

## Struttura generale del libro di Qohelet

Titolo: I,1

A. I,2-II: Tutto è *hābēl hābālīm*: niente di nuovo sotto il sole?

I.	I,12 – 2,26:	Sapienza e piacere = vuoto e vento due nodi della vita (I,12-2,11): <ul style="list-style-type: none"><li>• sapere e capire (I,12-18)</li><li>• godere e fare (2,1-11)</li></ul> crisi dei due nodi (2,12-26): <ul style="list-style-type: none"><li>• sapere e capire (2,12-16)</li><li>• godere e fare (2,17-26)</li></ul>
II.	3,1-15:	tempi e contro-tempi: il frammento e il tutto
III.	3,16 – 4,3:	gli uomini come le bestie A. 3,16-22 <ul style="list-style-type: none"><li>• sull'ingiustizia (3,16-17)</li><li>• sulla morte (3,18-22)</li></ul> B. 4,1-3 <ul style="list-style-type: none"><li>• sull'ingiustizia (4,1)</li><li>• sulla morte (4,2-3)</li></ul>
IV.	4,4-16:	«anelito consumato» ( <i>re'ūt rū'āh</i> ) <ul style="list-style-type: none"><li>– lavoro (4,4-6)</li><li>– ricchezza (4,7-8)</li><li>– eredità (4,9-12)</li><li>– vita politica (4,13-16)</li></ul>
V.	4,17 – 5,6:	culto e rapporto con Dio
VI.	5,7 – 6,12:	la vita sociale ed economica <ul style="list-style-type: none"><li>– vita politica (5,7-8)</li><li>– l'uso della ricchezza (5,9 – 6,9)</li><li>– inconsistenza della vita (6,10-12)</li></ul>
VII.	7,1-14:	il «meglio»
VIII.	7,15 – 8,15:	quattro figure in cerca d'autore <ul style="list-style-type: none"><li>– il sapiente (7,15-25)</li><li>– la donna (7,26-29)</li><li>– il re (8,1-8)</li><li>– il delinquente (8,9-15)</li></ul>
IX.	8,16 – 9,12:	la «dotta ignoranza» <ul style="list-style-type: none"><li>– l'uomo non può scoprire il senso delle cose (8,16-17)</li><li>– l'uomo non conosce il suo destino (9,1-10)<ul style="list-style-type: none"><li>a) unico è il destino di tutti (vv. 1-3)</li><li>b) i morti non sanno nulla (vv. 4-6)</li><li>c) va', allora, e goditi la vita (vv. 7-10)</li></ul></li><li>– l'uomo ignora la sua ora (9,11-12)</li></ul>
X.	9,13 – 11,6:	“sette” proverbi ( <i>m<sup>e</sup>šalīm</i> ) <ol style="list-style-type: none"><li>1) la piccola città assediata e l'uomo povero ma sapiente (9,13-18)</li><li>2) la stupidità è come una mosca morta... (vv. 10,1-3)</li><li>3) la stupidità al potere (v. 4-7)</li><li>4) il rischio è sempre in agguato (vv. 8-11)</li><li>5) lo stupido chiacchera senza limiti (vv. 12-15)</li><li>6) guai a te - beata te! (vv. 16-20)</li><li>7) tu ignori l'azione di Dio che fa tutto (vv. 11,1-6)</li></ol>

A'. II,7 – 12,8: Addio, alla vita (*hābēl hābālīm* chiude i tre quadri del finale)

A. II,7-8: «gioia» e «ricordo»

B. II,9-10: la gioia della giovinezza

C. 12,1-8: il ricordo del Creatore (o della fossa?) ovvero la giovinezza assediata

Colofone: 12,9-14

## Bibliografia su Qohelet

BELLIA G. - PASSARO A., *Il libro del Qohelet. Tradizione, redazione, teologia*, (Cammini nello Spirito. Biblica 44), Paoline Editoriale Libri, Milano 2001.

BIANCHI F., «C'è una "Teologia della prova" in Qohelet? Osservazioni filologiche e bibliche su Qo 3,18», in *Initium sapientiae; Scritti in onore di Franco Festorazzi nel suo 70° compleanno*, a cura di R. FABRIS (RivBib.S 36), EDB, Bologna 2000, 163-178.

BONORA A., *Il libro di Qoèlet* (Guide Spirituali all'Antico Testamento), Città Nuova Ed., Roma 1992.

BRANDSCHEIDT R., *Weltbegeisterung und Offenbarungsglaube: Literar-, form- und traditionsgeschichtliche Untersuchung zum Buch Kohelet* (TrThS 64), Paulinus Verlag, Trier 1999.

BROWN W. P., *Qohelet*, Traduzione di A. DEL SETTE (Strumenti 58), Claudiana Editrice, Torino 2012.

CERONETTI G., *Qohélet o l'Ecclesiaste* (Collezione di Poesia 77), Giulio Einaudi Editore, Torino 1970.

CERONETTI G., *Qohélet. Colui che prende la parola*, versione e commenti (Biblioteca Adelphi 414), Adelphi, Milano 2001.

D'ALARIO V., *Il libro del Qohelet; Struttura letteraria e retorica* (RivBib.S 27), EDB, Bologna 1992.

D'ALARIO V., *Dall'uomo a Dio; L'itinerario della sapienza nella ricerca di Qohelet*, in *Cercare Dio*, Editoriale di E. BIANCHI, PSV n. 35 (1995) 39-50.

D'ALARIO V., «L'assurdità del male nella teodicea di Qohelet», in *Initium sapientiae; Scritti in onore di Franco Festorazzi nel suo 70° compleanno*, a cura di R. FABRIS (RivBib.S 36), EDB, Bologna 2000, 179-197.

DE BENEDETTI P., *Qohelet: un commento*, a cura di G. CARAMORE (Uomini e Profeti 14), Editrice Morcelliana, Brescia 2004.

FAESSLER M., *Qohélet philosophe: l'éphémère et la joie, commentaire herméneutique de l'Ecclésiaste* (EssBib 47), Éditions Labor et Fides, Genève 2013.

FESTORAZZI F., «Il timore di Dio nel Qohelet. Un sapiente di Israele alla ricerca di Dio», in *Dio nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee e connesse*, a cura dell'ASSOCIAZIONE BIBLICA ITALIANA, ElleDiCi, Leumann TO 1980, 37-61.

FOX M. V., *Frame-Narrative and Composition in the Book of Qohelet*, HUCA 48 (1977) 83-106.

FOX M. V., *Qohelet and his contradictions* (JSOT.S 71 / BLS 18), The Almond, Decatur GA 1989.

FRANKENBERG W. - SIEGFRIED C., *Die Sprüche, Prediger und Hoheslied, Übersetzt und erklärt* (HK.AT II. 3), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1898.

GAULT B. P., «A Reexamination of 'Eternity' in Ecclesiastes 3:11», BS 165 (2008) 39-57.

KÖHLMOOS M., *Kohelet. Der Prediger Salomo* (ATD), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2015.

LANG B., «Ist der Mensch hilflos?: das biblische Buch Kohelet, neu und kritisch gelesen; Alfons Deissler zum 65. Geburtstag», ThQ 159/2 (1979) 109-124.

- LAUHA A., *Kohelet* (BKAT 19), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1978.
- LOHFINK N., *Qohelet*, Traduzione di U. PROCH (ATC), Editrice Morcelliana, Brescia 1997 [edizione originale: *Kohelet* (NEB.AT 1), Echter Verlag, Würzburg 1980].
- LUZZATTO A., *Chi era Qohelet? Traduzione e commento*, Postfazione di S. NATOLI (Il Pellicano Rosso. Nuova Serie 135), Editrice Morcelliana, Brescia 2011.
- MAUSSION M., *Le mal, le bien et le jugement de Dieu dans le livre de Qohélet* (OBO 190), Academic Press - Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg - Göttingen 2003.
- MAZZINGHI L., «Il mistero del tempo: sul termine *‘ólām* in Qo 3,11», in *Initium sapientiae. Scritti in onore di Franco Festorazzi nel suo 70° compleanno*, a cura di R. FABRIS (RivBib.S 36), EDB, Bologna 2000, 147-161.
- MAZZINGHI L., “*Ho cercato e ho esplorato*”. *Studi sul Qohelet* (Collana Biblica), EDB, Bologna 2001.
- MAZZINGHI L., *Qohelet tra giudaismo ed ellenismo. Un’indagine a partire da Qo 7,15-18*, in G. BELLIA - A. PASSARO (edd.), *Il libro del Qohelet. Tradizione, redazione, teologia* (Cammini nello Spirito. Biblica 44), Paoline Editoriale Libri, Milano 2001, 90-116.
- MAZZINGHI L., *Il Pentateuco sapienziale: Proverbi, Giobbe, Qohelet, Siracide, Sapienza. Caratteristiche letterarie e temi teologici* (Testi e Commenti), EDB, Bologna 2012.
- MICHEL D., *Qohelet* (EdF 258), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1988.
- MICHEL D., *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet, mit einem Anhang von R. G. LEHMANN* (BZAW 183), Walter de Gruyter, Berlin - New York NY 1989.
- MOROSINI P., *Omaggio a Qohelet* (Memoirs. Poesia), Mursia, Milano 2013.
- NEHER A., *Qohelet*, con una nota di P. DE BENEDETTI, Traduzione di M.D. SEMERANO, Gribaudi, Torino 2006.
- PAHK YEONG-SIK J., *Il canto della gioia in Dio; L’itinerario sapienziale espresso dall’unità letteraria in Qohelet 8,16-9,10 e il parallelo di Gilgameš Me. iii* (IUO 52), Istituto Universitario Orientale, Napoli 1996.
- PARISI S., *Qohelet, introduzione, traduzione e commento* (Nuova versione della Bibbia dai testi antichi 23), Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo MI 2017.
- PERRY TH. A., *The Book of Ecclesiastes (Qohelet) and the Path to Joyous Living*, Cambridge University Press, New York NY 2015.
- PINÇON B., *L’énigme du bonheur. Étude sur le sujet du bien dans le livre de Qohélet* (VT.S 119), E. J. Brill, Leiden - Boston MA 2008.
- PIOTTI F., *Qohelet. La ricerca del senso della vita* (ANT 18), Editrice Morcelliana, Brescia 2012.
- RINGGREN H.- ZIMMERLI W., *Sprüche, Prediger, Übersetzt und erklärt* (ATD 16.3), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1980.
- ROSE M., *Rien de nouveau. Nouvelles approches du livre de Qohéleth*, Avec une bibliographie (1988-1998) élaborée par B. PERREGAUX ALLISSON (OBO 168), Universitätsverlag - Vandenhoeck und Ruprecht, Freiburg (Schweiz) - Göttingen 1999.
- SHELLENBERG A., *Kohelet* (ZBK.AT 17), Theologischer Verlag, Zürich 2014.
- SCHOORS A., *The word עֹלָם in Qoheleth*, in K. VAN LERBERGHE - A. SCHOORS (eds.), *Immigration and Emigration within the Ancient Near East. Festschrift E. Lipiński* (OLA 65), Uitgeverij Peeters en Departement Oriëntalistiek, Leuven 1995, 299-304.

SCHOORS A., «The verb *r'h* in the book of Qoheleth», in A. A. DIESEL ET ALII (Hrsg.), «*Jedes Ding hat seine Zeit...*». *Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit. Diethelm Michel zum 65. Geburtstag* (BZAW 241), Walter de Gruyter, Berlin – New York NY 1996.

SCHOORS A. (ed.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (BETHL 136), University Press – Uitgeverij Peeters, Leuven 1998.

SCHOORS A., *(Mis)use of Intertextuality in Qoheleth Exegesis*, in A. LEMAIRE - M. SÆBØ (eds.), *Congress Volume, Oslo 1998* (VT.S 80), E. J. Brill, Leiden – Boston MA – Köln 2000, 45-59.

SCHOORS A., *L'ambiguità della gioia in Qohelet*, in G. BELLIA - A. PASSARO (edd.), *Il libro del Qohelet. Tradizione, redazione, teologia* (Cammini nello Spirito. Biblica 44), Paoline Editoriale Libri, Milano 2001, 276-92.

SCHOORS A., *Theodicy in Qohelet*, in A. LAATO - J.C. DE MOOR (eds.), *Theodicy in the world of the Bible*, E. J. Brill, Leiden 2003, 375-409.

SCHOORS A., *Ecclesiastes* (HCOT), Peeters Press, Leuven – Paris – Walpole MA 2013.

SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER L. (Hrsg.), *Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie* (BZAW 254), Walter de Gruyter, Berlin – New York NY 1997.

SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER L., *Via media: Koh 7,15-18 und die griechisch-hellenistische Philosophie*, in A. SCHOORS (ed.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (BETHL 136), University Press – Uitgeverij Peeters, Leuven 1998, 181-203.

SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER L., *Kohelet, Übersetzt und ausgelegt* (HThK.AT), Verlag Herder, Freiburg i. B. – Basel – Wien 2004, <sup>2</sup>2011.

SEOW C. L., *Ecclesiastes. A new translation with introduction and commentary* (AncB 18C), Doubleday and Co., New York NY – London 1997.

SNEED M., «*hbl* as “Worthless” in Qoheleth: A Critique of Michael V. Fox’s “Absurd” Thesis», *JBL* 136/4 (2017) 879-894.

VÍLCHEZ LÍNDEZ J., *Qoèlet. Traduzione e commento*, Traduzione di T. TOSATTI - C. CHIECCHI (Commenti Biblici), Edizioni Borla, Roma 1997 [edizione originale: *Ecclesiastes o Qohélet* (NBE.CTL / Sapienciales 3), Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 1994].

WHYBRAY R. N., «Qoheleth, Preacher of Joy», *JSOT* 23 (1982) 87-98.

ZIMMERLI W., «Das Buch Kohelet: Traktat oder Sentenzensammlung?», *VT* 24 (1974) 221-230.

### *Qohelet come 'Parola di Dio'*

Un contributo di Msg. Franco Festorazzi reca come titolo: *Qohelet: un sapiente d'Israele alla ricerca di Dio*. Qohelet è infatti per noi una domanda aperta su Dio: il suo scritto è una ricerca della “divinità” (egli chiama Dio genericamente *hā-'ēlōhîm*). Come è stato detto da un altro commentatore, H. Seebass, «L'immensità di Dio non ha per Qohelet nulla di rallegrante;

meravigliosa in sé, resta pura impenetrabilità».<sup>1</sup> Il Dio di Qohelet rimane sino in fondo un *Deus absconditus*.

Dio è riconosciuto come creatore e giudice (3,17; 11,9; 12,1) ma la sua opera rimane incomprensibile, per cui l'uomo non la può contestare, ma nemmeno decifrare. «Dio è nei cieli e tu stai sulla terra» (5,1); «Come ignori per qual via lo spirito vitale entri nelle membra del ventre gravido, così ignori l'azione di Dio che fa tutto» (11,5). Di fronte a una tale figura di Dio, ogni possibilità di dialogo si spegne nell'interrogativo o nella rassegnazione impotente dell'uomo o nel silenzio di Dio che sembra tanto "celeste" e lontano dal nostro orizzonte "terrestre".

Di fronte a questa teologia così nuda e povera, così distante dalla ricca ideologia profetica e dalla teologia dell'alleanza, di fronte ad una visione dell'uomo tanto pessimistica, come è possibile definire Qohelet "parola di Dio"?

C'è bisogno di una qualche parola di giustificazione per comprendere come mai un credente *abbia bisogno* del libro di Qohelet: esso rimane "rivelazione" anche se scandaloso fin che si vuole:

- la storicità e l'incarnazione della parola di Dio all'interno dei limiti dell'uomo e della sua epoca. La Parola di Dio non ha paura ad assumere la carne e il sangue umani: e quindi ad assumere la sofferenza, l'ansia, la domanda ed anche il dubbio.
- Qohelet ci insegna che Dio si manifesta non solo nella solarità di una teofania, ma anche (o soprattutto) nel buio e nel segreto di un'apparente assenza di Dio e tramite il suo silenzio. Il silenzio di Dio non è necessariamente una maledizione, ma una paradossale occasione di preparare l'incontro con il Dio vivo e vero, per strade umanamente incomprensibili. Qohelet è quindi la testimonianza che l'onnipotenza di Dio non si manifesta nella potenza umana, ma nel suo limite; noi cristiani diremmo: *nella croce*.
- Il tema del "silenzio" di Dio (cf A. NEHER, *L'esilio della parola*, Marietti, Genova 1983). «Se stai piantando il tuo olivo e ti annunciano l'arrivo del Messia, insegna Rabbi Joḥanan, finisci prima di piantare il tuo olivo e solo dopo va ad accogliere il Messia». Ciò che importa all'ebraismo è l'incompiuto e perciò l'incessante ritorno dell'uomo – e di Dio – a compiti oggi tanto più assillanti in quanto ieri ancora erano imprevedibili e in quanto domani, certamente saranno superati. In primavera si semina. In autunno si raccoglie. Ma nessun autunno assomiglia all'altro e nessuna primavera all'altra primavera. Ogni autunno e ogni primavera esigono uno sforzo nuovo. Proprio questo gli ebrei hanno rifiutato del messaggio cristiano, la dimenticanza del *resto*, di quanto rimane oltre l'evento di Gesù. Qohelet insegna a relativizzare il resto: esso ha bisogno di un intervento dall'alto per essere valorizzato.

---

<sup>1</sup> H. SEEBASS, *Il Dio di tutta la Bibbia: teologia biblica per l'orientamento della fede* (Studi biblici 72), Traduzione di G. FANTOMA, Paideia, Brescia 1985, 264-265.

• La teologia del “forse”: speranza è la nostra dimensione, non salvezza raggiunta. Noi viviamo il Venerdì Santo, nella speranza della Pasqua. Lo dico con una poesia di padre Turollo:

No, credere a Pasqua non è  
giusta fede:  
troppo bello sei a Pasqua!  
Fede vera  
è al Venerdì Santo  
quanto Tu non c’eri  
lassù!

Quando non una eco  
risponde  
al suo alto grido  
e a stento il Nulla  
dà forma

alla tua assenza. (da D.M. TUROLLO, *Canti ultimi* (Quaderni d Ricerca),  
Servitium Editrice, Sotto il Monte BG 2017, 103).

• La pedagogia divina: in questo senso si può dire che Qohelet sia per noi un indice puntato verso la pienezza di Cristo. In Lui, Dio si è fatto «voce umana, limite, povertà, fragilità, domanda, ansia, interrogativo, a Dio stesso» (N. Berdjaev). In questo modo, si potrebbe definire Qohelet una parola profetica del Dio della Croce, che è però in grado di fare «tutto nuovo sotto il sole» quanto l’uomo da sé non scoprirebbe se non come monotono universo, in cui all’inarrestabile logorio della vita non ha che da contrapporre tombe e per pensare l’Eterno non ha che la bestemmia.

## *Introduzione a Qohelet: il libro delle domande aperte*

### *1. Chi è l’autore?*

Per ben 85 volte Qohelet introduce le sue riflessioni alla prima persona, rivelando un apparente autobiografismo superiore a quello di Geremia, noto per le sue amare «Confessioni». Eppure, si può senza esitazione parlare di un «Kohélet-Rätsel», di un «enigma Qohelet», come titolava un suo piccolo saggio A.S. Kamenetszky nel 1909.<sup>2</sup> È un po’ la costante di questo straordinario autore e del suo testo: egli, senza essere l’oracolo di Delfi, non sempre dice ma piuttosto ammicca, allude, rimanda. Nelle sue pagine ci si incontra sempre in un alone che le avvolge e che sembra riportare ad un grande extra-testo, qualcosa che è da cercare tra le righe e oltre le righe. Anche quando usa le sue formule modulari, ripetitive, ossificate (il celebre «vanità della vanità» o «sotto il sole» o «niente di nuovo» entrati

---

<sup>2</sup> A.S. KAMENETZSKY, «Das Kohélet-Rätsel», *ZAW* 29 (1909) 63-69.

ormai nel linguaggio comune), Qohelet lascia sempre sospettare qualcosa di inafferrabile e di fluido. È per questo che parliamo di «enigmi» in tutta questa introduzione. E gli enigmi, come è ovvio, ammettono spesso equivoci o margini indecifrabili. Cominciamo con l'enigma più esteriore, quello del nome.

## 2. Che significa il nome «Qohelet»?

Questo strano pseudonimo, apparentemente femminile in ebraico, risuona nel libro sette volte, di solito per intervento redazionale, una volta in maniera diretta (1,12).

1,1 «Parole di Qohelet, figlio di Davide, re di Gerusalemme».

1,2 «Un immenso vuoto – dice Qohelet – un immenso vuoto, tutto e vuoto».

1,12 «Io, Qohelet, fui re d'Israele a Gerusalemme».

7,27 «Vedi – dice Qohelet – ho scoperto questo ...».

12,8 «Un immenso vuoto – dice Qohelet – tutto è vuoto».

12,9 «Qohelet, oltre ad essere un sapiente, insegnò al popolo ...».

12,10 «Qohelet si studiò di trovare uno stile affascinante ...».

Nonostante la finale che in ebraico è tipica del femminile, il termine Qohelet indica un uomo: i verbi ad esso connessi sono al maschile (tranne 7,27 ma per un errore del testo masoretico, cioè la Bibbia ebraica vocalizzata), si proclama re, è «figlio». Apparentemente è un nome di persona ma l'articolo che talora lo accompagna (7,27; 12,8) fa pensare ad un nome comune, ad un titolo generico che, però, diventa progressivamente uno pseudonimo, una specie di nome proprio. Un po' come è avvenuto per il vocabolo אָדָם / *hā'ādām*, «l'uomo», trasformatosi in Adamo e אֲשָׁמָה / *hasśātān*, «l'avversario, l'accusatore», trasformatosi in Satana.

Ma cerchiamo il significato di questo nome generico divenuto soprannome proprio di una persona. L'etimologia ci rimanda alla radice ebraica קָהַל / *qhl*, di solito usata in due forme, la causativa (*hiphil*), «convocare, radunare l'assemblea» d'Israele, o riflessiva (*nifal*), «radunarsi». Entrambi i casi non si adattano al termine «Qohelet». Quindi è da escludere la traduzione «Colui che raduna l'assemblea» (o «raccoglie le sentenze» sapienziali), da taluni proposta; o quella derivata, «oratore, predicatore», *der Prediger*, come amava tradurre Lutero. Oltre al contenuto di questo «sermone», che è poco «ecclesiastico», troppo caleidoscopico e seminatore di ansia più che di pace, contro l'identificazione di Qohelet con un «Predicatore» milita anche la grammatica. Qual è, allora, la soluzione dell'enigma? Le ipotesi sono diverse e «tecniche». Un paio di esempi. Per alcuni (Joüon, ad esempio), alla base dello pseudonimo ci sarebbe il vocabolo קָהָל / *qāhāl*, «assemblea di persone», che qui assumerebbe la finale femminile per esprimere una sfumatura intensiva e solenne, pur restando sempre maschile. È un uso tardo della lingua ebraica, attestato anche nel nome סוֹפֵרֶת / *sôperet*, «scriba», in *Esd* 2,55 e *Ne* 7,57. Altri, invece, ritengono che si tratti di una forma parallela a quella di molti nomi nabatei, il popolo di mercanti abitanti a Petra, nel sud-ovest dell'attuale Giordania (Haretat, Malikat, Masadat). La resa greco-latina «Ecclesiaste» si basa, comunque, su *qāhāl*, in greco *ekklesia*.

