

Luca Mazzinghi Qohelet 1,12-18; 3, 1-15
Bibbia Aperta
21 novembre 2014 - Collegio Marianum Pd

[Trascrizione della conferenza, rivista dall'autore]

Quando si affronta il Qohelet bisogna togliere dalla mente tutto quello che pensiamo di sapere sul libro perché il libro è così complesso e a volte sfuggente che la tentazione è quella di ripetere luoghi comuni e di aspettare dal conferenziere di turno che confermi i luoghi comuni che io credo già d'avere in testa e se poi non li conferma allora apriti cielo, non mi torna più niente. Con Q. bisogna fare *tabula rasa* e ricominciare da capo, fare lo sforzo ed avere anche l'umiltà di dire: - Non avevo capito, non c'eravamo proprio su quello che pensavo che il Q dicesse...

Mi scuso subito per la sinteticità con la quale cercherò di presentare alcuni aspetti del pensiero del Q.

L'esempio che di sicuro avete già sentito, se voi prendete la Bibbia di Gerusalemme, con il testo CEI, quello che i cattolici ascoltano in chiesa, uno apre il Q e trova: -Vanità delle vanità, tutto è vanità- come del resto in qualunque altra Bibbia, che sia cattolica o non cattolica, che è l'unica cosa che il Q. non ha mai detto né inteso dire perché non ha mai usato questo termine; egli usa piuttosto *hèvel* che non in ebraico vuol dire "vanità" ma "il soffio", e già questo cambia le carte in tavola.

Stassera ho pensato di fermarmi soltanto su un aspetto, perché il materiale su Q è tanto, e di approfondire il metodo che il Q usa nella sua ricerca, che è poi il metodo tipico dei saggi di Israele, il metodo empirico. Dico subito, per chiarire ciò che io penso a forza di leggere e studiare i testi sapienziali biblici, che non esistono due sapienze; ce n'è una sola, chi ne vede due parte da precomprensioni molto moderne e dall'idea che se una realtà è laica, allora non è religiosa. Nel mondo antico non c'è questa distinzione, laico e religioso sono due facce della stessa realtà, Dio è presente sempre nel mondo; il concetto di laicità come l'abbiamo noi non esiste nel mondo biblico e quindi non c'è una sapienza laica ed una religiosa; queste sono le idee di noi moderni che proiettiamo senza neanche accorgersene, le nostre concezioni su testi che non le avevano. Esiste una sola sapienza che è divina ed umana insieme, chi ne accentua di più un lato, chi ne accentua un altro, alla fine vale il motto che scrisse nel '71 Gerhard von Rad nel suo famosissimo libro: *La sapienza in Israele*, che è una di quelle cose che vanno lette quando si affrontano questi studi; egli dunque scriveva che per Israele le esperienze di Dio erano esperienze del mondo e le esperienze del mondo erano esperienze di Dio, quindi ciò che fai in questa vita rimanda a Dio ma ciò che fai quando pensi a Dio ti rimanda in questa vita; non c'è separazione tra realtà umana e realtà divina per l'antico Israele. Questo è un punto di partenza da tener ben presente; affermare perciò che Q è un libro laico significa non aver capito nulla dell'ebraismo biblico. Q non è un libro laico, è un libro religioso, ma allo stesso tempo è un libro laico perché le due cose vanno di pari passo, e questo anche se c'è qualche moderno che ha tentato di fare di Q persino un ateo; ci sarebbe una lista lunga di nomi da questo punto di vista.

Ma prendiamo in considerazione il primo testo; per non abbondare con introduzioni vi dico subito che, per non parlare troppo a lungo farò due piccoli interventi, e poi dopo lascerò uno spazio per le domande.

Il primo testo è la fine del cap.1 dove il Q discute il suo metodo di lavoro; come ogni buon autore che si rispetti dice: -Procediamo così- e scrive i versetti dal 12 al 18 che vi ho dato nella traduzione da me curata.

Qohelet 1,12-18

- 12) Io, Qohelet, fui re d'Israele in Gerusalemme
- 13) Allora mi sono sforzato di cercare ed esplorare con sapienza
tutto ciò che si fa sotto il cielo
- e questo è un brutto lavoro che Dio ha dato agli uomini
perché si affannino in esso
- 14) Ho visto tutto ciò che si fa sotto il sole ed ecco,
tutto è soffio e un inseguire il vento.
- 15) *Ciò che è storto non lo si può raddrizzare; e
ciò che manca non lo si può contare.*
- 16) Mi sono detto, parlando a me stesso:
“Ecco, io sono diventato una persona importante;
ho accresciuto la mia sapienza
più di tutti coloro che furono prima di me in Gerusalemme
la mia mente ha considerato molta sapienza e conoscenza”.
- 17) Così ho voluto riflettere, per conoscere
che cosa siano sapienza e conoscenza, follia e stupidità,
Ma ho imparato che anche questo è un inseguire il vento
- 18) *Infatti: molta sapienza, molto fastidio; e
chi accumula conoscenza, accumula dolore.*

Quella del Qohelet è una riflessione in due parti: c'è una premessa: «Io, Qohelet, fui re di Israele in Gerusalemme», e poi due riflessioni, vv. 13-15 e 16-18, ciascuna delle quali termina con un doppio proverbio (vv. 15 e 18). Li ho messi in corsivo perché è evidente anche graficamente che si tratta di due doppi proverbi che concludono queste sentenze.

Q si presenta come uno che fu re d'Israele; forse avete già sentito dalla precedente conferenza di Roberto Vignolo che Q è una cifra, un nome enigmatico, l'uomo dell'assemblea, Qohelet appunto; forse Roberto vi avrà parlato, visto che è in uno dei suoi articoli più famosi, del fatto che Q si presenta volutamente come re, sotto la maschera salomonica, per mettere in luce quella che proprio Roberto chiama la “sindrome regale”. Q è ironico nel suo autopresentarsi come Salomone; tra parentesi, Salomone era morto da quasi 700 anni quando il libro del Q è stato scritto, ma la presentazione salomonica è voluta per mettere in luce il lato negativo del celebre re. Notate l'inizio del versetto 12: «Io fui re d'Israele». Come “fui”? Vuol dire che è morto? Scrive dall'oltretomba? Non lo è più? E che ha fatto nel frattempo?

