non il male. Mentre dichiara di volerlo citare in giudizio perché risponda del male che gli sta infliggendo,³³ Giobbe continua a credere che il Signore abbia risposte diverse da dargli, diverse da quelle che gli offrono i suoi amici. Egli è diverso da quello che appare. È un Dio di cui ci si può fidare, un Dio che si può incontrare. Ma è necessario che Dio stesso mostri questa verità alternativa. Così Giobbe potrà vedere l'invisibile, ciò che non appare. Potrà farlo soltanto se deciderà di confrontarsi con il mistero: ed effettivamente l'apparente assenza di Dio coincide con la sua vera presenza.

Le denunce di Giobbe contro Dio ricevono due risposte, una da Elihu (32-37) e una da Dio stesso (38,1-42,6).

Elihu insegna che Dio, che non perverte mai la giustizia, adopera la sofferenza per disciplinare i suoi servi e manda un intermediario³⁴ per salvare da morte certa coloro che si rivolgono a lui. La comprensione della realtà, secondo il giovane Elihu, è al di sopra di ogni capacità umana. Essa può essere illuminata solo da rivelazione divina. Ecco il senso di 33,14-17: «Dio parla [...] ma l'uomo non ci bada; parla per via di sogni, di visioni notturne [...] allora egli apre i loro orecchi e dà loro in segreto degli ammonimenti, per distogliere l'uomo dal suo modo di agire e tenere lontano da lui la superbia».

La conclusione di tutto il discorso di Elihu riprende questo aspetto e annuncia un Dio che «non opprime»; ne consegue l'atteggiamento posi-

³³ Giobbe sa, nello stesso tempo, che Dio è al di là di ogni confronto giuridico, perché ciò presupporrebbe una parità che evidentemente non può esserci: «Io, come farei a rispondergli, a scegliere le mie parole per discutere con lui?» (9,14). E la lotta è talmente impari che Giobbe al v. 20 afferma: «Se avessi ragione la mia bocca mi condannerebbe; se fossi innocente, egli mi dichiarerebbe colpevole (lett. "perverso")».

³⁴ Dio conduce l'uomo fino alle soglie della morte: «La sua anima si avvicina alla fossa e la sua vita a coloro che infliggono la morte» (33,22), ma poi, per sua grazia, gli manda un mediatore e intercessore (*mal'āḳ*: lett. «messaggero/angelo», 33,23a) che mostri all'uomo «il suo dovere», *yošrô* (33,23b). Effettivamente, le cose da comprendere sono al di sopra di ogni capacità umana, possono giungere solo da rivelazione divina. Ecco il senso dei vv. 15-17. Su Gb 33 cf. A. NICCACCI, «Giobbe 33: Elihu, un messaggio di grazia», in *Liber Annuus* 62(2012), 9-45. L'autore dedica gran parte della sezione teologica del suo studio alla figura del «mediatore»: «Per Elihu il mediatore fa da tramite fra il Dio trascendente e l'uomo nel profondo della sua prostrazione: è interprete verso l'uomo e intercessore presso Dio. Anche il risultato che deriva dall'intervento del mediatore è molto diverso: per Giobbe dovrebbe essere un processo che porti al riconoscimento della sua "giustizia" davanti a Dio; per Elihu è un'opera di grazia, come l'uomo stesso alla fine proclama pubblicamente quando confessa anche la sua colpevolezza di fronte a Dio (cf. 40,4-5; 42,2-3)» (p. 39). La conclusione di tutto il discorso di Elihu è in 37,23-24, dove egli afferma: «L'Onnipotente noi non possiamo raggiungerlo, sublime in potenza e rettitudine, grande per giustizia: egli non opprime. Perciò lo temono tutti gli uomini, ma egli non considera quelli che si credono sapienti!».

tivo del timore dell'uomo per Dio: «L'Onnipotente noi non possiamo raggiungerlo, sublime in potenza e rettitudine, grande per giustizia: egli non opprime. Perciò lo temono tutti gli uomini, ma egli non considera quelli che si credono sapienti» (37,23-24). Così Elihu prepara Giobbe a incontrare finalmente Dio.

È ciò che accade dal c. 38 in poi, dove Dio «risponde» a Giobbe. Ma in realtà le sue, più che essere risposte, sono delle vere e proprie domande, che vanno al cuore del dramma di Giobbe. Mentre costui è sicuro della sua innocenza, Dio lo accusa di oscurare i suoi disegni: «Chi è costui che oscura i miei disegni con parole prive di senso?» (38,2). Mentre Giobbe chiede che Dio riveli la causa della sua afflizione, Dio interroga Giobbe circa la sua reale conoscenza del mondo che egli ha creato (38,4ss). Tutto ciò ha l'obiettivo di porre il nostro protagonista di fronte al proprio limite e raccontargli la bellezza e la grandezza della creazione, nonché il modo saggio e avveduto con il quale Dio stesso la governa. E così, Giobbe che ha perso tutto scopre che Dio è colui che crea dal nulla; Giobbe che fronteggia la morte, scopre che Dio è il Dio della vita. Effettivamente, la questione personale di Giobbe non rientra affatto nell'intervento di YHWH, poiché «il problema essenziale del libro di Giobbe non è la sofferenza del giusto né la retribuzione, ma piuttosto il rapporto con il Creatore».³⁵

Nel suo «viaggio» all'interno della creazione Giobbe inizia a prendere coscienza di doversi aprire a un modo diverso di guardare alla realtà e a Dio stesso. E perché questo si realizzi, Dio gli sta a fianco³⁶ e gli fa compiere un percorso di autocoscienza finalizzato a scoprire il proprio limite, che gli permetterà finalmente di potersi confrontare anche con il Dio illimitato e trascendente: «Io ti conoscevo solo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti hanno veduto» (42,5).