Concretamente quale risultato raccogliamo da questa indagine sull'enigma «Qohelet»? Il nome è uno pseudonimo modellato su quello di una dignità e di una carica ufficiale. Colui

che lo porta vuole identificarsi totalmente con la funzione contenuta nel nome così da diventare lui stesso un emblema. La funzione è quella di essere in relazione con un'«assemblea», non certo liturgica – come di solito s'intende con *qāhāl* – ma più probabilmente un'«assemblea» sapienziale generica, a cui può partecipare un orizzonte vasto di discepoli, come avviene per la sapienza personificata di Proverbi che fa udire la sua voce nei punti più disparati: «in cima alle alture, lungo la via, nei crocicchi delle strade, presso le porte, all'ingresso della città, sulle soglie degli usci» (8,2-5; cf c. 9). Il profilo biografico di Qohelet tracciato dal redattore finale parla di un suo insegnamento al popolo (12,9). Certo è che Qohelet, pur chiamandosi così, ha un evidente fastidio per le grandi masse, abituate agli stereotipi sapienziali. Il cerchio del suo *qāhāl*, dell'assemblea dei suoi discepoli, si assottiglia quanto più le sue parole, pacate ma corrosive, devastano i luoghi comuni e si fanno inquietanti.

### 3. Chi era Qohelet?

Il volto di questo «divino filosofo», come l'ha chiamato R. L. Harris, oltre che celarsi sotto quello di Salomone, l'archetipo e il patrono di tutti i sapienti d'Israele, vissuto molti secoli prima di lui, è nascosto anche dietro l'elogio un po' oleografico che l'editore finale del libro ci ha lasciato in appendice (12,9-14).<sup>3</sup> Da quelle righe, che a suo tempo ampiamente commenteremo, non riusciamo a ricavare nulla di personale e di suggestivo. La stessa presentazione del messaggio di Qohelet è sospetta, semplificata e riveduta, per non dire faziosa (in senso apologetico). Ci si dice che Qohelet fu un sapiente di professione, in pratica uno scriba sul modello di quello descritto entusiasticamente dal Siracide (59,1-11), votato all'insegnamento e allo studio, autore di «moltissimi proverbi» e attento a coniugare verità e bellezza, cioè contenuto e stile (12,9-11). Dal libro vero e proprio riusciamo a intravedere solo qualche lineamento interiore: il suo ironico distacco, la serena malinconia, l'ansia compressa, il vuoto che lo attanaglia, lo sconcerto freddo nei confronti della stupidità e dell'ingiustizia, il rifiuto delle facili soluzioni sapienziali, una sottile disperazione che diventa virtù teologica, una certa nausea della vita (2,17; 6, 3-5) pur nel reiterato appello a raccogliere i frammenti casuali di piacere e di ebbrezza in cui si inciampa...

Un intellettuale aristocratico e conservatore proprio perché non c'è nulla di nuovo da attendersi dal popolo e dall'«intelligenza», anzi proprio perché «non c'è nulla di nuovo sotto il sole». Fermamente convinto, però, che anche gli «antichi» teoremi teologici e sapienziali sono «vecchi» e non resistono alla critica, al sospetto e all'ironia. Ma non è possibile avere qualche indicazione più concreta sulla sua storia, sulla sua epoca, sui suoi studi? Il punto di partenza più oggettivo potrebbe essere proprio la lingua e i segnali cronologici che da essa emergono. Eppure, anche su questo dato, a prima vista ineccepibile, s'è accesa una disputa. Da un lato uno studioso americano, docente al Pontificio Istituto Biblico di Roma, M. Dahood, con una serie molteplice di interventi ha tentato di rintracciare nella lingua di Qohelet reliquie lessicali e forme di un dialetto nord-palestinese affine al fenicio così da retrodatare l'opera e collocarla nel settentrione d'Israele se non proprio in Fenicia. Ecco una

---

<sup>3</sup> R. L. HARRIS, «Ecclesiastes: Solomon-the divine philosopher», *Presbyterion* 7 (1981) 115-119.



sua dichiarazione: «L'Ecclesiaste è stato originariamente composto da un autore che scrisse in ebraico ma usò l'ortografia fenicia e la cui composizione mostra nettamente un influsso letterario cananeo-fenicio».<sup>4</sup> A questa tesi si associarono altri studiosi, conoscitori soprattutto dell'ugaritico, una lingua cananea identificata a Ugarit, una città dell'attuale Siria, con una ricca documentazione.

Sull'altro versante si pone, invece, la schiera più folta di coloro che, in modo più convincente, rilevano nell'ebraico di Qohelet la presenza di molteplici aramaismi. Ora, è noto che l'aramaico si diffuse in Israele a partire dal post-esilio giungendo fino al punto di soppiantare l'ebraico nel parlato. Qohelet, senza ricorrere all'improbabile ipotesi di un suo originale in aramaico (H. L. Ginsberg)<sup>5</sup>, ci presenta appunto un ebraico ibridato da queste forme aramaizzanti. Pur sapendo attingere alle raffinatezze d'un ebraico nobile, anche se non più classico, Qohelet non si sottrae alle forme moderne e popolari, rendendo impuro il suo linguaggio con espressioni e termini aramaici ed idiomati. Questo processo di osmosi e di contaminazione iniziato nel IV sec. a.C. raggiungerà il suo apice con l'ebraico rabbinico dei trattati della *Mišnah*. Ma per una più precisa collocazione cronologica dell'opera e della figura di Qohelet si può ricorrere ad altri indizi, macroscopici e microscopici. A livello di grande orizzonte è certamente la sottile presenza dello sfondo ellenistico nell'ideologia di Qohelet, soprattutto della filosofia popolare del III sec. a.C. Su questa connessione e sul fondale greco ritorneremo ampiamente quando andremo alla ricerca del «Qohelet greco».

Più minute sono le allusioni e i segnali specifici, come quelli dei collegamenti indiretti con la nascente letteratura apocalittica (libro di Enoc, Daniele etc.) o come quello suggerito da N. Lohfink sulla base del lessico «governativo» o «burocratico» che occhieggia qua e là nelle pagine di Qohelet.<sup>6</sup> I tre termini politici מֶלֶךְ / *melek*, «re», מֹשֶׁל (וֹ) / *Imôšēl*, «chi domina», שָׁלִיט / *šallit*, «potente», non rimandano al regno ellenistico in generale né ai sovrani tolemei di Alessandria d'Egitto ma alla situazione palestinese del III sec. a.C. in cui si distingueva tra una corte regale e un sistema burocratico aperto anche alla borghesia giudaica. La scoperta, poi, tra i rotoli delle grotte di Qumran di un frammento di Qohelet databile tra il 150 e il 100 a.C. stabilisce un decisivo «terminus ad quem». Perciò, con un nostro attento studioso del mondo giudaico tardo, P. Sacchi, possiamo concludere che «la datazione di Qohelet nella seconda metà del III sec. a.C. è certa».<sup>7</sup>

#### 4. Che significa הֶבֶל / *hebel*?

הֶבֶל הַבָּלִים הַבָּלִים / *hăbēl hăbālîm hakkōl hābēl*, il celebre «vanitas vanitatum et omnia vanitas» della Vulgata, raccoglie in unità il volumetto di Qohelet: infatti ne segna l'avvio (1,2) e ne sigilla la finale (12,8). Il termine הֶבֶל / *hebel* è un po' la sigla simbolica di Qohelet,

<sup>4</sup> M. DAHOOD, «Canaanite-Phoenician influence in Qohelet», *Biblica* 33 (1952) 32.

<sup>5</sup> H.L. GINSBERG, *Studies in Koheleth* (Texts and Studies of the Jewish Theological Seminary of America 17), Jewish Theological Seminary of America, New York NY 1950.

<sup>6</sup> N. LOHFINK, «Melek, šallit und môšēl bei Kohelet und die Abfassungszeit des Buches», *Biblica* 62 (1981) 535-543.

<sup>7</sup> P. SACCHI, «Da Qohelet al tempo di Gesù. Alcune linee del pensiero giudaico», in H. TEMPORINI – W. HAASE (Hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* [anrw], De Gruyter, Berlin – New York NY 1979, II, vol. 19, 3-32.

martellata all'interno di tutte le sue strofe più intense. È curioso notare che i commentatori non concordano nell'indicare il numero di volte in cui questo vocabolo affiora nel testo: così, per R. Albertz risuonerebbe 41 volte, per A. Bonora solo 23 volte (!), per F. Festorazzi 37 volte etc. In realtà il termine è presente 38 volte, una presenza massiccia, se si pensa che in tutto l'Antico Testamento ricorre solo una settantina di volte. Ecco, comunque, la lista dei versetti segnati da questa parola lieve come il fumo eppure forte come il vento:

1,2 (5 volte); 1,14	Eccl. 1,2 (×5). 14	6
2,1.11.15.17.19.21.23.26	Eccl. 2,1. 11. 15. 17. 19. 21. 23. 26	8
3,19	Eccl. 3,9	1
4,4.7.8.16	Eccl. 4,4. 7. 8. 16	4
5,6.9	Eccl. 5,6. 9	2
6,2.4.9.11.12	Eccl. 6,2. 4. 9. 11. 12	5
7,6.15	Eccl. 7,6. 15	2
8,10.14 (2 volte)	Eccl. 8,10. 14(× 2)	3
9,9 (2 volte)	Eccl. 9,9(×2)	2
11,8.10	Eccl. 11,8. 10	2
12,8 (3 volte).	Eccl. 12,8(× 3)	3
	TOTALE	38

C'è, quindi, un filo nero che passa per quasi tutti i capitoli del libro, lasciando la sua traccia più o meno insistita. Qual è il significato esatto di questo vocabolo così qoheletico tanto da esserne divenuto quasi l'emblema? La risposta non è facile perché il termine rimanda ad una realtà fluida ed inconsistente come la nebbiolina dell'alba dissolta dal sole o come una nuvoletta spazzata via dal vento o come una stilla di rugiada che evapora al primo calore o ancora come la scia spumeggiante della carena di una nave nel mare, subito acquietata. Se, ad esempio, cerchiamo di intuire i vari valori che al vocabolo sono stati assegnati nelle lingue semitiche che lo posseggono, troviamo più o meno questo spettro di significati:

- tardo ebraico e tardo aramaico: soffio caldo, vapore, fumo, alito, nulla;
- siriano: polvere;
- arabo: vapore, fumo, vento;
- tardo egizio ed etiopico: vento;

- mandeo: alito, soffio, vapore, fumo.

Le traduzioni moderne hanno cercato di conservare il simbolo facendo però balenare il senso «metafisico» che Qohelet vuole comunicare quasi programmaticamente: assurdo (Fox), caducità, inutilità, fumo, soffio, non-senso, zero (Ginsberg), nulla (Ceronetti, Steinmann, Galling), disillusione, vuoto etc. In italiano esiste, ad esempio, una correlazione simbolico-ideologica sulla radice di «fumo»: fumoso, fumigante, fumisteria... Noi abbiamo optato quasi sempre – anche a costo di qualche fatica stilistica – per la resa «vuoto» perché non è troppo astratta e occidentale come «nulla» ma d'altra parte non è troppo corposa come fumo o soffio, essendo il «vuoto» espressione di nulla, di assurdo, di inconsistente. Il classico «vanità», pur legittimo e quindi giustamente adottato dalla versione CEI, è purtroppo connotato secondo schemi moralistici o ascetici lontani dalla visione di Qohelet.

Cerchiamo ora di approfondire l'orizzonte simbolico che si allarga da questo «soffio» lessicale, *hebel*, in cui domina quella labiale *b/v* così simile al soffio delle labbra e al respiro. Il vocabolo, noto anche al semitico meridionale, all'interno della Bibbia appare innanzitutto come vento, come uno schiaffo d'aria: «Gli idoli saranno spazzati via dal vento (*rûah*), un soffio (*hebel*) li porterà via» (*Is* 57,13). Illuminanti sono, però, le realtà a cui viene applicata la definizione di *hebel*. Innanzitutto l'idolo che è inerte ed inutile, segno di chi «non è» in opposizione a «Colui che è» (*Gn* 2,9: «quelli che adorano idoli di *hebel*»; cf *Dt* 32,31; *Ger* 2,5; 14,22; *Sir* 49,2). L'uomo è anch'egli *hebel* a livello esistenziale: «L'uomo è simile a *hebel*, i suoi giorni sono come l'ombra che passa» (*Sal* 144,4), «i miei giorni sono solo *hebel*» (*Gb* 7,6; cf *Sal* 62,10; *Sir* 41,11 e soprattutto *Sal* 39,6-7 su cui in futuro ritorneremo ampiamente). *Hebel* è ugualmente l'attività dell'uomo, anche se grande come il Servo di JHWH: «Inutilmente mi sono stancato, per nulla, per un *hebel* ho consumato la mia energia» (*Is* 49,4; cf *Gb* 9,29; *Sal* 94,11). *Hebel* è tutto ciò che non ha esito, che è inefficace, tant'è vero che in ebraico si trasforma in una locuzione avverbiale equivalente al nostro «invano»: «perché mi consolate invano (*hebel*)?» (*Gb* 21,34; cf *Is* 30,7; *Lm* 4,17; *Zc* 10,2; *Pr* 31,31; *Gb* 9,29; 21,31).

Le parole che solitamente sono parallele o attratte da *hebel* esprimono bene il senso di vuoto, di inconsistenza, di fluidità suggerito dal vocabolo di Qohelet: ora è il vento (*Is* 57,13), altre volte è l'ombra (*Sal* 144,4), talora è il caos, cioè il nulla secondo il linguaggio semitico (*Is* 49,4), oppure i sogni che si dissolvono al risveglio (*Zc* 10,2) e spesso i termini idolatrici, come «menzogna» (*Sal* 62,10), falsità-astuzia (*Pr* 31, 31), vacuità (*Is* 30,7), o morali come «perfidia» (*Gb* 21,34) etc. Diventa, allora, sempre più nitido il messaggio che Qohelet vuole lanciare al suo lettore attraverso questa sua sigla personale. Potremmo esprimerlo con un versetto della celebre «Sutra del diamante» buddista: «Sogno, visione, nulla, ombra, rugiada, lampo è la vita terrena». Come scrive M. V. Fox, il nostro saggio si rivela fin dalle prime battute con la sua visione della vita e dell'essere: le assurdità, le miserie, il vuoto individuali spesso sperimentati dal singolo non sono anomalie o squarci in un arazzo altrimenti perfetto ma infettano e lacerano l'intero sistema rendendo tutto *hebel*. C'è un radicale pervertirsi dell'esistenza e dell'essere verso il non-senso e il nulla. Bahya Ibn Paquda, nella «Supplica» poetica posta in finale al suo capolavoro mistico *I doveri del cuore*, riprende acutamente il filo nero dell'*hebel* di Qohelet:

«Ho meditato le mie vie, / ho scrutato i miei sentieri, / ho considerato i miei atti, /  
ho esaminato il futuro di ogni mia ambizione.  
Ed ecco: tutto è vuoto / e pascolo di vento.  
Ogni fine è vuoto, / ogni futuro è illusione» (c. III).<sup>8</sup>

Per scoprire le sfumature che Qohelet attribuisce al vocabolo è necessario scorrere il testo ed è ciò che faremo nella lettura esegetica. Per ora possiamo delineare il disegno generale su cui si distendono le 38 menzioni della parola più cara a Qohelet, così cara da essere quasi il vero titolo dei «pensieri» raccolti in questo volumetto. C'è innanzitutto una caducità strutturale dell'uomo (6, 12; 11,8.10; cf 7,15; 9,9; 5,19; 1, 14; 2, 17), la vita umana ha una fugacità che la riduce a fumo: la «mia» (7,15), la «tua» (9,9), la «sua» vita (6, 12) è condita dall'acre sapore del nulla e del vuoto. Un destino di dissoluzione accomuna bestie e uomini (3,19), la meta è implacabilmente solo quella del baratro (2,19.21.23; 4,7.8; 6,2; 8,10.14) e questo è un male crudele (6,2; 2,21). Il vuoto, però, rode anche tutto l'agire dell'uomo (1, 14; 2,11.17.19.21.23; 4,4.8.16; 5,9; 6,2): in una serie di passi *hebel* è unito a אָמַל / 'āmāl, «faticare» (4,7-8; 8,14), o a יִתְרוֹן / *jitrôn*, «guadagno» (2, 11), proprio per svelare l'assoluta inconsistenza dei risultati ottenuti. È come un'inesorabile litania che liquida ogni illusione: tutto ciò che si fa sotto il sole è *hebel* (2, 17), tutto ciò che si può e si dovrebbe fare è *hebel* (1,14), tutto ciò che lo stesso Qohelet ha fatto è *hebel* (2, 11), il piacere è *hebel* (2, 1), la sapienza è *hebel* (2, 15), il denaro è *hebel* (5,9), il lavoro è *hebel* (2,21), il discorso saggio e il riso stupido sono *hebel* (7,6), l'invidia è *hebel* (4,4) come lo è il sognare e l'essere realistici (6,9), giustizia ed ingiustizia sono *hebel* (8,10.14), *hebel* è persino la felicità della giovinezza (11,8.10)...

Qohelet si presenta al lettore con questo soffio di morte. Con un solo vocabolo, emblema della sua visione del mondo, ha presentato il lineamento principale del suo volto interiore, spazzando via gli equivoci dei successivi suoi esegeti, balbettanti giustificazioni di fronte alla sua parola acre e provocatoria. *Hebel* ci circonda, ci pervade, ci alimenta, ci fa morire. È la nostra tragica qualità. Ci appare come *vapor fumi et aura tenuis quae cito resolvitur* («l'evaporare del fumo, un tenue venticello che subito si consuma»), secondo l'icastica descrizione di san Girolamo. Lo potremmo spiegare con le parole della stessa Bibbia:

«Tutto passa come ombra e come una notizia fugace,  
come una nave che solca l'onda agitata,  
del cui passaggio non resta traccia,  
né scia della sua carena sui flutti;  
oppure come uccello che vola per l'aria senza lasciare segno della sua corsa,  
poiché l'aria leggera, percossa dal battito delle penne,  
...non reca segni di quel passaggio...  
La speranza dell'empio è come pula spazzata via dal vento,  
come schiuma leggera sospinta dalla tempesta,  
come fumo disperso dal vento,  
si dilegua come il ricordo d'un ospite di un sol giorno» (*Sap* 5,9-11.14).

<sup>8</sup> BAHYA IBN PAQUDA, *I doveri del cuore*, a cura di CHOURAQUI, San Paolo, Cinisello Balsamo MI 1988.

Ma la differenza è rilevante: per la Sapienza è solo la vita, l'azione, la speranza dell'empio ad essere vento e vuoto. Per Qohelet è, invece, il destino universale, proprio a giusti e criminali, a sapienti e stupidi. A lui più vicino è il grido di Giobbe quando canta la sua elegia sull'«uomo, nato di donna, breve di giorni e sazio di inquietudine, che sboccia come fiore ma subito è avvizzito, che svanisce come ombra e mai si arresta» (14,1-2). O le parole di Giacomo: «Ma che cos'è mai la vostra vita? Siete come vapore che appare per un istante e poi scompare» (4,14).

Un'ultima nota su questo «stemma» di Qohelet. In 1,2 e 12,8 *hebel* appare anche al superlativo nella forma semitica di «vuoto/vanità delle vanità/vuoto», un «immenso vuoto» senza spiragli o scampo, un «infinito nulla», come traduce Ceronetti. Questa costruzione è notissima nella Bibbia: santo dei santi, Dio degli dei, Signore dei signori (*Dt* 10, 17), cieli dei cieli (*1Re* 8,27), bellezza delle bellezze (*Ez* 16,7), re dei re (*Ez* 26,7), principe dei principi (*Nm* 3,32), perla delle perle (*Ger* 3, 19), perversità delle perversità (*Os* 10,25). E il libro biblico quasi antitetico al Qohelet si intitola proprio il Cantico dei cantici. Il vuoto è totale, assoluto, il non-senso è massimo, la miseria suprema. Il dottor Beeber, personaggio sarcastico di un racconto di I. B. Singer, dichiarava: «Tutto è vanità, tutti i filosofi sono male intesi, tutti gli ideali sono sciocchi e ipocriti... L'uomo è soltanto un gorilla sornione».<sup>9</sup> Ma Beeber era solo un edonista deluso. Agli antipodi possiamo porre san Filippo Neri che ammantava il superlativo di Qohelet con la veste ascetica della spiritualità cristiana, appresa alla scuola dell'*Imitazione di Cristo* («Vanitas vanitatum et omnia vanitas praeter amare Deum et illi soli servire»). Si dice, infatti, che il santo conduceva i suoi ragazzi per le vie di Roma fermandoli davanti agli archi dei trionfi imperiali e alle statue dei grandi dell'antichità. Là intonava con loro questa curiosa parafrasi popolare della «sigla» di Qohelet:

«Vanità di vanità, tutto il mondo è vanità!  
Alla morte che sarà? Ogni cosa è vanità!  
Se vivessi anche cent'anni, senza pene e senz'affanni,  
alla morte che sarà? Ogni cosa è vanità!».

##### 5. *Quale interpretazione dare di Qohelet?*

«Hanno tutti un medesimo soffio, l'uomo, l'animale. Persino l'Ecclesiaste lo ammette; per questo i sapienti hanno voluto censurarlo. Be', ma che cos'è un soffio vitale? Chi formò il soffio vitale? ...». Lo scrittore I. B. Singer nel racconto *Là c'è qualcosa*,<sup>10</sup> con questa battuta che rimanda a *Qo* 3,19, evoca la «censura» implicita o esplicita imposta sul messaggio di Qohelet dai «sapienti». Attorno a questo libretto – come anche in seguito ripeteremo – s'è accesa la battaglia delle interpretazioni che talora hanno persino il sapore di censure. Tutto l'arco possibile dei significati è già stato coperto: da libro «ateo» a gioiosa composizione di fiducia! Così, ad esempio, Sholem Alechem (pseudonimo letterario di Solomon Naumovich Rabinovich), uno scrittore yiddish, basandosi sul passo di 3,19, usava Qohelet come manifesto

<sup>9</sup> I. B. SINGER, *Un amico di Kafka* (Biblioteca di narratori), traduzione di M. VASTA DAZZI, Longanesi, Milano 2011, 75.

<sup>10</sup> I. B. SINGER, *Racconti* (I Meridiani), Mondadori, Milano 1998.

di un suo personaggio ateo e scettico: «Arnold di Pidvorke si prendeva beffe di tutto, la giustizia divina, per lui, non esisteva. La Bibbia dichiara espressamente – sosteneva Arnold – che l'uomo non è superiore alla bestia».<sup>11</sup> Ma, all'antipodo, la tradizione liturgica sinagogale usava Qohelet per la festa delle Capanne: «Sukkôt (Capanne) è la stagione della nostra gioia e il libro di Qohelet loda la gioia». Anche nella sua interpretazione Qohelet è, quindi, un enigma difficilmente solubile.

