

Medio Giudaismo

Capitolo secondo - Ben Sira, tra Qohelet e l'apocalittica

Un momento di svolta nella storia del pensiero giudaico

Ben Sira compone la sua opera agli inizi del secondo secolo a.C. ed è questo un momento particolarmente critico nella storia del pensiero giudaico. È ormai definitivamente entrata in crisi quella dialettica - caratteristica del pensiero giudaico antico e mai pienamente risolta - tra l'idea del patto e l'idea della promessa, ovvero tra una concezione soteriologica che fa affidamento sulle forze dell'uomo ed una che rimette piuttosto ogni speranza nell'intervento di Dio.

Unitamente a quel corpus di scritti, destinati a divenire «canonici», si è andata formando nel post-esilio un'altra tradizione di pensiero, destinata questa molto più tardi ad essere considerata «apocrifa», ma allora viva, operante e autorevole. Essa prenderà corpo nel medio giudaismo in un pentateuco «alternativo», quello enochiano (1 Enoc). Con termine moderno usiamo oggi chiamare tale tradizione «apocalittica».

Agli inizi del secondo secolo a.C. due tomi – a noi pervenuti - di questo «pentateuco» risultano già da lungo tempo composti: il Libro dei Vigilanti (1 En 6-36) e il Libro dell'Astronomia (1 En 72-82). Ora l'elemento che li distingue e che li pone alle origini della tradizione apocalittica è l'idea che la causa del male risieda non tanto nella libera volontà dell'uomo, quanto nella sua stessa natura.

Il Libro dei Vigilanti parla di un «peccato degli angeli» che avrebbe corrotto il creato.

Il Libro dell'Astronomia pare assegnare a ciascuno ab aeterno il proprio destino individuale tanto che Enoc può leggere scritte sulle «tavole del cielo... tutte le azioni degli uomini» (1 En 81, 2).

Nell'uno e nell'altro testo apocalittico la responsabilità individuale risulta gravemente compromessa, la salvezza affidata ad un intervento straordinario di Dio, l'idea del patto svuotata di ogni consistenza.

La stessa tradizione sapienziale — Giobbe e Qohelet già ne conservano le tracce — di fronte all'affermazione della libertà dell'uomo e dell'esistenza di una retribuzione individuale in vita regolata sull'obbedienza al patto, si ribella, mostrando l'esperienza le troppe eccezioni di un sistema ormai troppo rigidamente e semplicisticamente costruito: troppe volte il giusto soffre e l'ingiusto trionfa perché si debba credere che di regola accade il contrario (cfr. Qo 8, 14); troppe volte una vita retta non è accompagnata neppure dal conforto di una memoria imperitura (cfr. Qo 8, 10);

mentre davanti all'uomo si para sempre più insuperabile la difficoltà che è insita nei suoi stessi sforzi di essere giusto: «Non c'è sulla terra un uomo così giusto che faccia solo il bene e non pecchi» (Qo 7, 20). Se il patto è il metro su cui misurare il giusto e l'ingiusto, allora non rimane che prendere atto della assoluta «vanità» delle idee tradizionali sulla salvezza:

«vi è una sorte unica per tutti, per il giusto e per l'empio, per il buono [e per il cattivo], per il puro e per l'impuro, per chi offre sacrifici e per chi non li offre» (Qo 9, 2)

In questo contesto si colloca l'opera «restauratrice» di Ben Sira, tesa a riconfermare la centralità del patto e del principio retributivo.

I° - Il problema della conoscenza: sapienza e legge

- 1. Sapienza e legge: un'identità?**
- 2. La sapienza come dono di Dio**
- 3. Timore di Dio, obbedienza alla legge e dono della sapienza**
- 4. Intelligenza, obbedienza alla legge e dono della sapienza**
- 5. Sapienza e legge: un rapporto asimmetrico**
- 6. Ordine cosmico, sapienza e legge**
- 7. La legge come paideia della sapienza**
- 8. La legge come benedizione della sapienza**
- 9. Sapienza, legge e salvezza**

II° - il problema della salvezza: origine del male, libertà dell'uomo e principio retributivo

1. L'ambivalenza della natura umana

Il problema dell'origine del male e della libertà dell'uomo occupa nella riflessione sotterologica di Siracide un ruolo centrale.