Questo perfetto *hayity* in ebraico, “fui”, è interessante. Ci possono essere due spiegazioni: una di carattere letterario, qui siamo dentro a quel genere letterario che si chiama il “testamento regale”. Q impersona qui un “Salomone” fittizio che immagina di scrivere il proprio testamento, quindi può parlare di sé al passato come si fa nei testamenti. L'altra spiegazione che davano gli antichi interpreti, per esempio nel *Targum*, nella traduzione aramaica del Q., è particolarmente interessante, anche se fantasiosa. Il *Targum* ricorda una leggenda ove si dice che Salomone, da vecchio, perse il senno; si ricordi 1Re 11, dove si parla di un Salomone che invecchiando cominciò a circondarsi di troppe donne e a costruire templi a tutti gli dei del circondario, tradì il Signore. Dice la tradizione antica ebraica che il Signore lo fece impazzire, gli tolse il regno, lo mandò ramingo per il mondo e Salomone, quando finalmente rinsavì, scrisse il libro del Q pensando ai suoi errori quando era re. Chiaro che questa è una leggenda, ma riflette bene come la tradizione ebraica avesse colto nel Q non il vero Salomone storico, ma un Salomone postumo, che, in stile testamentario, scrive di sé di quello che ha fatto e che non avrebbe dovuto fare. Così abbiamo: «Fui re d'Israele in

Gerusalemme». E poi la prima riflessione: «Mi sono sforzato di cercare con sapienza tutto ciò che si fa sotto il cielo». Alla lettera il testo dice: «Ho dato il mio cuore a cercare e a esplorare». Ho dato il mio cuore significa “ho riflettuto”; il cuore, lo sapete, nella Bibbia non è tanto la sede del sentimento ma l’organo della ragione, della volontà, l’equivalente della nostra coscienza. Il Q usa poi due verbi importanti: cercare ed esplorare. “Cercare” indica nella Bibbia il cercare cose note e spesso si usa per cercare Dio oppure la sua Legge.

Invece “esplorare” è un verbo raro che si trova ad esempio nel libro dei Numeri, al cap. 13, in un episodio che forse avete in mente, quando Mosé manda gli esploratori nella terra promessa ed essi ritornano con un tralcio di vite sulle spalle e dicono: -la terra è buona ma non andiamoci perché ci sono troppi nemici-. Allora Dio si arrabbia e li punisce tutti quanti, tranne Giosuè e Caleb. “Esplorare” significa dunque cercare qualcosa di ignoto. Dunque il metodo del Q è la ricerca di ciò che è noto e di ciò che è ignoto, tutto quello che l’uomo può cercare, esplorare è l’oggetto della sua ricerca, tutto ciò che si fa sotto il cielo, dunque tutto l’arco dell’attività umana. La ricerca del Q ha un limite preciso: Dio, perché il cielo indica il mondo di Dio nella mentalità biblica; e Q non intende portare “sopra il cielo” la sua indagine. Ricordate il salmo 115 che afferma che i cieli sono i cieli del Signore ma la terra l’ha data ai figli dell’uomo; leggiamo ancora nei salmi: «A te levo i miei occhi, a te che abiti nei cieli» (Sal 124). Dunque il cielo è Dio, la sua dimora, il suo mondo. Allora dire che mi sono sforzato di cercare di esplorare con sapienza tutto ciò che si fa sotto il cielo è già delimitare il campo della ricerca a tutto ciò che io, umanamente, posso capire. Ciò che sfugge a me in quanto uomo, ovvero il mondo divino, non è oggetto della mia ricerca. Allora il Q vuol far capire che la sapienza ha un limite preciso che è Dio stesso.

«Mi sono sforzato di cercare d’esplorare con sapienza»: dunque la sapienza è lo strumento della mia ricerca, la sapienza è quell’arte che Dio mi ha dato perché io cerchi ed esplori tutto ciò che umanamente mi è dato di fare. Poi il Q aggiunge una frase sorprendente: «E questo è un brutto lavoro che Dio ha dato agli uomini perché si affannino in esso»; qui scopriamo due cose: la prima che la ricerca che è l’oggetto di quello che il Q intende fare, l’oggetto del suo lavoro, è qualcosa che viene da Dio, che Dio ha dato all’uomo questo compito, dunque Dio vuole che io cerchi. Vedete come il concetto di sapienza non è affatto laico, come dicevamo; subito c’è di mezzo Dio, Dio vuole che io cerchi, è dunque volontà di Dio che io esplori la realtà umana, è lui che me lo chiede. Il compito di cercare ed esplorare non è un mio desiderio; con il Q non siamo come l’Ulisse dantesco: «Fatti non foste a viver come bruti ma per seguir vertute e canoscenza». Dante condanna la ricerca di Ulisse, anche se da un lato l’ammira, dall’altro si rende conto che più di là l’uomo non può andare («avete il Vecchio e il Novo Testamento e il pastor di san Piero che vi guida / questo vi basti a vostro salvamento»). Nel Q, invece, la ricerca è un compito che Dio stesso ha dato agli uomini; notiamo come questa è la prima volta che Dio appare nel libro; ci troviamo di fronte alla prima menzione di Dio esplicita nel Q ed egli appare come soggetto della missione data agli uomini. Ma qui si aggiunge, ed è questa è la cosa che ci sorprende, che «Questa è una brutta occupazione», alla lettera, «una fatica malvagia», *yinian ra’* dice il testo ebraico. Una brutta occupazione, un brutto lavoro; perché? Il Q non lo dice, e apparentemente sembra che uno lo debba già sapere (cf. però il poema iniziale di Qo 1,3-11); Q non spiega apertamente come mai cercare ed esplorare è un brutto lavoro. Più avanti si comincerà a capire perché; in 3,10-11 Q ripete la stessa cosa ma senza più l’aggettivo “brutto”. E’ un brutto lavoro, questo. perché cercare quello che si fa sotto il cielo è molto faticoso, porta a prima vista risultati soltanto negativi: «tutto è un soffio e un inseguire il vento»; c’è un aspetto negativo della ricerca umana che ci fa dire all’inizio della nostra ricerca: questo è un brutto lavoro, non ne varrebbe neanche la pena; però, allo stesso tempo, Dio ha dato all’uomo un tale compito.

Un primo motivo più chiaro per cui il lavoro di ricerca è brutto: «Ho visto tutto ciò che si fa sotto il sole» - di nuovo sotto il sole ,cioè sotto il cielo; siamo sempre nell’ambito della attività

umana - «ho visto tutto ciò che si fa sotto il sole ed ecco tutto è un soffio e un inseguire il vento». “Ho visto”: Il verbo “vedere” nei 12 capitoli del libro ritorna per ben 47 volte nel libro, 18 volte nella prima persona del perfetto, *ra’itî*, “ho visto”. Questo “ho visto” è importante perché ci fa comprendere come ciò che il Q dice nasce davvero dall’esperienza. Il saggio sa ciò che ha appreso dall’esperienza; non va oltre. Il saggio non è un dogmatico che ha le sue verità. Il saggio d’Israele quel che sa lo sa perché l’ha visto, è qualcosa che lui ha sperimentato. Nel caso del Q c’è un limite preciso: «Ciò che si fa sotto il sole», ovvero tutto il campo dell’attività umana. E il risultato di questa indagine è negativo: «tutto è un soffio e un inseguire il vento». Tutto è *hevel*, dice il Q, *ûre’ût ruach*; un inseguire il vento, qualcosa di impossibile. La ricerca umana messa in atto dal Q dà un primo risultato: che noi non riusciamo a trattenere niente, che quello che vorremmo sapere ci sfugge, che ogni risultato non è mai definitivo, che il risultato di ogni ricerca umana sembra essere alla fine semplicemente inconsistente.

