

Una lettura di Qohelet

Paolo Conconi

Centro Universitario via Zabarella - 13 Aprile 2015

La mia conoscenza del testo ebraico di Qohelet, risale al 1999 all'interno di un gruppo di lavoro a Marsiglia. A questo testo, tutto centrato com'è sulla condizione umana e in particolare teso a mettere in evidenza – con linguaggio diretto e spesso provocatorio – le contraddizioni in cui essa si dibatte ho rivolto – da allora – una particolare attenzione. Ma è anche la sua bellezza, nel senso più ampio e profondo, che mi ha tentato di sperimentarne una traduzione. Perché la bellezza è anche forza comunicativa. E quel testo è diventato un lavoro che da anni vado rivisitando, in particolare in questi mesi con la piccola comunità di ebraisti di Bibbia Aperta per correggere errori e imprecisioni.

Quanto al suo senso Qohelet mi si presenta come l'irrompere di un'esigenza di apertura – nei contenuti e nel linguaggio – al dialogo con le genti e quindi di uscire da una coniugazione tra realtà e verità tutta interna ad una tradizione esclusiva. Per questo l'opera è entrata nella tradizione ebraica dopo un prolungato dibattito e quella realtà umana a cui Qohelet aveva rivolto tutta la sua appassionata attenzione veniva letta alla luce della *vanità*, segnatamente nei passi in cui si esortava a godere di questo mondo. Dando infatti all'"*hevel*", che ricorre ben 38 volte nel piccolo testo in questione il significato di vanità, si era inteso chiudere i conti con tutte le insinuanti provocazioni del nostro autore. Su questa versione dell'"*hevel*", che decideva la chiave di lettura dell'intero testo, la tradizione ebraica e quella cristiana fino al secolo scorso convergevano.

Le parole guida al pensiero di Qohelet

'*Olam*'

Termine ebraico che sta a significare un tempo incalcolabile o l'eternità. In Qohelet compare tre volte, due delle quali con significato avverbiale (*da sempre, per sempre*), ma nella terza - v. 3,11- il significato si fa del tutto enigmatico: "*Il tutto è opera sua, bella nel proprio tempo, / ma ha messo nel cuore dell'uomo 'l'olam', / così che l'uomo non arrivi / a quanto Elohim ha fatto dal principio alla fine.*" Il passo in questione è in una posizione cruciale ed ho provato a trovare lumi nella tradizione rabbinica che ha il suo fondamento nel Talmud. Per il Talmud la '*Thorà*' costituisce il punto di

riferimento più alto per l'interpretazione di tutti i suoi testi. E pertanto ad essa ogni testo va contestualizzato per coglierne la verità profonda secondo rigorosi parametri ermeneutici.

Cerco di spiegarlo con alcuni esempi tratti dalle citazioni del Talmud:

- Qohelet 9,9: "*Cerca di che vivere con la donna che ami.*" R. Ezechia commenta: la donna che ami è simbolo della Thora, che devi insegnare ai tuoi figli.
- Qohelet 7,16: "*Non essere troppo giusto.*". Si richiama I Samuele 15,5: "*Il Signore ordinò a Saul: Va subito a sterminare Amalec*" ma Saul gli ricorda che la Thorà comanda che in espiazione dell'omicidio di una persona si sacrifichi una giovenca. Ma qui si tratta di un popolo. E il Signore gli risponde con le parole di Q. 7,16.
- Q. 7,17: "*Non essere troppo crudele.*". Si richiama I Samuele 22, 18: "*Saul disse a Doeg: Scagliati contro i sacerdoti e colpiscili.*" Il Signore lo rimprovera con le parole di Q. 7,17.

L'esegesi talmudica si risolve in un'applicazione puntuale della Thorà e il lettore credente deve trarre da essa l'ispirazione per le sue scelte nella certezza che la Thorà dà una risposta a tutto e per ogni tempo e non può essere messa in dubbio neppure per uno iota come sta scritto anche nel Vangelo. Ogni testo, dunque, della Bibbia è in funzione della Thorà e ne è l'esplicazione pratica.