Agli inizi del secondo secolo a.c. nella coscienza di un ebreo il male ormai non è più concepibile semplicemente come un atto derivante da una libera trasgressione della legge. E qualcosa di molto più complesso e anche di più terribile: è una presenza malefica che prima e al di là delle molteplici trasgressioni fa avvertire la sua forza e il suo potere distruttivo. Riprendendo un'immagine di Gen 4, 7, Siracide paragona il peccato ad una fiera in agguato:

«Il leone insidia la preda, così il peccato coloro che commettono opere malvagie» (Sir 27, 10; cfr. 6, 2; 21, 2; 28,23)

La forza del male è tanto più terribile in quanto non è esterna all'uomo ma scaturisce e germoglia dal suo stesso interno come se «una mala pianta avesse messo in lui radici» (Sir 3, 28). Ben Sira scopre nell'uomo una radicale «ambivalenza», giacché

i suoi sensi — finanche il suo stesso essere — gli appaiono capaci sia di bene che di male. La lingua ne è il simbolo più evidente:

«Se soffi su una scintilla, divampa, se vi sputi sopra, si spegne; eppure entrambe vengono dalla tua bocca!» (Sir 28, 12)

L'essere dell'uomo - di ogni uomo - ha in sostanza due facce, rivelandosi ora buono ora cattivo, ora causa di bene ora causa di male.¹

L'ambivalenza dell'uomo non implica affatto che la sua natura sia ontologicamente cattiva. L'uomo possiede una lingua, un cuore, un animo, che possono sì rivelarsi cattivi, ma anche buoni e fedeli, qualora mostrino la faccia benefica della loro ambivalenza. Un cuore (animo) buono è l'amico fedele, nel quale si può e si deve riporre tutta la propria fiducia:

«Affidati al volere del tuo cuore, perché niente è di esso più verace. L'animo dell'uomo talora suole avvisare meglio che sette sentinelle poste in alto in vedetta» (37, 13-14; cfr. 3, 29; 22, 16-17; 36, 19)²

¹Se la lingua è il simbolo dell'ambivalenza umana, il «peccatore dalla doppia lingua» è il prototipo di ogni peccatore. «Il peccatore è vittima delle proprie labbra» (Sir 23, 8; cfr. 20, 18; 21, 7).

Così in un'ampia pericope ancora dedicata al «peccatore dalla lingua doppia» (Sir 28, 13-26) Ben Sira parla del «triplice» danno che la lingua procura: contro il calunniato (vv. 14-15), contro chi «le presta ascolto» (vv. 16-18), ma soprattutto contro se stesso (vv. 19-21).. «una lingua dal triplice potere» secondo un'espressione che diverrà comune nella letteratura rabbinica.

«Ecco, recingi pure la tua proprietà con siepe spinosa, metti sotto chiave l'argento e l'oro; ma costruisci anche per le tue parole un giogo e una bilancia, e una porta e un catenaccio per la tua bocca. Bada a non sbagliare a causa della lingua, a non cadere davanti a chi ti insidia» (vv. 24-26)

Anche gli altri sensi, partecipando della stessa ambivalenza, possono mostrare la loro faccia malefica: «occhio cattivo» (Sir 31, 13; cfr. 14, 8-10; 26, 11; 27, 22), «cuore duro» (3, 26-27; cfr. 1, 28; 2, 12-13; 16, 10; 22, 18; 36, 20), «animo malvagio» (6, 2-4; cfr. 23, 6; 23, 17), i quali conducono alla rovina chi li possiede. L'emergere incontrollato di pensieri e passioni vergognose è insieme il segno e l'effetto dell'ambivalenza umana. Da un «animo» e un «cuore» cattivi provengono infatti la «gelosia» (30, 24), la «passione» (5, 2; 23, 5), la «collera» (1, 22; 28, 19; 30, 24), la «superbia» (10, 6-18), l'«ansia del possesso» (30, 24 - 31, 2); in breve, ogni sorta di sentimento odioso a Dio. Nel proprio animo può celarsi un pericoloso nemico.