Se ci fermassimo qua - e molti commentatori del Q si fermano qua - si potrebbero sprecare gli aggettivi: Q è uno scettico, un pessimista, un nichilista e chi più ne ha più ne metta. Ma ciò significa assolutizzare un aspetto del pensiero del Q, fermandoci magari alla domanda iniziale, «Quale profitto c’è per l’uomo per tutto il suo lavoro?» (1,3), che verrà ripresa al cap. 3 (v. 9). E la risposta è ovvia: non c’è alcun profitto! E’ vero, per chi cerca e per chi vuole trovare un profitto nella vita che tutto è un soffio, un inseguire il vento. In realtà, come vedremo, ci sono due cose che Q mai definisce un soffio, la gioia, intesa come dono di Dio e il timore di Dio, inteso come la fede in lui. Queste due cose non sono un soffio.

Dire che tutto è un soffio non è una affermazione di carattere metafisico, un giudizio filosofico sulla realtà vista come inconsistente; la ricerca stessa del Q sarebbe allora inutile, se tutto è un nulla. Q sta dando piuttosto un giudizio empirico sulla realtà, alla luce dell’esperienza: tutto ciò che vedo sotto il sole, sotto il cielo, è un soffio. Ma lo è davvero? Scopriremo che per il Q non è così.

Non dimentichiamo che Q gioca anche sulle parole perché *hevel*, soffio, è anche il nome del secondo figlio di Adamo, Abele, ma nel racconto della Genesi (4,1-16) chi è che conta, Abele o Caino? E’ Abele che conta davanti a Dio (cf. Gen 4,2-5). Chi è che viene scelto da Dio? Abele allora se davvero tutto è soffio è davvero così negativo il termine “soffio”? Alla luce del racconto di Genesi 4 senz’altro possiamo dire di no.

E continua il Q con un doppio proverbio: «Ciò che è storto non lo si può raddrizzare e ciò che manca non si può contare». Il primo proverbio viene forse dall’ambiente agricolo; ce ne sono di analoghi in Egitto, dove si legge che un legno storto non può essere raddrizzato neppure dal più abile artigiano. L’altro proverbio è proprio dell’ambito commerciale: «Quel che manca non lo puoi contare»; un contabile non può fare i conti con cose che non esistono. Cosa vogliono dire questi due proverbi? L’uomo è impotente di fronte ad una realtà che lo sovrasta, non può raddrizzare ciò che è storto e contare ciò che manca, ovvero l’essere umano è limitato. C’è di più tuttavia nel primo proverbio: ciò ch’è storto non si può rendere dritto. In 7,13 Q usa lo stesso verbo, però in un contesto ben diverso. Scrive: «Guarda l’opera di Dio, chi può raddrizzare ciò che Egli ha fatto storto?». Dunque Q ammette che nel mondo ci sono cose che a noi paiono storte e ne attribuiamo a Dio la colpa, ma poi dice anche che non puoi metterti nei panni di chi giudica Dio e decide da solo se quello che Dio ha fatto è storto oppure dritto. Quello che Dio ha fatto, l’ha fatto, e l’uomo non è in grado di raddrizzare ciò che per noi Dio avrebbe fatto storto. Qui c’è da chiedersi se ha più fede un Giobbe che contesta Dio per il suo agire considerato ingiusto, o il Q che accetta quello che Dio fa anche se non gli torna.

Un corollario su questo versetto 15, una piccola curiosità. Se leggete il versetto 15 nella vulgata, la traduzione latina di Girolamo, egli traduce in modo strano, forse perché il termine biblico tradotto con ciò che manca (*hesròn*) viene letto come *hasar leb*, qualcuno che manca di cervello; forse Girolamo aveva un altro manoscritto o forse cambia il testo perché gli pareva

troppo difficile. Fatto sta che il proverbio «ciò che manca non si può contare» diventa nella Vulgata: «stultorum infinitus est numerus», è infinito il numero degli stolti.

Un vecchio commentatore dell'Istituto biblico degli anni del secondo dopoguerra, quando ancora si scriveva in latino, il padre Vaccari, che ha scritto un articolo su questo, dice che Girolamo ha sbagliato a tradurre così, perché l'ebraico è diverso, e tuttavia conclude così il suo articolo: «Etsi opinari non vetamur... quod stultorum infinitus est numerus». Gli stolti sono sempre più di quanto tu pensi e più pericolosi di quanto tu creda; ben peggiori dei cattivi, come scrive D. Bonhoeffer. Dai malvagi infatti ci si difende, dagli stupidi no; sono proprio quelli che fanno i veri danni nel mondo, perché il malvagio sa d'essere un malvagio ma lo stupido non sa d'essere stupido.

*

Affrontiamo ora la seconda parte del testo (1,6-18): «Mi sono detto parlando a me stesso....». Ecco un altro aspetto della sapienza del Q., del suo metodo: da un lato l'esperienza, dall'altro la riflessione sull'esperienza. Alla lettera - il testo ebraico dice: «Parlando al mio cuore». Voi sapete che si tratta di un uso retorico che molti autori faranno proprio, fino al celebre carne 'A se stesso' in cui il Leopardi parla al suo cuore citando proprio il Q. («...e l'infinita vanità del tutto...»).

Un ulteriore aspetto del metodo empirico utilizzato dal Q. è il riflettere dentro di sé su ciò che io ho visto; e la prima riflessione è sulla sua grandezza, sapienza e ricchezza nei panni di Salomone, e allo stesso tempo su come tutto ciò non serva a niente per la felicità. Qui Q. parla appunto ponendosi nei panni di Salomone, il più sapiente, il più grande, il più saggio di tutti i suoi predecessori; il testo qui è forse volutamente ironico, perché Salomone è figlio di Davide, ma prima di loro non c'era nessuno, soltanto Saul. «Più di tutti coloro che furono prima di me»: il testo è chiaramente iperbolico e ironico insieme.

Quella di cui si vanta Salomone è una sapienza che è per noi strana, ed anche questo fa parte del metodo del Q., una sapienza che non esclude nulla dal proprio orizzonte: «Ho voluto riflettere per conoscere che cosa siano sapienza e conoscenza, follia e stupidità». Anche sapere l'aspetto oscuro della sapienza è importante. Se questo testo lo spiegassimo a dei ragazzi che hanno in mente il celebre film *Guerre stellari* si potrebbe ricordare come maestro Ioda ricorda ai suoi discepoli che bisogna anche conoscere il lato oscuro della forza, perché se nonosci il lato oscuro nonosci neanche il lato luminoso, perché l'uno rimanda all'altro. Per capire cos'è la sapienza devi anche capire cos'è follia e stupidità. Questo è interessante; Q. non è un moralista che dice: ah, stai lontano da queste cose! No, il saggio deve conoscere come davvero gira il mondo, anche nei suoi aspetti più deteriori. Quando il testo ebraico del Q è stato tradotto in greco dai Settanta nel II-I sec. a. C. ad Alessandria d'Egitto, il traduttore greco era sicuramente scandalizzato da questo passo e lo ha cambiato. Nel testo dei Settanta, il testo del Q. diventa infatti: «Per conoscere sapienza e conoscenza, parabole e scienza»; in greco: παραβολὰς καὶ ἐπιστήμην [*parabolàs kai epistèmen*]. E così il problema è risolto; in greco son tutti termini positivi e così il testo non scandalizza più. Questa operazione non è l'unica; lo facevano anche i masoreti; in qualche caso essi hanno cambiato le vocali per evitare che il testo fosse troppo scandaloso. Il testo ebraico che noi abbiamo è comunque già qua e là ritoccato, ecco perché non è facile neanche tradurlo. Qui bisogna stare attenti a non cadere in un'altra trappola tipica del purismo del testo ebraico; ecco perché ogni tanto bisogna fare confronti con le altre versioni antiche. per capire meglio il Q.

