

LA GIOIA NON È CONQUISTA DELL'UOMO MA DONO DI DIO

Qo 2,24-25 e 5,17-19

Qo 2,24-26 (primo testo del settenario) giunge al termine di una lunga sezione (I,12-2,26) in cui “Salomone” ha presentato il suo inutile sforzo di cercare un senso alla vita nel piacere e nella ricchezza. Non c'è יְתֵרוֹן “profitto, guadagno” in tutta questa ricerca. La gioia, invece, appare come un dono di Dio [נָתַן] slegato da ogni logica retributiva (2,26!).

אֵין-טוֹב בְּאָדָם²⁴

שְׂיֵאכַל וְשָׁתָה וְהִרְאָה אֶת-נַפְשׁוֹ טוֹב בְּעֵמְלוֹ

נִסְזָה רְאִיתִי אֲנִי כִּי מִיַּד הָאֱלֹהִים הִיא:

כִּי מִי יֵאכַל וּמִי יַחֲוֹשׁ חַיִּין מִמֶּנִּי:²⁵

כִּי לְאָדָם שְׂטוֹב לְפָנָיו²⁶

נָתַן חֲכָמָה וְדַעַת וְשִׂמְחָה

וְלַחֲוֵטָא נָתַן עֲנָן לְאַסּוּף וְלִכְנוּס

לְתַת לְטוֹב לְפָנֵי הָאֱלֹהִים

נִסְזָה הַקָּל וְרַעוּת רוּחַ:

²⁴ Nulla c'è di meglio per l'uomo

che mangiare, bere e godersi il frutto delle sue fatiche.

Anche questo – io ho visto – viene dalla mano d'Iddio.

²⁵ Difatti, chi può mangiare o godere senza di lui?

²⁶ Infatti, all'uomo che a lui è gradito

Egli concede sapienza, conoscenza e gioia,

mentre al peccatore dà il compito di raccogliere e di ammassare,

per darlo poi a colui che è gradito a Dio.

Ma anche questo è vuoto e fame di vento! (2,24-26)

Il passo di 2,24-26 corrisponde, nel suo contesto, a 5,17-19 (quarto testo), inserito al cuore di una sezione (5,9-6,12) centrata anch'essa sulla brama del denaro e della ricchezza. La gioia, invece, appare non una conquista umana, ma come un dono ottenuto dall'alto.

הִנֵּה אֲשֶׁר-רְאִיתִי אֲנִי טוֹב אֲשֶׁר-יָפָה¹⁷

לְאָכּוֹל-וְלִשְׁתּוֹת וְלִרְאוֹת טוֹבָה

בְּכֹל־עֲמָלוֹ שְׂיַעֲמַל תַּחַת־הַשֶּׁמֶשׁ
 מִסִּפֵּר יְמֵי־חַיָּו [חַיָּו] אֲשֶׁר־נָתַן־לּוֹ הָאֱלֹהִים
 כִּי־הוּא חֶלְקוֹ:
 18 גַּם כָּל־הָאָדָם אֲשֶׁר נָתַן־לּוֹ הָאֱלֹהִים עֵשֶׂר וּנְכֹסִים
 וְהַשְׁלִיטוֹ לְאָכַל מִמֶּנּוּ
 וְלִשְׂאֵת אֶת־חֶלְקוֹ וְלִשְׂמַח בְּעֲמָלוֹ
 זֶה מַתַּת אֱלֹהִים הִיא:
 19 כִּי לֹא הִרְבָּה יִזְכֹּר אֶת־יְמֵי חַיָּו
 כִּי הָאֱלֹהִים מַעֲנֶה בְּשִׂמְחַת לְבוֹ:

¹⁷ Ecco quello che io ritengo buono e bello per l'uomo:

è meglio mangiare e bere e godere dei beni
 per ogni fatica sopportata sotto il sole,
 nei pochi giorni di vita che Dio gli dà,
 perché questa è la sua parte.

¹⁸ Inoltre ad ogni uomo, al quale Dio ha dato ricchezze e beni,

Egli dà facoltà di mangiarne,
 prendere la sua parte e godere della sua fatica:
 anche questo è un dono di Dio.

¹⁹ Così non penserà troppo ai giorni della sua vita,

poiché Dio lo tiene occupato con la gioia del suo cuore (5,17-19).

La tradizione giudaica sembra aver colto nel libro di Qohelet il tema della gioia poiché ha collocato la lettura di questo testo nella festa di *sukkôt*, la festa della gioia per eccellenza. Il Qohelet appartiene, secondo il canone della Bibbia ebraica, a quei cinque libri che vengono comunemente chiamati *m^egillôt* (rotoli): Cantico, Rut, Lamentazioni, Qohelet, Ester. Almeno a partire dal secolo XII e.v. è certo l'uso sinagogale del Qohelet durante la festa di *sukkôt*, ma l'uso è certamente più antico.

sukkôt è la festa per eccellenza delle feste di pellegrinaggio e del raccolto dell'anno (cf Lv 23,39 e Nm 19,12). Essa si caratterizza per un clima di grande gioia popolare che si protrae per sette giorni e si conclude con un ottavo giorno significativamente chiamato *simḥat tôrah*, “gioia della e per la Tôrah”.

