

2. Egesi di Qo 3,1-15: c'è un tempo per ogni cosa

Tra i testi più conosciuti del libro del Qoelet occupa un posto particolare il poema sul tempo (3,1-8), che esprime, con la forza delle antitesi, la contraddittorietà della realtà così come è percepita dal sapiente. Accanto a questa serie di azioni legate all'ambito della vita dell'uomo in cui tutto sembra avere un proprio momento ben preciso, viene offerta una profonda riflessione sul senso della vita, sull'agire divino e sui limiti conoscitivi che egli ha posto (vv. 9-15). Per quanto amare siano le conclusioni alle quali giunge Qoelet, 3,1-15 rappresenta una delle più dense riflessioni teologiche del libro.

2.1. *Contesto prossimo e struttura*

Siamo nella prima parte del libro secondo A.G. Wright (1,12-6,9) e in quella che A. Bonora ha definito la sezione dedicata alla società umana e le sue contraddizioni (3,1-4,16).

La fluidità del testo di Qoelet non permette tagli netti per cui consideriamo che 3,1-15 può essere legato anche ai due capitoli precedenti perché 1,3-3,15 può essere considerata una composizione tematicamente unitaria. In 1,3 e 3,9 abbiamo la domanda «Quale guadagno viene all'uomo per tutta la fatica con cui si affanna sotto il sole?», quesito che apre i due poemi di 1,4-11 e 3,1-8. Il centro della composizione è costituito da 1,12-2,26 (i propositi, la vita e il bilancio della vita del re) mentre le riflessioni teologiche di 3,10-15 la chiosano. Il resto del terzo capitolo (vv. 16-22) presenta delle riflessioni sui problemi umani: il tenore delle considerazioni fa ritenere di non legare questi versetti a quanto precede, sebbene non ci sia un'unità formale interna; l'autore consegna un esempio

del suo tipico metodo di ricerca: osservazione, riflessione e conclusione sul tema della giustizia ma, soprattutto, della morte.

Sicuramente possiamo distinguere in 3,1-15 due parti: i vv. 1-9 e i vv. 10-15. La seconda si può ulteriormente suddividere in tre parti ciascuna introdotta da un verbo di osservazione: *rā'îî* (vv. 10-11), *yāda'tî* (vv. 12-13) e *yāda'tî* (vv. 14-15).

2.2. Traduzione e commento

¹Per ogni cosa c'è un momento e un tempo per ogni evento sotto il cielo.

²Un tempo per nascere e un tempo per morire,
un tempo per piantare e un tempo per sradicare
quel che si è piantato.

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

⁴Un tempo per piangere e un tempo per ridere,
un tempo per fare lutto e un tempo per danzare.

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 conservare e un tempo per buttare via.

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

⁸Un tempo per amare e un tempo per odiare,
un tempo per la guerra e un tempo per la pace.

⁹Che guadagno ha chi si dà da fare con fatica?

¹⁰Ho considerato l'occupazione che Dio ha dato agli uomini perché vi si affaticino.

¹¹Egli ha fatto bella ogni cosa a suo tempo; inoltre ha posto nel loro cuore l'eternità, senza però che l'uomo possa trovare la ragione di ciò che Dio compie dal principio alla fine.

¹²Ho capito che per non c'è nulla di meglio che godere e procurarsi felicità durante la sua vita;

¹³e che un uomo mangi, beva e goda del suo lavoro, anche questo è dono di Dio.

¹⁴Ho capito che qualsiasi cosa Dio fa, dura per sempre; non c'è nulla da aggiungere, nulla da togliere. Dio agisce così perché lo si tema.

¹⁵Quello che accade, già è stato; quello che sarà, già è avvenuto. Solo Dio può cercare ciò che ormai è scomparso.