Un caso probabile di correzione del testo ebraico per ragioni teologiche è in 5,5, quando Q scrive: «Non dire davanti al messaggero che questa è una sciocchezza»; egli sta parlando dei voti che io ho fatto o non ho fatto, e nessuno capisce chi sia questo messaggero; in ebraico *mal'ak*, termine che altrove indica anche l'angelo; per cui alcuni intendono: «Non dire davanti

all'angelo ho fatto una sciocchezza». Forse i masoreti hanno fatto una operazione semplicissima: l'ebraico ha: *'al-tomar lifnê hammal'ak kî shegagah hi'*; alla lettera: «Non dire davanti al messaggero che questa è una sciocchezza». Quel *lifnê* è stato probabilmente rivocalizzato da un originale *lefanay* (le consonanti sono le stesse); il testo originale avrebbe detto: «non dire: davanti a me c'è l'angelo! Perché questa è una sciocchezza». Qui Q. se la prenderebbe contro tutti i veggenti della tradizione apocalittica che ritenevano di conoscere le cose di Dio perché un angelo era venuto a dirglielo dal cielo. Q. direbbe allora: Lascia perdere le visioni! Dì quel che hai visto, e non quel che pensi d'aver sentito in qualche visione.

Tornando al testo (Qo 1,17): «E ho imparato che anche questo è un inseguire il vento». «Questo», ma che cosa? Lo sforzo umano di pretendere di accrescere la sapienza. Chi vuole far questo, alla fine s'accorge d'aver inseguito il vento. Perché? Veniamo al concetto di cui si parlava all'inizio, che la sapienza è una ricerca umana, ma essendo limitata deve rendersi conto che l'unico modo per superare il limite è accogliere un dono, cioè entrare nel mondo di Dio.

Se io mi sforzo di accrescere la sapienza, arrivo ad un punto in cui per forza mi fermo, se io invece accetto il limite, e il limite è Dio, allora la sapienza diventa vera, altrimenti è un inseguire il vento; così, conclude Q., «molta sapienza, molto fastidio e chi accumula conoscenza accumula dolore». Q. qui fa riferimento ad un uso antico e non solo antico, che si usava nell'insegnamento. L'insegnamento lo si faceva picchiando spesso lo studente; s. Agostino si lamentava delle botte che prendeva nell'insegnamento del greco, che a lui restava difficile. In Inghilterra s'è fatto così per secoli, ancora fino a tempi recenti, punizioni pubbliche in classe; anche le nostre maestre, nel passato, non lesinavano le righellate sulle dita. Molta sapienza, molto dolore. Il libro dei Proverbi afferma: «Se tu risparmi il bastone a tuo figlio non lo salverai dagli inferi»; come direbbero gli inglesi: *spare the rod, spoil the child*. Se risparmi il bastone della correzione, fai del male a tuo figlio, picchialo di santa ragione e vedrai che gli farai un gran bene. Per noi non è esattamente il metodo educativo migliore, ma per loro lo era. Teniamo così presente lo sfondo del detto del Q: molta sapienza molto dolore. Q. usa tuttavia questo proverbio per far intuire qualcosa di più: chi crede d'esser saggio e si sforza d'esser saggio con i suoi soli mezzi s'accorge che alla fine ne ottiene soltanto un risultato negativo.

Un'ultima riflessione su questo testo prima di passare all'altro. E' la prima volta che Q. nel libro parla di sapienza, di *hokmah* in ebraico, introducendo un termine che i suoi ascoltatori già conoscono bene fin dal libro dei Proverbi; basti pensare a Pr 2,1-6: se cercherai la sapienza, se scaverai per essa come si scava per un tesoro..., bisogna darsi da fare per trovare la sapienza, ma d'altra parte la sapienza è legata alla giustizia, all'etica, al timor di Dio (cf. Pr 1,7); il saggio è anche il giusto, il timorato di Dio. Qui, invece, la sapienza è legata al limite, la sapienza consiste anzi nel riconoscere il proprio limite che alla fine è Dio stesso.

Un testo interessante, su questa linea è al cap. 8, 16-17 dove Q. scrive: «Quando ho dato il mio cuore a conoscere la sapienza e a vedere l'affannosa occupazione che si fa sulla terra perché né di giorno né di notte i suoi occhi vedono il sonno, ho visto anche tutta l'opera di Dio. L'uomo non può trovare tutta l'opera che si fa sotto il sole, tuttavia l'uomo si affanna a cercare ma senza trovare. Anche se il saggio dicesse di sapere, neanche lui potrebbe trovare». La vera sapienza dunque consiste nel saper riconoscere il proprio limite. In realtà, questa idea è già presente in germe nel libro dei Proverbi, la sapienza nega sé stessa, il saggio è quello che sa di non sapere, il che sembra molto socratico ma questo non è un tema socratico perché qui c'è di mezzo il Dio d'Israele, non c'è di mezzo la *υβρις* (*hybris*) di greca memoria.

Qui il limite della sapienza è il Dio d'Israele, non è un limite interno o di carattere filosofico. Ci sono tanti motivi per cui la sapienza svanisce presto e sarebbe interessante vedere come al cap. 7 il Q. dice che uno dei mezzi con cui la sapienza svanisce alla svelta è... la bustarella! - «Un regalo perverte anche il cuore dei saggi». Le cose di questo mondo fanno spesso perdere

ai saggi la propria sapienza. Basta poco per perdere la sapienza; già nel libro dei Proverbi si può capire bene che chi è stupido è inguaribilmente stupido, raramente diventa saggio, e chi è saggio corre sempre il rischio di diventare stupido. I saggi, da questo punto di vista, non sono molto ottimisti sulle possibilità dell'uomo di essere saggio; il Q. approfondisce questo tema, ma si rende conto che il vero limite, in realtà, è Dio stesso. Se l'uomo pretende di valicare questo limite, di avere una sapienza che lo porta a sapere tutto, si accorge che il risultato è tutto un soffio ed un inseguire il vento e «chi accumula sapienza accumula dolore».

E tuttavia la sapienza rimane un valore; due volte Q. dice che questo è il compito che Dio ha dato all'uomo, brutto compito dice al cap.1, ma al cap. 3, come già ho detto, non c'è più l'aggettivo "brutto". Al cap. 8, nel testo che ho appena letto, egli scrive: «Ho dato il mio cuore a conoscere la sapienza, ho visto l'opera di Dio»; tutto ciò resta un compito che Q. si assume, quello di cercare e di esplorare. Al cap. 2 Q. afferma con molta chiarezza che c'è un vantaggio della saggezza sulla stoltezza (2,13) perché, continua, «Il saggio ha gli occhi in fronte, mentre lo stupido vaga nelle tenebre»; quindi la sapienza è comunque un vantaggio per l'uomo.