Il libro di Giobbe è, in definitiva, la vicenda di un uomo che lotta nella notte per riuscire a vedere Dio, il vero Dio, non il Dio che coglie dai segni esterni, guardandosi intorno, guardando alle ingiustizie presenti nel mondo e guardando alla sua vita personale, ma il Dio che solo nella fede si può cogliere. È la vicenda di una creatura che, prendendo coscienza della propria creaturelità, del proprio limite, ristabilisce il giusto rapporto con il suo creatore.

Per giungere a questo, l'autore ha voluto sfidare direttamente una comprensione semplicistica della dottrina della doppia retribuzione, di

³⁵ A. NICCACCI, *La casa della sapienza. Voci e volti della sapienza biblica*, Cinisello Balsamo 1994, 82.

³⁶ Posizione opposta a quella del *rîb*, in cui Giobbe avrebbe voluto trascinare Dio in giudizio.

cui i tre «consolatori» sono stati strenui difensori.³⁷ Ma se Giobbe avesse seguito il loro consiglio e avesse riconosciuto una fantomatica colpa pur di ritrovare il favore di Dio, avrebbe confermato la tesi di Satana secondo cui gli esseri umani, nel rivolgere il proprio culto a Dio e nel mettere in atto un rigore morale, agiscono in maniera totalmente egoistica (1,9; 2,4-5).

5. La questione di Qoelet

Il Qoelet è, insieme a Giobbe, un libro al limite dell'ortodossia, una voce stridula di protesta dalle più lontane frontiere della fede jahvistica. Brueggemann afferma che esso è «al limite dell'Antico Testamento».³⁸ La maggior parte degli interpreti, effettivamente, sottolinea profondo scetticismo nei confronti di questo libro. Tuttavia esso non è più percepito come una minaccia per la teologia biblica e per l'ortodossia della fede, ma al contrario come un testimone critico dall'interno, che apre modi alternativi di impegnarsi nel discorso teologico.

È evidente che l'Ecclesiaste non offre un'esposizione sistematica e sostenuta su Dio.³⁹ Eppure, l'autore parla di Dio e dell'uomo in tutto il suo discorso. La parola ^ʿalôhîm, infatti, è tra i termini più ricorrenti, anche più della tanto famosa *hebel*, «soffio/vanità/finitudine».⁴⁰ Il libro prende più volte in esame l'attività di Dio e la logica imperscrutabile racchiusa nell'agire divino. Inoltre, è ben rappresentata nell'opera la realtà del timore di Dio.⁴¹

La teologia di Qoelet è stata opportunamente descritta come una teologia centrata sulla vita, cioè una teologia radicata e derivante dalle

³⁷ «The order that God has set up does not after all correspond exactly to human ideas of order, in just the same way that his justice, his wisdom and his behaviour cannot be contained by human expectations» (K.J. DELL, «Does God Behave Unethically in the Book of Job?», in Id. [a cura di], *Ethical and Unethical in the Old Testament. God and Humans in Dialogue*, New York-London 2010, 179).

³⁸ W. BRUEGEMANN, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis 1997, 393.

³⁹ W.S. TOWNER (*Introduction to Wisdom Literature, 5: The Book of Ecclesiastes*, Nashville 1997, 283) giunge ad affermare che Qoelet è «un libro sulle idee» e non «un libro su Dio».

⁴⁰ La parola *hebel* può essere intesa anche come «finitudine», se si tiene conto, ad esempio, che in Qo 11,10 si afferma che «la giovinezza e l'aurora sono *hebel*». «Ci sono cose nella vita che sono buone ma sono anche *hebel* perché hanno fine, non durano in eterno, come invece dura l'opera di Dio» (A. NICCACCI, «Qohelet o la gioia come fatica e dono di Dio a chi lo teme», in *Liber Annuus* 52[2002], 42).

⁴¹ Oltre che a chiusura dell'opera (12,13b), l'esortazione a temere Dio è presente nel libro in più punti, lì dove vi sono dei passaggi nevralgici: 3,14; 5,6; 7,18; 8,12-13.

esperienze di vita della creatura umana. Subito dopo il titolo (1,1) e la dichiarazione tematica del libro (2,2), infatti, è l'*'ādām* a essere menzionato per primo nel libro. Ciò significa che l'opera è interessata particolarmente alla condizione dell'uomo e ai suoi interrogativi. Ma, come già detto, anche la presenza di Dio pervade il libro,⁴² poiché è altrettanto vero che il Qoelet inquadra l'uomo nel suo rapporto con ciò che Dio ha operato e opera nel mondo. L'autore è interessato alla condizione umana in un mondo dove il cosmo e le vie di Dio restano, per l'uomo, delle realtà misteriose. Fedele alla tendenza della tradizione sapienziale, il punto di partenza nella riflessione del saggio non è Dio, ma il cosmo, la società, l'umanità; egli riconosce però che la vita mortale prende avvio da una relazione vitale con Dio.

L'autore non inizia con il racconto di una rivelazione divina, né con delle richieste di Dio fatte all'uomo, ma con la presentazione di un cosmo che la divinità ha portato in essere e nel quale l'uomo è inserito. L'obiettivo ultimo della riflessione è quello di cogliere il destino dell'umanità, che percepisce di essere nelle mani di Dio.

Ne consegue che, sebbene ciò su cui riflette l'autore di Qoelet sia la condizione umana, la sua riflessione sulla situazione dell'umanità non si può non dire teologica. Egli, infatti, si interroga sul ruolo della divinità in tutto ciò che accade all'uomo. E, scorgendo fra le righe del libro, si coglie una presenza molto attiva di Dio, come riscontrabile nell'uso frequente di due verbi: *nātan*,⁴³ «dare/permettere», e *'āsāh*,⁴⁴ «fare».