Se la parola chiave di *pesah* è esodo/liberazione e quella di *šābu'ôt* dono della Tôrah, la parola chiave di *sukkôt* è gioia della Torah, come è detto esplicitamente nella *b^erākāh* centrale della *t^epillāh*.

Questa festa, che, come le altre tre feste di pellegrinaggio, ha origini agricole, cade alla fine dell'estate nel tempo della raccolta dei frutti, soprattutto dell'uva e delle olive, il 15 del

mese di *tišrî*. Nella Bibbia è designata con tre nomi diversi: *ḥag ha-sukkôt*, festa delle capanne (cf Lv 23,42-43); *ḥag hā-’āsîp*, festa del raccolto alla fine dell’estate (cf Es 23,16); la *ḥag* per eccellenza, senza ulteriori precisazioni (cf Dt 16,14: וְשִׂמְחֶתָּ בַּחֲגֹךָ, “E gioirai nella tua festa...”)¹.

L’ottavo giorno – 22 *tišrî* – è chiamato *šmîmî ‘āšeret*, chiusura dell’ottavo giorno (cf Nm 29,35: בְּיוֹם הַשְּׂמִינִי עֲצַרְתָּ, “L’ottavo giorno un’assemblea [‘āšeret] ci sarà per voi...”)². Questo giorno in epoca post-biblica è diventato la festa della *simḥat Tôrah* che nella diaspora, invece, è celebrata il giorno successivo, perché nella diaspora *šmîmî ‘āšeret* dura due giorni³.

Nella liturgia questa festa è chiamata *šmān simḥātēnû*, tempo della nostra gioia. Nella celebrazione sinagogale la *parašah* è Lv 22,26-23,44 e la *haptarah* Zc 14, un testo che presenta il futuro escatologico nella forma di una solenne festa di *sukkôt* alla quale sono invitate, insieme a Israele, tutte le nazioni.

Come le altre feste di pellegrinaggio, anche *sukkôt* è stata reinterpretata alla luce dell’esperienza storica di Israele. L’ultima festa del raccolto, alla quale sarebbe seguito l’inverno, richiamava più delle altre il senso di dipendenza di Israele dai frutti della terra. Ma la dimensione di gratuità del raccolto si inserisce nella logica dell’alleanza. Il ricordo del tempo del deserto evocato dalla *sukkāh*, la cui costruzione costituisce la principale delle *mišwôt* di questa festa, è il ricordo di un’esperienza di gratuità e di dipendenza radicale che ha segnato a tal punto Israele da far diventare il deserto un’immagine quasi emblematica del rapporto con JHWH (cf soprattutto Osea e Geremia). Israele è chiamato a vivere della gratuità divina anche quando i suoi granai saranno colmi e i suoi raccolti abbondanti. Per i figli di Israele la tentazione di dimenticare che i frutti della terra sono anzitutto dono di JHWH, ritenendoli frutto delle loro mani, sarà sempre in agguato come ricorda ad ogni generazione lo stupendo testo di Dt 8.

Si può capire allora il senso della lettura della *mēgillāh* di Qohelet in questa festa. Non si tratta di un libro intriso di pessimismo, ma di profonda sapienza che ricorda a tutti la relatività dell’uomo – fosse anche quel re di cui il protagonista dell’unità letteraria costituita da 1,12-2,26 indossa la maschera – di fronte all’assoluto di Dio da cui trae quella grandezza

¹ È chiamata così anche nella *Mišnah*, *Sukkôt* 4, 4. Nella letteratura rabbinica *ḥag*, senza altre specificazioni, indica sempre la festa di *Sukkôt*.

² Il termine *‘āšeret* può significare “adunanza solenne”, ma può essere inteso anche come “festa di chiusura”. “Nella letteratura rabbinica viene chiamato con questo significato non solo l’ottavo giorno di *Sukkot*, «l’ottavo giorno, la festa di ‘āšeret», ma anche la festa di *šāḥu’ôt* viene chiamata *‘āšeret* nella letteratura rabbinica, in quanto viene considerata «festa di chiusura» del periodo di cinquanta giorni che inizia con *Pesah*”. Cfr. J. J. PETUCHOWSKI, 72 che cita J. LEVY, *Wörterbuch über die Talmudim und Midrashim*, vol. III, Darmstadt 1963, 681.

³ Si deve precisare che le tre feste di pellegrinaggio nella diaspora durano un giorno in più: *pesah* dura otto giorni invece di sette (15-22 Nisan), *šāḥu’ôt* due giorni (6-7 *šivān*), *sukkôt* nove giorni (15-23 *tišrî*). Ad ogni festa è stato aggiunto un giorno in più, chiamato *jôm tôḥ šnî šel galūjôt*, il “secondo giorno festivo della diaspora”. Il motivo di questa scelta va ricercato nella complessità del calendario ebraico e nel suo duplice ciclo lunare e solare. Anticamente l’inizio del mese veniva fissato empiricamente mediante l’osservazione del sorgere della luna nuova. Nella diaspora gli emissari inviati a comunicare l’inizio del mese non riuscivano ad arrivare per tempo in tutte le comunità: ciò rese necessaria l’istituzione di un giorno festivo addizionale. Questo uso è rimasto anche quando fu pubblicato un calendario basato su calcoli astronomici (IV secolo d.C.). Oggi il giorno festivo addizionale è osservato dalla comunità ortodosse in base al principio del rispetto della tradizione sostenuto dal Talmud (*Tb bēšāh*, 4b).

che è cantata, per esempio, nel Sal 8. È quella sapienza che invita a percorrere la via del “timore”: esso consiste in quella disposizione dello spirito che riconosce nell’Alterità di Dio la fonte inesauribile di una vita sempre nuova, diversa dagli schemi in cui fatalmente si tende a rinchiuderla⁴.