Come il mondo non è un universo in sé concluso, ma aperto in ogni direzione, verso il basso e l'alto, la morte e la vita, anche la Thorà può assumere ulteriori significati attraverso quanto entra a far parte della tradizione. Qohelet vi alluderebbe in 3,11 quando chiarisce il senso dell'olam: "*così che l'uomo non arrivi/ a quanto Elohim ha fatto dal principio alla fine*". Il Talmud ce ne dà una lettura chiamando in causa Esodo 3, 15, in cui Dio si identifica per mezzo del tetragramma: "*questo mio nome è per sempre*" ('ze shemi leolam':). *Leolam* dunque è il nome di Dio. In proposito il Talmud per bocca di Nahman b. Isaac interpreta 'leolam': "*Va letto 'leelem' (per il segreto).* A un altro saggio che aveva l'intenzione di fare un commentario sul Tetragramma, viene ricordato: "*Sta scritto: Per il segreto.*". *Leolam* significa: non rivelabile: ciò che è oltre [il conoscibile]. Esso è 'ha shem' il Nome – impronunciabile e segreto -. Quindi a proposito di Qohelet 3,11: "*Il tutto è opera sua, bella nel proprio tempo,/ ma ha messo nel cuore dell'uomo 'l'olam',/ così che l'uomo non arrivi/ a quanto Elohim ha fatto dal principio alla fine.*", il Talmud ci fa osservare che 'olam' va letto con riferimento a Esodo 3,15 come 'elem' (ciò che è nascosto).

Ma – d'altra parte - Qohelet non indica solo la soglia non oltrepassabile che è indicata dall''olam', ma anche indaga sulla modalità del sapere che è esperienza. E se la verità è conoscenza della realtà, realtà esperienziale e olam stanno l'una di fronte all'altra. Ne discende una struttura dialettica della conoscenza, al tempo stessa aperta nel tempo

e all'oltre, cioè all' 'olam' come in Qohelet 1,8: “Logorarsi di parole (*iegeim hadevarim*). Non poter dire tutto”, quindi ancora: ‘olam’.

Ecco dunque in modo schematico l'articolarsi della verità dell'essere: da un lato c'è il tempo nel quale ogni cosa avviene - “c'è un momento per ogni cosa” (3,1) e dall'altro c'è l'olam - “a cui l'uomo non arriva” – (3,11). Ciò che è permanente – l'universo come ordine globale (1,5-11) - e ciò che è impermanente (“Una generazione va e l'altra se ne va” 1, v. 4), quindi contingente e di cui l'uomo ha coscienza.

‘Hevel’

Il punto di rottura tra la realtà del mondo animato la cui contingenza si contrappone alla stabilità dell'universo è dunque l'uomo, coscienza riflessa del vivere e di procedere verso il nulla senza potervi dare una risposta esaustiva: che condivide peraltro la precarietà del vivere con ogni altro vivente. “Stesso respiro per tutti. Niente all'uomo in più che alla bestia.” (3,21). Il significato di questo è racchiuso nella parola ‘hevel’ che non è solo l'effimero, ma la coscienza dell'effimero. Così quei dualismi che egli legge fuori di sé finiscono per divenire entro di sé questione di valore e quindi di senso - rivolto a se stesso -, giudizi sul bene e sul male, sul giusto e l'ingiusto, sulla saggezza e la stupidità, sulla gioia e sul dolore, sull'uomo intero e su Dio. Perché Qohelet non è scettico, l'esistenza di Dio gli è imprescindibile, ma Dio è l'olam stesso, colui che ha messo la propria presenza nel cuore dell'uomo e a cui questi non può arrivare, altrimenti l'uomo diverrebbe Dio e ogni dualismo e antinomia cadrebbe. Ma se pur credente, Qohelet non può non dirci che l'esistenza è per l'uomo tragedia, nel senso che avevano dato, quasi contemporaneamente a Qohelet, i greci. E in questo senso ‘hevel’ va assolutamente tradotto con vanità.