Ma sebbene sia intento nel «dare/permettere» e nel «fare», questo Dio è un Dio trascendente, e la distanza tra Dio e l'umanità è ben evidenziata: «Dio è in cielo e tu sei sulla terra, perciò siano poche le tue parole» (5,1b). Effettivamente, Qoelet sembra essere così intento a evitare qualsiasi riferimento all'immanenza divina da non avventurarsi neppure nel linguaggio dell'onnipresenza divina. Non afferma mai, come si legge altrove nella Bibbia, che Dio è «Dio lassù nei cieli e quaggiù sulla terra» (Dt 4,39). Piuttosto, egli parla solo di Dio che è in cielo, laddove invece gli esseri umani sono sulla terra. E insiste sul fatto che davanti a Dio si

⁴² Sebbene non venga menzionato nelle dichiarazioni tematiche che fanno da cornice al libro – «Vanità delle vanità, dice Qoelet, vanità delle vanità: tutto è vanità» (1,2 e 12,8) –, né compaia in tutto il prologo dell'opera (1,2-11), il termine *'alohim* ricorre 40 volte in tutto il libro a fronte delle 48 ricorrenze del termine *'ādām*. Inoltre, se è vero che nel prologo non si nomina esplicitamente Dio, è altrettanto vero che potrebbe essere sottinteso nella forma passiva di 1,9, *ūmah-šenna* ^a*śāh hū' šēyye'āseh*, «ciò che è stato fatto è ciò che verrà fatto», che ha un richiamo nella forma passiva di 1,13a, *kol-^ašer na^aśāh taḥ aṭ haššāmāyim*, «tutto ciò che viene fatto sotto il cielo», riferita con maggiore probabilità a Dio come attore, in quanto menzionato nella seconda parte del medesimo versetto.

⁴³ Qo 1,13; 2,26; 3,10.11; 5,17-18; 6,2; 8,15; 9,9; 12,7.

⁴⁴ Qo 3,11.14; 7,14.29; 8,17; 11,5.

debba mostrare la giusta deferenza: «Bada ai tuoi passi quando vai alla casa di Dio e avvicinarti per ascoltare» (4,17a; cf. 5,6; 7,18; 8,13).

Dunque, vi sono due poli nell'antropologia teologica di Qoelet: uno «in cielo» e l'altro «in terra». Da una parte vi è 'ælöhîm, una divinità trascendente, le cui vie sono assolutamente misteriose per l'umanità; dall'altra parte vi è l'ādām. Eppure i due poli non sono affatto disgiunti. Il rapporto tra l'uomo e Dio, pur non essendo fra eguali, è costitutivo dell'uomo stesso. E nonostante l'apparente mancanza di ordine nel mondo e nonostante le contraddizioni della vita, l'umanità deve vivere nella consapevolezza del suo posto in relazione alla divinità.

Nell'analisi antropologica del Qoelet, l'uomo cerca di far fronte, in vari modi, alle situazioni che si presentano. Egli fatica, si agita, non è mai contento di ciò che ottiene. Accumula benessere e ricchezza e desidera ardentemente più saggezza e comprensione. Si adopera per raddrizzare ciò che è storto, correggere ogni ingiustizia e riempire ogni vuoto. In altri termini, egli tenta di ottenere un certo controllo sulla realtà. Ma nulla sembra funzionare davvero, dal momento che tutto è *hebel*, «soffio/vanità/finitudine». Nessun risultato è davvero prevedibile. Ed ecco allora che il consiglio più persistente del Qoelet è trovare piacere in tutto ciò che si fa, anche nella fatica.⁴⁵ L'invito è quello di gioire ogni volta che ve n'è la possibilità,⁴⁶ perché questa è la «parte», *hēleq*, che Dio ha assegnato all'umanità. È, per così dire, un antidoto dato da Dio per contrastare la durezza della vita.⁴⁷ Così si legge in 5,19: «Egli infatti non penserà troppo ai giorni della sua vita, poiché Dio lo occupa con la gioia del suo cuore». In altri termini, tra le amarezze della vita,

⁴⁵ Le ricorrenze del verbo *sāmāh*, «gioire», tranne che in 4,16, sono sempre intese in questo senso e attraversano tutto il libro: 3,12.22; 5,18; 8,15; 10,19; 11,8.9. Del resto, la *šimhāh*, «gioia», è quel dono di Dio che, unico, rende l'uomo capace di trattare con la realtà del *hebel*. Cf. A. GIANTO, «The Theme of Enjoyment in Qohelet», in *Biblica* 73(1992), 531.

⁴⁶ Fra gli appellativi assegnati al Qoelet dai vari interpreti, ve n'è uno che pone in rilievo la centralità della gioia nell'opera: «predicatore di gioia». Un'espressione coniata da R.N. WHYBRAY («Qoheleth, Preacher of Joy», in *Journal for the Study of the Old Testament* 23[1982], 87-98) e ripresa in seguito da altri studiosi. Sul carattere completamente positivo dell'invito alla gioia in Qoelet, cf. E.P. LEE, *The Vitality of Enjoyment in Qohelet's Theological Rhetoric*, Berlin-New York 2005, in part. 32-82; cf. anche NICCACCI, «Qohelet o la gioia come fatica e dono di Dio a chi lo teme», 29-102.

⁴⁷ «L'esortazione a godere del piacere è il contrappeso pratico di una filosofia che scorge assurdità ovunque nel mondo e che è consapevole che il mondo, e l'uomo che vive in esso, in definitiva sono impenetrabili, perché sono l'opera impenetrabile di un impenetrabile Dio» (G. BELLIA – A. PASSARO [a cura di], *Il libro del Qohelet: tradizione, redazione, teologia*, Milano 2001, 292).

quando si presenta la possibilità, non si deve mancare di immergersi nella gioia, viverla, sperimentarla.⁴⁸

Vi è oppressione e ingiustizia nel mondo, perché ci sono persone ambiziose e avidi che sono insaziabili (5,10-12; 6,7) e vivono nell'oscurità perpetua: «Tutti i giorni della sua vita li ha passati nell'oscurità» (5,16). Così il mondo è messo in pericolo da questa mancanza di appagamento. E invece la possibilità di godere di quello che si ha viene da Dio stesso, come si riscontra in 5,18, in cui vi è la chiamata a dimenticare le miserie umane e godere: «Inoltre ad ogni uomo, al quale Dio concede ricchezze e beni, egli dà facoltà di mangiarne, prendere la sua parte (*helqô*) e godere della sua fatica: anche questo è dono di Dio». Dunque, se è vero che non si può determinare o spiegare la realtà – poiché tutto è *hebel* –, è altrettanto vero che si può ancora sperimentare il bene. E ciò è possibile solo quando la creatura umana si rende conto di aver ricevuto da Dio la propria parte e per questo deve goderne mentre è ancora possibile, perché nello *š'ôl* tutto ciò che sembra importante per i mortali non lo è più. Con la morte, dice Qoelet, le creature «non avranno più alcuna parte in tutto ciò che accade sotto il sole» (9,6b).