La *Mišnah* ha raccolto le diverse *mišwôt* della festa, custodite preziosamente nella memoria e nella vita di Israele:

La *mišwah* del *lulav* e quella di salice durano o sei giorni o sette giorni. La recita dello Hallel e la gioia durano otto giorni. La *mišwah* di dimorare nella *sukkāh* e quella della libagione d’acqua durano sette giorni. La *mišwah* di suonare il flauto dura cinque o sei giorni⁵.

Anche la gioia è oggetto di una *mišwah* che si trova in Dt 16,14 e Lv 23,40:

E gioirai nella tua festa tu, tuo figlio, tua figlia, il tuo servo, la tua serva,
il levita, lo straniero, l’orfano, la vedova che sono nelle tue porte (Dt 16,14);

...e gioirete davanti a JHWH vostro Dio per sette giorni (Lv 23,40).

Nell’epoca del Secondo Tempio, la gioia trovava la sua manifestazione più esplosiva nel rito della libagione dell’acqua, di cui abbiamo una testimonianza nel quarto vangelo (Gv 7,37-39). La sua festosità era tale che, secondo la *Mišnah*, “chi non ha visto la gioia dell’attingere l’acqua [*simḥat bêt ha-šo’abāh*] non ha mai conosciuto la gioia in vita sua”⁶. Questo rito, scomparso con la distruzione del tempio, ha lasciato qualche traccia soprattutto nei *pījjutīm* della festa e nella preghiera per la pioggia, la *ṯpillāh gešem*⁷. È certamente significativo che la liturgia designi *Sukkot* come *z’ mān simḥātēnū*, il tempo della nostra gioia.

Questa collocazione liturgica sinagogale andrebbe presa sul serio dagli esegeti che, invece, hanno considerato generalmente il libro come opera di un pessimista.

Possiamo citare come esempio di questa linea interpretativa molto diffusa sino ad alcuni anni fa un testo di G. Ravasi: "Per l'Ecclesiaste [...] oltre che impossibile (6,3-6) la felicità è cieca e non ha senso. [...] Nell'universo spezzato e senza centro in cui è imprigionato, l'uomo con molto realismo deve saper raccogliere le piccole gioie che Dio vi dissemina. Non è questa certamente una proposta globale di vita, sullo stampo della soluzione epicurea; è

⁴ B. STANDAERT, *Il timore di Dio è il suo tesoro*, Vita e Pensiero, Milano 2006, in particolare il capitolo “La tradizione giudaica: agisci per amore, agisci per timore”, 129-144.

⁵ *Mišnāh, Sukkāh* 4, 1. La maggior parte di queste *mišwôt* hanno il loro fondamento nella Scrittura (Lv 23,34-43). Tuttavia le *mišwôt* del salice e della libagione d’acqua non hanno una base biblica evidente ma hanno lo statuto di *hālākāh* che risalgono direttamente a Mosè al Sinai [*hālākāh le-Moshe mi-Sinai*]. La *mišwāh* della libagione d’acqua veniva compiuta all’epoca del Secondo Tempio, a partire dal secondo giorno della festa: si attingeva l’acqua alla fonte di Siloe e la si portava in processione fino al tempio. Questo gesto suscitava una grande esplosione di gioia ed era accompagnato dal suono del flauto – anche questo era oggetto di un’antica *mišwah* – e dall’accensione di torce che illuminavano tutta Gerusalemme.

⁶ *Mišnah, Sukkāh* 5, 1.

⁷ Il *pījjut* (plurale *pījjutīm*) è una forma di composizione poetica che in modi diversi abbellisce la preghiera sinagogale e quella familiare.

solo un modesto invito a non perdere gli unici brandelli di pace e di gioia che si intrecciano al molto dolore e al fondamentale non-senso dell'esistere [...]”⁸.

Ma lo scopo del saggio è proprio quello di trovare una via che doni un senso alla sua vita. Secondo E. Glasser proprio il rapporto tra sapienza e felicità costituisce il tema principale dell'opera di Qohelet⁹. Che cosa è veramente bene per l'uomo? Che cosa c'entra Dio con la gioia dell'uomo? Sono queste le domande a cui cerca una risposta.

L'invito alla gioia non è perciò un inutile antidoto alla disperazione. Se mai potrebbe essere un rileggere da ebreo il *carpe diem* diffuso nel mondo ellenistico o l'invito alla gioia ben noto sia in Egitto (cf il *Canto dell'arpista*) sia in Babilonia (cf *epopea di Gilgamesh*).