1-9. I primi versetti sono costruiti in modo antitetico ponendo a confronto le realtà di cui il saggio fa esperienza e sulle quali riflette: si succedono quattordici coppie relative a situazioni/azioni antitetiche. L'enumerazione non cita tutte le possibili circostanze della vita umana e neppure quelle più significative; l'elenco ha una valenza simbolica proprio in ragione dei ventotto (multiplo di sette) stichi. Il contesto vitale al quale rinviano le ventisei azioni e i due sostantivi finali (guerra e pace) può essere la famiglia con la sua vita domestica e ordinaria, il mondo agricolo e quello bellico.

1. Vi si espone la tesi di tutto il componimento con la chiara volontà che ha l'autore di includere l'intera realtà nella sua riflessione: «La sfilata quasi processionale dei "tempi" umani è aperta da una dichiarazione quasi a tesi: ogni evento storico ha una sua "stagione" e un suo "tempo"». ¹³ Il termine «momento» traduce l'ebraico *zēmān* (parola di origine persiana) mentre «tempo» rende l'ebraico *'ēt*. I due sostantivi sono praticamente sinonimi indicando il tempo stabilito, l'ora fissata. Tuttavia, può esistere una differenza: il primo richiama la dimensione cronologica, il tempo misurabile e percepibile da tutti allo stesso modo, mentre il secondo evoca i tempi e le occasioni da cogliere nel più generale scorrere del tempo.

¹³ G. RAVASI, *Qohelet. Il libro più originale e "scandaloso" dell'Antico Testamento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1988, 141.

Tale differenziazione semantica è mutuata dal confronto con la versione greca dei Settanta che rende *zēmān* con *krónos* ed *'ēt* con *kairós*: «il contenitore cronologico (*zēmān*) ha tempi (*'ēt*) diversi, cioè atti concreti». ¹⁴

La dottrina secondo cui c'è un tempo adatto per ogni cosa è molto più antica di Qoelet e rientra in quelle verità universali che i sapienti di ogni tempo intuiscono. L'autore, distinguendo momenti e tempi, intende dichiarare che tutto è già stato stabilito? Non possiamo desumerlo da questo primo versetto, possiamo al momento solo constatare che nel libro l'accento cade sul secondo termine (*'ēt*) attestato una quarantina di volte. L'uomo può sicuramente avere consapevolezza della durata e rimanere vigile per non lasciarsi sfuggire l'occasione, quando arriva, per approfittare di ciò che la vita offre. Se, come si vedrà, egli può fare solo questo e non prevenire l'accadimento delle varie situazioni o trattenerlo nella memoria per i posteri, ancora non ci è dato di capirlo.

L'espressione «sotto il cielo», ¹⁵ non è identica a «sotto il sole»; per Qoelet non ci sarebbe nulla di nuovo sotto il sole ma non sotto il cielo, espressione che è cifra dell'ampio raggio della sua ricerca, ambito che gli sfugge nella sua interezza. Proviamo a spiegarci. Il campo di studio del maestro è tutto ciò che si fa sotto il sole (1,3) anche se sotto il sole egli non scorge novità. Bisogna fare una precisazione tenendo presente la visione ebraica del mondo (cosmologia). In Gen 1,6 si presenta il firmamento (*rāqîa'*) termine che indica la volta celeste (l'arco in metallo battuto) tesa da un estremo all'altro della piattaforma terrestre, la quale separa le acque che stanno sopra il cielo da quelle che stanno sotto (Sal 148,4). Nel firmamento sono incastonati il sole, la luna e le stelle con il fine di illuminare la terra abitata. La sfera divina è quella al di

¹⁴ *Ivi*, 142.

¹⁵ «Sotto il cielo» appare spesso nell'Antico Testamento: Gen 1,9; 6,17; 7,19; Es 17,14; Dt 7,24; 9,14.

sopra del firmamento: qui viene immaginata la dimora di Dio collocata al vertice di una stratificazione secondo quanto si può ricavare dall'espressione «cieli dei cieli».