### *Qohelet scettico, deluso, disperato?*

«Qohelet, lo scettico» (R. Murphy), «Qohelet deluso dall'esperienza» (A.M. Dubarle), «Qohelet contestatore: fratelli, bisogna morire» (A. Maillot), «Qohelet o che vale la vita?» (D. Lys), «Qohelet: mette conto di vivere?» (E. Podechard), «Qohelet o il processo della felicità» (E. Glasser), «Qohelet e il cinismo disgustato del mondo» (J. T. Walsh), «Qohelet, la sentinella critica» (W. Zimmerli), «Qohelet, teologo insensibile» (G. von Rad) ... Potremmo allungare per pagine questa lista di definizioni negative del nostro sapiente. È un'interpretazione dalle mille sfumature e dai diversi accenti, dalle tonalità accese e dai giudizi più compassati a seconda dello spirito e della prospettiva dei vari studiosi. Il filo comune che lega queste letture di Qohelet è, comunque, quello che fa di lui un sapiente pessimista, disincantato, un po' maestro del sospetto, un po' rassegnato ed impotente testimone della crisi dei valori sapienziali tradizionali. Questa linea interpretativa, dominante ancor oggi tra gli esegeti, è a nostro avviso la più pertinente, al di là delle formule sbrigative o anacronistiche usate per le definizioni essenziali e sintetiche.

Ribelle solitario, pensatore eccentrico, desideroso di una risposta globale al senso della vita e dell'essere contro ogni spiegazione settoriale, Qohelet è visto come un intellettuale critico che, pur usando metodi e strutture della sapienza tradizionale, ne rivela la radicale insufficienza. G. von Rad sente che Qohelet rappresenta la forma più «razionalista» della sapienza: l'esperienza non è più mantenuta in dialogo con la fede né da essa è decifrata, ora è l'esperienza stessa che si auto-interpreta con esiti piuttosto amari.<sup>12</sup> Ecco, allora, la vita priva di senso, ridotta ad *hebel* vano e fumoso; ecco la percezione della storia come una catena ciclica e deterministica in cui Dio ci imprigiona; ecco l'oggettiva incomprendibilità dell'essere, del mondo, dell'«opera di Dio». Si spegne, così, il dialogo tra Dio e uomo, tra uomo e uomo e tra uomo e mondo, essendo i termini del triangolo sapienziale (Dio, uomo, mondo) indecifrabili e «in-sensati», almeno secondo un progetto logico. Pur lasciando aperto lo spiraglio di alcuni beni che si possono godere e che sono dono divino, «Qohelet – scrive ancora G. von Rad – è incapace di entrare in conversazione col mondo che lo circonda e gli si impone. Esso è diventato per lui un mondo estraneo, muto, che lo respinge, un mondo in cui egli non può aver fiducia, a meno che gli offra una pienezza di vita. Al contrario, i sapienti erano del

---

<sup>11</sup> SH. ALECHEM, *Tornando dalla fiera*, Feltrinelli, Milano 1987, 133.

<sup>12</sup> G. VON RAD, *La sapienza in Israele*, Traduzione di C. BOCCHERO, Presentazione e revisione a cura di N. NEGRETTI, Marietti, Torino 1975, 205-244 [edizione originale: *Weisheit in Israel*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1970 = *Weisheit in Israel* (GTBS 1437), Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, Gütersloh 1992].

parere che, per mezzo del mondo che interpella l'uomo, è Dio stesso che gli parla e che solo in questo dialogo l'uomo si vede assegnare un posto nella vita». <sup>13</sup>

La questione nodale resta, comunque, quella teologica. È impossibile definire Qohelet ateo perché si tratta di una prospettiva improponibile nell'Antico Israele ove l'unico «ateismo» possibile è quello di colui che dice: «Dio non è qui, ora, all'interno della storia, in azione nell'esistenza» (cf *Sal* 14,1). Tuttavia Qohelet è convinto che l'azione divina è impenetrabile e perciò è improponibile ogni ricerca di senso, ogni consolatoria religiosa e filosofica. La misteriosità assoluta di Dio coinvolge l'incomprensibilità dell'essere. In questo senso ha ragione R. E. Murphy quando afferma che in Qohelet scetticismo ed agnosticismo non sono incompatibili con la fede in Dio. Ha ragione anche W. Zimmerli quando afferma che l'Ecclesiaste è come una sentinella di frontiera che vigila perché la sapienza non sconfini dal proprio territorio, illudendosi di «razionalizzare» l'assoluta, sovrana, arbitraria libertà del Creatore le cui opere sono indecifrabili perché provengono da un progetto insondabile. <sup>14</sup>

### *Qohelet, filosofo dell'«aurea mediocritas»?*

«È chiaro che Qohelet consiglia in morale una via di mezzo, un' *aurea mediocritas*, ma poiché la sua problematica è diversa da quella di Orazio e da quella di Aristotele, è certo che egli non vuole affatto dire né che ogni virtù è media fra due vizi, né che bisogna rinunciare alla virtù eroica». <sup>15</sup> Queste parole del commento di P. Sacchi esprimono bene un orientamento interpretativo di Qohelet inaugurato dal francese D. Buzy col suo *Ecclesiaste* pubblicato nel 1946 nella *Bible Pirot-Clamer*. <sup>16</sup> Qohelet sarebbe il maestro del «giusto mezzo», la sua concezione dell'uomo ideale sarebbe quella del «non troppo giusto e non troppo malvagio», la sua prospettiva generale quella del realismo. Esempio in questo senso è il paragrafo di 7,16-18: «Non esagerare con la giustizia, né esser troppo sapiente: perché rovinarti?! Non esagerare, però, neppure con la malvagità o con la stupidità: perché morire prima del tempo?! È bene aggrapparsi ad una cosa senza però staccare la mano dall'altra: chi rispetta Dio riesce in entrambe». <sup>17</sup>

Secondo Sacchi questo passo è illuminante per ricostruire il fondale su cui Qohelet si muove: già nel III sec. a.C. si scontravano tendenze proto-farisaiche, assertrici di una rigorosa fedeltà alla legge come strumento di salvezza, e orientamenti proto-sadducei scettici nei confronti dell'osservanza. Qohelet ironizzerebbe su entrambe le posizioni opponendo una visione distaccata ed intermedia, anche se non opportunistica. Ancor più radicalmente la sua

---

<sup>13</sup> G. VON RAD, *La sapienza in Israele*, Traduzione di C. BOCCHERO, Presentazione e revisione a cura di N. NEGRETTI, Marietti, Torino 1975, 214 [edizione originale: *Weisheit in Israel*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1970 = *Weisheit in Israel* (GTBS 1437), Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, Gütersloh 1992].

<sup>14</sup> W. ZIMMERLI, «Posizione e limiti della sapienza nel quadro della teologia veterotestamentaria», in ID., *Rivelazione di Dio. Una teologia dell'Antico Testamento*, Jaca Book, Milano 1975, 276-279.

<sup>15</sup> *Qoelet (Ecclesiaste)*, Versione, introduzione e note di P. SACCHI (Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali 20), Paoline, Roma 1971, 1990, 185.

<sup>16</sup> D. BUZY, «L'Ecclesiaste», dans L. PIROT - A. CLAMER (sous la direction de), *La Sainte Bible*, vol. 6, Letouzey & Ané, Paris 1946.

<sup>17</sup> *Qoelet (Ecclesiaste)*, Versione, introduzione e note di P. SACCHI (Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali 20), Paoline, Roma 1971, 1990.

critica colpisce, però, la teoria della retribuzione della sapienza classica e quindi il rapporto salvezza–legge, fondamentale nel giudaismo. In 8,14, infatti, Qohelet afferma che «ci sono giusti trattati secondo la condotta dei malvagi e ci sono malvagi trattati secondo la condotta dei giusti» e in 9,2 ribadisce sconsolatamente che «unico è il destino di tutti, del giusto e del malvagio, del puro e dell'impuro, di chi offre sacrifici e di chi non li offre, dell'onesto e del peccatore, di chi giura e di chi teme di giurare». La morte, infatti, vanifica ogni equilibrio retributivo. In questa luce le scelte morali sono relative e non devono essere dogmatizzate ma riferite ad un'etica della situazione che non è, però, del tutto relativistica perché esiste il canone generale del «rispetto–timore di Dio».

Noi, però, siamo convinti che questa specifica opzione di Qohelet possa essere ricondotta alla sua visione critica globale e abbia la sua spiegazione nella demitizzazione a cui egli vuole sottoporre la sapienza tradizionale, colpita proprio nel suo asserto più caratteristico, quello della retribuzione per cui il bene è sempre premiato e il delitto sempre punito. Qohelet, ridimensionando gli estremi (giustizia–malvagità; sapienza–stupidità), ci ricorda che l'uomo è imprigionato nel suo limite, nella sua impotenza, nella sua modestia strutturale. Ancora una volta è in giuoco la visione pessimistica generale di Qohelet, la paradossalità fa parte del risultato della sua lezione scettica nei confronti dell'uomo. E probabilmente non è da escludere anche che il «conservatore» Qohelet per queste dichiarazioni si appoggi ironicamente proprio ad una certa sapienza popolare utilitaristica, «equilibrata», moderata.

### *Qohelet, «predicatore della gioia»?*

Questa definizione un po' sconcertante di Qohelet coniata da R. N. Whybray esprime una nuova linea interpretativa, emersa negli ultimi anni ma implicitamente contenuta nella tradizione giudaica che, come si è detto, aveva connesso la lettura di Qohelet alla festa delle Capanne, una solennità autunnale molto allegra e intensa.<sup>18</sup> Alfieri di questa lettura moderna di Qohelet è stato soprattutto l'esegeta tedesco N. Lohfink col suo commento del 1980 che in seguito citeremo e useremo, ma essa ha avuto anche altri sostenitori e persino dei convertiti come R. Gordis, passato da un'interpretazione pessimistica ad una lettura ottimistica antitetica di Qohelet.<sup>19</sup> Se si vuole, anche il redattore finale del libretto, autore di 12,9-14, inclinava verso questo recupero di Qohelet, anche se con una certa libertà e indipendenza. Vediamo, comunque, in modo più particolareggiato questa tesi ermeneutica.

L'accento è posto subito su quei passi che esaltano una certa gioia di vivere. Per tutti citiamo 9,7-9: «Va', mangia felice il tuo pane, bevi con cuore lieto il tuo vino perché questo è quanto Dio vuole che tu faccia. Bianca sia in ogni tempo la tua veste, il profumo mai manchi sul tuo capo. Godi la vita con la donna che ami in tutti i giorni di questa vita vuota che ti sono concessi sotto il sole, in tutti questi giorni vuoti ...» (vedi anche 2,24-25; 3,12-13; 3,22; 5,17;

---

<sup>18</sup> R.N. WHYBRAY, «Qoheleth, preacher of joy», *Journal for the Studies of the Old Testament* 23 (1982) 87-98; ID., *Ecclesiastes* (OTGu), JSOT Press, Sheffield 1989. Cf anche A. BONORA, *Qohelet; La gioia e la fatica di vivere* (LoB 1.15), Editrice Queriniana, Brescia 1987.

<sup>19</sup> N. LOHFINK, *Kohelet* (NEB.AT 1), Echter Verlag, Würzburg 1980 (trad. Italiana: *Qohelet*, Traduzione di U. PROCH (ATC), Editrice Morcelliana, Brescia 1997); R. GORDIS, *Koheleth, the man and his world. A study of Ecclesiastes* (Schocken Paperbacks), Schocken Books, New York NY 1955, 31968, 377-378.



8,15; 11,9-12,1). La radice ebraica שָׂמַח / *śmh*, «godere, essere allegro» ricorre 17 volte nel libro; inoltre il verbo tipico di Qohelet, il «vedere» (רָאָה / *r'h*), secondo questi esegeti ha un significato positivo: è un metter a fuoco per scoprire la realtà nella sua sostanziale positività nonostante le apparenze, così da gustare la vita (2,1). Anche il «faticare-lavorare» (עָמַל / *'ml*), verbo presente 34 volte in Qohelet, produce non solo vuoto e fallimento ma anche una porzione di felicità e di godimento. Perciò, conclude R. Gordis, «per Qohelet la gioia è l'imperativo categorico di Dio per l'uomo ma non in senso anemico o spiritualistico bensì come esperienza tangibile e corposa che si manifesta nei piaceri fisici e nell'attività mentale, nella contemplazione della natura e nei piaceri dell'amore».

Certo, osserva R. K. Johnston, il libro si apre con la constatazione del vuoto di ogni azione e realtà (1,3-11) ma si chiude con un canto al godimento nei limiti del possibile (11,9-12,7). È un po' su questi registri che si deve ritmare tutto l'insegnamento qoheletico, proprio come in 6,7-9 ove in negativo si dichiara la sconfitta della sapienza ma si afferma anche che è «meglio occhi che vedono piuttosto che vaghi desideri». Johnston, però, ignora che la strofa citata finisce col solito, implacabile: «anche questo è vuoto e fame di vento!». Così anche il testo sopra citato di 9,7-9 finisce in realtà con una puntuale confessione di miseria nei confronti di «questa vita vuota» e dei suoi «giorni vuoti». La faziosità di questa lettura è, d'altronde, messa in luce dalla dominante assoluta dell'opera che è nettamente negativa e che è l'unità di misura della vera interpretazione verso cui convergono anche le apparenti eccezioni «positive».<sup>20</sup>

Anche il rapporto con la storia e con Dio, nettamente problematico, viene in questa interpretazione ribaltato con un giuoco ermeneutico poco convincente. Così N. Lohfink, convinto che Qohelet offra un appello a godere il dono di Dio nel momento presente, considera la litania dei «tempi» di 3,1-8 non come la condanna dell'uomo bensì come un invito all'abbandono fiducioso in Dio che tutto conosce e pianifica secondo il suo progetto che conduce l'uomo alla «felicità del presente come dono che viene dalla mano divina». Questa adesione al progetto di Dio è il «rispetto-timore» di lui (3,14), fonte della vera religiosità qoheletica. Di fronte a queste riletture ottimistiche le perplessità sono molteplici. Il nostro commento, che è in radicale dissenso con queste interpretazioni, vuole invece conservare intatta a Qohelet la sua forza di provocazione, considerando in modo unitario e compatto il testo che, d'altra parte, è dotato di un suo straordinario rigore. Senza arrivare alla *boutade* di Renan che considerava «il Cantico e Qohelet rispettivamente come un libretto erotico e un opuscolo di Voltaire nascosti tra le grandi pagine in-folio di una biblioteca di teologia», siamo convinti che Qohelet resti un libro sconcertante, libero, originale, critico, pessimista, sorprendente nella traiettoria della rivelazione biblica.

## 6. *L'enigma del messaggio*

«Qohelet è un intellettuale che pensa “laicamente” in maniera singolarmente moderna e in polemica, ora tacita ora esplicita, contro il ben pensare religioso. Il suo solo punto d'appoggio religioso è la certezza che Dio c'è e che agisce: ma agisce in modo incomprensibile... È di

<sup>20</sup> R. K. JOHNSTON, «'Confessions of a workaholic': a reappraisal of Qoheleth», *Catholic Biblical Quarterly* 38 (1976) 14-28.

grande importanza che Qohelet sia stato incluso nel canone biblico: ciò significa che una religiosità così laica, conflittuale, critica, negatrice di tutta la tradizione, è legittimata addirittura come “parola di Dio”. Non dobbiamo vedere in questo qualcosa di contraddittorio, quanto piuttosto un’implicita ammonizione a coloro che si adagiano soddisfatti nel pensare religioso e che considerano il pensare laico un affronto fatto a Dio». <sup>21</sup> Qohelet con le pagine dei suoi dodici scarni capitoletti è, anche a nostro avviso, una grande sorpresa nel panorama della Bibbia. Non vogliamo ora presentare una sintesi articolata del pensiero di questo autore perché, come sempre, la via decisiva è quella di percorrere proprio le sue pagine in tutti i loro segreti. Cercheremo solo di offrire alcuni spunti iniziali di lettura, lasciando che l’enigma del suo pensiero si scioglia solo nell’ascolto vivo della sua parola.

### *Qohelet, così pacato e così tormentato*

Non ci sono dubbi: il tono di Qohelet è pacato, quasi distaccato, nonostante la tensione sotterranea che le sue proposte e le sue riflessioni nascondono. Alcuni paragrafi sembrano persino allinearsi alle collezioni dei Proverbi coi loro lapidari מִשְׁלֵי / *m<sup>e</sup>šālîm* o aforismi, tipici della letteratura sapienziale e costruiti secondo la tecnica classica del parallelismo (ad esempio, 4,4; 8,10.14). Come nei Proverbi, incontriamo le tradizionali coppie antitetiche «sapiente-stupido» e «giusto-perverso». Come nei Proverbi è accettato il metodo della rilevazione sperimentale sull’esistenza (ad esempio, 4, 1-8; 8, 16-17). Come nei Proverbi, non manca la contemplazione del cosmo con le sue leggi fisiche, le meccaniche celesti, i regimi idrologici, i cicli generazionali, le stagioni (1,4-7; 12,2). La stessa visione escatologica adottata da Qohelet è quella dell’antica sapienza di Israele che vedeva la fine dell’uomo come un fluire miserabile verso il baratro dello אֵשׁ / *š’ôl*, gli inferi, luogo spettrale di «polvere» e di silenzio e quindi di nulla (3,19-20). Quando, ad esempio, lo scrittore yiddish I. B. Singer nel racconto *Là c’è qualcosa* deve parlare del vuoto della morte ricorre spontaneamente a *Qo* 9,5 ma in realtà il tema è presente anche altrove nel Primo Testamento (ad esempio, *Is* 38,18): «In una strada gli passarono accanto tre cortei funebri. Il primo carro era seguito da parecchi uomini. Poche carrozze seguivano il secondo. Nessuno accompagnava il terzo. “In sostanza, non fa nessuna differenza per i morti”, disse fra sé il rabbino. “Perché i morti non fanno nulla e non v’è per essi più alcun salario”, aggiunse, citando l’Ecclesiaste». <sup>22</sup>

Dobbiamo, perciò, riconoscere con G. von Rad che «Qohelet è molto meno non-tradizionalista di quanto sembri a prima vista». <sup>23</sup> Nel 1875 uno dei primi rappresentanti dell’esegesi scientifica moderna, Franz Delitzsch, arrivava al punto di definire il contenuto ultimo del libro di Qohelet come «la quintessenza della pietà ebraica». <sup>24</sup> Eppure dobbiamo con

<sup>21</sup> P. DE BENEDETTI, «In mezzo al villaggio. La dimensione della laicità nell’ebraismo», *Qol* 11-12 (1987) 4.

<sup>22</sup> I. B. SINGER, *Racconti* (I Meridiani), Mondadori, Milano 1998.

<sup>23</sup> G. VON RAD, *La sapienza in Israele*, Traduzione di C. BOCCHERO, Presentazione e revisione a cura di N. NEGRETTI, Marietti, Torino 1975 [edizione originale: *Weisheit in Israel*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1970 = *Weisheit in Israel* (GTBS 1437), Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, Gütersloh 1992].

<sup>24</sup> F. DELITZSCH, *Biblischer Commentar über die poetischen Bücher des Alten Testaments: Hoheslied und Kōheleth* (BC 4,4), Dörffling und Franke, Leipzig 1875 [trad. inglese: *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Solomon*, 3 volumes in one, Translated from the German by M. G. EASTON (Biblical Commentary on the Old Testament in Ten Volumes 6), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids MI 1882-1884 (1<sup>a</sup> ristampa: 1984)].

altrettanta decisione riconoscere che questo materiale tradizionale diventa in Qohelet quasi irriconoscibile, è attraversato da un'anima nuova, è percorso da un tormento indescrivibile che non è «romantico» ma teologico. «L'Ecclesiaste è uno scettico che giunge a conclusioni che possono considerarsi fallimentari per quello che riguarda la sapienza. Tale pessimismo, però, si spiega non tanto nell'ambito di una crisi di fede, quanto in quella della crisi della sapienza». In questo senso Qohelet è molto più vicino a Giobbe di quanto non sembri a prima vista; anche se l'approdo è diverso, il metodo di investigazione è parallelo, critico nei confronti del pensare religioso convenzionale ma operando proprio all'interno di esso.

Sotto la superficie tradizionale, ironica e distaccata di quest'opera si nasconde un'ansia viva. Nonostante le punte di pacifica rassegnazione, Qohelet potrebbe sottoscrivere il famoso detto del filosofo inglese Stuart Mill secondo cui «è meglio essere Socrate scontento che un porco soddisfatto»: «infatti, grande sapienza è grande tormento: chi più sa più soffre» (1,18). Nelle pagine di Qohelet circola, quindi, il pensiero di un autore geniale ed originale, scettico ma non fatalista, sarcastico ma non indifferente. Come si è detto, egli riesce a riflettere la sua frustrazione intellettuale e il senso di vuoto che lo circonda anche nel dettato letterario del suo scritto: a paragrafi aristocratici e raffinati egli fa succedere righe stese in linguaggio idiomatico e persino trascurato quasi a far balenare l'assurdità anche della lingua e della comunicazione: infatti, «tutte le parole sono logore» (1,8).

#### *In un mondo di apparenze, di domande, di ripetizioni*

Gli occhi di Qohelet si fissano su un mondo in cui il relativo sembra essere l'unico assoluto e l'insoddisfazione il vero pane dell'esistenza umana. È questa la tesi celata nel celebre *leit-motiv* del «tutto è *hebel*, vuoto» (1,2; 12,8). Qohelet è davanti alla scoperta dell'inconsistenza di ogni realtà cosmica ed umana, si inoltra in un mondo impastato di vuoto, di assurdo, di ripetizione, di apparenza, fatto di larve inconsistenti che riescono qua e là solo ad afferrare un piccolo godimento, sapendo però che anch'esso è «vuoto». Sia pure con quel distacco che abbiamo segnalato Qohelet ha un «senso tragico della vita» (O. Rankin)<sup>25</sup>; sia pure con la convinzione che non è necessario avere un perché per tutto, Qohelet contesta e denuncia i sistemi rassicuranti che posseggono tutti i perché esplicativi. «Analisi lucida della condizione umana, libro di domande, Qohelet è una gran messa in questione non tanto della dottrina tradizionale quanto piuttosto di se stesso e della cultura» (D. Lys).<sup>26</sup>

La critica nei confronti dell'ottimismo storico ed esistenziale suggerito dalla sapienza tradizionale è feroce e percorre tutto il libro. La teologia dell'alleanza aveva usato come schema interpretativo della storia il binomio «fedeltà-benedizione» e quello parallelo negativo «infedeltà-maledizione». Similmente, come è noto, l'ideologia sapienziale aveva usato lo schema retribuzionistico «delitto-castigo; giustizia-premio».

Questi modelli ermeneutici erano visti in azione nell'interno stesso del reale e della condizione umana. Ora, Qohelet non rifiuta a priori questi schemi: come si è detto, egli è

<sup>25</sup> O.S. RANKIN, *Israel's Wisdom literature: its bearing on theology and the history*, T & T Clark, Edinburgh 1936.

<sup>26</sup> D. LYS, *L'Ecclesiaste, ou, Que vaut la vie?*, Traduction, introduction générale, commentaire de 1,1 à 4,3, Université de Lille, Lille 1973.

conservatore e come non ritiene produttivi questi modelli così non si illude su altre proposte. Ebbene, proprio applicando questi schemi canonici, egli si accorge che il senso della realtà deborda da essi rimanendo ignoto per cui le risposte decisive restano latitanti.

Ed allora, conoscendo l'inutilità di escogitare altre vie che pur sempre approderebbero al naufragio in un sostanziale non-senso, Qohelet si avvia a registrare, a «vedere» (il famoso «ho visto» reiterato decine di volte), ad esaminare questa massa piuttosto assurda di eventi in cui siamo impigliati, sapendo che questa è la condanna dell'essere uomini: «Mai l'occhio è sazio di vedere, mai l'orecchio è sazio di sentire... Ho consacrato il mio cuore a ricercare e ad esplorare con sapienza tutto ciò che accade sotto il cielo. Compito sciagurato, questo che Dio impone agli uomini perché lo compiano!» (1,8.13). Dio ha predeterminato un asse sul quale la trama monocorde della storia gira secondo un movimento circolare ripetitivo: «Quel che è stato sarà, quel che si è fatto si rifarà: assolutamente niente di nuovo sotto il sole!» (1,9). Per Qohelet è vero quanto Oscar Wilde dichiarerà: «Ciò che il futuro ci riserva è il nostro passato». «Di certe cose si dice: guarda, ecco una novità! Ed invece sono già accadute nei secoli che sono alle nostre spalle» (1,10).