Come già accennato, per il Qoelet gioire non è semplicemente la migliore opzione da scegliere nelle varie circostanze, ma è un dono di Dio che corrisponde a un dovere dell'uomo:⁴⁹ «Non c'è di meglio per l'uomo che mangiare e bere e godersi il frutto delle sue fatiche; mi sono accorto che anche questo viene dalle mani di Dio» (2,24; cf. 3,12; 5,18). E Dio mostra particolare favore a chi sa gioire di ciò che gli viene dato: «Su, mangia con gioia il tuo pane e bevi il tuo vino con cuore lieto, perché Dio ha già gradito le tue opere» (9,7) e chiederà conto a chi non lo avrà fatto: «Sappi però che su tutto questo Dio ti convocherà in giudizio» (1,9b).

Ne consegue che il godimento del presente è sempre interpretato teologicamente in Qoelet e rientra in un'etica che è sempre teologica. Pertanto, l'elogio di Qoelet per il godimento, spesso interpretato alla stregua di un impulso edonistico, non è affatto in contrasto con la genuina pietà tipica del pio israelita. E non è neanche in contrasto con il

⁴⁸ «L'opera di Qohelet è, possiamo dire, un'appassionata ricerca di ciò che è "bene", una ricerca di senso, con la coscienza però che il senso ultimo l'uomo non potrà mai raggiungerlo; potrà raggiungere solo il bene/senso che è alla sua portata e che Dio nella sua bontà gli concede di godere» (NICCACCÌ, «Qohelet o la gioia come fatica e dono di Dio a chi lo teme», 41).

⁴⁹ È Dio che concede i mezzi della gioia, ed è Dio che permette a un individuo di godere dei suoi beni. Allo stesso tempo, però, la gioia è fortemente comandata: l'esortazione a godere la vita è data da Qoelet nella piena consapevolezza che la sua realizzazione risieda unicamente nella determinazione di Dio.

timore di Dio, altrettanto presente nel libro.⁵⁰ Il godimento della vita è una questione di dovere religioso. In tal modo si ridefinisce il significato sia di godimento che di pietà. È nella pratica regolare della gioia che una persona sperimenta la vita autentica e completa così come è pensata da Dio per l'umanità. In altre parole, Qoelet afferma che la gioia è segno e misura di autentica umanità.

Dio è il totalmente altro, egli è al di là dello spazio e del tempo, mentre gli uomini sono «confinati» nei loro giorni effimeri «sotto il sole» (1,3.9; 2,11; ecc.). Eppure il posto dell'umanità di fronte a questo Dio misterioso è segnato non solo dai suoi scomodi limiti, ma anche dalle sue possibilità per il bene. Il godimento come dovere religioso incontra entrambe le dimensioni della condizione umana. Coloro che negano o eludono una delle due dimensioni, ovvero limite e gioia, non vivono appieno la vita.

Nella concezione di Qoelet, Dio è l'attore principale di tutto ciò che accade, ma vi è un'opportuna intersezione del divino e dell'umano dentro e intorno all'esercizio del godimento. Dio fornisce i mezzi, ma questo dono divino chiama in causa sempre il beneficiario umano. E ogni volta che il divino agente fornisce l'occasione per il godimento, il ricevente umano deve attivamente e volontariamente cogliere questa opportunità e goderne appieno, con tutto ciò che ne comporta (5,18). Pertanto, nell'etica del godimento elaborata dal Qoelet, la doppia nozione del dono di Dio e della partecipazione umana non sono incompatibili, ma piuttosto parti indispensabili del tutto.

Ognuno degli elogi del godimento, senza eccezione, è fondato teologicamente sull'affermazione che questa vita e tutte le sue gioie sono una «concessione di Dio» (2,24-26; 3,13; 5,19; 8,15; 9,9). Non possono essere, dunque, attribuite alle virtù morali di un individuo, né possono essere garantite attraverso uno sforzo eroico. Dio dà secondo una propria personale e imperscrutabile economia. Allo stesso modo, il dono può essere portato via inspiegabilmente da alcune circostanze assurde della vita (2,20-21.26; 5,12-13; 6,1-2). L'uomo non può controllare i «capricci» della vita, con il suo alternarsi imprevedibile tra tempi favorevoli e tempi sfavorevoli (3,1-8), ma ciò che egli può fare viene espresso da Qoelet nei seguenti termini: «Nel giorno lieto sta' allegro e nel giorno triste rifletti: Dio ha fatto tanto l'uno quanto l'altro, cosicché l'uomo non riesce a scoprire ciò che verrà dopo di lui» (7,13).

⁵⁰ Vi è chi sostiene che il godimento della vita sia un bene che fa da contraltare al timore di Dio. Il godimento, pertanto, indurrebbe la creatura umana a dimenticare temporaneamente il timore di Dio, ovvero la propria finitudine. Così, ad esempio, N. LOHFINK, «Qoheleth 5:17-19 - Revelation by Joy», in *Catholic Biblical Quarterly* 52(1990), 632.

Altro aspetto che emerge dalla riflessione di Qoelet è che l'uomo viene riconosciuto come agente morale, ovvero il godimento concesso da Dio si trasforma in una responsabilità a favore della comunità.⁵¹ Dio, pertanto, non solo fornisce i mezzi del godimento, ma abilita anche l'uomo a impegnarsi ed esercitare un governo morale su ciò che gli è stato concesso (5,17-19).