2. «Un tempo per nascere e un tempo per morire». La prima è, possiamo dire, l'antitesi madre ed è perfetta nei suoi termini estremi. Siamo davanti a un merismo (dal greco *merismós* perché divide in due metà una totalità), cioè un espediente retorico con il quale si intende esprimere tutto quanto è compreso nei termini estremi (poli). È, dunque, una modalità espressiva polare che esprime la totalità mediante la menzione dei due punti più lontani. Si vedano per esempio: «cielo e terra» per indicare il tutto (Gen 14,19.22; 24,3), «notte e giorno» per dire «sempre» o «continuamente» (Dt 28,66; 1Re 8,29; Sal 22,2; 88,1), «quando mi siedo e quando mi alzo» per dire «ogni azione» (Sal 139,2). Per «nascere» e «morire» non c'è che un tempo e l'uomo non può farci nulla. Qoelet si limita ad affermare lucidamente che tanto l'ingresso quanto la dipartita hanno un loro momento definitivo e preciso. Abbiamo già avuto modo di vedere come per il sapiente la morte si rilevi in tutto il suo potere nullificante, sebbene in questo versetto egli prenda soltanto atto della sua esistenza rinviando alla fine del c. 3 le sue amare considerazioni (la sorte degli uomini e quella delle bestie è identica: Qo 3,16-22). Un tempo per piantare e un tempo per sradicare quel che si è piantato. Dal vertice della massima polarizzazione, l'autore scende a considerare il piantare e il raccogliere come un genere di nascita e di morte molto concreto, trattandosi di un'antitesi appartenente all'ambito dei vegetali (ciclo della pianta).

3-8. Vi è descritta una visione ciclica del tempo e della storia – quasi un eterno ritorno – come se ci fosse un ineluttabile fato che tutto riporta al punto di partenza, vanificando ogni novità. Sebbene Qoelet possa essere stato influenzato dalla visione ciclica della storia tipica del mondo greco, il suo pensiero nasce dall'osservazione e giunge alla conclusione

che spesso ci si deve confrontare con l'abitudine delle cose della vita e con la fatica che tale esistenza comporta, soprattutto quando l'uomo assiste passivamente allo scorrere degli eventi. Misurarsi con questo movimento circolare getta nuova luce sulla concezione ebraica del tempo, orientata al compimento, alla terra promessa da raggiungere, e innervata – nonostante le battute d'arresto – da una tensione verso il futuro.

3. «Un tempo per uccidere e un tempo per curare». La terza antitesi è imperfetta perché a «uccidere» dovrebbe corrispondere «dare vita»; ma non rientra tra le capacità umane questa seconda possibilità. Pertanto, si indica l'azione più prossima: il prendersi cura. Il passaggio alla vita sociale caratterizzata dai conflitti è brusco. Ancora una volta sottolineiamo che Qoelet si limita a prendere atto di ciò che sperimenta senza offrire un giudizio di valore: anche l'uccisione violenta (Gen 27,42; Es 2,14-15; 21,14) segna la vita così come il lato buono dell'umanità che con premura ne favorisce lo sviluppo. Possiamo anche considerare un altro aspetto, più antropologico: se la coppia «uccidere/curare» si riferisce alla stessa persona, saremmo davanti alla considerazione del pentimento che, a seguito di un'azione atroce, viene concesso come tempo in cui porre rimedio al male perpetuato. Un tempo per demolire e un tempo per costruire. Questa seconda antitesi è in parallelismo alla prima: «L'autore sta forse pensando ai tempi di guerra – commenta J. VÍLchez LÍndez – tempi di distruzione, e di pace, tempo di costruzione, con un riferimento agli edifici e ai luoghi in cui l'uomo solitamente abita. Nel suo agire storico l'uomo non fa che ripetere sempre la stessa attività: fare e disfare, per tornare a fare il disfatto. Non c'è niente di nuovo sotto il sole». ¹⁶

¹⁶ VÍLchez LÍNDEZ, *Qoèlet*, Borla, Roma 1997, 236.