Questo è il quadro dell'uomo e della sua condizione offertaci dal libro di Qohelet, che è entrato a fatica nel canone veterotestamentario tra accese dispute - di cui è indubbia testimonianza il doppio epilogo (uno in difesa delle idee dell'autore, l'altro diffidente) - con qualche ritocco o inserzione talora per aggiustarlo. La ragione di ciò - in estrema sintesi - sta proprio nell'essere stato Qohelet un seminatore di dualismi, che urtano, perché dividono, mettendo allo scoperto che ogni nostro pronunciamento può diventare una risposta che ferisce, a seconda del verso in cui la leggiamo, come sentenza sulla donna (ambivalenza). Perché ogni parola, compresa quella sancita dalla Scrittura, è sempre anche parola dell'uomo, ovvero punto di vista nell'hic et nunc, dal mito alla profezia, alla teologia. E Qohelet non si presenta come inviato dall'alto. Ma come un uomo, come lo era Socrate, che dialogava confrontandosi sui temi del quotidiano e di ciò che lo oltrepassa e ci interpella sul senso/nonsense delle cose: la

vita e la morte, il bene e il male, la giustizia e l'opportunità, la fede e la ragione. Parola dunque rischiosa, sempre confutabile, alla fine però accolta nella Scrittura.

Intestandola a Salomone, mito della sapienza d'Israele, si è cercato di leggerci da parte della Chiesa e della Sinagoga il massimo di autorevolezza, ma bilanciandola con l'*'hevel'*, per farci intendere che da questo mondo non c'era da attendersi nulla, ragione dunque, se tutto è *'hevel'*, per voltargli le spalle e guardare all' di là. Così fece il c.d. Targum aramaico, intestato a Qohelet, per cercare di recuperare la precettistica tradizionale: niente forse di più lontano – a mio avviso - dagli intenti di Qohelet.

Hevel compare 38 volte nel testo, più della metà delle sue citazioni in tutta la Bibbia ebraica (74), nella quale il significato base è quello di idolo. L'affinità tra vanità e idolo è indubbia: essa connota l'antinomia tra ciò che appare e ciò che realmente è. Ma hevel abbraccia altri significati, traslati e metonimie dell'originario significato che è *soffio, fumo*, quindi *evanescenza*. Ma anche questo non dice tutto, perché *'hevel'* finisce per trapassare sempre da un modo di essere della realtà al suo giudizio. E questo passaggio ci apre a una gradualità di sfumature, come *nonsense, assurdità*, fino a *spreco* (E. De Luca). L'ebraico è una lingua che non ha la dovizia di termini di cui dispone una lingua moderna e si sviluppa per oggetti reali e simboli. Quindi ogni traduzione di *'hevel'* che intende imporsi come un'unica rischia di porsi come preconcetta.

Penso perciò che *'hevel'* con il significato di vanità sia assolutamente pregnante quando si tratta di un giudizio sulla condizione umana di fronte all'eterno, come nell'allocuzione del secondo versetto, in cui è replicata 5 volte di seguito (“*Vanità, vanità! Vanità delle vanità, tutto è vano*”) e riproposta in 12,8. Ugualmente però *soffio* sarà la traduzione giusta quando si ritiene che il testo voglia esprimere la provvisorietà fino all'evanescenza come nel cap. 6, ove si parla dell'aborto, “*che arriva in un soffio*”, così anche *'nonsense'*, quando ciò di cui si parla è incongruenza e inaccettabile.

'Amal' e 'simchà' (fatica e gioia)

Ma come le correnti d'aria anche l'ermeneutica non di rado cambia orientamento. In questi ultimi decenni, contro la lettura pessimistica che ha i suoi capostipiti in Girolamo e nel Targum aramaico, sta prendendo corpo una interpretazione ottimistica della condizione umana in Qohelet. Al posto di *vanità* si preferisce quindi tradurre *'hevel'* con *soffio* che indica ciò che è fugace, ma senza un giudizio di merito, anzi sotto intendendo essere naturale che non duri. E questo ha il suo punto di forza negli espliciti richiami alla gioia, che non sono pochi: sei (2, 24-26; 3, 22; 5, 17-19; 8, 15; 9,

7-10; 11, 7-10). Il modello di massima che li contraddistingue è 3,22. *“Ho visto non esserci bene per l'uomo se non godere di quanto fa.”* Essi sono sempre preceduti da riflessioni sui mali del mondo (2, 17-23; 3, 16-21; 5, 12-16; 8,11-14; 9, 1-6.11-12; tranne 11, 7-10 cui l'irrompere dell' *'hevel'* del cap. 12).