Secondo Robert Gordis, attento commentatore ebreo del Qohelet, la gioia sarebbe il tema principale del libro. “The basic theme of the book is its insistence upon the enjoyment of life, of all the goods things in the world”. Secondo questo esegeta, Qohelet indicherebbe una terza via tra il facile dogmatismo dei saggi e l'assoluta negazione degli scettici. La gioia diventa addirittura “God's categorical imperative for man”¹⁰.

Questa interpretazione positiva è ripresa negli anni seguenti da R. N. Whybray e N. Lohfink. Whybray analizza i sette passi nei quali appare il tema della gioia e nota in essi un'enfasi crescente: sostiene che essi sono il *leitmotiv* del libro. Egli ravvisa in essi alcuni temi comuni: la brevità della vita, la necessità di accettare la propria sorte, l'ignoranza del futuro. Qohelet riesce a trasformare in positivo questi temi alla luce dell'invito alla gioia vista come dono di Dio. L'insegnamento del Qohelet sarebbe questo: il gioire delle cose che Dio ha dato all'uomo significa fare il suo volere (“temere Dio”). Non a caso intitola il suo volume “preacher of joy”¹¹.

Al tema della gioia in Qohelet si è dedicato anche Lohfink in modo particolare nel suo articolo “Revelation by joy”¹². Egli si sofferma soprattutto su Qo 5,17-19 che egli traduce con “Dio gli risponde [all'uomo] con la gioia del suo cuore”. Troviamo in questi versetti una delle più alte concentrazioni teologiche del libro (insieme a 3,10-15 e 4,17-5,6). Secondo Lohfink 5,19 risponde esplicitamente al problema posto in 3,10-15, precisamente la possibilità di una rivelazione di Dio che renda possibile all'uomo di comprendere il senso delle cose. La gioia può essere vista come una specie di rivelazione divina: “the joy of the heart must be something like divine revelation”¹³.

L. Schwienhorst-Schönberger sostiene che al centro della “filosofia” di Qohelet vi sono due domande: una relativa al contenuto della felicità dell'uomo, l'altra alle condizioni perché tale felicità sia possibile¹⁴. Sono le domande a cui cercano di dare una risposta sia la filosofia ellenistica sia i saggi di Israele. Che cos'è la felicità e su che cosa si fonda?

⁸ G. RAVASI, *Qohelet*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1988. 53.

⁹ E. GLASSER, *Le procès du bonheur par Qohélet*, LD 61, Cerf, Paris 1971.

¹⁰ R. GORDIS, *Kohelet. The man and his world*, Schocken, New York 1968, 120-129, qui 124.129.

¹¹ R. N. WHYBRAY, “Qohelet, Preacher of Joy”, *JOTJ* 23 (1982) 87-98.

¹² N. LOHFINK, “Revelation by joy”, *Catholic Biblical Quarterly* 52 (1990) 625-635.

¹³ ID., 634.

¹⁴ L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, «Nicht im Menschen gründet das Glück» (*Qoh 2,24*). *Kohelet in Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie*, Herder, Freiburg – Basel – Wien – Barcelona – Rom – New York 1994.

In contrasto con la sapienza tradizionale di Israele, Qohelet afferma che la felicità non si trova nei valori allora riconosciuti come tali quali la ricchezza, la longevità, la discendenza ecc. ma è una esperienza di felicità. Sempre in contrasto con la tradizione sapienziale giudaica Qohelet sostiene che la felicità non deriva dai propri sforzi, in particolare da una ricompensa dovuta per la propria fedeltà alla legge, quindi da un merito acquisito, ma è radicalmente dono di Dio.

Qo 2,24-26

Per arrivare alla capacità di riconoscere e di accogliere questo dono che è la gioia, nelle sue forme essenziali, bisogna avere la disponibilità e il coraggio di affrontare lo sforzo della riflessione sull'avventura umana, di investire energie in una seria e profonda ricerca sul suo senso e sul suo valore, anche se quest'opera non è immediatamente gratificante.

Da 1,12 fino a 2,23 per ben sette volte¹⁵ si riproduce questa struttura tripartita:

- Si annuncia un agire che, appena intrapreso o ripensato,
- subisce una pronta sanzione fallimentare,
- ulteriormente sottolineata da qualche sentenza proverbiale

La conclusione di 2,24-26 si stacca da questo modello. La sentenza viene introdotta da una forma linguistica inventata da Qohelet, desunta dal proverbio comparativo *'ên-tôb min*, che tradotta suona così: “non c'è altro di meglio per l'uomo che...”. La formula ha un forza più perentoria rispetto al proverbio di comparazione perché esce dalla logica del confronto per assumere un tono più categorico (il meglio assoluto possibile anche se minimale).

L'affermazione di 2,24 ridimensiona la sanzione negativa di 2,11 “nessun vantaggio per l'uomo!” [וְאֵין יִתְרוֹן תְּהִיֶה הַשְּׂמִימָה:], che risponde negativamente alla domanda di 1,3.12-13 “quale vantaggio per l'uomo da tutta la sua pena penata sotto il sole?”. Viene introdotto un vocabolario almeno parzialmente nuovo (mangiare, bere, mano di Dio). La formula “mangiare e bere” denota funzioni necessarie alla vita, ma nello stesso tempo indica una condizione di benessere e di gioia. A questa coppia Qohelet aggiunge “godere delle proprie fatiche” come dono di Dio, aprendo una prospettiva più positiva rispetto quella di Gen 3,17-19. Sono le piccole gioie della vita ad affascinare Qohelet o il grande miracolo dell'esistenza di cui esse sono segno? Anche se l'idea di Dio che nutre le sue creature è nota alla Bibbia, tuttavia solo Qohelet parla del “mangiare e bere” come dono di Dio riconoscendo in Lui il custode e della più elementare e comune felicità dell'uomo.