E quando l'uomo, a sua volta, offre il dono della gioia agli altri, in realtà imita Dio e diviene un riflesso del suo agire. In diversi punti, come già notato, il verbo usato per l'azione divina del «dare» è il verbo *nātan* e in 11,2 Qoelet applica esplicitamente il verbo all'uomo nel comando di dare volontariamente la propria parte per il bene degli altri: «Dai una parte (*ten-hēleq*) a sette, e anche a otto, perché tu non sai che male può avvenire sulla terra». Il dare di Dio mette in movimento un'ondata di donazione generosa, questa volta da parte dell'agente umano. In tal modo, la teologia di Qoelet del godimento può sintetizzarsi in un'affermazione dell'agire umano volto a promuovere il bene e la gioia e a migliorare la vita dell'individuo e anche della comunità, in modo che ci sia un salutare equilibrio tra il piacere personale e la preoccupazione per il prossimo. Qoelet insegna che ogni essere umano deve perseguire non solo la propria personale soddisfazione, ma anche quella dell'altro: «Getta il tuo pane sulle acque, perché con il tempo lo ritroverai» (11,1). Questo è ciò che si deve fare con il proprio «pane», che viene offerto da Dio: «Se uno mangia, beve e gode del benessere in mezzo a tutto il suo lavoro, è un dono di Dio» (3,13). In altre parole, la generosità di Dio dovrà generare una generosità nei destinatari della bontà divina. E questa generosità derivata diviene, quindi, un ulteriore investimento in gioia. Secondo questa etica, qualsiasi appropriazione di gioia che si fermi all'individuo perde il suo obiettivo ultimo, poiché la gioia non è tale finché non è condivisa.

Il godimento, dunque, favorisce il benessere dell'individuo, ma i suoi benefici hanno anche implicazioni per l'intera comunità in cui l'individuo è inserito. Ed effettivamente, il godimento – e la soddisfazione implicita nel godimento – è ciò che preserva la vita e l'ordine morale nel mondo. Detto negativamente, l'avidità (6,7) pone una grave minaccia per le strutture morali della società. In definitiva, per Qoelet, un mondo privo della capacità di gioire è un mondo meno etico, mentre l'espe-

⁵¹ È opportuno notare che «il Dio della Bibbia non crea individui distinti ed isolati come le monadi di Leibniz. Dio crea l'umanità, vale a dire una collettività. [...] Chi studia l'antropologia biblica, e in particolare la condizione di creatura dell'essere umano nel mondo e di fronte a Dio, deve ricordarsi che questo essere è, nel mondo biblico, un essere "plurale", un essere collettivo e comunitario. Dimenticare o trascurare questo aspetto significherebbe amputare l'antropologia biblica di una sua dimensione essenziale» (SKA, «L'umanità fra umiltà e sublimità», 47).

rienza della gioia può motivare, sostenere e rinvigorire l'uomo nell'impegnare pienamente la propria vita per il bene di sé e dell'altro.

Un grande senso di vitalità di questa gioia può essere colto nell'esortazione di Neemia agli esuli ritornati in patria: «Andate, mangiate carni grasse e bevete vini dolci e mandate porzioni a quelli che nulla hanno di preparato, perché questo giorno è consacrato al Signore nostro; non vi rattristate, perché la gioia del Signore (*hēdwat yhw*)⁵² è la vostra forza»⁵³ (Ne 8,10; cf. 1Cr 16,27).

In sintesi, Qoelet inizia sempre la sua riflessione con l'umanità e la sua condizione, notando che le creature umane non hanno il controllo delle cose che accadono nel mondo. Esse non controllano il proprio destino, pertanto egli sostiene che tutto sia *hebel*. E con questo non vuole intendere che tutto sia privo di significato, ma che tutto sia al di là dell'umana preoccupazione e comprensione, poiché è Dio che possiede il disegno del vivere. L'uomo, che è inserito in questa realtà, in cui tutto è *hebel*, riceve da Dio la possibilità di vivere ogni momento, rispondendo spontaneamente alla vita anche in mezzo alle incertezze e accettando sia le possibilità che i limiti del suo essere creatura: «Egli 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» (3,11; cf. 8,17; 11,5; ecc.). La teologia del godimento, poi, risponde alle esigenze più profonde dell'uomo e affronta i problemi più imbarazzanti della vita umana, compreso tutto ciò che contraddice la teoria della retribuzione: l'uomo può anche essere saggio e giusto, ma questo non lo esime dal poter subire il medesimo destino dei folli e dei malvagi. E, oltretutto, nessuno può essere così perfetto da evitare ogni tipo di infrazione: «Non c'è infatti sulla terra un uomo così giusto che faccia solo il bene e non sbagli mai» (7,20).

6. Il timore del Signore come giusto riconoscimento di sé di fronte al Dio creatore

A conclusione di questo percorso, ritengo che un concetto molto utile per fare sintesi dell'atteggiamento dell'uomo biblico nei confronti del suo Dio consista in quell'esperienza del divino che la tradizione

⁵² Il termine *hēdwāh*, «gioia», ricorre anche in 1Cr 16,27 e in Esd 6,16 (aramaico), nonché in Sal 96,6, che in alcuni manoscritti ebraici attesta questo termine in luogo di *tip'eret*, «gloria/bellezza». Si ritiene che abbia un significato eminentemente teologico, in quanto esprime una gioia che proviene sempre dall'incontro con Dio.

⁵³ L'accostamento tra la gioia e la forza che si identifica con Dio stesso è presente anche in Sal 81,2.

sapienziale chiama «timore di Dio (^ʾ*lōhîm*)/di YHWH»⁵⁴ e che il Deuteronomio esprime attraverso l'esortazione a obbedire ai precetti e agli statuti del Signore, poiché «quella sarà la vostra saggezza e la vostra intelligenza agli occhi dei popoli» (Dt 4,6).