4. «Un tempo per piangere e un tempo per ridere, un tempo per fare lutto e un tempo per danzare». ¹⁷ Il rimando di questo versetto può essere bellico e ricollegherebbe il piangere e il fare lutto all'uccisione di 3a. Oppure, le quattro situazioni descrivono la comune convivenza familiare e i sentimenti che la attraversano. Il tema della gioia e l'invito a goderne caratterizza l'opera di Qoelet; qui si menziona anche quello della tristezza che accompagna la morte (altro tema importante dell'opera) perché entrambi coesistono specularmente nell'animo umano.

5. «Un tempo per gettare sassi e un tempo per raccogliarli». Anche in questo caso l'interpretazione della contrapposizione dipende dal contesto al quale la si collega. Può descrivere il lavoro agricolo della manutenzione ordinaria di un campo o di un giardino in cui si spostano delle pietre e le si disloca diversamente o altrove; così come può rinviare al gesto che si compie per offendere il nemico in tempo di guerra, cui segue l'azione contraria nel periodo della pace. ¹⁸ In senso figurato si possono intendere le immagini di 5a anche ravvisando un collegamento con l'attività sessuale evocata, o supposta tale, anche da «abbracciare» e «astenersi dagli abbracci»: scagliare sassi è usato come simbolo dell'unione sessuale, raccogliarli invece come simbolo dell'astinenza. Il *midrash* su Qoelet (*Qoelet Rabbah*) così recita: «Un tempo per scagliare sassi quando la tua sposa è pura (dal punto di vista mestruale) e un tempo per raccogliere pietre quando la tua sposa è impura». Anche Agostino ha parole simili quando si rivolge alle vedove: «Quanto a te, tu hai prole, e ti trovi a vivere nell'ultima era del mondo, quando non è più il caso di scagliare pietre ma di raccoglierele, non stringersi in amplessi ma astenersene» (*La dignità dello stato vedovile* 8,11). «Un tempo per abbracciare e un

¹⁷ In 4b manca la preposizione *le* («per») davanti ai verbi «fare lutto» e «danzare».

¹⁸ Sempre nell'ambito bellico segnaliamo la prassi di riempire di pietre il campo del nemico per ostacolarne la coltivazione (cfr. 2Re 3,19).

tempo per astenersi dagli abbracci». 5b può avallare l'interpretazione figurata di 5a, così come abbiamo visto. Tuttavia, può anche essere letto come un generico rimando, tipico di ogni cultura, all'usanza di abbracciarsi e/o non abbracciarsi tra persone in base al grado di familiarità e amicizia.

6. «Un tempo per cercare e un tempo per perdere, un tempo per conservare e un tempo per buttare via». Dicevamo sopra che lo spettro delle circostanze richiamate da Qoelet non comprende l'intera realtà né le azioni più significative. Anche questi gesti del v. 6 legati all'ordinaria vita quotidiana in cui capita di smarrire qualcosa per poi ritrovarla dopo averla cercata o di buttare un oggetto ormai divenuto inutile che altre volte è stato conservato, catturano l'attenzione del sapiente. Nulla accade a caso ma ogni avvenimento ha il suo tempo opportuno.

7. «Un tempo per strappare e un tempo per cucire, un tempo per tacere e un tempo per parlare». Se colleghiamo «strappare» a «cucire» e «tacere» a «parlare» possiamo pensare alla ritualità e alle usanze relative al lutto. Davanti a una grande disgrazia in segno di dolore ci si strappava gli indumenti: così fa Ruben quando non trova più il fratello Giuseppe nella cisterna e il padre Giacobbe quando gli viene notificata la notizia della scomparsa del figlio amato (Gen 37,29.34), Iefte quando è costretto – a causa del giuramento – a sacrificare la figlia (Gdc 11,35), Davide alla morte del figlio Assalonne (2Sam 13,31), Giobbe alla morte dei figli (Gb 1,20) e i suoi amici quando si accorgono della sua grave situazione di salute (Gb 2,12). Quest'ultima citazione aiuta a spiegare perché c'è un tempo per tacere, sebbene la cosa più consueta sia che si palesi il dolore rumorosamente con lagnanze, grida e pianti (cfr. Gen 27,34: il pianto di Esaù; Gb 7,11: lo sfogo del sofferente Giobbe; Ger 31,15: il pianto di Rachele; Mi 1,8: il lamento del profeta sul popolo). Tuttavia, anche per le antitesi di questo settimo versetto si può ipotizzare un senso molto ordinario (lacera-