In 7,15-17 Q. è lapidario; si tratta di un testo intrigante: «Non essere troppo giusto, non essere troppo saggio; perché ti vuoi rovinare, non essere neanche troppo cattivo; non essere stupido; perché vuoi morire prima del tempo?». Quindi un po' cattivi bisogna pur esserlo, ma neanche cerca di essere troppo giusto, perché tanto non ti riesce; e poi Q aggiunge: «Non essere troppo saggio», un pochino sì però, e continua infatti: «Non essere stupido»; una affermazione molto netta. Ci si aspetterebbe: «Non essere *troppo* stupido», come nei casi precedenti; e invece, lapidariamente: «non essere stupido». Tra sapienza e stoltezza non c'è relazione, tra cattiveria e bontà sì, perché troppo buono non ce la farai mai ad esserlo e un po' cattivo lo sei per forza. Lo dirà al cap 10: «Non esiste uomo sulla terra che non pecchi»; i troppo buoni sono pericolosi, però non esagerare con l'essere troppo cattivo; troppo saggio neppure, perché pretendresti di sapere oltre il tuo limite, ma stupido no. La stupidità va esclusa alla radice quindi bisogna essere un poco saggi, senza esagerare, ma stupidi no. E Q. aggiunge: «perché vuoi morire prima del tempo?»; perché ti vuoi rovinare?- La stupidità, infatti, rovina. C'è un autore americano. Levine, che ha dato un sottotitolo al libro del Q.: Q. ovvero come non essere stupidi entro i parametri del possibile ('The humor in Qohelet'). Per Q. non c'è paragone tra sapienza e stupidità, per quanto la sapienza sia limitata è dunque un valore ed egli lo ripete: «La sapienza vale più del denaro» (7,10-11); Lo stupido andrà in rovina (10,2-3); e poi in 10,8 parla del giovane saggio che salva la città con la sua sapienza.

Tutto ciò è importante perché la sapienza nasce dall'esperienza; allo stesso tempo però è religiosa in quanto coglie in Dio il suo limite e se travalichi questo limite, la sapienza offre all'essere umano solo un risultato negativo; allora tutto è un soffio e un inseguire il vento. E tuttavia il Q., rispetto ai saggi che lo hanno preceduto, al libro dei Proverbi in particolare, insiste molto di più su questo tema del limite. Nel libro dei Proverbi la sapienza viene personificata come una donna, donna Sapienza (specialmente Pr 8 e 9,1-6), e questa donna è figlia di Dio e quindi diventa mediatrice tra Dio e gli uomini, non è Dio, ma non è neanche uomo. Q. insiste molto di più sul limite; il metodo è lo stesso dei saggi che l'hanno preceduto, ma egli guarda più l'aspetto umano della sapienza, la lega più alla dimensione del suo limite, che è Dio badate bene, un Dio comunque presente all'orizzonte del Q.

E' stato detto che Q. è l'anti-Adamo; ora l'Adamo (e l'Eva!) di Genesi 3 che cosa vuole fare? Cogliere l'albero della conoscenza del bene e del male, cioè l'albero che ti permette di avere la conoscenza di tutto e di essere autonomo rispetto a Dio. È il serpente che dice: «sarete come Dio...»(Gen 3,5); l'albero che invita a valicare il limite. E' qualcosa di ben più grosso che un atto di disubbidienza: è la pretesa dell'uomo di mettersi al posto di Dio. Q. non lo fa e così Q. è come l'Adamo che non mangia la mela, che rifiuta di valicare questo limite. Ora chi è più religioso? Questo presto nichilista scettico e ateo che sarebbe per molti il Q. ? E' lui veramente

l'uomo religioso: bisogna dunque cambiare la prospettiva tradizionale che spesso si ha su questo libro.

**

Qohelet 3,1-15

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

²Tempo per generare, tempo per morire;
per piantare, tempo per sradicare il piantato;

³tempo per ucidere, tempo per guarire;
tempo per emolire, tempo per costruire;

⁴tempo per piangere, tempo per ridere;
tempo per far lutto, tempo per danzare;

⁵tempo per gettar pietre, tempo per raccoglierle;
tempo per abbracciarsi, tempo per staccarsi dagli abbracci;

⁶tempo per cercare, tempo per perdere;
tempo per conservare, tempo per buttare via;

⁷tempo per strappare, tempo per ricucire;
tempo per tacere, tempo per parlare;

⁸tempo per amare, tempo per odiare;
tempo di guerra, tempo di pace.

⁹Quale profitto per chi agisce, in tutto il suo affaticarsi?

¹⁰Ho considerato l'occupazione
che Dio ha dato agli uomini perché si affannino in essa_

¹¹Egli ha fatto bella ogni cosa al tempo opportuno;
ha posto anche nel loro cuore ogni cosa al tempo opportuno, senza però che essi
riescano a comprendere l'opera che Dio ha compiuto, da cima a fondo.

¹²So anche che non c'è altro bene per loro
se non gioire e passarsela bene durante la loro vita.

¹³Ma ogni uomo, che mangi o beva,
o si goda il benessere per tutta la sua fatica,
anche questo è dono di Dio.

¹⁴So che tutto ciò che Dio fa, resta per sempre;
non c'è niente da aggiungergli, niente da togliergli;
Dio fa così perché lo si tema.

¹⁵Ciò che è stato, accade ancora oggi;
e già esiste ciò che sarà;
Dio cerca il tempo fuggito.

La seconda parte del nostro incontro la dedichiamo ad un altro testo che per molti aspetti è famoso, l'inizio del cap. 3, dove ancora Q. riflette ancora sul suo metodo. Questo testo non potrò commentarlo per esteso, ma mi fermerò soltanto alcune cose importanti.

Questo è un testo molto complesso, con problemi di traduzione anche notevoli. Mi limito ad alcune osservazioni generali sul poema dei tempi (3,1-8). Una piccola nota di traduzione: non

si deve tradurre «tempo di generare, tempo di morire...», salvo alla fine: «tempo di guerra, tempo di pace», ma occorre tradurre con «tempo per generare, tempo per morire...». L'orientamento del poema, se mi permettete una parola tecnica, è teleologico, cioè riguarda lo scopo, il fine (il *telos*) della vita umana. C'è un □ tempo per... In ebraico *c'* è una preposizione, *l'*, che indica la finalità. Possono sembrare sottigliezze, ma a volte il tradurre in un modo piuttosto che in un altro cambia l'interpretazione del poema.

Questo poema spesso è stato letto spesso in chiave negativa. Girolamo è come il preludio di queste interpretazioni. Nel suo commento all'Ecclesiaste, Girolamo scrive che in questo poema *Ecclesiastes nunc vult illud ostendere omnia in mundo esse contraria et nihil stare perpetuum* che l'Ecclesiaste ora vuole mostrare con ciò che tutte le cose nel mondo sono contrarie e che niente dura in eterno; una interpretazione dunque negativa. Quella di Girolamo è dunque come l'inizio di una serie di letture negative del poema che nei moderni diventano spesso usuali. Ravasi conclude, nel suo commentario, che in questo poema Q. celebra la miseria del conoscere e la sconfitta di ogni sapienza. Roland Murphy, che è un carmelitano americano autore di un commento famoso al Q., scrive che «this is a phantastic statement of divine sabotage», è una incredibile affermazione relativa al sabotaggio divino; Dio sabota, distrugge nell'uomo ogni possibilità di senso.