Qo 5,17-19

Ci sono molti modi di reagire ai mali e alle tragedie della società. Ci si può difendere, chiudendo gli occhi, rimuovendo il pensiero per impedire l'aggressione di una realtà che può essere angosciante. Qohelet, invece, ha un atteggiamento di apertura, di compassione di fronte al dolore del mondo, anche se esso sembra essere vissuto con un senso di impotenza angosciata. Ma intanto egli accetta di essere ferito, lacerato interiormente dal male che

¹⁵ 1,12-15; 1,16-18; 2,1-2; 2,3-11; 2,12-16; 2,17-19; 2,20-23.

vede. E non solo: perché i suoi ammonimenti rivelano che egli legge le situazioni con serietà che rifugge dalla retorica vuota. Egli mette in guardia verso la rivalità, la gelosia, lo spirito di concorrenza, l'ingordigia, la voglia di avere solo per avere, di accumulare solo per soddisfare la propria sete di sicurezza. Ma ammonisce anche lo stolto, che incrocia le braccia per pigrizia, per il rifiuto della fatica collegata al lavoro, e preferisce vivere come parassita o vivere nelle privazioni pur di non faticare.

D'altra parte, ammonisce a non lasciarsi tentare dalla seduzione, illusoria prima e deludente poi, dell'attaccamento al denaro: "chi ama il denaro, mai si sazia di denaro..." (5,9).

E c'è anche l'invito ad agire in due: "è meglio essere in due che uno solo". E' un suggerimento a vivere uno stile di comunione, di solidarietà, non semplicemente per motivi di interesse, ma perché "l'essere in due" risponde ad un desiderio profondo di non essere solo.

E ancora l'invito a una religiosità seria, che non moltiplica le parole, che non pretende visioni, che è cauta nel prendere impegni di fronte a Dio, perché non vuole venire meno alla parola data: una religiosità impegnata e impegnativa.

L'UOMO DAVANTI A DIO

Qo 4,17-5,6

¹⁷ Bada ai tuoi passi,
quando entri nella casa di 'ēlōhîm;
avvicinarsi per ascoltare
(è meglio) che offrire sacrifici come gli stupidi,
i quali, del resto, non sanno neppure di commettere il male.
¹ Non essere precipitoso con la tua bocca
E dentro di te non ti affrettare
A far uscire parole davanti a 'ēlōhîm,
perché 'ēlōhîm è nei cieli e tu sulla terra,
perciò siano poche le tue parole.
² Infatti *il sogno viene dalle molte preoccupazioni,
così un discorso idiota dal molto parlare.*
³ Quando fai un voto a 'ēlōhîm,
non tardare a adempirlo,
perché gli stupidi non gli sono graditi:
quello che hai promesso, adempilo!
⁴ Meglio non fare voti
che farli e poi non mantenerli.
⁵ Non permettere che la tua stessa bocca
ti mandi in rovina
e non dire al messaggero:
«È stata un'inavvertenza!».
Perché vuoi che 'ēlōhîm s'incollerisca per ciò che hai detto
e distrugga il lavoro che le tue mani hanno fatto?
⁶ *Dai molti sogni e dalle molte assurdità, tante parole;*
ma tu temi 'ēlōhîm!

Struttura

Prima parte: 4,17-5,2

- Prima ammonizione: 4,17 – riguardo ai sacrifici (*zābah*)
- Seconda ammonizione: 5,1 – riguardo al parlare a 'ēlōhîm
- *māšāl*: 5,2

Seconda parte: 5,3-6

- Terza ammonizione: 5,3-4 – riguardo ai voti (*neder*)
- Quarta ammonizione: 5,5-6 – riguardo al parlare (davanti a 'ēlōhîm?)
- *māšāl*: 5,6
- Ammonimento: «*kî 'et-hā 'ēlōhîm j'rā '*»

GIOIA E TIMORE DI DIO

Qo 3,12-13 e 8,15

Qo 3,12-13

Qo 3,12-13 (secondo testo del settenario) è inserito in una importante riflessione teologica incentrata sulla figura di Dio; la gioia è, insieme al "temere Dio", ciò che resta all'uomo di fronte all'incomprensibilità dell'agire di Dio.

וַיֵּדַעְתִּי כִּי אֵין טוֹב בָּם¹²
כִּי אִם-לְשִׂמּוֹחַ וְלַעֲשׂוֹת טוֹב בְּחַיָּו:
וְגַם כָּל-הָאָדָם שָׂיֵאכֵל וְשָׂתֶה וְרָאָה¹³
טוֹב בְּכָל-עֲמָלוֹ
מִתַּת אֱלֹהִים הִיא:

¹² Ho compreso che in essi nulla è meglio
che gioire e procurarsi benessere nella loro vita;
¹³ e che ogni uomo mangi, beva e goda
del benessere nel suo lavoro,
anche questo è dono di Dio (3,12-13).