Il ruolo del timore del Signore nella sapienza biblica è intimamente connesso con i principi della fede anticotestamentaria. Si accorda con la sua antropologia, con la sua visione unitaria dell'uomo e la sua concentrazione sul cuore.⁵⁵

Tale disposizione interiore del credente di fronte a Dio ha un'accezione totalmente positiva.⁵⁶ Ne è prova il fatto che sovente il temere Dio è associato a termini inequivocabilmente positivi: «amare», *'āhēb* (Dt 10,12);⁵⁷ «legarsi», *dābaq* (Dt 10,20; 13,5); «andare sulle sue vie», *hālāk bidrākayw* (Sal 128,1; 86,11); «integro», *tom*, e «retto», *yāšār* (Gb 1,1.8; 2,3).⁵⁸

⁵⁴ Per una distinzione tra le due formule, cf. JINDO, «On the Biblical Notion of Human Dignity: "Fear of God" as a Condition for Authentic Existence», 437. L'autore ritiene che mentre la seconda formula sia riferita esclusivamente al Dio d'Israele, la prima, quella con ^ʾ*lōhîm*, possa essere riferita anche agli esseri celesti in generale, soprattutto quando ricorre in contesti che parlano di gentili, i quali non lodano il Dio d'Israele (cf. Gen 20,11; 42,18). Lo stesso autore, nel medesimo studio, sostiene, dopo aver illustrato diversi esempi, che vi sia una stretta correlazione tra «timore di Dio» e «conoscenza (*yāda'*) di Dio»: «The intensity of one's fear of God corresponds to the quality of one's knowledge of God» (*ivi*, 448). Jindo ritiene che il timore di Dio non sia tanto una virtù, ma piuttosto uno stato mentale che può condurre l'individuo a vivere e a comportarsi virtuosamente: cf. *ivi*, 450. Non è una facoltà interna, ma una consapevolezza della presenza vivente della divinità assoluta. «A question may still remain: Why is the fear of God conceived as a fundamental norm for all human beings in biblical thinking? The answer is simple: It is because in biblical thinking, the meaning of human existence – as of all beings – is conceived in terms of divinely assigned roles and functions. To lack this fear is potentially detrimental; for without it, one may defy or distort the world order, thereby failing to fulfill the meaning of one's existence as creature, and furthermore challenging, *de facto*, the absolute authority of the cosmic sovereign who has designed and established that very order. In this respect, the biblical notion of the dignity of human existence may not be as inherent or inalienable as often presumed; rather, it may be conditional» (*ivi*, 450).

⁵⁵ «Custodisci il tuo cuore più di ogni altra cosa, poiché da esso provengono le sorgenti della vita» (Pr 4,23).

⁵⁶ Vanno escluse quelle ricorrenze del verbo *yāre'*, «temere», che pur avendo Dio come oggetto, hanno come soggetto un nemico d'Israele, e non un credente. In tal caso più che di timore si dovrà parlare di terrore del Dio d'Israele: Is 25,3; 41,5; Ger 10,7.

⁵⁷ Il Deuteronomio, nei cc. 5–11, sovente associa «amore» e «timore» e lascia intendere che essi non debbano essere considerati incompatibili ma complementari: l'amore, difatti, previene il terrore, e il timore previene una familiarità irriverente. Su tale argomento, cf. B.T. ARNOLD, «The Love-Fear Antinomy in Deuteronomy 5-11», in *Vetus Testamentum* 61(2011), 551-569.

⁵⁸ Cf. D.J.A. CLINES, «"The Fear of the Lord is Wisdom" (Job 28:28): A Semantic and Contextual Study», in E. VAN WOLDE (a cura di), *Job 28: Cognition in Context*, Leiden-Boston 2003, 57-92. L'autore tratta anzitutto la semantica dell'espressione «timo-

Nel libro dei Proverbi, il motivo del timore del Signore incornicia tutta la prima raccolta di detti in una sorta di inclusione letteraria e teologica: «Il timore del Signore (*yir'at yhw*) è il principio della scienza (*re'sit dā'at*)» (Pr 1,7a);⁵⁹ «Il principio della saggezza (*ʿhillat hokmah*) è il timore del Signore (*yir'at yhw*)» (9,10a),⁶⁰ nonché il libro nella sua interezza (1,7; 31,30), suggerendo che tutti gli insegnamenti raccolti nel libro debbano essere letti alla luce di questo principio cardine.

Nelle due raccolte salomoniche di Proverbi (10,1–22,16; 25–29), più volte ci si riferisce al timore del Signore come giusta collocazione dell'uomo di fronte a Dio. Il timore del Signore offre «sicurezza», *mibṭaḥ*, e «rifugio», *maḥseh*, ed è «fonte di vita», *m'qôr hayyim* (Pr 14,26–27); è scuola di sapienza e di umiltà: «Il timore del Signore è scuola (*mûsar*: lett. “disciplina”) di saggezza; e l'umiltà⁶¹ precede la gloria» (Pr 15,33); conduce alla vita (Pr 19,23). Dio è colui che detiene la suprema sovranità, perciò «ci sono molti disegni nel cuore dell'uomo, ma il piano del Signore è quello che sussiste» (Pr 19,21).

In Pr 22,4 il timore del Signore è in apposizione con «umiltà», *ʿnāwā*: «Il frutto dell'umiltà, del timore del Signore, è ricchezza, gloria e vita». Solo con questo fondamentale atteggiamento il progresso nel percorso della sapienza si rende possibile. Motivo per cui il timore di Dio si accompagna alla «disciplina», *mûsar*, che è essa stessa un percorso di vita (Pr 10,17).

Nei versetti di apertura del libro di Giobbe⁶² il timore di Dio è la virtù che caratterizza il protagonista del libro stesso (Gb 1,1.8; 2,3); ed è ciò che stabilisce il dilemma centrale dell'opera così come viene posto dall'avversario, il Satana: «Forse che Giobbe teme Dio per nulla?» (Gb 1,9b). Il concetto di timore di Dio ritornerà ancora in Giobbe, nella riflessione sapienziale del c. 28: «Ecco, il timore del Signore (*yir'at ʿdōnāy*), questa è saggezza, fuggire il male è intelligenza!» (v. 28), che costituisce

re di Dio», soffermandosi sulla sua accezione sacrale estremamente positiva (in part. pp. 65–66) e poi più specificamente affronta il senso dell'espressione di Gb 28,28.