Questo testo rappresenterebbe allora la sconfitta di ogni possibilità di conoscere qualunque cosa sulla vita umana. Questa è una interpretazione ricorrente nei commentatori. Nel mio lavoro *Ho cercato e ho esplorato. Studi sul Qohelet*, ho ricordato al riguardo lo splendido poema di Montale: *Non chiederci la parola...*

..
Non domandarci la formula che mondi possa aprirti,
sì qualche storta sillaba e secca come un ramo.
Codesto solo oggi possiamo dirti,
ciò che non siamo, ciò che non vogliamo.

Ma cerchiamo di cogliere meglio il senso di questo poema. Tralascio una analisi relativa alla struttura letteraria. Ricordo solo che Q parla di 14 paia di azioni antitetiche; quindi 7 x 2; il numero non è scelto a caso.

La prima frase, in 3,1, ci ricorda che per ogni cosa c'è il suo momento, un tempo opportuno per ogni faccenda sotto il cielo. Bisogna stare attenti a non leggere questo testo con gli occhi della sapienza greca e della filosofia occidentale. E' ciò che accade con alcuni commentatori; ad esempio, il celebre G. von Rad parla fin dall'inizio di determinismo teologico; ovvero tutto quello che accade nel mondo è già stato stabilito dall'alto e tu non puoi cambiare assolutamente nulla. Ma Q non è un determinista; egli lascia sempre spazio alla libertà umana. Quando egli afferma che per ogni cosa c'è il suo momento, intende semplicemente affermare una cosa alla luce dell'esperienza, e l'esperienza umana insegna appunto che per ogni cosa c'è il suo tempo opportuno. Potremmo citare testi analoghi, in Egitto o in Mesopotamia, nei quali il saggio è descritto come la persona che sa fare la cosa giusta al momento giusto, e sa quale è il momento per fare una cosa piuttosto che un'altra. Il problema del Q è che egli si rende sì conto che c'è una cosa giusta per ogni tempo, ma non si rende conto della logica che esiste dietro a queste occasioni che la vita presenta. Siamo di fronte a un'*impasse*, a una situazione abbastanza critica. Q sa che c'è un tempo giusto per ogni cosa, ma gli sfugge il criterio per cui questo tempo arriva o non arriva. Che Q. sappia che c'è un tempo giusto per ogni cosa lo rende ancora più chiaro il versetto 11 quando Q. afferma che «Dio ha fatto bella ogni cosa al tempo opportuno»; quindi io so che c'è un Dio che fa le cose bene e le fa a tempo giusto, il problema è che io non capisco quali siano i suoi criteri. E' questo il punto. All'uomo sfuggono i criteri che Dio usa per decidere se un tempo è giusto oppure sbagliato.

Le 14 paia di azioni qui descritte servono a comprendere come l'uomo riesce ad intuire che c'è un tempo per ogni cosa, ma non è lui a stabilirlo. La prova è che la prima di queste azioni,

«tempo per generare, tempo per morire» sfugge all'attività umana; l'uomo potrebbe decidere quando generare, nel senso che due genitori possono decidere di mettere al mondo un figlio oppure no, ma nessuno conosce il tempo della propria morte. «Tempo di guerra, tempo di pace», anche questo sfugge al pieno controllo dell'uomo; e tuttavia il Q. invita l'uomo all'azione, tempo per, tempo per.

Questo testo di 3,1-9 va messo in relazione con il testo che chiude il libro al capitolo 11 sul quale spesso i commentatori passano via troppo alla svelta, perché troppo ottimista. Si tratta del testo di 11,1-6. Se uno guarda il tempo, non semina, se guarda le nuvole non raccoglie; datti da fare; non puoi sempre star lì ad aspettare che capiti il momento giusto. Afferra poi Q. in 11,5: «Come tu non sai per quale via lo spirito entri come le ossa nel seno della donna incinta, così tu non sai qual è l'opera di Dio che fa tutto. Semina al mattino il tuo seme e alla sera non lasciare che la tua mano riposi perché tu non sai quale nascerà, se questo o quello che tutt'e due riusciranno bene». Se tu aspetti che sia il momento giusto non farai mai niente.

Il Q. da una parte dice: mi sfugge qual' è il momento giusto ma questo non vuol dire che non debba agire perché se aspetto di conoscere i criteri del tempo giusto non farò mai nulla e starò lì a dire: ma non è il tempo giusto, non ci capisco niente, non so quando fare le cose, mi sfugge il senso della realtà. E' vero che ci sfugge il senso della realtà, ma questa non è una scusa per non agire e non sperare che una delle cose da me fatte riesca bene, oppure tutte e due come dice il v. 6 sopra ricordato.

Ritornando a 3,9, il Q. conclude questo poema chiedendosi: «Quale profitto, per chi agisce in tutto il suo affaticarsi». Il Q. si chiede cioè: Ma io mi do tanto da fare per ricavare un profitto, ne avrò un risultato? La risposta è: no. Qui riemerge tutto il cap. 2 che non abbiamo potuto leggere, nel quale il Q. si cala nei panni del Salomone biblico. Mi sono dato tanto da fare, mi sono costruito campi, tante case, sono diventato il più saggio di tutti, schiavi, schiave, donne, ricchezze incalcolabili poi alla fine dovrò lasciare tutto ad un altro e chissà se sarà saggio o stupido; e alla fine ho disperato della vita perché quando uno muore tutto il suo lavoro non serve più a niente; ho odiato la vita, arriva ad affermare Q. L'ottica del Q. è qui certamente negativa, ma soltanto in relazione a chi agisce cercando un profitto; per chi cerca questo profitto il profitto non arriva. Perciò il poema di 3,1-8 da un lato sì è negativo, ma lo è soltanto per chi pretende di conoscere sempre il tempo giusto e di averlo in mano e in relazione a quel tempo di agire e di trovare un profitto. Chi cerca di far così scopre che tutto è un soffio e un inseguire il vento. Chi invece riconosce il proprio limite si accorge che c'è invece una via d'uscita a questa apparente vita senza senso.

Tale via d'uscita è più chiara al versetto 13, quando Q. dice: «Ma ogni uomo che mangi o beva o si goda il benessere per tutta la sua fatica, anche questo è dono di Dio». Mettete in relazione il termine "profitto", al versetto 9, con il termine "dono" al versetto 13; in ebraico c'è *mattat 'elohîm*; dono di Dio. La radice del nome Matteo, dono del Signore, o di Mattatia, che viene dal verbo ebraico *natan*, "dare", da cui appunto *mattah / mattanah*, "dono".