Qohelet è, perciò, l'unico autore che abbandona la visione biblica della storia intesa come un progetto divino in progressivo sviluppo lineare, «messianico». Con buona pace di Hans Wilhelm Hertzberg che ha tentato di vedervi un altro «messianismo», Qohelet vede la storia senza direzione; è come un carcere da cui è impossibile evadere.<sup>27</sup> Esemplare per descrivere questa visione ciclica della storia è il paragrafo di 3,1-15, scandito da sette coppie di «tempi» che si ripetono perennemente senza varianti e novità: «tempo di nascere, tempo di morire... tempo di amare, tempo di odiare ...». Dio «nel cuore umano ha posto anche il senso dell'eterno, ma l'uomo non riesce ad afferrare l'inizio e la fine della creazione divina» (3,11), cioè il destino e il senso dell'esistere. Dio ha dato all'uomo azione e intelligenza, eppure ha già strutturato tutto l'essere e tutta la storia in maniera definitiva così da «non potervi aggiungere nulla e nulla togliere» (3,14). Usando un giudizio del sociologo tedesco Bernd Guggenberger sull'uomo post-moderno, nuovo Qohelet, possiamo dire che «il mondo è dominato dai modelli. Tutte le montagne sono state scalate, tutti i fiumi dalla sorgente alla foce navigati (e inquinati). Nel mondo non c'è più nulla da scoprire».

In questa situazione e da questo angolo di visuale Qohelet apre un duro processo contro la vita. In 2,17 egli esclama: «Ho in odio la vita, mi fa orrore tutto quanto si fa sotto il sole!» perché l'esistenza è un'ombra assurda (6,12), incomparabilmente peggiore della morte (4,2-3; 6,3-4). Allora «io dico che è migliore l'aborto: infatti questi viene dal vuoto e se ne va nella tenebra, non vede il sole, non seppe nulla, eppure il suo riposo è migliore» dell'uomo vivo (6,3-5). «Il giorno della morte è più prezioso rispetto a quello della nascita» (7,1). La foce dei nostri giorni è la «polvere», cioè il vuoto dello *š'ôl*, destino che condividiamo con le bestie quando Dio ritrae da noi il suo soffio creatore (3,18-21; 12,7). Qohelet apre un aspro processo anche contro la felicità che, secondo il dogma della retribuzione, era un segno trasparente della giustizia della persona e della benedizione divina. Per l'Ecclesiaste, invece, oltre che

---

<sup>27</sup> H. W. HERTZBERG, *Der Prediger* (Kommentar zum Alten Testament 17.4), Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloher 1963.

impossibile (6,3-6), la felicità è cieca e non ha senso. È in questa linea che dev'essere interpretato anche l'appello al godimento che qua e là punteggia il libro (2,24-26; 53,12-13.22; 5,17-19; 8,15; 9,7-10; 11,9-12,1) e che come si è visto, è stato da alcuni inteso come la chiave di volta per un'interpretazione ottimistica dell'intera opera. 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 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, ricordando però che «anche questo è vuoto e fame di vento!» (2,26). Il processo di Qohelet si estende, allora, anche alla società in cui l'uomo impazza come in una giungla (4,1-3): il sapere, il piacere e il fare (c. 2), il lavoro frenetico (1, 13), la capitalizzazione (5,12-14) non hanno senso, sono solo un inseguire il vento. La domanda fondamentale «Quale valore ha tutta la fatica che affatica l'uomo sotto il sole?» (1,3; cf 3,9) non ha risposta e alla sera della vita l'uomo non trova tra le mani che *hebel*, «vuoto», nulla. Emblematica, allora, è la finale, incantevole anche se drammatica (12,1-8): lo scandalo della vita è comprensibile solo dall'angolo di visuale del tramonto, della vecchiaia e della morte. Come in un castello fatiscante, tutto deve sfaldarsi, tutto deve spezzarsi, tutto deve finire perché la vera struttura della vita è l'inconsistenza, è lo *hebel*.

### *Qohelet, «parola di Dio»?*

Il Dio di Qohelet è veramente un *Deus absconditus* nel senso pieno del termine. «L'immensità di Dio non ha per Qohelet nulla di rallegrante; meravigliosa in sé, resta pura impenetrabilità».<sup>28</sup> I buoni motivi che egli può avere sono privi di valore per noi perché ci restano sconosciuti. Sulla visione qoheletica di Dio, chiamato piuttosto genericamente יְהוָה אֱלֹהִים / *hā-'ēlōhîm*, «il Dio» (32 volte su 40 presenze), fondamentali sono i passi di 3,14 e 4,17ss a cui rimandiamo. Per ora accontentiamoci solo di ricordare con A. Barucq che «il problema di Dio non interessa l'autore in quanto tale ma solamente in quanto esso interferisce con quello dell'uomo».<sup>29</sup> Dio è riconosciuto come creatore e giudice (3,17; 11,9; 12,1) ma la sua opera contiene in sé un'incomprensibilità tale da rendere vana non solo la contestazione ma qualsiasi tentativo di decifrazione. Infatti, «Dio è nei cieli e tu stai sulla terra ...» (5,1) e l'uomo «non può contendere con chi è più forte di lui» (6,10). «Come ignori per qual via lo spirito vitale entri nelle membra del ventre gravido così ignori l'azione di Dio che fa tutto» (11,5). «Ho capito anche che tutto ciò che Dio fa durerà sempre, senza che vi si possa aggiungere o togliere nulla. E Dio fa così perché lo si rispetti» (3,14). «Osserva quel che Dio fa: chi può render dritto ciò che lui ha fatto curvo?» (7,13; cf 1,15). Di fronte a questa visione ogni dialogo con Dio si spegne, allora, nell'interrogativo o nella rassegnazione impotente

<sup>28</sup> H. SEEBASS, *Il Dio di tutta la Bibbia: teologia biblica per l'orientamento della fede* (Studi biblici 72), Traduzione di G. FANTOMA, Paideia, Brescia 1985, 264-265.

<sup>29</sup> A. BARUCQ, *Ecclésiaste «Qohéleth»*, Traduction et commentaire (Verbum Salutis. Ancien Testament 3), Beauchesne, Paris 1968.

dell'uomo o nel silenzio di Dio che sembra tanto «celeste» e lontano dal nostro orizzonte terrestre.

Ma di fronte a questa teologia così nuda e povera, così distante dalla sontuosa ideologia profetica o da quella dell'alleanza, di fronte all'antropologia pessimistica che sopra abbiamo descritto e che tra poco incontreremo direttamente nelle sue pagine, di fronte alle provocazioni a cui saremo sottoposti, come possiamo definire Qohelet «parola di Dio»? Non vogliamo ora entrare nel dibattito sull'accettazione di quest'opera all'interno del canone delle Scritture ebraiche e cristiane: è una questione che affronteremo in finale di commento analizzando la presenza di Qohelet nella tradizione. Noi ora desideriamo solo giustificare al credente la funzione di «rivelazione» presente anche in questo testo così «scandaloso». La chiave principale d'interpretazione, senza il ricorso ad espedienti o a correttivi estrinseci che rendano più inoffensive le pagine di Qohelet, è nell'incarnazione della Parola di Dio all'interno della storia e dei limiti dell'uomo. Una Parola che si fa umana, carne, sofferenza, ansia, domanda, persino dubbio. Oseremmo dire che Qohelet ci insegna che anche nella crisi, nel silenzio stesso di Dio si può nascondere paradossalmente una sua presenza, una sua epifania segreta, una sua parola rivelatrice.

Il terreno umano dell'interrogativo amaro, come quello della sofferenza di Giobbe, in cui sembra più facile parlare di vuoto o di assenza di Dio, può in realtà essere misteriosamente fecondato da Dio. Così la rivelazione passa anche attraverso le oscurità di un uomo come Qohelet in ricerca sconsolata, di un uomo in crisi, pericolosamente vicino alla frontiera del silenzio e della negazione. Il silenzio di Dio e della vita non è necessariamente una maledizione ma è una paradossale occasione di incontro per strade sorprendenti anche se difficili e non comprensibili logicamente. Qohelet è, quindi, la testimonianza di un Dio povero che ci è vicino non in virtù della sua onnipotenza ma della sua incarnazione ed è in questa fratellanza che ci salva e che si rivela.

La parola «ispirata» di Qohelet è anche da interpretare alla luce della progressività pedagogica della stessa rivelazione divina che, pur avendo una logica di fondo lineare, conosce tappe lente di attuazione, vive in attesa, si snoda lungo soste e percorsi tortuosi. In questo senso si può dire che per il cristiano la parola di Qohelet è come un indice puntato verso la pienezza di Cristo in cui la tensione della ricerca e dell'autore anticotestamentario troverà una risposta conclusiva e non evasiva. Dio, infatti, non resterà più nei suoi cieli né parlerà con la mediazione di segni ambigui ma «si farà voce umana, limite, povertà, fragilità, domanda, ansia, interrogativo a Dio stesso nel Figlio vero uomo» (N. Berdjaev). In questo modo anche Qohelet rivelerà la sua missione di parola profetica. E a lui si potrà accostare anche la posizione antitetica di chi vede «tutto nuovo sotto il sole» in un contrappunto che è il dialogo dell'incarnazione. Resterà, quindi, il testamento di Qohelet con la sua amara fissità per cui «quel che è stato sarà, quel che si è fatto si rifarà» (1,9). Ma resterà anche il «nuovo» testamento che annunzia «un nuovo cielo e una nuova terra, perché il cielo e la terra di prima sono scomparsi» (*Ap* 21,1). E a Qohelet potremo dire con D. M. Turollo le parole di questo appello:

«E il già detto è ancora

da ridire, o Qohelet:  
mai la stessa onda si riversa  
nel mare e mai  
la stessa luce si alza sulla rosa:  
né giunge l'alba  
che tu non sia  
già altro!».<sup>30</sup>

### 7. Qual è la struttura unitaria del libro?

«Ditemi un po': come mai nel versetto dell'Ecclesiaste "Le mosche morte *rende* putrido e maleodorante l'unguento del profumiere" la voce del verbo "rendere" è al singolare e non al plurale? Al che il maestro replicò: E allora spiegatemi voi: come mai nel versetto dell'Ecclesiaste "Ricordatevi dei vostri *Creatori*" questi sono al plurale e non al singolare?». <sup>31</sup> Queste battute d'una «sfida tra sapienti», citate nell'autobiografia romanzata del più celebre scrittore yiddish Shalom Alechem, evocano simbolicamente alcuni degli enigmi letterari che il libretto di Qohelet offre sulla sua superficie linguistica, enigmi che ovviamente cercheremo di sciogliere nella lettura esegetica del testo. Ora, invece, ci accontenteremo di affrontare due enigmi globali che percorrono l'intera opera. Il primo riguarda l'eventuale pluralità di mani che secondo alcuni interverrebbero in questi 12 capitoletti; il secondo, invece, è il classico interrogativo sul progetto generale del libro, cioè sulla sua struttura.

#### *Diversi inchiostri nel libro di Qohelet?*

È fuor di dubbio che in questo volumetto l'epilogo non appartenga all'opera ma sia di un redattore-editore finale che abbozza una biografia spirituale di Qohelet un po' convenzionale (12,9-14). Non si può escludere che questo redattore abbia lasciato qualche traccia anche nell'edizione del testo con interventi di ammorbidimento, in vista della conferma di quella sintesi finale che egli tenta di accreditare sul pensiero di Qohelet: «Rispetta Dio e osserva i suoi comandamenti perché questo è essere uomini; Dio citerà in giudizio tutte le azioni, anche quelle nascoste, sia buone sia perverse» (12,13-14). Ma, al di là di questa postfazione e del titolo del libro (1,1), è possibile intravedere nelle pagine di Qohelet inchiostri diversi, segno di mani diverse, di tempi diversi, di prospettive diverse?

Molti studiosi hanno risposto affermativamente a questo interrogativo e l'hanno fatto sostanzialmente in due modi. Il primo è quello di considerare il libro di Qohelet come un'antologia di brevi brani e di proverbi diversi: si passa da piccole raccolte già configurate, come in 1,4-11; 1,12-2,11; 2,12-27, a vere e proprie collezioni di proverbi, come in 4,17-5,11; 7; 9,17-10,20. Una seconda risposta si fonda, invece, sulla convinzione che l'opera sia di per sé compatta, ma l'analisi letteraria riesce a rivelare, quasi in radiografia, la presenza di più autori e di più strati. Naturalmente a questo punto le ipotesi divergono e si moltiplicano. Per le tensioni che talora corrono all'interno dei vari capitoli c'è chi ipotizza la presenza nell'opera

<sup>30</sup> D.M. TUROLDO, «O Qohelet», in ID., *Nel segno del tau*, All'insegna del pesce d'oro, Milano 1988, 64.

<sup>31</sup> SH. ALECHEM, *Tornando dalla fiera*, Feltrinelli, Milano 1987, 120.

di due voci in contraddittorio tra loro. E. Podechard ricorre ad almeno quattro mani diverse. J. Coppens, invece, identifica tre strati o autori.<sup>32</sup> C'è un sapiente generico che stende quattro unità letterarie: 4,9-5,11; 7,1-14.16-22; 8,1-8; 9,17-11,6. Subentra il Qohelet vero e proprio, sapiente disilluso e pessimista, a cui è da attribuire la sostanza del libro, nelle pagine più intense e fragranti di poesia. Alla fine, si presenta un autore molto pio che pone l'accento sul tema del timore di Dio, radice di ogni equilibrio e di una relativa serenità interiore.

Noi, invece, siamo convinti dell'unità profonda del libro e la stessa lettura continua del testo ci svelerà questa compattezza. Le dichiarazioni antitetiche che qua e là costellano lo scritto e che l'autore allinea senza imbarazzo, le correzioni o rettifiche di citazioni a prima vista condivise, l'uso della tecnica «si ...ma ...» (3,11; 8,12-14) sono «incoerenze e contraddizioni interne volute, inseparabili dalla natura del poeta» (D. Lys), dalla stessa impostazione del suo messaggio provocatorio.<sup>33</sup> Per ciò, riteniamo legittima la ricerca di un piano globale insito nell'opera sulla base di criteri stilistici (lessico, fraseologia, stilemi etc.), di unità letterarie, di progresso logico, di evoluzione psicologica del messaggio, di sequenza di temi etc. Ma anche qui scatta un altro enigma.

«L'enigma della Sfinge: la struttura del libro di Qohelet»

Questo titolo è desunto dai saggi che A.G. Wright ha dedicato proprio alla struttura di Qohelet.<sup>34</sup> Se è vero che l'opera non è un'antologia di sentenze isolate e accostate un po' estrinsecamente, è però anche vero che non appare un progetto nitido ed univoco all'interno del testo. L'ottimismo di N. Lohfink che trova in Qohelet «quasi un trattato filosofico» a schema concentrico è eccessivo. Ecco lo spartito perfetto che l'esegeta tedesco ci offre e che il francese R. Michaud accoglie senza riserve:<sup>35</sup>

- Cornice (1,1-3)
- Cosmologia (1,4-11)
- Antropologia (1,12-3,15)
- Sociologia (3,16-4,16)
- Religione (4,17-5,6)
- Sociologia (5,7-6,10)
- Ideologia (6,11-9,6)
- Etica (9,7-12,7)
- Cornice (12,8)

<sup>32</sup> E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (Études bibliques), J. Gabalda, Paris 1912; J. COPPENS, «La Structure de l'Ecclésiaste», in M. GILBERT(ed.), *La Sagesse de l'Ancien Testament*, Duculot, Gembloux 1979, 288-292.

<sup>33</sup> D. LYS, *L'Ecclésiaste, ou, Que vaut la vie?*, Traduction, introduction générale, commentaire de 1,1 à 4,3, Université de Lille, Lille 1973.

<sup>34</sup> A.G. WRIGHT, «Riddle of the Sphinx: The Structure of the Book of Qoheleth», *Catholic Biblical Quarterly* 30 (1968) 313-334; ID., «The Riddle of the Sphinx Revisited: Numerical Patterns in the Book of Qoheleth», *Catholic Biblical Quarterly* 42 (1980) 38-51; ID., «Additional numerical patterns in Qohelet», *Catholic Biblical Quarterly* 45 (1983) 32-43.

<sup>35</sup> N. LOHFINK, *Kohelet* (NEB.AT 1), Echter Verlag, Würzburg 1980 (trad. italiana: *Qohelet*, Traduzione di U. PROCH (ATC), Editrice Morcelliana, Brescia 1997; R. MICHAUD, *Qohélet et l'hellénisme: La littérature de sagesse, histoire et théologie* (Lire la Bible 77), II, Cerf, Paris 1987, 124.



La conclusione del redattore, divisa in due epiloghi (12,9-11 e 12-14), chiuderebbe questo disegno fin troppo armonico. Le esemplificazioni potrebbero continuare in decine e decine di modelli diversi, in pratica tanti quanti sono i commenti di Qohelet. Così, ad esempio, Castellino sulla base dell'uso della I e II persona, del vocabolario, dell'evoluzione del pensiero fino alla scoperta di una chiave di interpretazione della vita distingue due grandi sezioni in 1,1-4,16 e 4,17-12,12.<sup>36</sup> E. Glasser coglie, invece, nell'opera un dinamismo interno sostenuto anche a livello di lessico scelto dall'autore.<sup>37</sup> Così, dopo la varia titolazione e l'introduzione (1,1-18), ecco un primo movimento in 2,1-26, a cui succede un secondo movimento in 3,1-9,10, vero e proprio cuore della struttura. In 9,11-12,7 il terzo movimento chiude l'itinerario speculativo di Qohelet, sigillato dalla finale di 11,7-12,8 e dall'epilogo (12,9-14). Il filo conduttore dei tre movimenti è pessimista: la sapienza accresce il dolore. Per finire un cenno anche all'ipotesi di D. Lys che potremmo così schematizzare:<sup>38</sup>

Prima sezione: La condizione umana (1,1-4,3)

È una collezione di rilevazioni sperimentali molto aspre sull'esistenza e i suoi travagli secondo due momenti:

- 1,1-2,26: bilancio generale
- 3,1-4,5: destino finale.

Seconda sezione: Riflessioni sulla condizione umana (4,4-12,8)

È una collezione di riflessioni sugli stati dell'esistenza prima registrati e su altre situazioni secondo due momenti:

- 4,4-6,9: i paradossi dell'esistenza
- 6,10-12,8: la morale dell'esistenza.

Di fronte a questa enigmatica varietà di ipotesi quale atteggiamento è da preferire? W. Zimmerli giustamente osserva che «il libro di Qohelet non è un trattato con un piano chiaramente riconoscibile e un unico tema ben determinato.<sup>39</sup> Eppure, contemporaneamente, è più di una semplice raccolta di sentenze, sebbene il carattere antologico in qualche punto non sia da trascurare». Infatti, da un lato, sembra che – come per altre opere sapienziali (Pr, Sir) – Qohelet abbia voluto procedere in modo libero e ramificato seguendo solo affinità spontanee tra un tema e l'altro o tra un'assonanza verbale e il suo corrispondente fonetico. Questa libertà nasce anche in Qohelet da un'esigenza più profonda ed interiore secondo la quale è impossibile pianificare, organizzare, ordinare il magma dell'esistenza: «Ho consacrato il mio cuore a ricercare e ad esplorare con sapienza tutto ciò che accade sotto il cielo. Compito sciagurato, questo che Dio impone agli uomini perché lo compiano! Ho visto tutte le azioni fatte sotto il sole: ecco, tutto è vuoto e fame di vento ... Grande sapienza è grande tormento: chi più sa più soffre» (1,13-14.18).

<sup>36</sup> G. R. CASTELLINO, *Qohelet and his wisdom* (Miscellanea Libri Poetici 3), Pontificium Institutum Biblicum, Roma 1968 = «Qohelet and his wisdom», *Catholic Biblical Quarterly* 30 (1968) 15-28.

<sup>37</sup> É. GLASSER, *Le procès du bonheur par Qohelet* (Lectio Divina 61), Cerf, Paris 1970, 179-190.

<sup>38</sup> D. LYS, *L'Éclésiaste, ou, Que vaut la vie?*, Traduction, introduction générale, commentaire de 1,1 à 4,3, Université de Lille, Lille 1973, 61-66.

<sup>39</sup> W. ZIMMERLI, «Das Buch Kohelet--Traktat oder Sentenzensammlung?», *Vetus Testamentum* 24 (1974) 230.

D'altra parte, però, è indubbio che esistono delle precise delimitazioni di temi, di unità letterarie, di sezioni, come mostreremo nella nostra articolazione del testo. C'è, quindi, nel libro di Qohelet, rigore e senso dell'inutile, c'è un progetto ma anche la coscienza che esso è provvisorio, un po' come nei *Pensieri* di Pascal. Osserva giustamente Luis Alonso Schökel: «Impossibile sapere con certezza come l'autore compose la sua opera. Chiamati ad illustrarne la forma, penseremmo al modello di un diario di riflessioni. Nessun giorno ha un tema già prestabilito; nessun tema impone uno sviluppo prefissato; un tema può ritornare in variazioni e metamorfosi, senza escludere interferenze tematiche». <sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> L. ALONSO SCHÖKEL, *Biblia del Peregrino. II. Antiguo Testamento. Edición de Estudio, Poesía, Ega – Mensajero – Verbo Divino*, Bilbao – Estella (Navarra) 1997, 958; ID., *Eclesiástes y Sabiduría* (Los libros sagrados 17), Ediciones Cristiandad, Madrid 1974, 14-15.

## *Qohelet – Struttura generale*

A. Titolo: 1,1

B. 1,2-11: Tutto è *hăbēl hăbālîm*:  
niente di nuovo sotto il sole?

### **X. Dieci «Quaderni»**

B'. 11,7-12,8: Addio, alla vita (*hăbēl hăbālîm*)

A. 11,7-8: «gioia» e «ricordo»

B. 11,9-10: la gioia della giovinezza

C. 12,1-8: il ricordo del Creatore ovvero la giovinezza assediata

A'. Colofone: 12,9-14

### *Dieci «Quaderni»*

I. 1,12 – 2,26: Sapienza e piacere = vuoto e vento

II. 3,1-15: il frammento e il tutto

III. 3,16 – 4,3: gli uomini come le bestie

IV. 4,4-16: «anelito consumato» (*r<sup>e</sup> 'ût rû<sup>a</sup>h*)

V. 4,17 – 5,6: culto e rapporto con Dio

VI. 5,7 – 6,12: la vita sociale ed economica

VII. 7,1-14: il «meglio»

VIII. 7,15 – 8,15: quattro figure in cerca d'autore

IX. 8,16 – 9,12: la «dotta ignoranza»

X. 9,13 – 11,6: “sette” proverbi (*m<sup>e</sup>šalîm*)

**I**

<sup>1</sup> Parole di Qohelet, figlio di Davide, re in Gerusalemme.

**I. Tutto è *hābēl hābālīm*:  
niente di nuovo sotto il sole?**

<sup>2</sup> Vuoto più del vuoto – ha detto Qohelet –  
vuoto più del vuoto: il tutto è niente.