Le pericopi sui mali (le frustrazioni, le ingiustizie, l'ignoranza del futuro, il caso imponderabile, la morte e l'assenza di ogni logica retributiva) oltre che più numerose, sono più diffuse. Ma quelle sulla gioia del vivere sono più incisive, più importanti e qualificanti per il bilancio di una vita ed il richiamo ad esse assume più rilievo. Ma questo non toglie che il male costituisca una minaccia costante, mentre il bene è episodico, se non eccezionale. La morte poi, che cancella l'essere stesso, apre un interrogativo radicale sul senso della vita, e l'equiparazione dell'uomo con la bestia (3, 21) ne è il sigillo. Ma rimane il fatto che pur sempre la sapienza, l'amore, la soddisfazione per quanto realizzato sono beni che riscattano la vita, e la gioia che ne consegue, se irrompe, la ripagano dei mali. Ciononostante su tutto aleggia la massima molto diffusa nell'antichità, che meglio sarebbe non essere mai nati (vedi 4,2,s). Vista poi dal basso, la vita appare però a Qohelet, fundamentalmente ingiusta, soprattutto perché dominata dal caso.

Non credo comunque sia questo il terreno per dare un giudizio sul pensiero di Qohelet. Occorre entrare nell'idea che costui si è dato dei rapporti tra Dio e l'uomo. E in questo si rivela profondamente ebreo: Dio è assolutamente trascendente all'uomo: *“l'uomo non arriva a quanto Elohim ha fatto”* (3,11 cfr. 8,17, 11,5), ma è un Dio che però è attento all'uomo, mettendolo alla prova (3,18), imponendogli dure fatiche (3,10), ma anche rispondendogli *“con le gioie del suo cuore”* (5,19), soprattutto tenendo nelle sue mani *“la fatica dei giusti”* (9,1). Perciò fatica e gioia le incontriamo quasi sempre insieme. E Qohelet arriva a dire di avere visto ciò che viene da Elohim, che è *“mangiare e bere e cogliere il bene nella propria fatica”* (2,19), *“questo sta bene a Elohim”* (9,7). Perciò, nonostante la sua trascendenza, Dio fa percepire la sua presenza sull'uomo e l'uomo, nonostante l'infinita lontananza da lui (*“Dio è nei cieli e tu sei sulla terra”* 5,1) deve sapere di avere in lui un interlocutore, purché sia parco di parole o, preferibilmente, rimanga in silenzio. (*“Quando vai al tempio, sosta in silenzio.... Nel parlare sii parco.”* 4,17 sgg.).

'Hochmah'

'Hochmah' e *'Daat'* Sapienza e scienza L. Mazzinghi afferma che “quasi sicuramente sono sinonimi.” (pg. 173). Ritengo invece che il fatto stesso di apparire sempre in questo ordine, quando compaiono insieme (v. 1,16,17,18; 2,21), significa che non stanno sullo stesso piano. *'Hochmah'* ha a che fare con un livello conoscitivo

superiore rispetto a 'Daať', benché si tratti sempre di un sapere prodotto ed elaborato dall'esperienza. 'Hochmah' è un sapere ispirato dall'alto. La sua superiorità si riassume nelle parole del v. 7,12: "Il sapere giova, ma la sapienza è vita". Credo che la superiorità rispetto al sapere in generale stia nel fatto che la funzione di questo – secondo Qohelet - è il profitto, quindi guarda più direttamente all'immanenza. Che la sapienza sia vita significa che siamo giunti al livello più alto.

Vi corrisponde quanto sta scritto in 7,23,s: "Voglio essere sapiente! Ma la sapienza mi restò lontana. Lontano, cosa vuol dire? Profondo, più profondo ancora. E chi lo afferra?". Perché il fondamento della realtà è inafferrabile, è 'olam'. E la sapienza ci viene presentata come quel livello di intelligenza che, acquisito attraverso lo sperimentabile, si interroga sul donde e perché di quanto c'è, c'è stato e avviene. E conclude in 8,17: "Per quanto si dia a cercare, l'uomo non trova, e anche se il sapiente lo sostiene, non può afferrare tutto il sapere." La sapienza comunque è la soglia ultima del sapere. Oltre la sapienza c'è l'olam che è inintelligibile. Qui si chiude il discorso di Qohelet sulla sapienza. Si potrebbe aggiungere che come strumento di uso corrente non c'è che da affidarsi all'intelligenza pratica e alla scienza, quindi ai mezzi che esse possono offrire. Perciò: "Quanto la tua mano può afferrare e le tue energie produrre, fallo, perché non c'è prodotto, scienza e sapienza, nello sheol verso cui stai andando." (9, 10). D'altra parte la sapienza compare in contrapposizione a stoltezza e follia (2,3,12,13,21; 7,25) che denotano più che una carenza, una perversione dell'intelletto.