Dunque da un lato c'è la ricerca del profitto dall'altro c'è il ricevere un dono da parte di Dio; chi cerca il profitto non lo trova. Siamo a Padova, e val la pena di ricordare la cappella degli Scrovegni; il buon padre dello Scrovegni costruttore della cappella era un noto usuraio a cui il figlio ha dedicato la cappella per espiare le colpe paterne tant'è vero che lui si mette dalla parte destra dei beati, in atto d'offrire la cappella stessa, vestito di viola, simbolo di penitenza; e dall'altra parte, sull'altra facciata, c'è Giuda con il suo sacchetto di denaro, in posizione abbastanza centrale sull'architrave di fronte; ecco simbolicamente i due poli opposti: il profitto e il dono. Chi vive la vita cercando di tenerla in mano, di pretendere di capire qual è la logica dei tempi che la vita ha, costui non la trova. Chi invece non si pone queste domande ed accetta il dono della vita così come viene da Dio, questi lo trova. E' una lettura del Q che non sempre si trova nei commentari; così la domanda del v. 9, quale profitto c'è per chi si affatica, prevede una risposta negativa; ma solo per chi cerca faticosamente il profitto, appunto.

Già al v. 10 Q ritorna a un tono più positivo. «Ho considerato l'occupazione che Dio ha dato agli uomini perché si affannino in essa»; lo stesso tema già visto in 1,13, ma senza più l'aggettivo "brutta". E qual è l'occupazione cui si riferisca il Q? La stessa di cui abbiamo già parlato: il cercare il senso della realtà, il cercare di comprendere l'opera di Dio.

Scrivendo ancora Q.: «Egli, Dio, ha fatto bella ogni cosa al tempo opportuno». Qui ci sarebbe da ricordare che Q. sembra citare il celebre testo di Genesi 1, ma in realtà non la cita esplicitamente, perché questo termine "bella" non è il termine che c'è nel ritornello di Genesi 1, dove troviamo che Dio vide che «era cosa *tôb*», un termine che in ebraico significa "buona", ma anche "bella". Tant'è che la traduzione greca dei Lxx di Gen 1 traduce l'ebraico *tôb* con εἶδεν ὁ θεὸς ὅτι καλόν [*èiden ho theòs hòti kalòn*], «Dio vide che era cosa bella». Qui, in 3,10, il Q utilizza invece il termine ebraico *yaphé*, che indica la bellezza ad esempio di una donna; cf. ad esempio Sara in Gen 12,14: *ishshah... yaphah me'ôd*, una donna molto bella.

Si discute su come mai Q. non citi qui esattamente Genesi 1, ma usi un termine che allude alla Genesi, senza però citarla. Questo perché, come io credo, il Q. è sempre piuttosto polemico nel suo libro contro la teologia del racconto sacerdotale della Genesi, questa descrizione di un mondo perfetto dove tutto rispecchia l'ordine stabilito da Dio nei sei giorni della creazione. Questo ottimismo tipico del racconto sacerdotale, che è tipico di un racconto nato nell'esilio e cerca di infondere speranza agli esiliati, non trova d'accordo il Q. Egli è molto più realista e da buon saggio vede le cose anche nel loro aspetto negativo; basta prendere l'inizio del cap 1 quando il Q. scrive: «Non c'è niente di nuovo sotto il sole» (v. 9). Questa è una polemica non solo contro l'ottimismo del racconto sacerdotale, ma anche contro quello dei profeti della fine dell'esilio. Pensate al cosiddetto secondo Isaia, il supposto autore di Is 40-55, che scrive in Is 43: «Ecco faccio una cosa nuova, proprio ora germoglia, non vi accorgete?»; Q. risponde: «Non c'è niente di nuovo sotto il sole». Q. reagisce a questa visione molto più ottimistica della realtà affermando: No, il mondo non è così bello come voi lo pensate. Forse è per questo che Q. allude al testo di Genesi 1, ma non lo cita espressamente; resta il fatto che Q. si rende ben conto che Dio ha fatto bella ogni cosa a tempo opportuno e dunque il saggio sa che c'è una logica nel mondo che questa logica l'ha stabilita Dio e non è di per sé una logica negativa.

Il problema è poi (v. 11) che Dio «ha posto nel cuore degli uomini il mistero del tempo senza che essi riescano a comprendere l'opera che Dio ha compiuto da cima a fondo»; questo è il paradosso della vita umana: io intuisco che Dio esiste e che opera nel mondo, ma non riesco a comprenderne appieno la logica ed è esattamente questo che mi porta a volte a pensare che Dio forse sta sbagliando, che Dio forse potrebbe far meglio. I salmisti direbbero in fondo la stessa cosa. «Fino a quando Signore continuerai a dimenticarmi, perché dormi Signore, svegliati! Dov'è Signore il tuo amore d'un tempo?», per ricordare solo alcune domande sparse nel salterio. I salmisti si esprimono nei confronti di Dio in maniera molto diretta, siamo noi occidentali cristiani che razionalizziamo sempre tutto e che attribuiamo a Dio determinate caratteristiche o ci scandalizziamo della libertà di fronte a Dio degli autori biblici. Siamo noi che forziamo Dio in un letto di Procuste allungandolo se non ci sta o tagliandolo se ci sembra debordare. Q. rappresenta tutta una corrente che nella Bibbia non ha nessun problema a discutere la stessa figura di Dio. Qui il problema non è in realtà discutere Dio, ma il riconoscerlo come il limite di ogni conoscenza umana.

Qui c'è un testo molto difficile (3,11): «(Dio) Ha posto nel loro cuore il mistero del tempo». Il testo ebraico usa qui un termine difficile, *'ôlam*, sul quale c'è una lunga discussione, nella quale sono entrato anche io. Alcuni autori hanno cambiato il testo correggendo in *'amal*, "lavoro", "fatica": ma che cosa significa dire che Dio ha posto la fatica nel cuore dell'uomo? Forse che essi si sforzano molto, ma senza capire. Ma correggere il testo è sempre una *extrema ratio*. Molti altri traducono *'ôlam* con "eternità", introducendo un concetto filosofico di per sé poco consono alla Bibbia ebraica e al contesto del Q.; il Q non parla mai di eternità né mostra

di credere in un qualche aldilà (cf. 3,18-21). E che vorrebbe poi dire che Dio ha messo l'eternità nel cuore degli uomini? Il desiderio dell'eterno? La percezione della vita eterna? La traduzione greca utilizza *αἰῶνα* [*aiōna*], cioè "mondo" in senso spaziale; così il latino della *Vulgata* di Girolamo: *mundum tradidit disputationi eorum; ha consegnato il mondo alle loro discussioni*. Ma cosa vuol dire?

La vecchia traduzione CEI 1974 aveva "eternità", mentre la revisione del 2008 ha "la durata dei tempi". Un commentatore spagnolo attuale, J. Vilchez Lindez, ha *un tiempo sin numerar*, un tempo senza limiti; Dio ha messo nel cuore dell'uomo l'idea che il tempo, la storia hanno un senso globale, ma gli sfugge la logica di tale senso. Su una linea non dissimile, un grande storico ed ebraista italiano, Paolo Sacchi, toscano, ma per tanti anni professore a Torino, nel suo commento al Qohelet del 1971 chiarisce che in Qo 3,11 *'ôlam* va inteso nel senso che Dio ha posto nel cuore dell'uomo un certo principio per cui l'uomo ha un senso del tutto ma gli manca sempre qualcosa. Detto in categorie kantiane, all'uomo manca una categoria superiore di pensiero con la quale giudicare il tempo. Questa è una lettura possibile ed anche accettabile. Dio ha dato all'uomo l'idea che il tempo ha una sua logica, un tempo per, però all'uomo manca la capacità di capire quale è tale logica, l'uomo intuisce, ma non comprende e questo lo porta a una situazione drammatica perché cerca, ma ad un certo punto si deve arrestare lo però ci vedrei qualcosa di più...