<sup>3</sup> Quale profitto ha l'uomo con tutto il suo sforzo  
con cui si affatica sotto il sole?

<sup>4</sup> Una generazione va e una generazione viene,  
e la Terra per sempre sta.

<sup>5</sup> Il sole sorge e il sole tramonta  
e al suo posto scende da dove medesimo risorge.

<sup>6</sup> Va verso sud e gira verso nord,  
girando e rigirando il vento va  
e sui suoi giri il vento ritorna.

<sup>7</sup> Tutti i fiumi vanno al mare,  
eppure il mare non è mai pieno:  
e sempre i fiumi tornano a fluire  
verso il luogo dove vanno scorrendo.

<sup>8</sup> Tutte le parole sono logore,  
e uno non è più in grado di parlare.  
Non si sazia l'occhio di guardare  
né l'orecchio è riempito dall'ascoltare.

<sup>9</sup> Ciò che è stato sarà  
e ciò che si è fatto si rifarà:  
niente di nuovo sotto il sole.

<sup>10</sup> C'è forse qualcosa di cui si possa dire:  
«Guarda questa: è nuova»?  
È già avvenuta nei secoli lontani  
perché ci fu prima di noi.

<sup>11</sup> Nessuna memoria degli antichi,  
né dei posterì che verranno ci sarà memoria  
presso chi verrà dopo.

## TEMPO E TEMPI

Non c'è un unico tempo: ci sono molti nastri  
che paralleli slittano  
spesso in senso contrario e raramente  
s'intersecano. È quando si palesa  
la sola verità che, disvelata,  
viene subito espunta da chi sorveglia  
i congegni e gli scambi. E si ripiomba  
poi nell'unico tempo. Ma in quell'attimo  
solo i pochi viventi si sono riconosciuti  
per dirsi addio, non arrivederci.

(Eugenio Montale)<sup>41</sup>

La vita oscilla  
tra il sublime e l'immondo  
con qualche propensione per il secondo.  
Ne sapremo di più  
dopo le ultime elezioni  
che si terranno lassù  
o laggiù o in nessun luogo  
perché siamo già eletti  
tutti quanti  
e chi non lo fu  
sta assai meglio quaggiù  
e quando se ne accorge  
è troppo tardi  
les jeux sont faits  
dice il croupier per l'ultima volta  
e il suo cucchiaione  
spazza le carte.

(Eugenio Montale)<sup>42</sup>

Quei vasi di lacrime  
dove li ha versati  
il tempo  
in quali acque

---

<sup>41</sup> E. MONTALE, *Tutte le poesie* (Lo Specchio. I poeti del nostro tempo), Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1977 [1979<sup>2</sup>], 759: 395).

<sup>42</sup> E. MONTALE, *Tutte le poesie* (Lo Specchio. I poeti del nostro tempo), Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1977 [1979<sup>2</sup>], 759: 675).

o arie li ha svuotati  
 o asciugati del loro  
 temporale ingombro?  
 Sì, rode le sue opere,  
                                 si nutre  
 delle sue macerie, sbriciola  
 ogni moto del cuore che fa nascere  
 il tempo,  
                                 dove sono quelle pene  
 e quelle gioie  
 oltre che nella loro perdita?  
 nel nulla no, nel più profondo essere.

(Mario Egidio Vincenzo Luzi)<sup>43</sup>

...La nascita ininterrotta, la crescita  
 dolorosa, certo, e in più troppo difficile a credere –  
 non è questo il trauma ma quando  
 tra richiesta e risposta di un'epoca  
 s'interpone un tempo irritato  
 e freddo d'inazione frenetica  
 che le pale in movimento dell'ansia  
 non agguantano il duro minerale del presente  
 se mai solo polvere, solo briciole – e queste  
 refrattarie alla macina  
 della trasformazione operante.

“Tienti fermo alla parola avuta”  
 m'ingiunge e si lascia alle spalle  
 un mare bianco sferzato ancora lui  
 eppure altro da prima l'uomo intravisto a Patmos  
 esperto, si direbbe, d'avarie  
 fortificato dai naufragi e splende  
 non so se dalla storia o nel suo Kerigma  
 respirando a pieni polmoni il bruciaticcio  
 mischiando con umiltà e pazienza  
 in un azzurro ed universo infuso due essenze inconciliabili  
 la stasi e il movimento, porgendo  
 alla dura riluttanza del cuore il suo profondissimo elisir  
 nell'ombra non abbastanza rarefatta, ancora fumosa del cafarao.

---

<sup>43</sup> M. LUZI, *Dottrina dell'estremo principiante* (Poesia), Garzanti Libri, Milano 2004 (1<sup>a</sup> ristampa: 2005), 191:  
 93.

(Mario Egidio Vincenzo Luzi)<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> M. LUZI, *L'opera poetica*, a cura e con un saggio introduttivo di S. VERDINO (I Meridiani), Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1998 [2001<sup>4</sup>], CXIV-1932: 426s.

## I. 1,12 – 2,26: Sapienza e piacere = vuoto e vento

■ due nodi della vita (1,12-2,11):

- sapere e capire (1,12-18)
- godere e fare (2,1-11)

■ crisi dei due nodi (2,12-26):

- sapere e capire (2,12-16)
- godere e fare (2,17-26)

<sup>12</sup> Io, Qohelet, fui re d'Israele a Gerusalemme.

<sup>13</sup> Ho rivolto il mio cuore a cercare ed esplorare con sapienza tutto ciò che si fa sotto il cielo:

è un compito gravoso che Dio ha dato agli uomini per esserne occupati.

<sup>14</sup> Ho visto tutte le opere che si fanno sotto il sole, ed ecco: il tutto è niente e fame di vento.

<sup>15</sup> Ciò che è storto non si può raddrizzare e ciò che manca non si può contare.

<sup>16</sup> Ho detto nel mio cuore:

«Ecco, mi sono reso grande e ho aggiunto sapienza più di chi ha regnato prima di me a Gerusalemme e il mio cuore ha goduto molto di sapienza e conoscenza».

<sup>17</sup> Ho dato allora il mio cuore a conoscere la sapienza e a conoscere stoltezza e follia:

ho capito che anche questo è fame di vento.

<sup>18</sup> Infatti:

molta sapienza, molta angoscia;  
chi accresce il sapere, accresce il dolore.

• godere e fare (2,1-11)

2

<sup>1</sup> Allora ho pensato nel mio cuore:

«Su, dunque, voglio mettermi alla prova con la gioia: godi il benessere!».

Ed ecco, anche questo è vuoto.

<sup>2</sup> Del riso ho pensato: «È folle!»;  
e della gioia: «Che serve?».

<sup>3</sup> Ho escogitato nel mio cuore

di soddisfare con il vino il mio corpo per provare ebbrezza, mantenendo però sapientemente vigile la coscienza.

Volevo vedere quale fosse il piacere che gli uomini possono realizzare sotto il cielo durante i pochi giorni della loro vita.



<sup>4</sup> Ho intrapreso grandi opere,  
mi sono fabbricato case,  
mi sono piantato vigneti;  
<sup>5</sup> mi sono fatto parchi e giardini  
e vi ho piantato alberi da frutto d'ogni specie;  
<sup>6</sup> mi sono fatto vasche  
per irrigare con l'acqua le piantagioni in crescita;  
<sup>7</sup> ho acquistato schiavi e schiave  
e altri ne ho avuti nati in casa;  
ho posseduto anche mandrie,  
armenti e greggi in gran numero,  
più di tutti i miei predecessori a Gerusalemme.  
<sup>8</sup> Ho accumulato per me anche argento e oro,  
tesori di re e di province.  
Mi sono procurato cantori e cantatrici,  
insieme con molte donne, delizie degli uomini.  
<sup>9</sup> Sono divenuto ricco e potente  
più di tutti i miei predecessori a Gerusalemme,  
con la mia sapienza accanto.  
<sup>10</sup> Non ho negato ai miei occhi  
nulla di ciò che bramavano;  
non ho trattenuto il mio cuore da alcuna gioia.  
Che il mio cuore gioisse d'ogni mia fatica,  
era la mia parte in ogni mia fatica.  
<sup>11</sup> Io mi volsi a considerare tutte le opere fatte dalle mie mani  
e tutta la fatica che avevo investito per realizzarle.  
Ed ecco: il tutto è niente e fame di vento  
e non c'è alcun profitto sotto il sole.

crisi dei due nodi (2,12-26):

- sapere e capire (2,12-16)

<sup>12</sup> Io mi volsi a considerare sapienza, stoltezza e follia:  
Che cosa farà l'uomo – pensai – che viene dopo il re?  
Quello che già avevano fatto.  
<sup>13</sup> E io vidi che la sapienza ha un profitto maggiore della stoltezza  
come il profitto della luce sulle tenebre:  
<sup>14</sup> il saggio ha gli occhi sulla sua fronte,  
mentre lo stolto cammina al buio.  
Eppure anch'io so  
che un'unica sorte è riservata a tutti e due.  
<sup>15</sup> Allora io ho pensato nel mio cuore:  
«Come accade allo stolto, così accade anche a me,  
e allora perché sono stato più saggio? Dov'è il profitto?».  
E dissi in cuor mio che anche questo è vuoto.  
<sup>16</sup> Infatti, né del saggio né dello stolto resterà un ricordo duraturo  
e nei giorni futuri tutto sarà dimenticato.  
E come muore il saggio così lo stolto!

- godere e fare (2,17-26)

<sup>17</sup>Allora cominciai a odiare la vita,  
perché mi era insopportabile quello che si fa sotto il sole.  
Il tutto infatti è niente e fame di vento.

<sup>18</sup> Io cominciai a odiare ogni fatica  
che ho sopportato sotto il sole,  
perché dovrò lasciarla all'uomo che verrà dopo di me.

<sup>19</sup> E chi sa se questi sarà saggio o stolto?  
Eppure potrà disporre di tutta la mia fatica  
che ho sopportato con sforzo e con saggezza sotto il sole.  
Anche questo è vuoto!

<sup>20</sup> Allora io giunsi a esasperare il mio cuore  
per tutta la fatica che avevo sopportato sotto il sole,

<sup>21</sup> perché chi ha lavorato con sapienza, con scienza e con successo  
dovrà poi lasciare la sua parte a un altro  
che non vi ha per nulla faticato.  
Anche questo è vuoto e grande disgrazia.

<sup>22</sup> Infatti, quale profitto ha l'uomo  
nella sua fatica e nell'inquietudine del suo cuore,  
con cui si affanna sotto il sole?

<sup>23</sup> Tutti i suoi giorni sono dolori e fastidi penosi;  
e neppure di notte il suo cuore riposa.  
Anche questo è vuoto!

<sup>24</sup> 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.

<sup>25</sup> Difatti, chi può mangiare o godere senza di lui?

<sup>26</sup> 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!

«Egli concede sapienza, conoscenza e gioia ...».

Goderne le emozioni, non è sempre dato. *Aliud est nasci de Spiritu, aliud est pasci*, dice Agostino. Ma possederne le ragioni ed i germi, sì, è sempre dato. L'ottimismo è la risultante del dramma spirituale cristiano. Un cristiano pessimista è contraddizione. Ogni tristezza è mancanza di bene: chi ha raggiunto - ed in quale maniera! - il Bene assoluto deve concludere che la letizia trionfa; che l'intima gioia è dovere. In fondo la disperazione dell'uomo è l'uomo stesso, quando si sente definitivamente solo. Egli è solo finché non è con Dio. *Se de se*, scolpisce ancora S. Agostino, *satiare non potest*. E tutte le volte, commenta un maestro moderno, che un'anima cristiana è turbata, deve confessare a se stessa di non aver riflesso di possedere Cristo.

Cristo! «Le parole non reggono più, (troppa è la gioia). Le parole ricascano sopra se stesse, (troppa è la luce): davanti all'Ineffabile che a te si rivela. Allora quel canto è salito, dalla tua anima inebriata; le sillabe non hanno potuto contenerlo; dilatate, oltre misura, sotto il fuoco dello Spirito: Alleluia». Così un orante del nostro secolo empio.

(Paolo VI)

Buon Dio, saremmo felici anche se non avessimo dei libri e quei libri che ci rendono felici potremmo, a rigore, scriverli da noi. Ma ciò di cui abbiamo bisogno sono quei libri che ci piombano addosso come la sfortuna, che ci perturbano profondamente come la morte di qualcuno che amiamo più di noi stessi, come un suicidio. Un libro dev'essere una piccozza per rompere il mare di ghiaccio che è dentro di noi.

(F. Kafka)

**Qohelet, un antidoto contro la dilagante banalità:**

A tanta gente occorre un certo numero di luoghi comuni da ripetersi scambievolmente come pappagalli, coi movimenti affettati, gli impettimenti e le strizzatine d'occhio di quell'uccello. Ma non si possono nutrire i pappagalli col vino aromatico del libro di Giobbe o dell'Ecclesiaste.

(G. Bernanos, *Grandi cimiteri sotto la luna*)

Un libretto di poco meno di 3000 parole (in ebraico), 222 versetti, 12 capitoli.

Nei capitoli del volume *Le sei malattie dell'uomo contemporaneo* sono esaminate le malattie dello spirito diagnosticate dall'autore.<sup>45</sup>

1. La "carenza del generale" governa il distacco dal quotidiano e l'impulso a sollevarsi a qualche forma di universalità;
2. all'opposto "la carenza dell'individuale" determina il bisogno di ritrovare la propria particolare realtà terrena.

---

<sup>45</sup> Cf CONSTANTIN NOICA, *Le sei malattie dell'uomo contemporaneo* (Zolle), traduzione di M. MOCAN, Carbonio Editore, Milano 2017.

3. Don Chisciotte, Faust, Zarathustra illustrano il tormento di non poter agire in accordo con il proprio pensiero.
4. Se la carenza diventa rifiuto, avremo le malattie della lucidità: Don Giovanni o l'exasperazione del destino individuale che non riconosce più alcun ordine generale;
5. Tolstoj o l'annullarsi dell'individuo nella storia;
6. le creature di Beckett o l'assenza di determinazioni, la malattia del non-atto.

Le “sette malattie” di Qohelet:

- 1) il linguaggio
- 2) il fare e il faticare
- 3) la crisi dell'intelligenza (Su Shih<sup>46</sup>: «Ogni famiglia, quando nasce un bimbo, lo vuole intelligente. Io con la mia intelligenza ho sofferto e mi sono rovinato tutta la mia vita. Spero solo che il mio bimbo sia stupido e ignorante: coronerà così una vita placida diventando ministro»).
- 4) il cosmo e il tempo
- 5) la società
- 6) la vita umana e la morte
- 7) la “teologia”<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> Poeta e letterato cinese (1036 – 1101).

<sup>47</sup> KONRAD LORENZ, *Otto peccati capitali della nostra civiltà* (Piccola biblioteca Adelphi), Traduzione di L. BIOCCHA MARGHERI – L. FAZIO LINDNER, Adelphi, Milano 1977.

## II. 3,1-15: Tempi e Contro-tempi: il frammento e il tutto

$$14 \times 2$$

$$28 = \text{oppure}$$

$$7 \times 4$$

$$\text{עוֹלָם} \leftrightarrow 'ólām$$

- 1) mondo, universo
- 2) intero, totalità
- 3) tempo infinito

## III. Tempi e contro-tempi: il frammento e il tutto

- 3
- <sup>1</sup> Tutto ha tempo e vi è un momento per ogni evento sotto il cielo.
  - <sup>2</sup> Vi è un momento per nascere  
e un momento per morire,  
un momento per piantare  
e un momento per sradicare quel che si è piantato.
  - <sup>3</sup> Un momento per uccidere  
e un momento per sanare,  
un momento per demolire  
e un momento per costruire.
  - <sup>4</sup> Un momento per piangere  
e un momento per ridere,  
un momento per fare lutto  
e un momento per danzare.
  - <sup>5</sup> Un momento per gettare sassi  
e un momento per raccogliarli,  
un momento per abbracciare  
e un momento per star lontani da abbracci.
  - <sup>6</sup> Un momento per cercare  
e un momento per perdere,  
un momento per conservare  
e un momento per buttar via.
  - <sup>7</sup> Un momento per strappare  
e un momento per cucire,  
un momento per tacere  
e un momento per parlare.
  - <sup>8</sup> Un momento per amare  
e un momento per odiare,  
un momento per la guerra  
e un momento per la pace.
  - <sup>9</sup> Che profitto ha chi lavora, in quanto opera con fatica?
  - <sup>10</sup> Ho considerato l'occupazione

che Dio ha dato agli uomini perché vi si affaticino.

<sup>11</sup> Egli ha fatto bella ogni cosa a suo tempo  
e ha posto nel loro cuore l'eternità,  
senza però che l'uomo possa trovare l'opera  
che Dio fa dal principio alla fine.

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

<sup>14</sup> Riconosco che qualsiasi cosa Dio faccia dura per sempre:  
niente da aggiungervi, niente da togliere da essa.  
Dio agisce così perché lo si tema.

<sup>15</sup> Quello che è già stato, accade ancora;  
quello che avverrà, è già avvenuto.  
Solo Dio può cercare ciò che è scomparso.

### «Sabato di Dio» e «sabato dell'uomo»

L'asimmetria polare tra lavoro e riposo assume, attraverso questi testi, il suo profondo significato. Il «sabato dell'uomo», attraverso il culto e la festa, dà significato alla temporalità dell'uomo, in quanto l'uomo entra in dialogo con Dio e riceve da Dio quella fecondità del «sabato di Dio», che è la meta della creazione. Nello *šabbāt*, l'uomo scopre il senso del suo lavoro e scopre la direzione del suo essere-tempo: lo *šabbāt* non è tanto la *manca* di lavoro, ma soprattutto la *presenza* di Dio. Attraverso il «sabato», la temporalità dell'uomo si dilata su Dio:

«La legge del Sabato cerca di convogliare corpo e spirito nella dimensione del sacro; essa cerca di insegnarci che l'uomo è in relazione non soltanto con la natura ma anche con il creatore della natura. Che cos'è il Sabato? È lo spirito sotto forma di tempo. Con il nostro corpo noi apparteniamo allo spazio, ma il nostro spirito, la nostra anima si leva verso l'eternità e aspira al sacro. Il Sabato è ascesa a un vertice [...] Il Sabato è un microcosmo dello spirito, come se riunisse in sé tutti gli elementi del macrocosmo dello spirito».<sup>48</sup>

L'uomo non scopre il senso del suo essere-tempo nell'attivismo. Non è la sua capacità di *homo faber* a redimere i limiti della sua temporalità, ma la partecipazione al riposo di Dio: è la sua dimensione di *homo religiosus*, in quanto anticipa la mèta del «settimo giorno di Dio». In essa egli troverà la sua piena dignità.

Se il *k<sup>e</sup>bôd jwhw* è «dimora» e «presenza» divina in mezzo al suo popolo<sup>49</sup> e se il «settimo giorno di Dio» è in relazione a questa gloria, tale dimora di JHWH in mezzo al suo popolo è il vero traguardo del tempo. Ma allora si può concludere che il senso della temporalità umana è la comunione con Dio, che si dischiude nel simbolo del «settimo giorno di Dio». La storia va verso Dio. Il «settimo giorno» è un potente acceleratore del cammino della storia verso Dio.

Stupenda, come conclusione adeguata al nostro tema, è questa pagina delle *Confessioni* (XIII, 35-38) agostiniane:

«Signore Dio, poiché tutto ci hai fornito, donaci la pace, la pace del riposo, la pace del sabato, la pace senza tramonto. Tutta questa stupenda armonia di cose assai buone, una volta colmata la sua misura, è destinata a passare. Esse ebbero un mattino e una sera.

Ma il settimo giorno è senza tramonto e non ha occaso. L'hai santificato per farlo durare eternamente. Il riposo che prendesti il settimo giorno, dopo compiute le tue opere buone assai pur rimanendo in riposo, è una predizione che ci fa l'oracolo del tuo Libro: noi pure, dopo compiute le nostre opere, buone assai per tua generosità, nel sabato della vita eterna riposeremo in te.

Anche allora sarai tu a riposare in noi, come ora sei tu a operare in noi. Sarà, quello, un riposo tuo per mezzo nostro, come sono, queste, opere tue per mezzo nostro. Tu però, Signore, operi sempre e riposi sempre. Non vedi nel tempo, non ti muovi nel tempo, non

---

<sup>48</sup> HESCHEL, *Il Sabato*, 112ss.

<sup>49</sup> Si ricordi la ricchezza tematica che il giudaismo rabbinico sviluppa a partire dalla *š<sup>e</sup>kīnāh*. Cf almeno A. J. HESCHEL, *La discesa della Shekinah*, Traduzione dall'ebraico di P. MESSORI, Introduzione di A. MELLO (= Spiritualità Ebraica), Magnano (BI), Edizioni Qiqajon - Comunità di Bose, 2003.

riposi nel tempo, e tuttavia compi le nostre visioni temporali, il tempo stesso e il riposo dopo il tempo.

Noi vediamo dunque la tua creazione perché esiste; ma essa esiste perché tu la vedi. Noi vediamo all'esterno che è, all'interno che è buona; ma tu la vedesti fatta quando e dove vedesti che doveva essere fatta. [...] Possono alcune opere nostre essere buone, certamente per tuo dono, ma non eterne; eppure dopo di esse speriamo di riposare nella tua grandiosa santità. Tu però, Bene mancante di nessun bene, riposi eternamente, poiché tu stesso sei il tuo riposo.

La comprensione di questa verità, quale uomo potrà darla a un uomo? quale angelo a un angelo? quale angelo a un uomo? Chiediamo a te, cerchiamo in te, bussiamo da te. Così, così otterremo, così troveremo, così ci sarà aperto».<sup>50</sup>

Da qui deve partire la rilettura neotestamentaria della domenica cristiana e la generazione di una nuova concezione del tempo. Il crocevia di tale riflessione non è più la dimora di Dio nel «sabato dell'uomo», ma la sua presenza nella Pasqua di Gesù di Nazaret: non più lo *šabbāt*, ma l'«ottavo giorno», il giorno della definitiva dimora di Dio in mezzo agli uomini. Il problema è di come intendere correttamente quel «non più», in relazione al suo compimento.

---

<sup>50</sup> AUGUSTINUS AURELIUS, *Le confessioni*, Testo latino riveduto da M. PELLEGRINO, Introduzione, traduzione, note e indici a cura di C. CARENA (= Nuova Biblioteca Agostiniana. Opere di Sant'Agostino), Città Nuova, Roma 1965, 503.



### III. 3,16 – 4,3: Gli uomini come le bestie

#### A. 3,16-22

- sull'ingiustizia (3,16-17)
- sulla morte (3,18-22)

<sup>16</sup> Ho anche notato che sotto il sole  
c'è l'iniquità al posto del diritto  
e al posto della giustizia c'è la malvagità.

<sup>17</sup> Io ho pensato nel mio cuore:

Dio giudicherà l'innocente e il colpevole,  
perché c'è un momento per ogni cosa e per ogni azione.

<sup>18</sup> Io ho poi pensato nel mio cuore a riguardo degli uomini:

Dio vuole metterli alla prova  
e mostrare che essi sono come bestie.

<sup>19</sup> Infatti la sorte degli uomini e quella delle bestie è la stessa:  
come muoiono queste, così muoiono quelli.

C'è un solo spirito per tutti.

Non c'è superiorità dell'uomo sulle bestie,  
perché il tutto è niente.