Per riassumere, la sapienza ha la stessa posizione di vertice nella spiritualità umana che assume nel libro dei Proverbi o nel Siracide, e anche se non è detto esplicitamente che discende dal timore di Dio, proviene pur sempre dall'Altissimo, ma come ogni conoscenza umana è frutto dell'esperienza, ed ha uno sviluppo indefinito nel tempo. Oltre c'è l'olam', il segreto che è in Dio. (3,11).

Questo limite è ontologico, lo stesso limite indicato dagli altri autori sapienziali, solo che in Qohelet la sapienza rappresenta quella spinta che ci spinge al limite dell'umana intelligenza, in faccia al perché ultimo dell'esistenza e ne interpella il senso. Così, mentre in Proverbi la sapienza proviene dal timore di Dio, in Qohelet – a mio avviso – spesso il timore ne è la conseguenza.

'Ierè haeloim' (Il timore del Signore)

Abbiamo con il discorso fin qui sviluppato, posto le premesse del tema centrale, quello del timore di Dio, che in Qohelet ha dei tratti significativamente diversi rispetto a quelli impressi da altri scritti di autori sapienziali. Il timore di Dio in questi ultimi ha un rapporto di intrinseca reciprocità con la sapienza e lo rende fondativo di questa - ne è imprescindibile e lo presuppone -. Leggiamone alcuni passi:

Giobbe 28.28 "Quando Dio, diede al vento un peso e delimitò le acque con la misura, ... disse all'uomo: - Ecco il timore del Signore, questo è sapienza, evitare il male,

questo è intelligenza -.” Su queste parole si chiude l’elogio della sapienza, contrapposta alla scienza che serve ad evitare il male.

Proverbi 9, 10: *“Principio della sapienza è il timore di Dio, la scienza del Santo è intelligenza”*

Siracide 1, 18: *“Radice di sapienza è temere il Signore”*.

In Qohelet espressioni del genere non si trovano, benché ripetutamente si affrontino insistentemente i temi della sapienza e del timore di Dio, che vengono però trattati in contesti diversi. Come si è detto la sapienza in Qohelet viene citata – spesso insieme all’intelligenza e alla scienza - come il più alto livello del sapere, come in 1,17, là dove Salomone, rivendica, rispetto ai suoi predecessori, di essere riuscito a raggiungerlo (*“Ho appreso tanta sapienza e sapere; dando il mio cuore a capire cos’è sapienza e scienza, follia e stoltezza.”*). Nella medesima veste mette la sapienza esplicitamente a confronto con la follia e la stoltezza. Confronto che continua fino alla fine del testo, ma non senza una profonda delusione di non avere afferrato il senso ultimo della vita, che lo spinge ad un profondo pessimismo: *“Ma ho capito che anche questo è inseguire vento. Tanta sapienza, tanta pena, più sapere, più soffrire”*. (1,18).

Mai si accenna in questi e altri passi simili al timore di Dio. Che compare invece in altri cinque passi, sempre incidentalmente: 3,14; 5,6; 7,16-18; 8,11-13; 12,13. Per quanto ci interessa, dobbiamo tenere fuori il quinto passo che riporta la sentenza del secondo epilogista (*“Temi elohim e bada ai suoi precetti”*). Il contesto degli altri è vario, ma si inquadra sempre in situazioni di concrete difficoltà esistenziali e controsensi. Leggiamoli:

3,14: *“Ho compreso pure questo: quanto Egli fa è per sempre, niente da aggiungere né da togliere. L’ha fatto perché lo temano.”* E’ una confessione di impotenza dell’autore di fronte all’inspiegabile e di lettura abbastanza ambigua, perché insinua più la paura che il timore nel senso dato dagli autori sapienziali sopra riportati.