Per Siracide non esiste una «inclinazione al male», che è parte dell'uomo e condiziona i vari sensi, e a cui poi si contrappone un'altra «inclinazione» di segno opposto (lo *yeser tob*). Questa idea rappresenta già un tentativo di spiegare razionalmente quella condizione di ambivalenza, propria di tutto l'essere umano, che Ben Sira descrive, non spiega. L'esclamazione di Sir 37, 3 è l'esclamazione di stupore dell'uomo che scopre il proprio io — quello cioè che dovrebbe essere il suo migliore amico — trasformarsi nel suo peggior nemico.

“Non è forse un dolore mortale un compagno e amico che diventa nemico? O inclinazione al male, come ti sei insinuata per ricoprire la terra di inganni?” (Sir 37,2-3)

²Siracide esorta anche a non vergognarsi a sproposito del proprio animo, a valutarlo per quanto merita, a reprimerlo se è cattivo, ad assecondarlo se è buono.

«Figlio, bada alla circostanza in cui ti trovi e guardati dal male, ma non ti vergognare del tuo animo. C'è una vergogna infatti che conduce al peccato e una vergogna che porta gloria e grazia. Non privilegiare il tuo animo, ma non vergo- gnartene neppure

2. Libertà dell'uomo e onnipotenza di Dio

[Siracide non concorda con il Libro dei Vigilanti]

Siracide pare dunque doversi avvicinare alle idee apocalittiche nella convinzione che il male si fondi sulla natura stessa dell'uomo o comunque ne sia alimentato. La sua posizione tuttavia diverge nel momento in cui egli nega l'iniquità come dato ontologico.

Ben Sira esclude che l'ambivalenza della natura umana debba essere attribuita a un agente esterno all'uomo stesso. Tale idea è propria dell'empio:

«Quando un empio maledice il satana [gr. satanas], in realtà maledice il proprio animo [gr. psychél]» (Sir 21,27).

Risulta così radicalmente demitizzata la figura del satana come di quell'essere angelico — colpevole della corruzione del mondo e quindi responsabile principe del male —, quale era stata delineata nel Libro dei Vigilanti (cfr. 1 En 10, 8). Ciò che l'empio chiama il satana, è invero una realtà interna all'uomo stesso, priva di alcuna esistenza autonoma.³

[Siracide mostra una certa affinità con il Libro dell'Astronomia]

Tra la creatura e il suo Creatore c'è una distanza incolmabile:

«Non vi può essere tutto nell'uomo, perché non è immortale il figlio dell'uomo... La carne e il sangue meditano il male... Colui che vive in eterno, il Signore soltanto è innocente» (Sir 17, 30 - 18, 2).

Ma questa che in Genesi era un'amara considerazione (cfr. Gen 8, 21) e nel Libro dell'Astronomia una realtà ontologica (cfr. 1 En 81, 5), in Siracide è solo la condizione di colui che volontariamente si allontana da Dio. Dalla volontà dell'uomo e dalla sua relazione con il patto dipendono infatti la miseria o la grandezza del suo status di creatura:

«Quale stirpe merita onore? Quella dell'uomo... coloro che temono il Signore. Quale stirpe merita disprezzo? La stirpe dell'uomo... coloro che trasgrediscono i comandamenti» (Sir 10, 19).

[la libertà umana]

a tua rovina» (4, 20-22; cfr. 10, 28-29).

³Ben Sira, evita accuratamente ogni speculazione sugli angeli e sui demòni. Anche la citazione degli «antichi giganti» all'interno di un sommario esemplificativo della giustizia retributiva di Dio (cfr. Sir 16, 1-15) è solo di uno dei tanti accidenti che nella storia umana confermano la validità del patto. Dio nella sua giusta ira retributiva «non perdonò» la loro ribellione, esattamente come «non risparmiò i concittadini di Lot» e gli antichi abitanti di Canaan («un popolo di perdizione») e «i seicentomila uomini [di Israele] che si erano ribellati per l'ostinazione del loro cuore».