<sup>20</sup> Il tutto va verso lo stesso luogo:

il tutto viene dalla polvere  
e il tutto ritorna alla polvere.

<sup>21</sup> Chi sa se lo spirito dell'uomo sale verso l'alto,  
mentre lo spirito della bestia scende verso il basso, negli inferi?

<sup>22</sup> E ho visto che nulla è meglio

se non che l'uomo goda delle sue opere,  
perché questa è la sua parte;

e chi potrà mai introdurlo a vedere ciò che ci sarà dopo di lui?

4

<sup>1</sup> Poi io tornai a considerare

tutte le oppressioni che si fanno sotto il sole.

Ecco le lacrime degli oppressi: non hanno consolatore!

Dalla mano dei loro oppressori esce [solo] violenza: non hanno consolatore!

<sup>2</sup> Allora io ho proclamato felici i morti, ormai trapassati,  
più dei viventi che sono ancora in vita;

<sup>3</sup> ma più felice degli uni e degli altri  
chi ancora non è,

#### B. 4,1-3

- sull'ingiustizia (4,1)
- sulla morte (4,2-3)

#### IV. gli uomini come le bestie

##### A. 3,16-22

- sull'ingiustizia (3,16-17)

- sulla morte (3,18-22)

##### B. 4,1-3

- sull'ingiustizia (4,1)

- sulla morte (4,2-3)

perché non ha visto le azioni malvagie che si fanno sotto il sole.

## Giustizia

1. Invito alla separazione. Che cosa dice la Legge e come applicarla di fronte al problema dell'imposta dovuta a una forza occupante? Gesù risponde in modo inaudito, separando i due domini. Un'esigenza civile – l'imposta –; un'esigenza radicalmente differente regola la giusta relazione con Dio. I nostri problemi di vita personali e collettivi dovranno trovare soluzione in una riflessione e in un discernimento "umani". Il ricorso troppo frettoloso al "sacro" può rivelarsi un'ambiguità, una via di fuga.

Sconcertante, se guardiamo i nostri giorni, questo imperativo a distinguere ciò che è di Cesare e ciò che è di Dio. E, dobbiamo ammettere, che non di debolezza si tratta, ma di differenti primati, che denunciano, nell'oggi, il troppo amore di "concertazione", la contiguità insidiosa e non sempre silente del tributo umano con il primato delle cose di Dio.<sup>51</sup>

2. Si potrebbe credere che il Vangelo, istituendo la distinzione tra spirituale e temporale, tra religione e politica, tra salvezza dell'anima e interessi della città terrena, abbia instaurato un principio che distoglie dall'azione sociale. È invece accaduto proprio il contrario, in piena logica. Il Vangelo, infatti, con tale distinzione libera il germe della libertà spirituale che si trova nel fondo di ogni individuo e spinge a vedere in lui non soltanto il soggetto che deve servire alla costruzione di un impero o il cittadino che deve svolgere il suo ruolo in seno alla città, ma anche l'essere personale, nell'interesse del quale si deve operare. Era necessario che il Vangelo ci facesse, per così dire, decollare da terra, che facesse emergere in noi qualche cosa che alla terra sfugge, affinché anche l'interesse per il sociale si liberasse dall'interesse per la città terrena e la sua coesione, interesse che regnava sovrano nel mondo antico. E perché è sempre vivo il rischio che assorba nuovamente il primo, bisogna che la fedeltà all'evangelo mantenga in noi questa "emergenza".<sup>52</sup>

3. Veniamo invitati tanto a "ritrovare il senso del sacro", quanto a mettere il sacro "dappertutto nella vita". Questi sono forse due movimenti contraddittori, benché in effetti ogni realtà possa (e debba) essere sacralizzata; benché tutto l'universo abbia in effetti una finalità sacra e la resurrezione di Gesù sia una promessa di resurrezione in Dio. Ma non tutto è, se così si può dire, naturalmente sacro. Quando il sacro è dappertutto, esso rischia di non essere più da nessuna parte. Oppure è un "sacro" assai equivoco, più da fuggire che da "ritrovare".<sup>53</sup>

4. Quando si rimprovera a Gesù di aver lasciato ancora un posto a Cesare invece di aver tutto rivendicato per "Dio", ci si prepara senza accorgersene a dare da se stessi o a permettere a Cesare di prendersi tutto il posto. Si rimprovera ancora a Gesù di aver liberato l'uomo soltanto a metà, e già, allontanandosi da lui, si riporta fatalmente l'uomo sulla via della schiavitù. I fatti ne sono una prova senza smentite.

"Il Cristo", dice Gor'kij per bocca di uno dei suoi personaggi, "mancava di fermezza. Che questo calice si allontani da me, diceva, e riconosceva Cesare. Dio non può riconoscere il potere

---

<sup>51</sup> F. CECCHETTI  
O, *Testi inediti*.

<sup>52</sup> H. DE LUBAC, *Paradossi e nuovi paradossi. In appendice: Immagini del Padre Monchanin*, Traduzione di E. BABINI (Già e Non Ancora 172. Opera Omnia di Henri De Lubac 4), Jaca Book, Milano 1956, 21989, 68.

<sup>53</sup> H. DE LUBAC, *Paradossi e nuovi paradossi*, 109.

di un uomo sugli altri, Lui che è tutto il potere! Egli non divide la sua anima: questo è di Dio, quello è degli uomini...”.

“Egli riconosceva Cesare...”. Ma coloro che vedono in questo una concessione eccessiva non tardano affatto a confondere Cesare e Dio.<sup>54</sup>

5. La fede non conforta il desiderio nella sua soddisfazione e nella sua illusione narcisistica o infantile, essa lo apre all'accoglienza di una Parola che lo adatta alla verità della sua condizione, all'esigenza della giustizia, alla sollecitudine per gli oppressi e alla dismisura della sua vocazione: entrare nell'amicizia di Dio.

In questo modo, la fede, senza dover organizzare, controllare o sostenere la politica, la cultura, l'economia, lavora nel cuore di queste realtà collettive, come nel cuore degli individui, per contenere la loro dismisura e contraddire la loro mediocrità latente. Se la fede si riduce ad una morale, fosse anche della più alta qualità, si priva della sua potenza profetica: questa viene dall'attrattiva di Dio, e non dal solo ideale di giustizia e di pace che essa suppone ed esige. Contrariamente a quanto si potrebbe immaginare, il carattere più originale della fede, la fiducia incondizionata nel Dio che permette di assumere umanamente le frustrazioni del desiderio, il tragico, la violenza e la morte, sostiene la sua vocazione profetica in un mondo divenuto per fortuna autonomo.<sup>55</sup>

6. L'insegnamento evangelico, distinguendo il Regno di Dio e il regno di Cesare, apre lo spazio della libertà dello spirito, della libertà della persona. Il regno di Cesare è insieme desacralizzato, delimitato e orientato. Legittimo nel suo ordine, è illegittimo quando pretende di farsi adorare, quando si presenta come una realtà totalizzante, pseudo-divina. Quanto al regno di Dio, “esso non è di questo mondo”, non si manifesta secondo le modalità di questo mondo, secondo il suo potere di morte. Tuttavia, misteriosamente, sacramentalmente, trasformando i cuori (cioè, nel linguaggio biblico, le intelligenze), esso feconda il mondo in quanto creazione di Dio, mentre lo contesta e lo mina in quanto rete d'illusioni, di menzogne e di seduzioni. Nella prospettiva evangelica, il vero potere è quello del Dio crocifisso: un potere che vuole l'alterità dell'altro fino a lasciarsi uccidere per offrirgli la risurrezione.<sup>56</sup>

7. C'è un ruolo indispensabile del cristiano come “sentinella” – in conseguenza del quale il potere della fede può manifestarsi come “contro-potere” –, ma anche come “ispiratore”, e il potere della fede può manifestarsi allora come profezia. [...] Solo la coscienza cristiana può far emergere, tener viva continuamente una tensione vivificante tra le pesanti realtà della questione sociale e la visione evangelica del potere come servizio. Il vasaio deve avere le mani coperte d'argilla, deve conoscere le regole e i gesti che gli permettono di plasmare bene, ma non farà nulla che valga senza un'ispirazione superiore.<sup>57</sup>

8. Che cosa siamo? Che cosa è la nostra vita? Che cosa è la nostra bontà? Che cosa è la nostra rettitudine? Che cosa la nostra disponibilità? Che cosa la nostra forza? Che cosa la

---

<sup>54</sup> H. DE LUBAC, *Paradossi e nuovi paradossi*, 70.

<sup>55</sup> CH. DUQUOC, *Cristianesimo, memoria per il futuro*, Traduzione dal francese di P. CRESPI (Giornale di Teologia 290), Editrice Queriniana, Brescia 2002, 130.

<sup>56</sup> O. CLÉMENT, *Il potere crocifisso. Vivere la fede in un mondo pluralista* (Sympathetika), Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose - Magnano BI 1999, 34-35.

<sup>57</sup> O. CLÉMENT, *Il potere crocifisso*, 51.

nostra potenza? Che cosa possiamo dire al tuo cospetto, Signore nostro Dio e Dio dei nostri padri?<sup>58</sup>

### *Morte*

Al di là di questo conversare che vuol essere appena una provocazione, un altro aspetto del problema credo che si imponga per tutti con clamorosa evidenza, ed è questo: se sia giusto pregare perché Iddio ti guarisca dalla malattia e dalla morte. Il vangelo è molto delicato in proposito: dice di non fare lunghe preghiere “perché il Padre è presente e sa di quello che avete bisogno e vi ama”; poi c'è il caso del cieco di Gerico cui il Signore domanda “cosa vuoi?” e il cieco che gli dice: “Signore che io veda!”; e c'è il caso della figlia di Giairo e del servo del centurione, e quello della cananea; il caso di Lazzaro che si può dire riassuntivo di tutta la problematica sottesa; al di là del quale non resta che il Padre Nostro quale preghiera che fonda lo stesso discepolato di Cristo, unica preghiera comandata dal Signore...

Tuttavia, il problema si impone con tutta forza, nel rispetto stesso di Dio. No, io non penso che sia giusto pregare perché Dio mi guarisca. Lo posso capire, ma solo a livello umano, a livello di un Giobbe che ancora brancica nel buio del suo dolore e della sua disperazione; lo posso cioè ammettere come necessario sfogo, rimedio all'angoscia.

Io non prego perché Dio intervenga, io prego perché Dio mi dia la forza di sopportare il dolore, e di far fronte anche alla morte con la stessa forza di Cristo. Io non prego perché cambi Dio, io prego per caricarmi di Dio e possibilmente cambiare io stesso, cioè noi, tutti insieme, le cose.

Infatti, diversamente, se Dio dovesse intervenire, perché intervenire solo per me, guarire solo me, e non guarire il bimbo focomelico, il fratello che magari è in uno stato di sofferenza e disperazione peggiore del mio? Perché Dio dovrebbe compiere queste preferenze e sperequazioni? Perché dire: Dio mi ha voluto bene, la bomba non è caduta sulla mia casa ma è caduta soltanto sulla casa del vicino! E allora: era un Dio che non voleva bene al mio vicino di casa?

E se intervenisse per tutti e sempre, non sarebbe, questo, uno stabilire un determinismo non soltanto a livello fisico ma pure a livello morale? Non sarebbe cioè un por fine al libero gioco delle forze, e quindi un sovvertire lo stesso ordine della creazione? Ordine che non è tanto voluto da Dio quanto imposto allo stesso Dio per via di quella necessità invalicabile del limite, del confine necessario tra Dio e le cose: perché le cose non siano Dio e Dio non sia le stesse cose.

Per questo per me Dio non è mai colpevole. Non c'è colpa in Dio. Egli non può e non deve intervenire. Diversamente, nel caso non intervenisse, potendolo, sarebbe un Dio che si diverte davanti a troppe sofferenze incredibili e inammissibili. Ecco dunque perché il dramma è anche di Dio. E perché la risposta migliore è sempre quella di Cristo, che alla fine dice: “Padre, nelle tue mani rimetto il mio spirito”. Una risposta però da non dire

---

<sup>58</sup> A.J. HESCHEL, *L'uomo non è solo. Una filosofia della religione*, Traduzione di L. MORTARA - E. MORTARA DI VEROLI, Revisione di C. GALLI, Introduzione di C. CAMPO (Uomini e Religioni. Saggi), Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2001, 107.

solo alla fine, perché la fine può essere di tutti i giorni; ma dirla sempre; e forse così si riuscirà a essere perfino “beati nel pianto”, come si diceva.

Tutte cose che ho cercato di esprimere meglio cantando: poesia come tentativo di dire l'indicibile:

## **Ti sento, Verbo**

Ti sento, Verbo, risonare dalle punte dei rami  
dagli aghi dei pini, dall'assordante  
silenzio della grande pineta  
– cattedrale che più ami – appena  
velata di nebbia come  
da diffusa nube d'incenso il tempio.

Subito muore il rumore dei passi  
come sordi rintocchi:  
segni di vita o di morte?

Non è tutto un vivere e insieme  
un morire? Ciò che più conta  
non è questo, non è questo:  
conta solo che siamo eterni...

Non so come, non so dove, ma tutto  
perdurerà: di vita in vita,  
e ancora da morte a vita  
come onde sulle balze  
di un fiume senza fine.

Morte necessaria come la vita,  
morte come interstizio  
tra le vocali e le consonanti del Verbo,  
morte, impulso a sempre nuove forme.

(David Maria Turoldo)<sup>59</sup>

Si discute molto sul “senso della vita”. [...] c'è una frase di Gesù che mi ha colpito. Lui non ha detto: “Io sono il senso della vita”, ma: “Io sono la vita”. Questa differenza non è priva di... senso; bisogna scoprire quali sono i fattori in gioco nella crisi della religione, e stare attenti a non nasconderli troppo in fretta con il pretesto che comunque adesso tutto

---

<sup>59</sup> D.M. TUROLDO, *Cosa pensare e come pregare di fronte al male*, Notizia di G. LUZZI, Edizioni della Rosa Bianca, Trento 1989, 60: 39-41

si sarebbe risolto. Al contrario ho l'impressione che non si sia risolto nulla e che, a lungo termine, il processo cominciato nel diciassettesimo secolo, che lavorava sulla critica interna della religione, stia continuando.

È d'altronde necessario che prosegua: si potrà ottenere qualcosa solo andando fino in fondo questo processo critico, e non cercando disperatamente di raffazzonare ciò che non va più.

*Vuole dire che bisogna perdere la fede per ritrovarla, o semplicemente, per i credenti, trovare un linguaggio adatto all'uomo moderno?*

Si tratta di ben altro. Innanzitutto è importante fare una distinzione fondamentale tra la fine della cultura religiosa cristiana, in cui questa fede può ritrovare un linguaggio ed esprimersi. È importante soprattutto la parola che deve essermi rivolta qui e ora, a me e agli uomini così come sono. Era questo, il Vangelo: una parola detta agli uomini così come sono. Noi siamo gli eredi di una certa cultura cristiana, una cultura stanca, diventata una lingua morta che non parla più o parla solo a un piccolo numero di iniziati.

(Maurice Bellet)<sup>60</sup>

---

<sup>60</sup> M. BELLET, *Il pensiero che ascolta. Come uscire dalla crisi*, intervista di G. COQ - A. DUPREZ, Prefazione all'edizione italiana di M. GUZZI, Traduzione di L. PASSERONE (Crocevia 6), Paoline Editoriale Libri, Milano 2006, 172: 50.

IV. 4,4-16: «anelito consumato» (*r<sup>e</sup>cû<sup>t</sup> rû<sup>a</sup>h*)

- lavoro (4,4-6)
- ricchezza (4,7-8)
- eredità (4,9-12)
- vita politica (4,13-16)

IV. «anelito consumato» (*r<sup>e</sup>cû<sup>t</sup> rû<sup>a</sup>h*)

– lavoro (4,4-6)

<sup>4</sup> E io ho osservato che ogni fatica  
e ogni successo di un lavoro  
non sono che invidia dell'uno verso l'altro.  
Anche questo è vuoto e fame di vento.

<sup>5</sup> Lo stolto incrocia le sue braccia  
e divora la sua vita.

<sup>6</sup> Meglio una manciata con riposo  
che due piene con fatica e fame di vento.

– ricchezza (4,7-8)

<sup>7</sup> Io poi tornai a considerare quest'altro vuoto sotto il sole:  
<sup>8</sup> c'è un uomo solo che non ha nessuno, né figlio né fratello;  
eppure la sua fatica non conosce fine,  
né il suo occhio è mai sazio di ricchezza:  
«Per chi mi affatico e mi privo di beni?».  
Anche questo è vuoto e scellerata occupazione.

– eredità (4,9-12)

<sup>9</sup> Meglio essere in due che uno solo,  
perché otterranno migliore compenso per la loro fatica.  
<sup>10</sup> Infatti, se cadono, uno rialza il suo compagno.  
Guai invece a chi è solo: se cade, non c'è l'altro che lo rialzi.  
<sup>11</sup> E poi, se si dorme in due, si sta caldi;  
ma uno solo come fa a scaldarsi?  
<sup>12</sup> Se uno è aggredito, in due possono resistere:  
una corda a tre capi non si rompe tanto presto.

– vita politica (4,13-16)

<sup>13</sup> Meglio un giovane povero ma accorto,  
che un re vecchio e stolto,  
il quale non si lascia più consigliare.

<sup>14</sup> Il giovane infatti può uscire di prigione ed essere fatto re,  
anche se, mentre quello regnava, era nato povero.

<sup>15</sup> Ho visto tutti i viventi che si muovono sotto il sole  
stare con quel giovane, che era subentrato al re.

<sup>16</sup> Era una folla immensa quella che gli stava davanti.

Ma coloro che verranno dopo  
non saranno contenti neppure di lui.  
Anche questo è vuoto e fame di vento.



## Lavoro

Il lavoro appare come la vocazione primordiale dell'uomo nei confronti del creato; un po' come il culto lo sarà nei confronti dell'increato. Non per nulla il medesimo termine ebraico *'ābōdāh* designa l'uno e l'altro. Così, quando i *Pirqê Avot*, il trattato dei principi del giudaismo, dicono all'inizio (1,2) che il mondo si sostiene su tre cose: la legge, l'amore e la *'ābōdāh*, questo può intendersi sia come lavoro sia come culto.

Ma se il culto è un "lavoro", è valido anche l'inverso: il lavoro dev'essere considerato come un "culto". In tutta la sua attività la creatura loda Dio, perché questa attività realizza il desiderio di Dio. Per lo slancio che lo trascina alla propria perfezione il mondo è come un'immensa aspirazione a Dio. Ma nel contempo è anche un appello all'uomo perché lo renda armonioso e più umano, perché lo ricolmi di intelligenza e di ordine; insomma, lo faccia cantare.

Così, per il lavoro dell'uomo, la creazione è nel contempo dono di Dio e conquista dell'umanità. Niente è più conforme alla vocazione biblica dell'uomo quanto il lavoro con cui questi trasforma il mondo materiale ordinandolo a suo piacimento, realizzandovi dei progressi incessanti grazie a una padronanza sempre più grande delle forze che esso nasconde in sé. Nella descrizione lirica dei ritmi del cosmo che si propone il *Salmo 104* c'è anche l'uscire di casa dell'uomo fin dal sorgere del sole per andare a lavorare, per compiere il suo lavoro fino a sera. Per quanto sia umile il lavoro, è pur sempre il "sostegno della creazione" (*Sir* 38,34) e l'uomo vi appare come collaboratore di Dio (cf *1Cor* 3,9). È deliberatamente un mondo incompiuto quello che Dio ha consegnato nelle mani dell'uomo, perché questi vi possa lasciare la sua impronta. «Di tutto ciò che è stato creato nell'opera dei sei giorni non v'è nulla che non sia da portare a compimento e che l'uomo non debba ritoccare» (*Sepher haggadah*).

Un maestro del chassidismo diceva: «Ogni uomo ha per vocazione di completare qualcosa in questo mondo». Dio portò a termine il mondo nel sesto giorno come un tessitore porta a termine l'ordito di un tessuto. Spetta all'uomo il compito di fare la trama. Non è forse questo il senso di ciò che leggiamo nel racconto della Genesi: «JHWH Dio non aveva ancora fatto piovere sulla terra e non c'era uomo per coltivare il suolo (*Gen* 2,5)?». Lacuna che Dio colmerà creando l'uomo e assegnandoli il compito di coltivare e custodire il giardino dell'Eden.

Il lavoro dell'uomo impregna di spirito la materia, la umanizza, la rende più dolce al nostro sguardo, e la rende così un po' più simile alla bontà divina, un po' più bella agli occhi di Dio, realizzando in tal modo l'attesa divina. [...]

Proprio perché l'uomo ne è il custode, la creazione sarà tributaria del suo peccato e della sua disobbedienza, sottomessa alla "vanità", all'assurdità. Consegnata nelle sue mani perché serva alla gloria del suo Creatore e alla felicità della creatura, l'uomo con il peccato la distoglierà dalla sua finalità facendola concorrere all'offesa dell'uno e alla distruzione dell'altra. Perciò essa genererà come per i dolori del parto (cf *Rm* 8,22).

Così l'uomo è l'ago della bilancia della creazione: questa creazione egli la può offrire al Padre attraverso il lavoro, ma la può anche sfigurare e profanare con il peccato. È il senso

dell'avvertimento dato ad Adamo, che un midrash mette sulla bocca di Dio: «Vedi come sono belle le mie creature, come sono meravigliose? È per te che ho creato ogni cosa: fai attenzione a non sciupare, a non far sfiorire il mio universo; perché, se lo sciupi, non ci sarà nessuno dopo di te per restaurarlo» (*Sepher haggadah*).<sup>61</sup>

### *Accumulo di ricchezze ed eredità*

A proposito di *Lc 18,24b-30*:

<sup>18</sup> *Un capo lo interrogò:*

– *Maestro buono, che cosa devo fare per avere in eredità la vita eterna?*

<sup>19</sup> *Gesù gli rispose:*

– *Perché mi chiami buono? Nessuno è buono, se non Dio solo.* <sup>20</sup> *Tu conosci i comandamenti: Non commettere adulterio, non uccidere, non rubare, non testimoniare il falso, onora tuo padre e tua madre.*

<sup>21</sup> *Costui disse:*

– *Tutte queste cose le ho osservate fin dalla giovinezza.*

<sup>22</sup> *Udito ciò, Gesù gli disse:*

– *Una cosa ancora ti manca: tutto quello che hai, vendilo e distribuiscilo ai poveri e avrai un tesoro nei cieli; poi vieni e seguimi!*

<sup>23</sup> *Ma quello, udite queste parole, divenne molto triste perché era assai ricco.*

<sup>24</sup> *Quando Gesù lo vide così triste, disse:*

– *Quanto è difficile, per quelli che possiedono ricchezze, entrare nel regno di Dio.* <sup>25</sup> *È più facile infatti per un cammello passare per la cruna di un ago, che per un ricco entrare nel regno di Dio!*

<sup>26</sup> *Quelli che ascoltavano dissero:*

– *E chi può essere salvato?*

<sup>27</sup> *Rispose:*

– *L'impossibile per gli uomini è possibile per Dio.*

<sup>28</sup> *Pietro allora disse:*

– *Noi abbiamo lasciato i nostri beni e ti abbiamo seguito.*

<sup>29</sup> *Ed egli rispose:*

– *In verità io vi dico, non c'è nessuno che abbia lasciato casa o moglie o fratelli o genitori o figli per il regno di Dio,* <sup>30</sup> *che non riceva molto di più nel tempo presente e nel secolo a venire la vita eterna.*

È Grazia che può andare in schiavitù, “*status*”, quando il sovrappiù cambia nome e luce, e viene sostituito da piccoli assoluti umani.