⁵⁹ La *Mishnah* commenta questo aspetto affermando che «se non vi è timore [di Dio], non vi è neppure sapienza» (*Avot* 3,21).

⁶⁰ Il timore del Signore è la prima manifestazione della sapienza, ma è anche il prerequisito della sapienza e, in alcuni casi, si identifica con la sapienza. Ciò dipende dal contesto in cui un determinato detto è riportato. Per un approfondimento su questo aspetto, cf. Z. SCHWAB, «Is Fear of the Lord the Source of Wisdom or Vice Versa?», in *Vetus Testamentum* 63(2013), 663–669.

⁶¹ È significativo che in questo versetto il timore del Signore si trovi in parallelismo sinonimico con l'atteggiamento dell'umiltà (*ʿnāwāh*).

⁶² Per una trattazione sul ruolo del «timore di Dio» nel libro di Giobbe, cf. L. WILSON, «The Book of Job and the Fear of God», in *Tyndale Bulletin* 46(1995), 59–79.

un preludio a quanto il protagonista sperimenterà nel suo incontro con Dio.

Il tema del giusto timore di fronte a Dio è di rilevanza fondamentale anche nel libro del Qoelet⁶³ ma, in questo caso, presenta degli aspetti problematici: da parte di alcuni commentatori, si ritiene, infatti, che nella visione di Qoelet gli esseri umani, più che temere Dio per consapevolezza di creaturalità, lo temano a causa dei suoi modi imperscrutabili e misteriosi, dunque si tratterebbe di vero e proprio terrore davanti a un Dio imprevedibile e «capriccioso» e da cui si debba stare in guardia e difendersi. Una delle espressioni più dibattute è Qo 3,14: «Io ho riconosciuto che tutto quel che Dio fa è per sempre; niente c'è da aggiungervi, niente da togliervi; e che Dio fa così perché gli uomini lo temano». Ma anche quest'asperità del Qoelet si può ricondurre alla generale durezza del libro, e qualsiasi interpretazione negativa sembra eccessivamente falsata dall'interpretazione pessimistica che generalmente viene attribuita al libro. Dunque, il timore di Dio e l'invito a gioire del dono di Dio non sono affatto realtà antitetiche.

A differenza degli altri libri sapienziali, Qoelet non usa mai l'espressione nominale «timore di Dio», ma solo le forme verbali, e questa preferenza esclusiva non è per nulla insignificante. Per Qoelet, infatti, il timore di Dio non è un principio fisso, né è una qualità che si possa possedere una volta per tutte, ma un processo in continuo divenire. Il discorso di Qoelet sul temere Dio è ben radicato in una teologia della trascendenza divina. Dio vive nell'eternità e l'umanità vive nel tempo, che è fatto di singoli momenti (3,11-14). Dio abita in cielo e l'umanità abita la terra (5,1). L'attività di Dio è pervasiva, ma l'umanità non può comprenderla (8,17; 11,5). È questa alterità essenziale della divinità che suscita nell'uomo il «timore». Temere Dio, insomma, significa riconoscere e rispettare la giusta distanza tra il divino e l'umano.

I passi di Qoelet in cui è attestato il «temere Dio» (3,14; 5,6; 7,18; 8,12s; 12,13b⁶⁴) dimostrano che le osservazioni di Qoelet sul timore di

⁶³ Franz Delitzsch, nel suo commentario all'Ecclesiaste, a sottolineare la centralità del timore di Dio, indica l'opera come «il Cantico del timore del Signore» (Id., *Proverbs, Ecclesiastes, the Song of Songs: Three Volumes in One*, Grand Rapids 1980, 183).

⁶⁴ Quest'ultima ricorrenza riveste un ruolo importante nel libro, poiché costituisce una chiave di lettura per il resto dell'opera: «Temi Dio e osserva i suoi comandamenti, perché qui sta tutto l'uomo (*zeh kol-ha'ādām*)». Tale espressione, che il Talmud babilonese (*Shabbath* 30b) considera un elemento determinante per il riconoscimento canonico di tutto il libro, viene considerata secondaria da molti commentatori moderni, che ritengono sia stato aggiunto proprio per riportare il libro nell'alveo dell'ortodossia e della pietà israelitiche. Per una convincente difesa del carattere originario del versetto, cf. S. WEEKS, «“Fear God and Keep His Commandments”: Could Qohelet Have Said This?», in B.U. SCHIPPER – D.A. TEETER (a cura di), *Wisdom and Torah. The*

Dio sono parte integrante del pensiero dell'autore, poiché la nozione di Qoelet del temere Dio implica il riconoscimento di un adeguato posto dell'umanità nell'ordine della creazione, un posto che è caratterizzato dai suoi limiti e dalle sue possibilità.

Il tema del timore di Dio è fondamentale anche per il libro del Siracide. Anzi, vi è chi addirittura ritiene che il tema centrale di tutto il libro sia non tanto la sapienza ma proprio il timore di Dio.⁶⁵ Significativo, a riguardo, quanto Ben Sira afferma in 19,24 (cf. 23,27): «Meglio uno di scarsa intelligenza ma timorato (*émphobos*), che uno sovrabbondante in intelligenza (*en phronēsei*)⁶⁶ ma trasgressore della Legge». E insiste sulla superiorità del timore di Dio sulla sapienza e su ogni altra cosa in 25,10-11: «Quanto è grande chi ha trovato la sapienza (*sophían*), ma nessuno supera chi teme il Signore (*tòn phoboúmenon tòn kýrion*)! Il timore del Signore (*phóbos Kýriou*) vale più di ogni cosa; chi lo possiede a chi potrà essere paragonato?». Altrove Ben Sira, come Giobbe (28,28), giunge a indentificare tutta la sapienza con il timore del Signore: «Ogni sapienza è timore del Signore» (19,20a). Il timore del Signore designa per lui una personale relazione con Dio⁶⁷ basata su una devozione umile e fiduciosa: «Quelli che temono il Signore tengono pronti i loro cuori e sono umili al suo cospetto. Gettiamoci nelle mani del Signore e non in quelle degli uomini; poiché come è la sua grandezza, così è anche la sua misericordia» (2,17-18).