Così pure l'elogio della gioia in Qo 8,15 (quinto testo) è preceduto da una riflessione sulla giustizia di Dio (8,1-14) e seguito da una riflessione sull'agire di Dio che l'uomo non potrà mai comprendere (8,16-17).

וַיִּשְׂבַּחְתִּי אֲנִי אֶת-הַשֶּׁמֶחַ¹⁵
אֲשֶׁר אֵין-טוֹב לָאָדָם תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ
כִּי אִם-לְאֵכֹל וְלַשְׂתּוֹת וְלַשִּׂמּוֹחַ
וְהוּא יִלְוֶנוּ בְּעֲמָלוֹ
יָמֵי חַיָּו אֲשֶׁר-נָתַן-לּוֹ הָאֱלֹהִים תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ:

¹⁵ E allora io faccio l'elogio della gioia,
perché l'uomo non ha altro bene sotto il sole
che mangiare e bere e gioire.
È questa la sola compagnia nella sua fatica,
durante i giorni di vita che Dio gli concede sotto il sole (8,15).

Devo accettare le provocazioni che mi vengono da situazioni che non ho scelto, che sfuggono al mio controllo, e alle quali sono chiamato a rispondere nel modo più appropriato (cf il poema dei tempi), affrontando la loro complessità e le loro contraddizioni. Per comprendere e accogliere la gioia come dono, devo imparare ad accettare il senso del mistero e quindi il limite del mio “io” che non può capire tutto, nonostante il desiderio dell’eterno che Dio ha posto in me, ossia il desiderio di riuscire a capire l’opera di Dio dal suo principio al suo compimento. La mia conoscenza e miei giudizi saranno sempre provvisori, limitati.

Di fronte la mistero, l’unico atteggiamento adeguato è la ricerca umile e costante, vissuta con un atteggiamento interiore di profonda e riverente adorazione. E’ ciò che Qohelet e la tradizione sapienziale chiamano il “timore” di Dio. Con una differenza non da poco: mentre, per il libro dei Proverbi, il timore di Dio è “il principio della sapienza” (Pr 1,7), per Qohelet, al timore di Dio ci si arriva, ma esso non sta al punto di partenza. In questa ricerca ecco la bussola di Qohelet:

nord	< la morte
sud	< la gioia di vivere
occidente	< finché c’è luce, datti da fare
oriente	< il timore di Dio

Qo 8,15

Qohelet risponde a coloro che moltiplicano le parole e hanno la pretesa di saper indicare in modo sicuro e garantito quello che è bene (cfr. 7,1-8). Per imparare a godere si deve fare i conti con la morte: essa non può essere censurata dai discorsi degli uomini.

In questa linea si collocano le parole, che suonano severe: “meglio ascoltare il rimprovero del saggio che ascoltare l’applauso dello stolto” (7,5). Perché il rimprovero ti può aiutare a riflettere, a trovare la strada giusta. Le parole dello stolto, invece, ti fanno inseguire sogni prima illusori e poi deludenti.

Tra le tentazioni che Qohelet invita a superare c’è ogni forma di intransigenza moralistica e dogmatica, ma nello stesso tempo egli ammonisce che si deve evitare di diventare legge a se stessi, prendendo ciò che è più comodo come principio di vita. Sarebbe opportuno comportarsi con una certa auto-ironia, riconoscendo i limiti delle proprie capacità di bene e aumentando la capacità di ascoltare le critiche sul proprio operato.

Bisogna sostenere a tutti i costi la lealtà nella vita politica (inizio del c. 8), resistendo alla tentazione di convincersi che nella società prevalga comunque l’ingiustizia, scivolando così nell’opportunismo eretto a criterio del proprio modo di agire.

La gioia è “la compagna della fatica” (8,15). La fatica è compagna dell’uomo, ma se egli diventa saggio sarà in grado di riconoscere che c’è anche un’altra compagna nella sua vita, la gioia: un dono che Dio fa a chi impara a saperne riconoscere la presenza e a saperne godere la compagnia.

Qo 3,9-15

Sullo sfondo della domanda di 3,9, i sei versetti successivi sono organizzati in tre unità tutte introdotte da un perfetto alla 1 persona singolare *w^eqatalti*: *ra'itî, jada'tî, jada'tî*.

Come Dio infonde e dona lo *'olam* nel cuore dell'uomo, così Dio gli dona e gli infonde la gioia, quale dono universalizzato e personalizzato, senza restrizioni.

אֶת־הַכֹּל עָשָׂה יְיָ בְּעֵתוֹ
גַּם אֶת־הָעֹלָם נָתַן בְּלִבָּם
מִבְּלִי אֲשֶׁר לֹא־יִמְצָא הָאָדָם
אֶת־הַמַּעֲשֵׂה אֲשֶׁר־עָשָׂה הָאֱלֹהִים מִרֵאשִׁית וְעַד־סוֹף:

Egli ha fatto bella ogni cosa al tempo opportuno;
ha posto anche nel loro cuore il mistero del tempo,
senza però che essi riescano a comprendere
l'opera che Dio ha compiuto, da cima a fondo (3,11)

Come intendere il termine *עֹלָם* (nella *scriptio defectiva*)? Il termine, tranne che in 23 casi, appare nella BHS nella *scriptio plena* *עוֹלָם* (440 times).