5,6: *“Quanti sogni, tante cose vane, moltiplicarsi di parole. Invece, temi Elohim.”* Qui la tematica in questione è il rapporto personale dell’uomo con Dio nel culto. Su queste parole si chiude la pericope che inizia dal v. 4,17 sulla pratica religiosa. L’accenno ai sogni fa pensare che Qohelet alluda anche alle profezie degli apocalittici, che erano i suoi grandi avversari.

7,16-18: “*Non mostrarti troppo giusto o intelligente. Perché vuoi rovinarti? Non prenderti troppe colpe né essere ingenuo, vuoi morire prima del tuo tempo? E’ bene che tu prenda una cosa senza lasciare l’altra. Il timore di Elohim ti trarrà fuori sempre.*” A me sembra un passo in cui il timore di Dio è in versione riduttiva come misura per accattivarsi la divinità ed uscire dai guai procurati da scelte o mosse imprudenti.

8,11-13. “[*Ho visto*] *senza condanna il delitto correre e quindi il cuore degli uomini riempirsi di male, il peccatore fare il male cento volte e continuare a vivere. Ma so pure che va meglio a chi teme Elohim, e trema al suo cospetto. Non ci sarà bene per l’empio, né allungherà come l’ombra i suoi giorni, perché non c’è in lui, al cospetto di Elohim, timore.*” In questa pericope la questione del timore di Dio compare due volte: la prima per confessare le proprie difficoltà a leggere nelle vicende umane il segno della giustizia divina, in particolare nella contraddittorietà a logiche retributive. Il secondo dice l’opposto in base ad una malcelata logica utilitaristica. Qui incontriamo prima il Qohelet ‘laico’ che insinua l’assenza di Dio dal mondo e questo è abbandonato al disordine, quindi il Qohelet che esorta ad avere pazienza, ché la mano di Dio non tarderà a ristabilire la giustizia.

E’ molto complicato per me trarre delle conclusioni sull’idea che doveva avere Qohelet in merito al tema in argomento, posso solo costatarne la diversità rispetto alla concezione che emerge dalla letteratura sapienziale, soprattutto quanto al rapporto della sapienza con il timore di Dio. Negli autori sapienziali la sapienza ci appare come un rimettersi nelle mani dell’onnipotente, e il timore, non è il prodotto di paura, ma di umiltà della creatura verso il creatore, i cui disegni sono ontologicamente imperscrutabili, ma giusti e non arbitrari. Il timore dunque è disposizione d’animo che sta a monte e non semplicemente – come in Qohelet - una situazione che si specchia nell’oltre, il segreto (l’*olam*). Dai testi sapienziali citati è lo stesso *olam* che presuppone il timore di Dio. Diversamente il timore di Dio deriverebbe dalla sua onnipotenza sopra di me, e quindi non dal timore, ma dalla paura.

E’ possibile peraltro che Qohelet non conoscesse gli autori sapienziali sopra citati come ci appare dall’insieme del suo pensiero e del suo stile. Infatti una delle difficoltà nella conoscenza del pensiero di Qohelet è data dalla sua collocazione nel tempo. Ma noi non sappiamo neppure dove visse. E’ molto probabile invece la sua estraneità ai movimenti ideologici e religiosi che fervevano in Israele durante il periodo postesilico, e forse anche la sua avversione ad essi. Certe invece – ed è significativo - sono le difficoltà che incontrò il suo testo per essere accettato tra quelli ritenuti conformi alla

tradizione. Non è improbabile che sul suo pensiero ci sia stato anche un qualche pio intervento correttivo.

Sviluppo e forma del testo

Al di là delle questioni esegetiche e dogmatiche, va detto che il testo di Qohelet è profondamente originale, per ispirazione e modalità espressive. Non è espressione di un ragionamento sistematico, la sua impostazione è dialogica - anche se esteriormente ci appare come un lungo monologo - suddiviso per grandi temi come se fosse costituito dalle risposte ad altrettante domande. Dialogo che ha al suo centro, per conferirvi una imprescindibile autorevolezza, la mitica figura di Salomone, il grande re d'Israele che lo introduce presentando la sua epopea, e si chiude con il quadro della sua umanissima morte. Figura questa che sembra avere sullo sfondo un archetipo ancora più lontano: forse quello di Gilgamesh, l'eponimo della tradizione babilonese che supera ogni prova, ma soccombe alla lotta per sconfiggere la morte e acquisire l'immortalità. A questa solenne introduzione (cap. 1 e 2), che domina su tutto il restante del testo, ne segue una seconda che inquadra - nei suoi tratti universali l'uomo nel mondo e nel tempo (cap. 3). I capitoli 4 e 5 sono dedicati alla realtà sociale e al culto; il capitolo 6 alla vita e alla morte; il capitolo 7 alle ragioni dell'esistenza; il capitolo 8 alla giustizia; il cap. 9 al destino; il cap. 10 alle curiosità del caso; il capitolo 11 alla vita operosa; il cap. 12 alla morte.