Nonostante che Ben Sira abbia rilevato nell'uomo un'ambivalenza radicale come causa del male che compie, ciò non compromette affatto le sue capacità di scelta. Ogni ipotesi deterministica — quale affiora già nel Libro dell'Astronomia con l'immagine delle «tavole celesti»⁴ — è recisamente negata:

«Non dire: Ho peccato per colpa del Signore, perché egli non fa quello che odia... e il Signore odia ogni abominio... Egli da principio creò l'uomo e lo affidò nelle mani del suo arbitrio [gr. diaboulion; ebr. yrsr]. Se vuoi, osserverai i comandamenti; l'essere fedele dipende dal tuo buonvolere. Egli ti ha posto di fronte fuoco e acqua; là dove vuoi stenderai la mano. Davanti agli uomini stanno vita e morte, quanto uno sceglie gli sarà dato... [Il Signore] non ha comandato a nessuno di essere empio e non ha dato a nessuno il permesso di peccare» (Sir 15, 11-20)

Ma se l'uomo è libero, se le sue scelte non sono in alcun modo preordinate, come spiegare allora l'ambivalenza della sua natura, quella forza malefica che pare scaturire dal suo stesso essere? E come si concilia questo con l'onnipotenza di Dio?

La struttura ambivalente dell'uomo non fa che ripetere quella — ugualmente ambivalente — dell'intero cosmo, nel quale gli opposti convivono «a coppie»:

«Di fronte al male c'è il bene, di fronte alla morte la vita; così di fronte al pio il peccatore. Guarda così a tutte le opere dell'Altissimo, due a due, l'una di fronte all'altra» (Sir 33, 14-15; cfr. 42, 24)

Questa dualità esiste solo agli occhi dell'uomo, essa è apparente, fittizia (cfr. Sir 39, 12-35) e si annulla nella unità imperscrutabile della volontà divina.

«Non c'è da dire: Che è questo? Perché quello?; tutte le cose infatti sono state create per un fine... Non c'è da dire: Questo è peggiore di quello; a suo tempo infatti ogni cosa sarà riconosciuta buona» (39, 21. 34)

Il male che per l'uomo è una realtà concreta e tangibile, in rapporto a Dio perde immediatamente ogni consistenza: tutto è buono perché tutto obbedisce al progetto di Dio, il male non esiste se non come l'altra faccia del bene .

3. Il dominio della propria ambivalenza

Il problema del male, risolto sul piano metafisico, resta tuttavia drammatico su quello antropologico. L'ideale è quello del raggiungimento di una «semplicità», di una unità interiore, che annulli quella faccia malefica sempre in agguato. Ancora l'esempio principe è quello della «lingua doppia» cui è contrapposta la «parola una» (Sir 5, 9-10)

«Chi porrà una guardia alla mia bocca... perché io non cada per colpa sua e la mia lingua non mi mandi in rovina? Signore, padre e padrone

⁴«[1] E mi disse: «Enoc, guarda lo scritto delle tavole del cielo e leggi quel che vi è scritto sopra e sappi ogni cosa!». [2] Ed io osservai tutte le tavole del cielo, lessi tutto quel che vi era scritto, conobbi ogni cosa, lessi il libro e tutto quel che vi era scritto: tutte le azioni degli uomini e tutti i figli della carne sulla terra, per tutte le generazioni!» (cfr. 1 En 81, 2)

della mia vita, non abbandonarmi al loro volere!... Chi imporrà la frusta ai miei pensieri, al mio cuore la disciplina della sapienza? [gr. paideia sophias]» (Sir 22, 27 - 23, 6; cfr. 51, 1-12)

L'uomo deve evitare ogni occasione che possa condurre il proprio essere a «sdoppiarsi» e a divenire cattivo. La prima precauzione è quella di fuggire la comunanza con i peccatori. Nella mentalità del tempo peccato e impurità sono ormai avvertiti come termini equivalenti. Avvicinare il peccatore significa affrontare il rischio — ben più insidioso — di «essere contaminati»

«Chi maneggia la pece si sporca, chi frequenta il superbo diviene simile a lui» (Sir 13, 1)

Altre circostanze e situazioni, pur non trasmettendo un'impurità, risultano a giudizio di Siracide altrettanto pericolose. La più grave sembra essere la compagnia della donna (finanche della propria legittima donna) (Sir 9, 2-9; cfr. 25, 12-26; 26, 5-12; 42, 9-14) ⁵. Tra queste «tentazioni» Ben Sira ne sottolinea due con particolare enfasi: i banchetti e la ricchezza ⁶.