re un vestito e poi rammendarlo, alternare la parola e il silenzio nel turno della comunicazione) oppure uno legato all'umile silenzio che deve caratterizzare il vero sapiente (cfr. Pr 10,19; 18,17; 29,20; Sir 19,18; 21,7).

8. «Un tempo per amare e un tempo per odiare, un tempo per la guerra e un tempo per la pace». Si conclude in senso volutamente positivo («pace» è l'ultima parola) la serie delle coppie con queste ultime due che sono in perfetta corrispondenza antitetica: amare-odiare/guerra-pace. Commentando il v. 3 (uccidere/curare) ho sottolineato come Qoelet non intenda leggere in maniera assiologica queste azioni; questo vale anche per amare/odiare, i due sentimenti più estremi perché agli antipodi tra di loro che, però, spesso coabitano nella stessa persona o all'interno di una relazione che nel tempo può deteriorarsi sostituendo l'iniziale amore con l'odio. L'ultima antitesi (guerra/pace) è, fra le ventotto del poema, l'unica in cui l'autore non ricorre alla forma verbale ma a quella nominale. Un brano che può aiutare a leggere complessivamente Qo 3,1-9 è Is 11,1-9 in cui si menziona la pace messianica che rende possibili convivenze che in natura normalmente non si realizzano (lupo/agnello; pantera/capretto, vitello/leoncello, mucca/orso). Nel testo isaiano le opposizioni trovano senso nel raggiungimento di un'armonia superiore che Qoelet, a differenza del profeta, non ravvisa ancora: egli si limita a registrarle e a mantenerle senza risolverle.

9. Questo versetto permette la transizione dal poema sul tempo ai vv. 10-15, «una delle più dense riflessioni teologiche del libro di Qoelet».¹⁹ La domanda sul guadagno che ricava l'uomo da tutta la sua fatica rinvia a quella di 1,3 e di 2,22. Possiamo dire che è la questione cardine di Qoelet perché punta al cuore dell'attività del sapiente che, secondo le convinzioni classiche, sarà premiata dal successo anche se costa

¹⁹ VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Qoèlet*, 242.

sforzo e sudore (Pr 2,1-10; Sir 7,18-38). Tale domanda fa echeggiare quella posta sulla bocca di satana in Giobbe: «Forse che Giobbe teme Dio per nulla?» (Gb 1,9), palesando le considerazioni legate al giusto merito alle quali spingeva la teoria classica della retribuzione e che ormai, proprio con Qoelet e Giobbe, non possono essere più affrontate seguendo – quasi in automatico – la logica compensatoria.²⁰

10-15. La seconda parte si sviluppa in modo più discorsivo menzionando per sei volte Dio (*'ēlōhîm*: 10.11.13.14[bis].15).