Reception of «Torah» in the Wisdom Literature of the Second Temple Period, Leiden-Boston 2013, 101-118.

⁶⁵ Per una panoramica sulla centralità del «timore di Dio» nel libro di Ben Sira, cf. lo studio di A. DI LELLA, «Fear of the Lord as Wisdom: Ben Sira 1,11-30», in P.C. BEENTJES, *The Book of Ben Sira in Modern Research*, Berlin 1997, 113-133. L'autore scrive: «Many years ago R. Smend suggested a different approach when he wrote, "Subjectively, wisdom is fear of God; objectively, it is the law book of Moses (chap. 24)". Going beyond this suggestion, I would argue that Ben Sira's fundamental thesis is the following: Practical wisdom (the discipline and perfection of the will that enables one to make right moral choices), which Ben Sira identifies with the Law in chap. 24, and theoretical wisdom (the education and perfection of the intellect that result from personal study as well as experience), which also has its origin from the Lord (1,1.9-10.14.26), become possible only when one fears the Lord by keeping the commandments, refraining from sin, loving the Lord, and fulfilling all the other Deuteronomic requirements about which I will have more to say in the commentary. In the elegantly crafted poem, 1,11-30, appearing right after the introductory poem (1,1-4.6.8-10ab), Ben Sira explains this thesis at length, for he will come back to it time and time again throughout his book» (*ivi*, 114). Per ulteriore approfondimento sul medesimo tema, cf. anche J.L. CRENSHAW, *Old Testament Wisdom: An Introduction*, Louisville 1998, in part. 140-164.

⁶⁶ Il termine *phronēsis* viene sovente trattato come sinonimo di «sapienza».

⁶⁷ Cf. W.H. IRWIN, «Fear of God, the Analogy of Friendship and Ben Sira's Theodicy», in *Biblica* 76(1995), 551-559. Qui l'autore, basandosi su Sir 6,16-17, associa il timore di Dio all'amicizia.

Effettivamente, il timore di Dio, che è il vero inizio della sapienza, è un concetto biblico totalmente positivo che costituisce uno dei punti focali del rapporto tra l'uomo e Dio: esso in sintesi consiste nel giusto riconoscimento di sé di fronte al Dio creatore, nell'ordine della creazione. Ed è così centrale come disposizione interiore della creatura umana che il Talmud babilonese (*Shabbat* 31b) afferma: «Tutto ciò che il Santo, benedetto egli sia, ha nel suo mondo, è il timore di YHWH».



Mediante l'esame di alcuni testi della tradizione poetica e sapienziale, lo studio si propone di presentare l'esperienza dell'uomo biblico di fronte al suo Dio. Egli percepisce di avere una relazione intrinseca con il suo Creatore, di cui è immagine. E solo se persevera in questa relazione fondamentale, egli può comprendere il suo posto nell'ordine della creazione, dove esiste come m^e'at me'^{as}lōhīm, «poco meno di Dio» (Sal 8,6a). Questa esperienza positiva si riversa completamente nei Salmi, dove l'orante esprime il suo desiderio di protezione (uso del verbo ḥāsāh, «trovare rifugio») e la sua piena fiducia in YHWH (uso del verbo bāṭah, «confidare»), dal quale si sente benedetto e protetto. Ma, allo stesso tempo, il pio israelita scorge le contraddizioni di una vita che non sempre si presenta benevola, e pone in discussione la «teoria della retribuzione», così ben attestata in tanti testi biblici. Ecco allora che si cercano nuove vie per comprendere l'imperscrutabilità dei piani di Dio. È il caso di Giobbe e Qoélet, due libri «al limite dell'ortodossia». Il primo, dopo un lungo percorso, giunge a rompere con una comprensione semplicistica della giustizia divina e scopre una relazione del tutto nuova tra l'uomo e il suo creatore. Il secondo riesce a riconciliare il rapporto tra l'imperscrutabilità di Dio e la sorte dell'uomo, che consiste nel godere del bene che gli viene concesso e farne parte agli altri. La conclusione dello studio è costituita dalla presentazione di un fattore unificante di tutta la tradizione sapienziale biblica – compresi i libri della «crisi» – e che sintetizza il giusto atteggiamento dell'uomo di fede di fronte al suo Dio: è il cosiddetto «timore di Dio».



Through an examination of some texts of poetic and wisdom tradition, the study aims to present the experience of biblical man before his God. He perceives to have an intrinsic relationship with the Creator, of which he is the image. And only if he continues in this fundamental relationship, he can understand his place in the order of creation, in which he exists as m^e'at me'^{as}lōhīm, "a little lower than God" (Ps 8:6a). This positive experience is poured completely in the Psalms, where the psalmist expresses his desire for protection (use of the verb ḥāsāh, "to find refuge") and his full confidence in YHWH (use of the verb bāṭah, "to trust"), from which he feels blessed and protected. But, at the same time, the pious Israelite sees the contradictions of a life that is not always benevolent, and puts in question the "theory of retribution," so well attested in many biblical texts. The Scriptures, then, look for new ways to understand the inscrutability of God's plans. It's the case of Job and Ecclesiastes, two books "at the limit of orthodoxy." The first, after a long journey, comes to break up with a simplistic understanding of divine justice and discovers a whole new relationship between man and his creator. The second manages to reconcile the relationship between the inscrutability of God and the destiny of man, which is to enjoy the good that is granted and to share it with others. The con-

clusion of the study consists of the presentation of a unifying factor of the whole biblical wisdom tradition – including books of the “crisis” – and that sums up the right attitude that the man of faith should have before God: it is the so-called “fear of God.”

**ANTROPOLOGIA BIBLICA – UNITÀ DELL’UOMO – IMMAGINE DI DIO
– FIDUCIA IN DIO – TIMORE DI DIO**