<sup>61</sup> J. GOLDSTAIN, *Lecture dei giorni*, a cura della Comunità Monastica di Bose, Edizioni Piemme, Casale Monferrato AL 1994 [2000<sup>2</sup>], 1024: 112-115.

Grazia e vincolo a Cristo. Lasciare tutto per il Tutto. L'applicazione di questa pagina ha visto nell'esperienza ecclesiale forme che fanno pensare. La scintilla iniziale di chi per seguire Cristo ha lasciato tutto, può raffreddarsi in una miriade di "amori" e di primati che portano lontano da Lui, anche rimanendo nell'universo religioso. Non sfugge la possibilità di essere "eticamente" legati a questa pagina, in forma letterale, e di esserne distanti col cuore e la mente. Avveniva, ad esempio, per alcune religiose, che in nome e in osservanza di questa pagina, potevano uscire per votare alle elezioni civili e non era dato loro di vedere il volto della propria madre o padre morenti... Radicalità?

In un passo di M. Luzi, *Tappa e ricovero*, leggiamo:

Alcune qui si persero,  
abbuiarono qui il loro cielo  
in minimi puntigli, qui si accesero  
alcune d'acrimonie e invidie, alcune  
si spartirono in letizia  
tra opera e preghiera, qui bruciarono  
altre una per una  
le scorie dell'infelicità  
e temprarono  
lo spirito allo spirito, volarono  
alto – o il paradiso era già in loro...<sup>62</sup>

Accostare questa pagina evangelica in modo "etico" è mortale. Se l'ideale di perfezione è nell'applicazione umana, separata dalla forza generante del dono che ci apre all'"impossibile" di Dio", la condanna sarà quella di un assalto mai compiuto ad un ideale, non la familiarità di un affidamento fiducioso che l'esperienza viva di una relazione offre, ogni giorno.

Da questa relazione generante, ricreata nell'ascolto e nella obbedienza alla Parola di Dio, possiamo salvaguardare le esigenze radicali della sequela, ma innanzitutto incontrare la sovrabbondanza di Colui che ci chiama. Veniamo custoditi nel suo amore, e l'affidabilità delle nostre risposte non proviene dall'accanimento volontaristico.

C'è una spoliatura di sé che solo la grazia può donare, e che solo una relazione "tutto per il Tutto" che è Gesù Cristo può motivare. «Il mio giogo è soave, il mio peso è leggero» (Mt 11,30).

### *Vita politica e approvazione popolare*

Che cosa ci resta? Cosa resta quando non resta niente? Questo: di essere umani verso gli umani, che fra noi dimori il fra noi che ci rende uomini.

Perché se questo venisse a mancare, noi cadremmo nell'abisso, non tanto del bestiale, quanto dell'inumano o del disumano, il mostruoso caos di terrore e di violenza dove tutto si scompone.

---

<sup>62</sup> M. LUZI, *L'opera poetica*, a cura e con un saggio introduttivo di S. VERDINO (I Meridiani), Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1998, 2001<sup>4</sup>, 1001.

Questo reciproco e primitivo riconoscimento, è in un certo senso il banale e l'ordinario della vita.

È quel che ci si scambia nel lavoro condiviso, nei gesti semplici della tenerezza, nelle conversazioni dal contenuto forse irrisorio, ma in cui comunque si conversa, faccia a faccia, intenti ad ascoltare.

È quel che sussiste e riemerge nelle situazioni estreme: quando qualcuno sta per morire (di AIDS, di un cancro, di vecchiaia...), quando qualcuno, per l'età o per un incidente, è ridotto all'ebetismo, o si ritrova attanagliato dall'angoscia, o quando una madre guarda per la prima volta il bimbo che è appena uscito da lei.

Allora succede che la luce di un viso, la musica di una voce, il gesto offerto da una mano, d'un tratto dicano tutto; e che, per esempio, quest'uomo sfinito, che la gente credeva annegato nell'assenza, indichi, con un movimento quasi invisibile, la presenza della presenza.

Parola questa, primordiale parola, con cui si designa l'umano dell'umano. Può essere senza vocaboli, nell'alba impalpabile del linguaggio. E se dei vocaboli la dicono, essi sono carne e spirito, intrisi di una sostanza che li eleva al di sopra del linguaggio ordinario.<sup>63</sup>

(Maurice Bellet)

---

<sup>63</sup> M. BELLET, *Incipit o dell'inizio*, Traduzione di G. FORZANI, Prefazione all'edizione italiana di A. ROSSI (QdR 54), Servitium Editrice, Gorle BG 1997, 68: 13s.

V. 4,17 – 5,6: culto e rapporto con Dio

V. culto e rapporto con Dio (4,17 – 5,6)

<sup>17</sup> Bada ai tuoi passi quando vai alla Casa di Dio.

Avvicinati più per ascoltare che per offrire sacrifici  
come fanno gli stolti, i quali non sanno di fare il male.

5

<sup>1</sup> Non essere precipitoso con la bocca  
e il tuo cuore non si affretti a proferire parole davanti a Dio,  
perché Dio è in cielo e tu sei sulla terra.

Perciò siano poche le tue parole.

<sup>2</sup> Infatti:

il sogno viene dalle molte preoccupazioni,  
e il discorso dello stolto dalle molte chiacchiere.

<sup>3</sup> Quando fai un voto a Dio,  
non tardare a scioglierlo,  
perché a lui non piace il comportamento degli stolti:  
adempi quello che hai promesso.

<sup>4</sup> È meglio non fare voti  
che farli e poi non scioglierli.

<sup>5</sup> Non permettere alla tua bocca di farti peccare  
e davanti al suo messaggero  
non dire che è stata un'inavvertenza,  
perché Dio non abbia ad adirarsi per le tue parole  
e distrugga l'opera delle tue mani.

<sup>6</sup> Poiché dai molti sogni  
provengono molte illusioni e tante parole.

Tu, invece, temi Dio!

## *Ascoltare vs. offrire sacrifici...*

*1Sam 15,22*

*Os 6,6*

*Rm 12,1*

*Mt 9,13*

*Mt 12,7*

## *Ascoltare ed essere profeti*

I cristiani migliori, i più autentici e vivi, non si collocano necessariamente e neppure generalmente, tra i sapienti o tra le persone più abili. Né tra gli intellettuali, né tra gli uomini politici, né tra i detentori del potere o della ricchezza. [...] Di conseguenza la loro voce si fa sentire raramente nei crocicchi delle strade o sulla stampa, i loro atti non hanno, d'ordinario, risonanza e non tengono occupata la gente. La loro vita è nascosta agli occhi del mondo. Sono nondimeno queste persone, più di tutte le altre, a far sì che la nostra terra non sia un inferno. Ora, la maggior parte di esse non si chiede affatto, anche ai nostri giorni, se la propria fede sia "adattata" o "efficace". A loro basta viverne, vivere di essa come della realtà stessa. [...]

Si cercano profeti. Che curiosi profeti, se esistono, quelli di cui voi rivendicate i diritti, e ai quali vorreste quasi fosse conferito uno statuto legale, un riconoscimento pubblico, una patente! Mai ci furono tali profeti, se non falsi. Non temete di favorire una tale specie. Non pensate che essa proliferi già abbastanza?! Quando sorgono dei veri profeti, le protezioni previste non le potete impiegare. Sappiate che sono degli uomini banditi, calunniati, umiliati; degli uomini che vengono accusati. [...] Sappiate che questi uomini mettono contro di sé il mondo intero, resistendo alle passioni popolari come ai capricci dei grandi, predicando delle verità inopportune, non dicendo agli uomini ciò che desiderano sentirsi dire, andando da soli contro corrente, disprezzando le idee che ci inebriano. [...] Voi stessi, se li incontraste, non capireste in un primo momento il loro linguaggio; sareste tentati di odiarli, o di guardarli dall'alto in basso, o di ritenerli fuori tempo; oppure li riterreste al servizio dei vostri avversari, o li accusereste di fare stupidamente il loro gioco. A meno che, più semplicemente, vi riesca troppo difficile accorgervi di loro. [...]

E se voi stessi un giorno ritenete di aver udito l'appello che rende profeti, sappiate che il pungolo sarà duro. Sappiate che quando, nonostante ogni vostra resistenza, sarete vinti, dovrete fare penitenza in sacco e cenere, dovrete morire ai vostri occhi, alle vostre concezioni abituali, poi agguerrirvi contro tutte le umiliazioni, a cominciare dal disprezzo dei vostri più cari e dalla fuga dei vostri amici.<sup>64</sup>

---

<sup>64</sup> H. DE LUBAC, *Paradossi e nuovi paradossi*, 106s.

## *Preghiera di poche parole*

È difficile che vi siano prove dell'esistenza di Dio, ma ci sono testimoni. Tra tutti al primissimo posto ci sono la Bibbia e la musica.

Nei suoi testi e nella musica che li accompagna la liturgia ebraica è un sommario spirituale della nostra storia. C'è una Torà scritta e una torà non scritta, la Scrittura e la tradizione. Noi ebrei sosteniamo che l'una senza l'altra è incomprendibile.

...Nella preghiera una persona deve entrare nella parola con tutto quello che ha, con il cuore e con l'anima, con il pensiero e con la voce. “Fate luce per la tevà”; la parola è buia. È questo il compito di chi prega: accendere la luce nel mondo. Dobbiamo accostarci sia alla parola che al canto con umiltà. Non possiamo mai dimenticare che la parola è più profonda del nostro pensiero, che il canto è più sublime della nostra voce. Le parole ci fanno crescere.

Il canto è l'espressione dell'intimità dell'uomo. In nessun altro modo l'uomo rivela se stesso così completamente come nel suo modo di cantare. La voce di una persona, infatti, particolarmente se articolata nel canto, è l'anima nella sua nudità totale.

(Abraham Joshua Heschel)<sup>65</sup>

[12 luglio 1942] *Preghiera della domenica mattina* – Mio Dio, sono tempi tanto angosciosi. Stanotte per la prima volta ero sveglia al buio con gli occhi che mi bruciavano, davanti a me passavano immagini su immagini di dolore umano. Ti prometto una cosa, Dio, soltanto una piccola cosa: cercherò di non appesantire l'oggi con i pesi delle mie preoccupazioni per il domani, ma anche questo richiede una certa esperienza. Ogni giorno ha già la sua parte. Cercherò di aiutarti affinché tu non venga distrutto dentro di me, ma a priori non posso prometterti nulla. Una cosa, però, diventa sempre più evidente per me, e cioè che tu non puoi aiutare noi, ma che siamo noi a dover aiutare te, e in questo modo aiutiamo noi stessi. L'unica cosa che possiamo salvare in questi tempi, e anche l'unica che veramente conti, è un piccolo pezzetto di te in noi stessi, mio Dio. E forse possiamo anche contribuire a dissepellirti dai cuori devastati di altri uomini. Sì, mio Dio, sembra che tu non possa far molto per modificare le circostanze attuali ma anch'esse fanno parte di questa vita. Io non chiamo in causa la tua responsabilità, più tardi sarai tu a dichiarare responsabili noi. E quasi a ogni battito del mio cuore, cresce la mia certezza: tu non puoi aiutarci, ma tocca a noi aiutare te, difendere fino all'ultimo la tua casa in noi. [...]

Comincio a sentirmi un po' più tranquilla, mio Dio, dopo questa conversazione con te. Discorrerò con te molto spesso, d'ora innanzi, e in questo modo ti impedirò di abbandonarmi. Con me vivrai anche tempi magri, mio Dio, tempi scarsamente alimentati dalla mia povera fiducia; ma credimi, io continuerò a lavorare per te e a esserti fedele e non ti cacerò via dal mio territorio

(Etty [= Esther] Hillesum)<sup>66</sup>

---

<sup>65</sup> A.J. HESCHEL, *Il canto della libertà. La vita interiore e la liberazione dell'uomo*, Traduzione di E. GATTI (Spiritualità Ebraica), Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose - Magnano BI 1999 [2007<sup>2</sup>], 129: 123-125.

<sup>66</sup> E. HILLESUM, *Diario 1941-1943*, a cura di J.G. GAARLANDT, Traduzione di C. PASSANTI (Gli Adelphi 93), Adelphi, Milano 1996 [2005<sup>10</sup>], 260: 169-170.

*Shema'*

Voi che vivete sicuri  
Nelle vostre tiepide case  
Voi che trovate tornando a sera  
Il cibo caldo e visi amici:  
Considerate se questo è un uomo  
Che lavora nel fango  
Che non conosce pace  
Che lotta per mezzo pane  
Che muore per un sì o per un no.  
Considerate se questa è una donna,  
Senza capelli e senza nome  
Senza più forza di ricordare  
Vuoti gli occhi e freddo il grembo  
Come una rana d'inverno.  
Meditate che questo è stato:  
Vi comando queste parole.  
Scolpitele nel vostro cuore  
Stando in casa andando per via,  
Coricandovi alzandovi;  
Ripetetele ai vostri figli.  
O vi si sfaccia la casa,  
La malattia vi impedisca,  
I vostri nati torcano il viso da voi.

*10 gennaio 1946*

*Shema'* (in ebraico "Ascolta"), dice l'autore, «è l'inizio della preghiera fondamentale dell'ebraismo, in cui si afferma l'unità di Dio. Alcuni versi di questa poesia ne sono la parafrasi». Questa composizione (da *Ad ora incerta*) è posta in epigrafe alle pagine di *Se questo è un uomo* anticipate su *L'amico del popolo* nel 1947. La sua struttura, la scansione dei versi, la chiusa perentoria, riecheggiano il dettato biblico, con parole semplici e dense in cui la tensione espressiva si fa portatrice di chiarezza abbagliante e di memore testimonianza.<sup>67</sup>

(Primo Levi)<sup>68</sup>

---

<sup>67</sup> Scelta, parafrasi, commento e note bio-bibliografiche a cura di G. CAVALLI.

<sup>68</sup> P. LEVI, *Ad ora incerta* (Gli Elefanti. Poesia), Garzanti, Milano 1984 (1<sup>a</sup> ristampa: 2008), 154: 15, citato in P. LEVI, *Se questo è un uomo*, Postfazione di C. SEGRE, Einaudi, Torino 1947 [2012<sup>11</sup>], 209: 9.



## VI. 5,7 – 6,12: la vita sociale ed economica

- ❑ vita politica (5,7-8)
- ❑ l'uso della ricchezza (5,9 – 6,9)
- ❑ inconsistenza della vita (6,10-12)

### VI. la vita sociale ed economica – vita politica (5,7-8)

<sup>7</sup> Se nella provincia vedi il povero oppresso  
e il diritto e la giustizia conculcati,  
non te ne meravigliare,  
poiché sopra un funzionario veglia un altro superiore  
e sopra di loro un altro funzionario ancora più in alto.

<sup>8</sup> Ora, il profitto di un territorio è per tutti,  
ma il re è servito dalla campagna.

### – l'uso della ricchezza (5,9 – 6,9)

<sup>9</sup> Chi ama il denaro non è mai sazio di denaro  
e chi ama la ricchezza non ha mai entrate sufficienti.  
Anche questo è vuoto.

<sup>10</sup> Con l'abbondanza della ricchezza  
abbondano quelli che la divorano  
e quale risultato ne hanno i padroni  
se non di vederla con gli occhi?

<sup>11</sup> Dolce è il sonno del lavoratore, poco o molto che mangi,  
ma la sazietà al ricco non permette di dormire.

<sup>12</sup> Un altro brutto guaio ho visto sotto il sole:  
una ricchezza custodita per il padrone a suo danno.

<sup>13</sup> Questa ricchezza se ne va in fumo per un cattivo affare;  
se genera un figlio, non ha più nulla in mano.

<sup>14</sup> Com'è uscito dal grembo di sua madre,  
nudo ancora se ne andrà come era venuto,  
senza aver ricavato dalla sua fatica nulla da portare con sé.

<sup>15</sup> Anche questo è un brutto guaio:  
che se ne vada proprio come è venuto;  
e quale profitto gli resta dall'aver gettato la sua fatica al vento?

<sup>16</sup> Ha consumato tutti i giorni della sua vita nell'oscurità,  
si è molto afflitto, depresso e irritato.

<sup>17</sup> 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.

<sup>18</sup> 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.

<sup>19</sup> Così non penserà troppo ai giorni della sua vita,  
poiché Dio lo tiene occupato con la gioia del suo cuore.

6

<sup>1</sup> Ho visto sotto il sole un altro male, che grava molto sull'uomo.

<sup>2</sup> A uno Dio ha concesso beni, ricchezze, onori  
e non manca niente di quanto desidera;  
ma Dio non gli concede di poterne godere,  
anzi sarà un estraneo a divorarli.

Ciò è vuoto e grave malanno.

<sup>3</sup> Se uno avesse cento figli e vivesse molti anni  
e molti fossero i giorni della sua vita,  
se egli non gode a sazietà dei suoi beni  
e non ha neppure una tomba,  
allora io penso che l'aborto è meglio di lui.

<sup>4</sup> Questi infatti viene come un soffio,  
se ne va nella tenebra

e l'oscurità copre il suo nome,

<sup>5</sup> non vede neppure il sole, non sa niente;  
così è nella quiete, a differenza dell'altro!

<sup>6</sup> Se quell'uomo vivesse anche due volte mille anni,  
senza godere dei suoi beni,

non dovranno forse andare tutti e due nel medesimo luogo?

<sup>7</sup> Tutta la fatica dell'uomo è per la bocca,  
eppure il suo desiderio non è mai sazio.

<sup>8</sup> Qual è il vantaggio del saggio sullo stolto?

Qual è il vantaggio del povero nel sapersi destreggiare nella vita?

<sup>9</sup> Meglio vedere con gli occhi  
che vagare con il desiderio.

Anche questo è vuoto e una fame di vento.

– **inconsistenza della vita (6,10-12)**

<sup>10</sup> Ciò che esiste da tempo ha avuto un nome  
e si sa che cos'è un uomo:  
egli non può contendere in giudizio  
con chi è più forte di lui.

<sup>11</sup> Più aumentano le parole,  
più cresce il vuoto,  
e quale utilità c'è per l'uomo?

<sup>12</sup> Chi sa quel che è bene per l'uomo durante la sua vita,  
nei pochi giorni della sua vuota esistenza  
che passa via come un'ombra?

Chi può indicare all'uomo che cosa avverrà dopo di lui sotto il sole?

## Cf Lc 12,13-34

<sup>13</sup>Uno della folla gli disse: «Maestro, di' a mio fratello che divida con me l'eredità». <sup>14</sup>Ma egli rispose: «O uomo, chi mi ha costituito giudice o mediatore sopra di voi?». <sup>15</sup>E disse loro: «Fate attenzione e tenetevi lontani da ogni cupidigia perché, anche se uno è nell'abbondanza, la sua vita non dipende da ciò che egli possiede».

<sup>16</sup>Poi disse loro una parabola: «La campagna di un uomo ricco aveva dato un raccolto abbondante. <sup>17</sup>Egli ragionava tra sé: "Che farò, poiché non ho dove mettere i miei raccolti?"

<sup>18</sup>Farò così – disse –: demolirò i miei magazzini e ne costruirò altri più grandi e vi raccoglierò tutto il grano e i miei beni. <sup>19</sup>Poi dirò a me stesso: Anima mia, hai a disposizione molti beni, per molti anni; ripòsati, mangia, bevi e divèrtiti!». <sup>20</sup>Ma Dio gli disse: "Stolto, questa notte stessa ti sarà richiesta la tua vita. E quello che hai preparato, di chi sarà?".

<sup>21</sup>Così è di chi accumula tesori per sé e non si arricchisce presso Dio».

<sup>22</sup>Poi disse ai suoi discepoli: «Per questo io vi dico: non preoccupatevi per la vita, di quello che mangerete; né per il corpo, di quello che indosserete. <sup>23</sup>La vita infatti vale più del cibo e il corpo più del vestito. <sup>24</sup>Guardate i corvi: non séminano e non mietono, non hanno dispensa né granaio, eppure Dio li nutre. Quanto più degli uccelli valette voi! <sup>25</sup>Chi di voi, per quanto si preoccupi, può allungare anche di poco la propria vita? <sup>26</sup>Se non potete fare neppure così poco, perché vi preoccupate per il resto? <sup>27</sup>Guardate come crescono i gigli: non faticano e non filano. Eppure io vi dico: neanche Salomone, con tutta la sua gloria, vestiva come uno di loro. <sup>28</sup>Se dunque Dio veste così bene l'erba nel campo, che oggi c'è e domani si getta nel forno, quanto più farà per voi, gente di poca fede. <sup>29</sup>E voi, non state a domandarvi che cosa mangerete e berrete, e non state in ansia: <sup>30</sup>di tutte queste cose vanno in cerca i pagani di questo mondo; ma il Padre vostro sa che ne avete bisogno. <sup>31</sup>Cercate piuttosto il suo regno, e queste cose vi saranno date in aggiunta.

<sup>32</sup>Non temere, piccolo gregge, perché al Padre vostro è piaciuto dare a voi il Regno.

<sup>33</sup>Vendete ciò che possedete e datelo in elemosina; fatevi borse che non invecchiano, un tesoro sicuro nei cieli, dove ladro non arriva e tarlo non consuma. <sup>34</sup>Perché, dov'è il vostro tesoro, là sarà anche il vostro cuore.

Avanzare con la necessità, con la nostra sapienza e le nostre ragionevolezze; sognare che la via del discepolato non conosca prova, significa rinunciare a fidarsi di Dio, confinandolo alla nostra misura.

Il nostro deserto si è fatto impalpabile, le nostre grida sono state consolate da parole seducenti, ingannevoli. Tutto ci scivola addosso: il dolore e l'amore, l'amarezza e le piccole gioie, le domande.

Dio? È la nostra stessa assenza alle cose autentiche, il nostro rifiuto della storia a farne l'*Assente*, la delusione di sentirci abbandonati nella prova.

Il suo agire nella nostra vita non dà torpore, inedia. Egli sta nella mischia con la nostra umanità, al fianco nostro; e nostra misura è la nuda fede a questa presenza.

Pure se l'individualismo ha fiaccato la fiducia in Lui, l'azione divina non è astrazione o estraniamento dalla storia: si confonde con il lamento e la confessione di fede e con ogni fatica di cammino.

La fedeltà al disegno di Dio insegna a non inseguire segni straordinari. Il rischio per il discepolo, nella geografia della Parola, è di non riconoscerlo nel suo agire nell'ordinarietà. Riconoscerlo e confessarlo dentro la "terra umana" è solo della fede.

L'affidamento alla sua paternità può divenire fragile quando tocca il confine delle smentite.

La pagina evangelica ci dona il Padre come colui che nutre tutti. Di tutti ha cura. A maggior ragione delle nostre vite. Ma ferisce i nostri giorni, così provati per molti fratelli. Ferisce e interpreta...

L'affidamento alla sua provvidenza ci chiede di essere "puramente umani", sapendo che la nostra vita è sì nelle necessità ma anche le oltrepassa. Inchiodandoci alla solidarietà, perché il necessario per la vita, il pane e il nutrimento che Dio offre a ogni creatura, non sia in poche mani, non sia per pochi. La provvidenza non è la magia per sottrarsi alla cura dell'"umano".

Ci chiede Gesù una vita liberata dall'ansia, dall'inquietudine, dalla paura. Molto logoramento e sguardo angusto proviene dalla nebbia delle preoccupazioni. Legittime, affermiamo.