10-11. Il verbo di osservazione *rā'îti* introduce le riflessioni dei vv. 10-11 che in parte Qoelet aveva avuto modo di esplicitare a proposito del duro lavoro umano in 1,13. Qui non dice che tale lavoro rappresenti un'occupazione gravosa anche se dalla lettura dei versetti si deduce la finalità per la quale è stato dato tale onere all'uomo: affaticandosi in esso (senza, tra l'altro, venire a capo di nulla) egli viene distolto da altre considerazioni sulla sua condizione. Qoelet sottolinea la dimensione faticosa della condizione umana, ricollegandosi alla vicenda della punizione dopo la disobbedienza di Gen 3,17-19, alla quale ammicca anche il termine *'ādām*. Ma il richiamo al libro della Genesi si attesta anche nel v. 11 (per qualche autore è il «versetto chiave di tutto il libro»)²¹ che ricorda la caratteristica della creazione sia nelle singole opere sia nel suo complesso: essa è intrinsecamente buona (Gen 1,31). Qoelet non utilizza l'aggettivo *tōb* ma, esplicitando il senso estetico, *yāfeh* («bello»).

La frase «Egli ha fatto bella ogni cosa a suo tempo» è ambigua. Può essere letta in riferimento a Dio o alle creature.

²⁰ La figura di satana in Giobbe ha la funzione del provocatore, essendo convinto che Giobbe è virtuoso a causa della prosperità voluta da Dio in cui egli vive. Dio permette a satana di causare la sciagura ma la sua figura non è qui teologicamente connotata (non è cioè il demonio tentatore del Nuovo Testamento), avendo il ruolo di attenuare l'intervento diretto di Dio.

²¹ B. ISAKSSON, *Studies in Language of Qohelet*, Almqvist & Wiksell, Uppsala 1987, 179.

Nel primo caso si vuole indicare che Dio è l'arbitro del momento ('*ēt*) di ogni cosa così come l'aggettivo «bello» sembra richiamare («suo», cioè al momento della creazione); nel secondo caso «suo» sarebbe da legare alla cosa stessa che ha un proprio tempo propizio nel quale appare nella sua luce positiva. Le due possibili letture non si escludono.

La seconda parte del v. 11 ci dice che Dio gli ha messo '*ôlām* nel cuore umano. 1) Tale vocabolo si utilizza per indicare la lunga durata del regno davidico (1Cr 17,14), per ricordare l'antichità di un oracolo profetico (Ger 28,8) o la perpetuità della lode da tributare a Dio (Sal 41,4; 106,48; Ne 9,5; 1Cr 16,36) che vive in eterno (Dn 12,7). 2) '*ôlām*, qui è stato reso con «eternità»: posto che per Qoelet non esiste la nozione di vita eterna dopo la morte, qui significa il senso globale delle cose cioè la loro durata complessiva, la loro continuità dall'inizio alla fine. «Questo termine dall'etimo incerto (“essere nascosto”?) indica il tempo remoto, dalla durata incontrollabile, sopra e al di là del “tempo” circoscritto e sperimentabile; è fuori di dubbio – continua G. Ravasi – «che il vocabolo esprime simbolicamente il concetto di eternità, concetto difficile a formularsi nel contesto culturale semitico; '*ôlām* è il tempo supremo di Dio che ingloba e supera quello dei “tempi” sperimentabili». ²² 3) '*ôlām* riguarda la parte più intima e razionale dell'uomo (il suo cuore): essendo un dono divino, questa capacità sembra porre direttamente in relazione con Dio, sebbene questo dato non sia stato ancora esplicitato dal saggio. Saremmo, cioè, davanti a un atto di fede di Qoelet nel Dio creatore e a un insegnamento sull'accettazione della condizione umana. Dio ha posto nella parte più intima dell'uomo la capacità di percepire il tutto senza, tuttavia, riuscirci. Solo Dio possiede questa visione totalizzante

²² RAVASI, *Qoelet*, 148. Cfr. anche lo *status quaestionis* offerto da L. MAZZINGHI, *Ho cercato e ho esplorato. Studi sul Qoelet*, Dehoniane, Bologna 2001, 217-221.

mentre all'uomo è concesso soltanto un 'ēṭ, sguardo parziale sulla realtà.²³

12-13. Continua la riflessione frutto dell'osservazione (*yāda 'tî*, v. 12) che Qoelet rivolge direttamente all'uomo. Mangiare e bere costituiscono un bisogno fisico primario ma possono anche essere un'occasione di godimento perché nutrendosi e dissetandosi si prova piacere. Qoelet sta parlando dei piaceri della tavola, ma anche del valore simbolico del condividere con il cibo anche i sentimenti più profondi nella gioia dell'ospitalità e dell'amicizia.