Questo termine *'ôlam*, ha quasi certamente un significato temporale, come anche Vilchez e Sacchi hanno intuito, e così la nuova Bibbia CEI. Vi ricordetere di un ritornello tipico del Sal 136: *kî l'ôlam chasdô*; perché il suo amore è per sempre. *'ôlam* è in questo caso un tempo senza limite, senza una fine riconoscibile.

Normalmente *'ôlam* si scrive in ebraico con quattro consonanti, ovvero *'ayn, waw, lamed, mem* (ricorderete che le vocali vengono aggiunte in un secondo momento nel testo biblico). Qui, invece, in Qo 3,11, è scritto solo con tre: *'ayn, lamed, mem*. Manca la *waw*; già un celebre commentatore ebraico medievale, Rashi di Troyes, notava che quando il termine *'ôlam* è scritto con il *waw* serve a non confonderlo con un altro termine, *'elem* (anche in questo caso le stesse tre consonanti: *'ayin, lamed, mem*) che significa "nascosto", "segreto", "mistero" e che ritorna in questo senso nell'ultimo versetto del libro, in Qo 12,14 («Dio porterà in giudizio ogni cosa nascosta...»). La mia ipotesi (cf. il mio libro *Ho cercato e ho esplorato*) è che il Q. giochi sul termine *'ôlam*, "un tempo senza fine", e contemporaneamente su *'elem*, "mistero", alludendo così a un "mistero del tempo", o, se volete, la misteriosità del tempo.

Q vuol farci capire che l'uomo intuisce che il tempo ha una sua logica perché «Dio ha creato bella ogni cosa a suo tempo» (3,10), ma questa logica sfugge all'uomo e dunque la vera sapienza sta nel riconoscere il proprio limite, ovvero lo scarto che c'è tra il mondo di Dio e il mondo degli uomini; ecco perché intuisco che c'è un tempo per ogni cosa, ma se mi affanno a volerlo trovare per forza questo tempo mi scappa di mano, la vita va vissuta in un'altra maniera.

E qual' è l'altro modo di vivere la vita per il Q.? Ecco i vv. 12-14: «So anche che non c'è altro bene per loro se non gioire e passarsela bene durante la loro vita...». Sembra a prima vista qui che Q. diventi un epicureo, come qualcuno l'ha fatto diventare. Visto che non c'è niente da capire, godetevi la vita; così sembra iniziare il poema finale in 11,7-10, del quale ci occuperemo la prossima volta. Godi ragazzo mio... Ma il Q non è un antenato di Lorenzo il Magnifico, «quant'è bella giovinezza / che si fugge tuttavia / chi vuol esser lieto, sia / del diman non v'è certezza...». Non è neppure Orazio: *carpe diem, quam minimum credula postero... et cum dierum cumque dabit lucro adpone*; considera un guadagno qualunque giorno ti darà la sorte...

Dopo aver parlato di gioire, subito il Q aggiunge: «ma ogni uomo che mangia e beva e si goda il benessere per tutta la sua fatica, questo è dono di Dio». Dunque da un lato c'è la ricerca del profitto; e non c'è profitto per chi si affatica tanto a cercarlo (cf. 1,3; 3,9). Dall'altro, come già si è detto, c'è la vita ricevuta come un dono. Ecco la discriminante: chi vive inseguendo il profitto

s'accorge che tutto è un soffio, un inseguire il vento. Chi vive ricevendo il dono, questo dono diventa reale, estremamente concreto e se volete anche molto limitato: mangiare e bere e godersi la vita.

E' vero che la gioia della quale Q sta parlando non è quella del paradiso, dell'aldilà, delle gioie della vita spirituale, sta semplicemente facendo vedere che la vita non è poi così brutta, se anche spesso lo appare, purché si accolga quel dono che Dio ti fa senza pretendere di *meritarlo*. Ecco questo è il punto: chi si affanna a cercarlo, alla fine, trova che tutto è un soffio. Chi invece riceve la vita come un dono si accorge invece che il dono è assolutamente reale. Ma non basta, perché se fosse solo questo l'elemento positivo offerto dal Q per scappare ai mali del vivere e a una vita apparentemente senza senso, allora sarebbe poca cosa. La gioia di cui parla Q è reale solo se la leghiamo a ciò che appare nel v. 14: «So che tutto ciò che Dio fa resta per sempre, non c'è niente da aggiungergli, niente da togliergli. Dio fa così perché lo si tema». Q. afferma qui che l'unico modo per accogliere la gioia è accettare l'agire di Dio senza pretendere di giudicarlo con il nostro criterio.

“Aggiungere” e “togliere” è una formula giuridica che il nostro saggio prende dal libro del Deuteronomio dove serve in realtà per scongiurare opinioni eterodosse, li riferite alla legge di Dio: non puoi aggiungere niente, non puoi togliere niente a ciò che Dio ha detto. La stessa frase ritornerà con vocaboli diversi nell'Apocalisse. Ricordate al c.22: «Chi oserà aggiungere qualcosa o togliere qualcosa a questo libro...». E' una formula che si usa dunque per il mondo di Dio. Per accogliere il dono bisogna entrare in un'altra ottica, non quella del giudicare, ma quella del temere Dio: «Dio fa così perché lo si tema». Q nel corso del libro parlerà 4 volte del temere Dio (cf. anche 5,6; 7,15-18; 8,11-14). Il temere Dio per il Q non è altro che il rispettarne il mistero. E' il saper accogliere un volto di Dio che l'uomo non riesce a capire fino in fondo, ma che Q. accetta per quel che è. Alcuni commentatori moderni hanno usato questo termine: accogliere Dio nei termini di Dio; che è quello che il credente oggi spesso non riesce a fare. Dio sì, dicono in molti, a patto che rientri nei miei schemi, e questo è anche il vizio di tanta teologia. Q. è un grande libro di decostruzione teologica perché obbliga il teologo a mettersi radicalmente in discussione.

Il temere Dio e la gioia del vivere vissuta come dono di Lui sono le due cose che rimangono all'uomo che si accorge che tutto è un soffio ed un inseguire il vento; queste due cose, oltre al cercare e all'esplorare.

Il testo di Qo 3,1-15 termina con questo proverbio difficilissimo da tradurre: «ciò che è stato accade ancora oggi, già esiste ciò che sarà, Dio ricerca il tempo fuggito». Così inteso, il proverbio indica che Dio è l'unico capace di riportare il passato nel presente, di aprire eventualmente un futuro, ma solo lui lo può fare e a lui compete una logica che l'uomo invece ricerca invano.

Il metodo per arrivare a questa consapevolezza è, lo ripetiamo, l'esperienza. Q. non ne conosce altri, non ha rivelazioni, non ha angeli che gli vengono a dire le cose che stanno in cielo, non ha verità da proporre, ha soltanto un cammino da suggerire che nasce dall'esperienza, ma che non per questo è un cammino profano, anzi è un cammino che ha Dio come suo inizio e suo termine.