In buona sostanza il libro di Qohelet è uno straordinario affresco sulla condizione umana. La sua forma fondamentale è la poesia, - come del resto tutta la Bibbia ebraica che l'affida al canto a renderne al massimo la comprensione sia sotto l'aspetto razionale che emotivo. La poesia di Qohelet passa dall' inno (cap. 1), all'epica (cap. 2), all'elegia (cap. 12), è poesia gnomica (proverbi e sentenze), è apologia, satira e invettiva. Poesia per coinvolgere e stupire. E' pathos che muove da uno sfondo epico e sfuma nei capitoli intermedi in riflessione etica, sempre pervasa da una forte tensione che la porta a stare sopra le righe. A questo aspetto le traduzioni, prese da altre esigenze, raramente a questo aspetto dedicano attenzione. Pensiamo in proposito alla descrizione del creato nella perfezione dei suoi movimenti circolari e ciclici, generazioni comprese (1,5-11), alla rievocazione delle imprese di Salomone (2,1-10); alla ritmata tipologia delle azioni umane nel tempo (3,2-9); alla breve elegia sul destino mortale dell'uomo (3,19: "*Unico destino, infatti, per l'uomo e la bestia: morte per l'uno come per l'altra. Stesso respiro per tutti. Niente per l'uomo più della bestia.*"). Pensiamo alle numerose riprese degli inni alla gioia (in particolare 5,17-19 e 9,7-10); alla lode della saggezza (v. 7, 1-14: "*Il sapere giova, ma la sapienza è vita*" (7,12 e più oltre 19-23); all'apertura del cap.11 sulla generosità audace ("*Getta il tuo*

pane alle acque un giorno lo ritroverai. Fanne parte a sette o anche a otto. Tu non conosci il male che potrà venire alla terra.” vv.1,s) e il successivo richiamo alla responsabilità attiva nelle opere e alla fedeltà nei confronti della vita di cui Dio tiene in serbo il segreto. Pensiamo all'inno alla luce (*“Dolce è la luce e grata agli occhi la vista del sole. Quanti siano gli anni da vivere tutti li goda, pensando ai giorni bui che saranno molti. Tutto ciò che viene è un soffio.”* 11,7); infine la grande allegoria della morte su si chiude il testo, quasi a sigillare sia l'hevel dell'esistere come l'uscita verso l'eternità (v. 8: *La polvere ritornerà sulla terra qual era e il respiro a Elohim che l'aveva dato*), dedicati entrambi alla grandezza tragica dell'uomo.

Non è un testo il Qohelet che pretenda di offrirci – per quanto lo si forzi - chiavi di lettura o vie d'uscita obbligatorie alle alternative che ci sottopone e tanto meno verità su ciò che ci trascende. Questo è 'olam', il segreto da cui Dio ci esclude, e come tale non va riempito indebitamente delle nostre fantasie, ma di cui la nostra stessa vita dissemina ovunque tracce. Qohelet ci chiede di fermarsi prima di tutto davanti a ciò che è manifesto e di lì trarre una risposta di saggezza, nella serena convinzione che, mangiando in allegria il nostro pane e bevendo con cuore lieto il nostro vino, *“già sta bene a Dio quello che fai”* (9,7) ma poco dopo avvertendo pure che *“come i pesci nella rete maligna e gli uccelli nella trappola cadono i figli d'uomo nel tempo della disgrazia”* (9,12). L'oltre, in ogni senso, è sempre 'olam'. Qohelet nulla aggiunge e nulla toglie al grande impianto biblico, se non il proprio sguardo per ciò di cui si può dire, e oltre il suo silenzio.