Il diletto che si prova nell'attività lavorativa può riguardare il senso di soddisfazione provato davanti all'opera del proprio impegno fisico o intellettuale. La radice 'āmāl nelle occorrenze dell'Antico Testamento indica la sofferenza legata all'oppressione della schiavitù in Egitto (Dt 26,7), alla pena per una situazione di angustia provata dal salmista (Sal 7,17; 25,18) e, soprattutto in Qoelet, alla fatica del duro lavoro: delle 54 frequenze del sostantivo, 21 sono attestate in questo libro, mentre 13 volte compare il verbo in Qoelet su 20 totali: il significato è sostanzialmente negativo. Per cui possiamo dire che, se è vero che il saggio invita a godere anche del lavoro, tale gioia ha un sapore amaro perché nasce da un'occupazione gravosa e ineluttabile.

La visione religiosa di Qoelet si mostra nuovamente nella presa d'atto che mangiare, bere e lavorare sono doni divini, palesando una visione genuinamente ottimista e non materialista o epicurea. La sottolineatura enfatica di *wegam* («anche») in ebraico all'inizio del v. 13 dichiara che Dio è la sorgente non soltanto di tutte le cose ma anche di tutte le gioie.

14-15. Si ripete la formula introduttiva del v. 12 (*yāda 'tî*, «ho compreso»). Qoelet ha appena confessato l'oscurità dell'agire divino ma sa anche, perché lo attinge dalla sua fe-

²³ La traduzione della CEI del 2008 rende con «durata dei tempi»; quella del 1974 aveva «nozione dell'eternità».

de, che oltre il suo limitato studio del mondo e delle sue leggi, esiste un flusso continuo nella storia fissato da Dio.

Il concetto di timor di Dio ha nella tradizione sapienziale un valore positivo indicando il rispetto e la venerazione da tributare a Dio. Tuttavia nel v. 14 si attesta un senso diverso: «Il temere Dio ha prima di tutto una valenza negativa; all'uomo non serve la Legge; nella sua ricerca di Dio l'uomo deve limitarsi ad accettarne la volontà imperscrutabile, deve cioè temerlo; da questo punto di vista Qoelet non fa che riprendere l'idea di distanza tra Dio e l'uomo già insita nella visione tradizionalmente israelita del "timore di Dio"». ²⁴ Dio sembra essere intenzionato a lasciare l'uomo nella situazione di ignoranza e, perciò, di impotenza a causa delle sue contraddizioni. Si potrebbe quasi registrare un accenno all'idea della gelosia che gli dèi provano nei confronti degli uomini (cfr. Gen 11,6: la torre di Babele).

«Solo Dio può cercare ciò che ormai è scomparso» significa che solo lui ha cognizione del passato mentre l'uomo può cogliere il breve tratto di presente che gli è concesso. M. Gilbert commenta questo brano dicendo che «in tanta oscurità, Qoelet non ha più che due certezze. La prima (Qo 3,12-13) è che dobbiamo approfittare delle semplici gioie che Dio ci dona: mangiare e bere, aver gusto per il nostro mestiere e cercare di agire in modo decente nel corso della nostra vita. Ciò permette di vincere l'angoscia metafisica. La seconda convinzione di Qoelet (3,14) è che tutto ciò che Dio fa, le circostanze per esempio che portano l'uomo ad agire in questa o quella maniera, tutto ha un senso in quella durata totale di cui soltanto Dio è padrone [...] Ciò che resta all'uomo è temere Dio». ²⁵

²⁴ MAZZINGHI, *Ho cercato e ho esplorato*, 232-233.

²⁵ GILBERT, *La Sapienza del cielo*, 124.