Ben Sira tuttavia non è un rigido moralista: il vino è stato creato «per la gioia dell'uomo» (Sir 31, 26-27; 32, 6); una donna assennata è la più grande felicità (26, 1-4. 13-18; 36, 21-27); anche la ricchezza è una benedizione di Dio (11, 21-22) ed è buona se è senza peccato (13, 24).

C'è una «misura», c'è una «disciplina» sulla quale regolare ogni azione, e questa è la legge. Chi ad essa si affida nel timore di Dio e nell'obbedienza ai comandamenti «non incontrerà alcun male, ma, sottoposto alla prova, ne sarà liberato di nuovo» (Sir 32, 24 - 33, 1; cfr. 27, 3). Ma soprattutto la legge è quella realtà di cui l'uomo ha bisogno per dominare l'ambivalenza della propria natura.

Ben Sira condivide con l'apocalittica l'idea che la forza del male sia così grande da non poter essere sconfitta senza l'aiuto di Dio. Tuttavia le modalità di questo «aiuto» sono ricondotte negli ambiti tradizionali di una teologia del patto, subordinandolo all'impegno dell'uomo nell'obbedienza alla legge. La ricerca della salvezza si risolve in una sorta di sinergia tra l'uomo e Dio:

«Affidati al Signore ed egli ti aiuterà» (Sir 2, 6);
«Lotta sino alla morte per la verità e il Signore Dio combatterà per te»
(4, 28).

⁵È tuttavia da notarsi che Ben Sira non dà alcun peso al valore contaminante dell'atto sessuale. Le espressioni misogene sono innumerevoli, ma mai il pericolo rappresentato dalla donna è legato — come nel caso del peccatore — al pericolo di una contaminazione. Quando Ben Sira afferma che «dalla donna ha avuto inizio il peccato» (Sir 25, 24a), egli intende semplicemente ricordare — sulla linea di Genesi — che proprio dalla vicinanza con la donna scaturì la prima trasgressione. La donna in sostanza è stata per l'uomo solo la prima (in senso temporale!) delle tentazioni, che avrebbero accompagnato la sua esistenza.

⁶Nei banchetti l'abbondanza dei cibi e del vino «mette alla prova i cuori come la fornace prova il metallo nella tempera» (Sir 31, 12 - 32, 13). Nella ricchezza poi si insinua un'insidia mortale: essa «è una trappola per quanti ne sono entusiasti». Il possesso facilmente si volge in amore del denaro, cupidigia, superbia, tanto che «il ricco trovato senza colpa» è celebrato, con stupita ammirazione, come colui che «abbia subito la prova e sia risultato perfetto... poteva fare il male e non lo ha fatto» (Sir 31, 5-10; cfr. 8, 2; 26, 29 - 27, 3).

Individuando proprio nella libera decisione dell'uomo nei confronti del patto il contributo umano a questa sinergia, Ben Sira può ben riaffermare la centralità della legge quale via di salvezza.

4. Il fondamento della retribuzione divina tra misericordia e ira.

La riaffermazione della responsabilità umana rende nuovamente plausibile anche il principio della retribuzione individuale.