Nel v. 14 *עוֹלָם* ha un chiaro significato temporale. Vi è un contrasto evidente tra *עַתָּה* e *עֹלָם*: se il primo termine indica un tempo determinato, il secondo rimanda ad un'esperienza di tempo che trascende ogni determinazione. Deve essere perciò inteso come uno spazio di tempo dalla durata indefinita, che supera ogni possibilità di verifica da parte dell'uomo. Già Rashi aveva notato la peculiarità della *scriptio defectiva* osservando che *עֹלָם* può anche essere letto come *עָלָם*, "nascosto". Non è certo il caso di mutare la vocalizzazione, ma non può essere escluso un ironico gioco di parole. In questo caso *עֹלָם* indicherebbe la globalità del tempo che per l'uomo resta avvolta nel mistero. L'uomo non può che sperimentare i singoli momenti e, nonostante l'intuizione di una visione d'insieme che Dio stesso gli offre, non può comprendere la globalità dell'opera di Dio: *עֹלָם* diventa allora il "mistero del tempo".

Cinque azioni (due di più che in 2,24) qualificano la gioia della vita, una gioia che è universalizzata (*kôl*). Si introduce inoltre il sintagma *mattat 'ēlōhîm hî*, "dono di Dio" che corrisponde al *mijjad hā'ēlōhîm hî* (2,24).

Qohelet estende a tutta l'umanità l'esperienza di Israele nel deserto (Es 16-18), come pure quella della stipulazione dell'alleanza attraverso il "mangiare e bere" davanti a Dio (Es 24).

È quanto ha intuito la liturgia ebraica che legge Qohelet nella festa di Sukkôt (cfr. citazione di Pinchas Lapide in R. Vignolo, *La bussola di Qohelet*, 2. *Esegesi dei poemi iniziali* (1,4-11; 3,1-15), 35 (nota 11).

L'originalità di Qohelet sta nel reinterpretare la condizione dell'uomo "sotto il sole" (27x) come un faticoso cammino nel deserto, un tempo di prova durante il quale però il sostentamento non è dato da una manna miracolosa. Si tratta infatti del cibo quotidiano,

faticosamente guadagnato, gioiosamente goduto e apprezzato come il vero dono di Dio, il “miracolo” non riservato solo a Israele, ma ad ogni uomo. E questo miracolo vale come una specie di celebrazione di alleanza quotidianamente offerta e ristipulata con ogni creatura (cfr. Sal 136: “ad ogni *basar* dona il pane”). Universalizzazione della rivelazione di Dio in una versione più ordinaria, “secolarizzata”. Il sintagma “dono di Dio” in tutto l’AT è esclusivo di Qo 3,13 e 5,18. Solitamente i tre termini (tutti da *natan*) – *mattat*, *mattan*, *mattanah* – indicano un dono dell’uomo sia a Dio (offerta culturale) sia ad un altro uomo (solo del sacerdozio in Nm 18,7 si dice che è un dono (*mattanah*) fatto ad Aronne e ai suoi figli in un discorso diretto fatto dal Signore (perciò non vi è l’espressione “dono di Dio”).

IL SENSO DEL “PRIMA” ALLA LUCE-OSCURA DELLA “FINE”

Prendi sul serio la vita, prima che sia troppo tardi, e ricordati del tuo Creatore

Qo 2,24-26; 3,12-13; 3,22; 5,17-19; 8,15; 9,7-9; 11,7 - 12,8

Qo 2,24-26

Per arrivare alla capacità di riconoscere e di accogliere questo dono che è la gioia, nelle sue forme essenziali, bisogna avere la disponibilità e il coraggio di affrontare lo sforzo della riflessione sull'avventura umana, di investire energie in una seria e profonda ricerca sul suo senso e sul suo valore, anche se quest'opera non è immediatamente gratificante.

Qo 3,12-13. 22

Devo accettare le provocazioni che mi vengono da situazioni che non ho scelto, che sfuggono al mio controllo, e alle quali sono chiamato a rispondere nel modo più appropriato (cf il poema dei tempi), affrontando la loro complessità e le loro contraddizioni. Per comprendere e accogliere la gioia come dono, devo imparare ad accettare il senso del mistero e quindi il limite del mio “io” che non può capire tutto, nonostante il desiderio dell'eterno che Dio ha posto in me, ossia il desiderio di riuscire a capire l'opera di Dio dal suo principio al suo compimento. La mia conoscenza e miei giudizi saranno sempre provvisori, limitati.

Di fronte al mistero, l'unico atteggiamento adeguato è la ricerca umile e costante, vissuta con un atteggiamento interiore di profonda e riverente adorazione. E' ciò che Qohelet e la tradizione sapienziale chiamano il “timore” di Dio. Con una differenza non da poco: mentre, per il libro dei Proverbi, il timore di Dio è “il principio della sapienza” (Pr 1,7), per Qohelet, al timore di Dio ci si arriva, ma esso non sta al punto di partenza. In questa ricerca ecco la bussola di Qohelet:

nord	< la morte
sud	< la gioia di vivere
occidente	< finché c'è luce, datti da fare
oriente	< il timore di Dio

Qo 8,15

Qohelet risponde a coloro che moltiplicano le parole e hanno la pretesa di saper indicare in modo sicuro e garantito quello che è bene (cfr. 7,1-8). Per imparare a godere si deve fare i conti con la morte: essa non può essere censurata dai discorsi degli uomini.