«il peccatore non sfuggirà con la [sua] preda, né resterà delusa la perseveranza del pio. [Dio] terrà conto di ogni atto di giustizia, ad ognuno avverrà secondo le sue opere» (Sir 16, 13-14)

Una simile insistenza può ben essere ricollegata alle critiche interne mosse ad una teologia del patto da Giobbe e Qohelet, ma Ben Sira controbatte un pensiero ben più insidioso che sta rielaborando una diversa ipotesi di salvezza del tutto slegata dal patto e fondata solo sulla misericordia di Dio. Per Ben Sira si tratta di un'altra folle empietà:

«Non dire: La sua misericordia è grande, mi perdonerà i molti peccati!, perché presso di lui ci sono misericordia e ira e la sua collera non si placherà davanti al peccatore» (Sir 5, 6)

Con molta chiarezza è così posta la questione del rapporto tra misericordia e giustizia punitiva di Dio, questione che sarà centrale nel medio giudaismo.

La formulazione più chiara del problema la troviamo forse in 2 Baruc 48, 11-18. L'autore contesta apertamente a Dio l'esercizio della sua ira contro la misera e indifesa creatura la quale non per sua volontà «nasce» e «muore» e si trova finanche a dover sopportare «il giudizio di Dio», laddove è solo bisognosa di misericordia.⁷

Ben Sira afferma che certamente il Dio di Israele è «un Dio misericordioso, che rimette i peccati e salva nel momento della tribolazione» (Sir 2, 11), che «vede e conosce» la miseria dell'uomo e quindi «moltiplica il perdono» (18, 12); tuttavia, questo suo attributo non annulla la realtà del giudizio e del patto, né prevale sulla sua giustizia, la quale resta «misura» della sua stessa misericordia. Il tutto si traduce nella formulazione di una equazione attentamente equilibrata:

«Misericordia e ira sono in Dio, potente quando perdona e quando riversa l'ira: tanto grande la sua misericordia, quanto grande la sua giustizia; egli giudicherà l'uomo secondo le sue opere» (16, 11-12).

5. Da una nuova concezione del «giusto» a una nuova concezione del giudizio

Sono riaffermati così i postulati stessi di una teologia del patto: la libertà dell'uomo e il principio retributivo.

⁷2 Baruc è un testo apocalittico tardo della fine del primo secolo d.c., tuttavia la tendenza a separare nettamente i due attributi di Dio è nella tradizione apocalittica implicita fin dalle sue origini. In una prospettiva che accentua la forza del male ed in pari tempo limita la responsabilità umana; la giustizia di Dio doveva necessariamente apparire come una tragica beffa e la sua misericordia come l'unica speranza di salvezza.

Benché Siracide parli dei giusti e degli ingiusti come di due categorie ben distinte di persone (cfr. Sir 13, 17) e proclami beato chi non ha nulla da rimproverarsi (cfr. 14, 1-2), la forza del male rende certo poco plausibile — come già in Qohelet (cfr. Qo 7, 20) — l'esistenza di un «giusto» senza peccato (Sir 19, 16).

L'essere peccatore è per l'uomo una possibilità pressoché inevitabile, che nella esperienza collettiva risulta addirittura naturale, quasi fisiologica, come lo sono la vecchiaia e la morte:

«tutti siamo peccatori... alcuni di noi invecchiano... tutti moriamo» (Sir 8, 5-7)

Il problema del perdono e dell'espiazione dei peccati diviene così centrale. Siracide sottolinea in particolare il valore espiatorio che ha l'osservanza delle opere della legge:

«L'acqua spegne il fuoco che divampa, la giustizia [gr. eleémosyné; ebr. ..s.dqh] espia i peccati» (3, 30; cfr. 3, 3; 35, 2)

L'importanza che questo tema ha ai fini della salvezza, è evidenziata in modo solenne nell'incipit stesso del discorso.

«Figli, ascoltatevi, sono vostro padre; agite in modo da essere salvati... Chi onora il padre espia i peccati... Poiché la giustizia [gr. eleémosyné; ebr. sdqh] verso il padre non sarà dimenticata, ti sarà computata a sconto dei peccati; nel giorno della tribolazione [sarà ricordata in tuo favore], come fa il calore sulla brina così i tuoi peccati ti saranno rimessi» (Sir 3, 1-15)

Il brano rappresenta una svolta importante nella concezione del principio retributivo, quale era espressa in Ezechiele, per il quale i meriti non sono affatto cumulabili:

«Se il giusto si allontana dalla via della giustizia e compie il male... nessuna delle buone opere da lui compiute sarà ricordata... egli morirà» (Ez 18, 24) ⁸

Si afferma così per la prima volta nella storia del pensiero giudaico l'idea che i meriti dell'uomo si accumulino e compensino in qualche modo agli occhi di Dio le inevitabili trasgressioni. E questo un passo decisivo che va nella direzione dell'idea che il giudizio di Dio si svolge «con misura» e «con misericordia», così come sarà inteso nella tradizione farisaico-rabbinica. ⁹

Il «giusto» è colui le cui trasgressioni sono compensate dalla moltitudine delle opere buone.

⁸Il fatto è che Ezechiele concepisce l'essere giusto e l'essere ingiusto come due fasi ben distinte nella vita di un individuo. Per Ben Sira la situazione è ovviamente più sfumata, giacché l'uomo è sempre in ogni momento della sua vita soggetto alla propria ambivalenza e al peccato. Così per Ezechiele le opere giuste compiute prima del peccato saranno dimenticate (proprio perché compiute prima); per Siracide invece non saranno dimenticate (proprio perché compiute insieme).

⁹Ed è significativo notare come le premesse ad una nuova modalità del giudizio si affermino indipendentemente dalla concezione di una retribuzione post-mortem, per la necessità di dare al «giusto» una diversa definizione, sicché egli non cessi di essere tale nei momenti di peccato che inevitabilmente segnano la vita di ogni uomo.

6. La gioia dell'ingiusto e la sofferenza del giusto

Giobbe e Qohelet avevano rilevato come insopportabili contraddizioni la sofferenza del giusto e la gioia dell'ingiusto.

Siracide non ne nega l'evidenza, cerca piuttosto di darne una ragione.

La pazienza di Dio può ben spiegare il ritardo con cui egli punisce i peccatori e mettere a tacere coloro che dubitano della validità del principio retributivo:

«Non dire: Ho peccato e cosa mi è successo?, perché il Signore è paziente»
(Sir 5, 4)

Dio infatti è provvido e misericordioso di fronte alla miseria della sua creatura, procrastinando il momento della punizione ed offrendo a tutti la possibilità del ritorno, ammonendo come un padre i propri figli e «mostrando pietà a quanti accettano la sua paideia» (Sir 18, 7-14).

Anche la sofferenza del giusto deve essere compresa all'interno di questa pedagogia divina.

7. La morte, oltre la morte

Tra le obiezioni mosse da Qohelet in nome dell'esperienza, l'unica cui Siracide neghi ogni evidenza, riproponendo sic et simpliciter l'assunto tradizionale è questa: non è vero che un unico destino di oblio accomuna il giusto e l'ingiusto (cfr. Qo 2, 16); al contrario, la memoria dei giusti è viva nel popolo di Israele e continua ad esserlo generazione dopo generazione.

L'opera di Ben Sira si conclude proprio con un lungo poema (Sir 44-49), che prima ancora di esser un elogio agli «eroi biblici» rappresenta un elogio alla memoria collettiva di Israele.

8. Alle origini di un lungo dibattito

Ben Sira ha il grande merito di aver riorganizzato una coerente teologia del patto e di averlo fatto in un momento particolarmente delicato, senza timore di confrontarsi anche con le istanze della tradizione apocalittica.

La vicenda del libro è comunque paradossale: nato con precisi intenti polemici, conoscerà nel tempo maggior fortuna proprio da parte degli avversari che voleva combattere (come mostra la recensione essenica e la stessa acquisizione cristiana), mentre con sempre maggior sospetto sarà guardato dagli eredi più prossimi, che non lo riterranno degno di essere incluso nel canone rabbinico.

All'immagine classica, che lo vuole rappresentante della sapienza tradizionale di Israele contro l'avanzante ellenismo, se ne sovrappone un'altra: quella di un autore che si colloca a pieno titolo alle origini di quel dibattito interno al giudaismo, che appassionerà e dividerà ancora generazioni e generazioni dopo di lui fino al consumarsi del grande scisma tra cristiani e farisei.