In questa linea si collocano le parole, che suonano severe: “meglio ascoltare il rimprovero del saggio che ascoltare l'applauso dello stolto” (7,5). Perché il rimprovero ti può aiutare a

riflettere, a trovare la strada giusta. Le parole dello stolto, invece, ti fanno inseguire sogni prima illusori e poi deludenti.

Tra le tentazioni che Qohelet invita a superare c'è ogni forma di intransigenza moralistica e dogmatica, ma nello stesso tempo egli ammonisce che si deve evitare di diventare legge a se stessi, prendendo ciò che è più comodo come principio di vita.

Sarebbe opportuno comportarsi con una certa auto-ironia, riconoscendo i limiti delle proprie capacità di bene e aumentando la capacità di ascoltare le critiche sul proprio operato.

Bisogna sostenere a tutti i costi la lealtà nella vita politica (inizio del c. 8), resistendo alla tentazione di convincersi che nella società prevalga comunque l'ingiustizia, scivolando così nell'opportunismo eretto a criterio del proprio modo di agire.

La gioia è "la compagna della fatica" (8,15). La fatica è compagna dell'uomo, ma se egli diventa saggio sarà in grado di riconoscere che c'è anche un'altra compagna nella sua vita, la gioia: un dono che Dio fa a chi impara a saperne riconoscere la presenza e a saperne godere la compagnia.

Qo 9, 7-9

Dio non va cercato lontano, perché egli si fa vicino e familiare nella trama della nostra vita quotidiana attraverso la dimensione della convivialità e dell'amore. La convivialità, la commensalità è legata all'ospitalità: si tratta di educarsi a fare festa insieme, a saper rendere la propria casa familiare e ospitale, nella semplicità della mensa e nella piacevolezza di un volto che ti accoglie e ti mette a tuo agio con il suo sorriso.

Poi c'è l'amore, l'amore tra l'uomo e la donna: il dono della compagna della propria vita è presentato da Gen 2 come "il grande dono", il segno della vicinanza generosa e premurosa di Dio (Gen 2,18).

Certo c'è anche l'ombra di quel riferimento alla vita "fugace", alla vita minacciata da una "fine". L'amore è bello, anche se è segnato dal pensiero della morte. Ma proprio questo pensiero dovrebbe rendere ancora più urgente il riconoscere la preziosità dei giorni trascorsi insieme.

I segni della vicinanza di Dio sono sempre sotto i nostri occhi, eppure, proprio per questo motivo, rischiano di non essere compresi o di essere banalizzati e svuotati del loro valore, della loro intensità e profondità.

"Mangiare insieme", "essere sposati", "lavorare e poter godere dei frutti del proprio lavoro": sono i tre elementi sostanziali legati all'ordine della creazione (Gen 1-2). La grande tentazione, secondo Qohelet, è l'andare a cercare al di fuori di questi tre elementi essenziali il proprio compimento, la propria gratificazione, svuotando di significato proprio questi, che sono i segni vicini che rispondono alle nostre attese più profonde, perché sono fatti a nostra misura. Se sono vissuti come segni della provvidenza amorosa e sollecita di Dio, essi diventano le tre grandi "finestre", spalancate sul mistero dell'infinito, le tre grandi vie di accesso attraverso cui Dio ha tracciato il cammino, il pellegrinaggio dell'uomo verso quel ritorno a Lui che sarà l'ultima parola del libro di Qohelet.

Qo 11,7 - 12,8

Questa parte finale del libro è una specie di testamento. Sono poche parole essenziali, alcune più immagini che parole: l'invito alla gioia nel corso di una vita limitata, una vita che deve fare i conti con la "fine", raccontata in toni drammatici come potrebbe essere per la fine di una città o del mondo intero, ma con una grande apertura conclusiva.

Dio non è il nemico della gioia dell'uomo. Il pensiero del creatore non deve essere sentito come una presenza ostile e minacciosa, ma come una presenza che incoraggia ad una ricerca seria.

Ecco un invito proprio alla serietà della vita, contro la tentazione di vivere "alla superficie" o di vivere "con l'ingordigia della vita"; un invito a tenere lontano la rabbia, l'ira, la collera (*ka'as*) che minacciano soprattutto la vita dei giovani.

Le ultime parole sono una ripresa dell'inizio (12,8). Ma, sullo sfondo dell'inconsistenza della vita, c'è anche una via che si apre verso il Creatore.

Il riferimento al Creatore sta all'inizio e alla fine di questa ultima unità. Non pare un fatto casuale, anche se Qohelet non approfondisce le possibilità di questa immagine.

Resta comunque una parola aperta sull'enigma dell'esistenza dell'uomo. Non è una conclusione trionfalistica, ma sono frammenti di un discorso che vuole dare suggerimenti sensati e discreti, che, soprattutto, vuole restare un discorso aperto ad una ricerca che può e deve continuare....