Fermarsi, indugiare, fidarsi...

Innalzare lo sguardo alla ricerca del Regno, ed essere laboriosi e donanti con i fratelli non sono in contrasto. Anzi, uno ha bisogno dell'altro. Per poter confessare: *«Il Padre sa di che cosa abbiamo bisogno».*

(FIORENZA CECCHETTO)

### *Le preoccupazioni del ricco*

1. La pagina evangelica colpisce al cuore dei nostri giorni. Più volte ci parla di un "demone" della nostra vita – la preoccupazione, l'ansia – capace di distruggere e rendere la vita un inferno. Ci pone di fronte immagini che non esitiamo, nel nostro intimo, a valutare come "imperdonabile ingenuità". Questa pagina, oggi come si potrebbe riscrivere per mantenere aperta la sfida di Gesù alle nostre umane preoccupazioni? La provvidenza del Padre, la sua cura e sollecitudine? O il nostro disincanto, la delusione, lo stress, la rincorsa folle in avanti, che nulla può essere più gustato e vissuto? Dio o mammona?

Il viaggio a cui ci conduce questa pagina evangelica è davvero insolito. Il nostro mondo è cambiato e noi provvediamo autonomamente alle nostre necessità, ai bisogni primari dell'esistenza. Ma il principio dell'affidamento di se stessi al Padre celeste rimane e ci coinvolge. La signoria sulle cose si dà nel distacco da esse, nel non "confinarsi" a cosa tra le cose.

L'ansia e la preoccupazione, che ritorna insistentemente in poche righe del Vangelo di Matteo ha la caratteristica di riprodursi, nel tempo, con continue metamorfosi. È esperienza dello spaesamento e della inquietudine, condizione umana spesso negata. Esperienza chiaroscurale e crepuscolare, radicata nel terreno enigmatico e imprevedibile (non calcolabile) della condizione umana; come un'emozione, insomma, che ri-nasce infaticabilmente dall'interno: da questa interiorità verso la quale va il cammino misterioso...<sup>69</sup>

## 2. Camaleontica... e in un'incessante metamorfosi la preoccupazione umana oggi ha un altro volto, quello della crisi.

Non sembra necessario giustificare la nostra convinzione di vivere oggi in una situazione di crisi; è ormai diventato un luogo comune, e come tanti luoghi comuni ci fa correre il pericolo di passarci sopra, senza andare a fondo. Ma se ciò accade sarà come passare sopra la nostra stessa vita. [...]

Il nostro compito è di fare solo ciò che in realtà già si fa, ma che non è facile confessare, a causa dell'indebito uso di una parola che è stata, un tempo, umile ed espressiva come tante altre e cioè l'attività umana chiamata meditazione. Si tratta di un'espressione umile che non denota alcun risultato ma semplicemente un'attività, un'inclinazione quasi, molto legata alla vita quotidiana, dato che la meditazione non è altro che la preoccupazione addomesticata. [...] È a tal punto legata alla vita quotidiana che non possiede al pari di questa un limite prefissato, né si compie in qualche opera o risultato e si giustifica solamente nella sua continua trasformazione, rendendosi a poco a poco più trasparente e chiara. Assomiglia insomma ad una confessione.<sup>70</sup>

---

<sup>69</sup> E. BORGNA, *Le figure dell'ansia* (Universale Economica Feltrinelli 1871), Giangiacom Feltrinelli Editore, Milano 1998, 2007<sup>2</sup>, 25.

<sup>70</sup> M. ZAMBRANO, *Verso un sapere dell'anima*, Traduzione di E. NOBILI, Edizione italiana a cura di R. PREZZO (Minima 31), Raffaello Cortina Editore, Milano 1996, 79-80.

## VII. 7,1-14: il «meglio»

- buon nome vs. profumo (v. 1a)
- giorno di morte vs. giorno di nascita (v. 1b)
- casa di lutto vs. casa di banchetto (v. 2)
- tristezza vs. sorriso (vv. 3-4)
- rimprovero del saggio vs. lode dello stolto (vv. 5-7)
- fine vs. inizio (v. 8a)
- indulgenza vs. altezzosità (vv. 8b-9)
- tempi antichi e moderni (v. 10)
- sapienza insieme a patrimonio (vv. 11-12)
- giorni fausti e infausti (vv. 13-14)

### VII. il «meglio» (7,1-14)

7

<sup>1</sup> Meglio un buon nome di un buon profumo;  
meglio il giorno di morte del giorno di nascita.

<sup>2</sup> Meglio andare in una casa in lutto  
che andare in una casa di banchetto,  
perché quella [la morte] è la fine d'ogni uomo  
e il vivente ci deve porre il suo cuore.

<sup>3</sup> Meglio la tristezza del sorriso,  
perché davanti a un volto triste il cuore si fa migliore.

<sup>4</sup> Il cuore dei saggi sta in una casa in lutto,  
il cuore degli stolti in una casa in festa.

<sup>5</sup> Meglio ascoltare il rimprovero di un saggio  
di uno che ascolta il canto degli stolti:

<sup>6</sup> perché come il crepitio dei pruni sotto la pentola  
così è il riso degli stolti. Anche questo è vuoto.

<sup>7</sup> La calunnia rende stolto il saggio  
e i regali corrompono il cuore.

<sup>8</sup> Meglio la fine di una cosa del suo inizio;  
meglio l'indulgenza dell'altezzosità.

<sup>9</sup> Non essere facile ad adirarti nel tuo spirito,  
perché l'ira alberga in seno agli stolti.

<sup>10</sup> Non dire: «Come mai i tempi antichi  
erano migliori del presente?»,  
perché tale domanda non viene da saggezza.

<sup>11</sup> Meglio la sapienza insieme a un patrimonio:  
è un vantaggio per chi vede il sole.

<sup>12</sup> Perché stare all'ombra della sapienza  
è come stare all'ombra del denaro:  
tuttavia, vale di più il sapere,

perché la sapienza fa vivere chi la possiede.

<sup>13</sup> Guarda l'opera di Dio:

chi può raddrizzare ciò che egli ha piegato?

<sup>14</sup> Nel giorno fausto sta' allegro

e nel giorno infausto rifletti:

Dio ha fatto l'uno accanto all'altro,

perché l'uomo non scopra quanto avverrà dopo di lui.

VIII. 7,15 – 8,15: quattro figure in cerca d'autore

- 1) il sapiente (7,15-25)
- 2) la donna (7,26-29)
- 3) il re (8,1-8)
- 4) il delinquente (8,9-15)

VIII. quattro figure in cerca d'autore  
– il sapiente (7,15-25)

<sup>15</sup> Tutto ho visto nei miei giorni vuoti:  
un giusto che va in rovina con la sua giustizia,  
un malvagio che vive a lungo con la sua malvagità.

<sup>16</sup> Non essere troppo giusto  
e non mostrarti saggio oltre misura:  
perché vuoi rovinarti?

<sup>17</sup> Non essere troppo malvagio  
e non essere stolto:  
perché vuoi morire innanzi tempo?

<sup>18</sup> È bene che prenda questo  
e da quello non staccare la tua mano:  
poiché chi teme Dio riesce in tutto.

<sup>19</sup> La sapienza rende il saggio  
più forte di dieci potenti che sono in città.

<sup>20</sup> Non c'è infatti nella *Èretz* uomo giusto  
che faccia solo bene e non sbagli mai.

<sup>21</sup> Ancora: non dare il tuo cuore a tutte le dicerie che si fanno,  
così non sentirai che il tuo servo ha detto male di te;

<sup>22</sup> infatti il tuo cuore sa che anche tu  
tante volte hai detto male degli altri.

<sup>23</sup> Tutto questo io ho sperimentato con sapienza  
e ho pensato: «Voglio diventare saggio!»,  
ma la sapienza è lontana da me!

<sup>24</sup> Lontano è quanto accade  
e profondo, profondo... Chi può raggiungerlo?

<sup>25</sup> Ho condotto il mio cuore  
a conoscere e indagare e cercare  
la sapienza e la logica,  
e riconoscere la malvagità stoltezza e follia la cretineria.

– la donna (7,26-29)

<sup>26</sup> E poi io trovo amara più della morte la donna,  
quando ella diventa una trappola,  
una rete il suo cuore,  
catene le sue braccia:  
chi è gradito a Dio la evita,



ma il peccatore ne resta catturato.  
<sup>27</sup> Vedi, ho scoperto questo – dice Qohelet –  
confrontando una cosa dopo l'altra  
per trovare la soluzione.  
<sup>28</sup> Quel che ancora cerco e non trovo?  
Un uomo fra mille l'ho trovato,  
ma una donna fra tutte non l'ho trovata.  
<sup>29</sup> Vedi, solo questo ho trovato:  
Dio ha creato l'essere umano retto,  
ma essi vanno in cerca di molte invenzioni.

– il re (8,1-8)

8

<sup>1</sup> Chi è come il saggio?  
Chi conosce la spiegazione della realtà?  
La sapienza dell'uomo rischiarà il suo volto,  
e cambia la durezza del suo viso.  
  
<sup>2</sup> Io [dico:] Osserva gli ordini del re,  
a motivo del giuramento di Dio.  
<sup>3</sup> Non allontanarti in fretta dalla sua presenza;  
non persistere in un cattivo progetto,  
perché egli può fare ciò che vuole.  
<sup>4</sup> Infatti, la parola del re è sovrana;  
chi può dirgli: «Che cosa fai?».  
<sup>5</sup> Chi osserva il comandamento non prova alcun male;  
il cuore del saggio conosce momento e giudizio.  
<sup>6</sup> Infatti, per ogni evento c'è momento e giudizio,  
e un grande male pesa sull'uomo:  
<sup>7</sup> perché ignora che cosa accadrà.  
Chi mai potrà dirgli quando avverrà?  
<sup>8</sup> Nessun uomo è padrone del suo spirito da trattenerlo,  
né alcuno ha potere sul giorno della morte;  
nessuna tregua dalla battaglia [della vita],  
né la malvagità può salvare chi la compie.

– il delinquente (8,9-15)

<sup>9</sup> Tutto questo ho visto dedicando il mio cuore  
a ogni azione che si compie sotto il sole,  
quando un uomo domina sull'altro per rovinarlo.  
<sup>10</sup> E insieme ho visto malvagi condotti alla sepoltura;  
ritornando dal Santuario,  
in città ci si dimentica del loro modo di agire.  
Anche questo è vuoto.  
<sup>11</sup> Dal momento che non si pronuncia  
una sentenza immediata contro una cattiva azione,  
il cuore degli uomini è pieno di voglia di fare il male;  
<sup>12</sup> infatti il peccatore ha lunga vita,  
anche se commette il male cento volte.  
Tuttavia, io so anche che avranno il bene coloro che temono Dio,

proprio perché provano timore davanti a Lui,  
<sup>13</sup> e bene non avrà l'empio  
e non allungherà come un'ombra i suoi giorni,  
perché egli non teme davanti a Dio.  
<sup>14</sup> C'è un [altro] vuoto che si compie nella *Èretz*.  
Vi sono giusti a cui tocca la sorte  
meritata dai malvagi con le loro opere,  
e vi sono malvagi a cui tocca la sorte  
meritata dai giusti con le loro opere.  
Io ho pensato che anche questo è vuoto.  
<sup>15</sup> 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.

## *Il re e il Delinquente*

Perché a liberarci non sono gli uomini e le ideologie. Se è un uomo a liberarmi, io sarò schiavo di quell'uomo. Per questo nella Bibbia è detto che non è Mosè che libera: nel caso, tu saresti schiavo di Mosè.

La liberazione è molto più misteriosa e radicale, tanto da travolgere e superare ogni ideologia. Ogni ideologia, per quanto rivoluzionaria, una volta arrivata al potere sarà sempre una forza conservatrice: se non altro per conservare il potere che ha conquistato. È così anche per il cristianesimo, qualora lo si riduca a ideologia. La libertà trascende tutti i miti. Ed è la ragione per cui la libertà è molto rara, costosa, e difficile. Perciò gli stessi ebrei nel deserto, a volte, rimpiangevano la loro schiavitù... E dunque, perché questo richiamo? Perché il Faraone non è stato vinto... Perché ho imparato sulla pelle che la liberazione è sempre un miraggio, e che raramente è una realtà, o meglio, un miraggio da realizzare tutti i giorni.

Perché ho imparato che ogni uomo – e tanto più un cristiano! – deve ritenersi sempre un “resistente”: uno nel deserto, appunto. Perché la Terra Promessa è sempre da raggiungere; come il “Regno” ha sempre da venire; e Cristo è per definizione “posto a segno di contraddizione tra le genti”. Perciò la Resistenza fa corpo con lo stesso essere cristiano. Ho scritto un giorno. “Beati coloro che hanno fame e sete d’opposizione”; oggi aggiungerei: “Beato colui che sa resistere”.

(David Maria Turollo)<sup>71</sup>

Essere liberi vuol dire che l'uomo sia in grado di riconoscere ciò che è grande come grande e quanto è piccolo come tale; che scorga la vanità di ciò che non ha valore e la preziosità di ciò che ha pregio, che veda giustamente tanto le differenze che corrono fra cosa e cosa, situazione e situazione, quanto anche le relazioni e le misure delle cose stesse; che riconosca l'ordine di dignità delle cose, la gerarchia dei valori, il loro grado infimo come il sommo e ogni valore intermedio al suo proprio posto; che concepisca chiaramente l'idea, ma guardi la realtà intera nella sua luce; che scorga la vita quotidiana con tutte le sue durezze e imperfezioni, ma anche quello che in essa vi è di eterno; né l'idea lo renda cieco alla realtà, né la mediocrità quotidiana lo svii dalla contemplazione dell'idea.

Che egli possa "guardare le stelle e badare ai mali passi nei vicoli".

(Romano Guardini)<sup>72</sup>

Il grande compito del pensiero, ispirato dal vangelo, è quello di creare linguaggi ispirati dal vangelo, in cui l'esperienza degli uomini possa accedere alla sua verità. Questa cosa riguarda una questione molto concreta che è la formazione, priorità delle priorità nel tempo presente. Ma una formazione in cui non si abbia la volontà di diffondere un cristianesimo stabilito, ma piuttosto, attraverso il principio-Cristo, di dare ad ogni cammino umano, nell'ascolto più puro di tutta l'umanità, ciò che separa a fondo e in

---

<sup>71</sup> D.M. TUROLLO, *Ritorniamo ai giorni del rischio. Maledetto colui che non spera*, Servitium Editrice, Gorle BG 1985 [2001<sup>2</sup>], 79.

<sup>72</sup> R. GUARDINI, *Il senso della chiesa*, Traduzione di O. Gogala Di Leesthal (Il Pellicano), Editrice Morcelliana, Brescia 1960, 134: 66s.

maniera assoluta la vita dalla distruzione. E in uno stesso movimento, questo consente di riprendere tutto ciò che, nella modernità, si è ispirato alla fede cristiana e se n'è più o meno scostato, non per riprendere un atteggiamento difensivo contro derive, ma per tentare, ascoltando ciò che ancora risuona dal vangelo, di aiutare gli uomini a ritrovarne la piena verità; non per meno di quanto una cultura cristiana discretamente «sclerotizzata» (è un'espressione di Paolo VI) ha conservato, ma per di più, ed è un'esigenza d'azione. Penso, a tale proposito, a due opere che mi hanno segnato e che hanno questo spirito: Teilhard de Chardin o Maurice Blondel. Ma ci occorrono 10, 20, 100, 200, 500 Teilhard de Chardin o Maurice Blondel.

Potremo così voltare pagina: fine delle diatribe paralizzanti. Ne ho richiamata qualcuna: credenza / critica, rifiuto del mondo / passaggio al mondo, tradizione / adattamento, teologia speculativa / prassi e pastorale, Dio / uomo, verticale/orizzontale. Basta così! Se veramente quanto vado dicendo ha senso e se veramente si può andare in questa direzione, è finita con queste diatribe. Esse ci hanno avvelenati, usati, perché tutto è al massimo in questo Uno che è il Cristo in Spirito e Verità. Per esempio, la più rigorosa fedeltà alla tradizione è la critica creativa di cui ho parlato. Altrimenti la tradizione che dorme si compromette inconsciamente con il peggio dello spirito del mondo. La più radicale fede in Dio, in quanto Dio, è l'amore senza riserva del prossimo, poiché «chiunque ama è nato da Dio e conosce Dio».

Credo che l'umanità pensante non ha ancora veramente compreso questa espressione che «chiunque ama conosce Dio» (altrimenti Dio cessa d'essere il Dio di Gesù Cristo). Certo, ci saranno molte difficoltà, molte crisi, bisogna almeno uscire da quell'impazienza, da quel volere immediatamente che è così di moda nella società consumistica. Questa impazienza è spesso comune ai conservatori e ai contestatori. Osservate la pazienza degli scienziati: mi viene in mente quel giovane ricercatore che mi diceva: «Si vedranno veramente i risultati del lavoro che faccio fra due generazioni». Invece in un gruppo "cattolico", in cui si è parlato per due ore di problemi fondamentali, alcuni escono dicendo: «Non si è risolto tutto!». Perché una simile pazienza negli scienziati? Essi sono certi della scienza. Se noi siamo certi di Gesù Cristo, come *lógos*, come principio della verità ultima, allora non avremo paura del lavoro senza posa a lungo termine e a più voci. Senza la pretesa dottrinale, nella comunione, nell'illusione (sì, nell'illusione perché ci si fa sempre delle illusioni), l'importante è aiutarci gli uni gli altri a uscirne senza la pretesa farisaica. In tale pretesa ciò che è particolarmente pericoloso è che essa è sorda ad ogni parola che la disturba e che è affrettata nel giudicare il prossimo non appena gliene offre pretesto. La Chiesa è amicizia nella fede.

Perché non ho lasciato la Chiesa? Alcuni intorno a me l'hanno lasciata, compreso quel superiore o quel consigliere spirituale. Certo, quello che è sparito è una certa immagine ideale della Chiesa in cui i cristiani sono tutti persone per bene, i preti tutti santi, ecc. Ciò che ho pure perduto è l'identificazione tra il vangelo e un certo tipo di cultura cristiana, più precisamente cattolica, che con il tempo mi è apparsa terribilmente dipendente da una certa modernità fin nei suoi opposti. Voltiamo pagina. Riprendo l'espressione di Paolo VI:

«Bisogna ripensare tutto». Certo, c'è ancora molto da fare, ma la Chiesa, mi pare, rimane fra gli uomini il luogo del vangelo. È questa la ragione per cui non voglio lasciarla, perché essa è anzitutto l'anti-setta, e resta il luogo della comunione. Rimane il luogo del vangelo, non perché abbia la proprietà del vangelo - orribile cosa! -, ma perché ne porta il carico, cosa, questa, piuttosto spaventosa.

Per questo motivo il futuro della Chiesa non mi appare come un tranquillo riposo su posizioni sicure e confortevoli, ancora meno come una banale decomposizione, ma piuttosto come una grande lotta, condotta da uomini disarmati secondo il giudizio del mondo, contro l'oscuro principe di questo mondo di cui parla san Giovanni, colui che ama la distruzione.

Penso che credere nella risurrezione di Gesù Cristo, cuore della fede della Chiesa, sia credere che finalmente questa lotta contro la distruzione non è vana.

(Maurice Bellet)<sup>73</sup>

---

<sup>73</sup> M. BELLET, [http://www.laportabergamo.it/Documentazione/Doc\\_iniziative/Bellet\\_o4.htm](http://www.laportabergamo.it/Documentazione/Doc_iniziative/Bellet_o4.htm)

IX. 8,16 – 9,12: la «dotta ignoranza»

- I. l'uomo non può scoprire il senso delle cose (8,16s)
- II. l'uomo non conosce il suo destino (9,1-10)
  - a) unico è il destino di tutti (vv. 1-3)
  - b) i morti non sanno nulla (vv. 4-6)
  - c) va', allora, e goditi la vita (vv. 7-10)
- III. l'uomo ignora la sua ora (9,11s)

IX. la «dotta ignoranza»

– l'uomo non può scoprire il senso delle cose (8,16-17)

<sup>16</sup> Quando dedicai il mio cuore a conoscere la sapienza  
e a osservare le occupazioni per cui ci si affanna sulla terra  
– poiché l'uomo non conosce sonno né giorno né notte –  
<sup>17</sup> ho visto che l'uomo non può scoprire tutta l'opera di Dio,  
tutto quello che si compie sotto il sole:  
per quanto l'uomo si affatichi a cercare, nulla scoprirà;  
anche se un sapiente pensasse di sapere, nulla potrà scoprire.

– l'uomo non conosce il suo destino (9,1-10)

9

<sup>1</sup> A tutto questo ho dedicato il mio cuore,  
per giungere a chiarire tutto questo:  
i giusti e i sapienti e le loro opere sono nelle mani di Dio;  
sia l'amore sia l'odio l'uomo non conosce.  
Il tutto sta davanti a loro,  
<sup>2</sup> il tutto dal momento che per tutti vi è un'unica sorte:  
per il giusto e per il malvagio,  
per il puro e per l'impuro,  
per chi offre sacrifici e per chi non li offre,  
per chi è pio e per chi è peccatore,  
per chi giura e per chi teme di giurare...  
<sup>3</sup> Questo è male in tutto quanto si fa sotto il sole:  
un'unica sorte per tutti  
e per di più il cuore degli uomini è pieno di male  
e la stoltezza è nel loro cuore mentre sono in vita;  
poi se ne vanno fra i morti.  
<sup>4</sup> Certo, finché si è associati a tutti i viventi, c'è speranza:  
«meglio un cane vivo che un leone morto».  
<sup>5</sup> Infatti, i vivi sanno che devono morire,  
ma i morti non sanno nulla:  
non c'è più salario per loro,  
è svanito il loro ricordo.  
<sup>6</sup> Il loro amore, il loro odio e la loro gelosia già sono periti;  
non hanno mai più parte in tutto quanto accade sotto il sole.

<sup>7</sup> Su, mangia con gioia il tuo pane  
e bevi il tuo vino con cuore lieto,  
perché Dio ha già gradito le tue opere.  
<sup>8</sup> In ogni tempo siano puliti i tuoi abiti  
e il profumo non manchi sul tuo capo.  
<sup>9</sup> Godi la vita con la donna che ami  
per tutti i giorni della tua vuota esistenza  
che ti ha dato sotto il sole tutti i tuoi giorni vuoti,  
perché questa è la tua parte nella vita  
e nella fatica che tu sopporti sotto il sole.  
<sup>10</sup> Tutto ciò che la tua mano trova da fare,  
fallo con tutta la tua forza,  
perché non ci sarà né opera né calcolo  
né scienza né sapienza nello Še'ol,  
dove stai per andare.

– l'uomo ignora la sua ora (9,11-12)

<sup>11</sup> Tornai a osservare sotto il sole che  
non è degli agili la corsa,  
né dei forti la guerra,  
né dei sapienti il pane,  
né degli intelligenti la ricchezza,  
né dei dotti la stima,  
perché imprevisto e sfortuna capitano a tutti.  
<sup>12</sup> Infatti l'uomo non conosce neppure la sua ora:  
simile ai pesci che sono presi dalla rete fatale  
e agli uccelli presi dalla trappola,  
gli uomini sono sorpresi da una sventura  
che improvvisa si abbatte su di loro.

## *Il senso del tutto*

Mi è sconosciuto il momento  
in cui arrivai  
alle porte della vita  
nella grande casa  
di questo mondo strano,  
quale forza mi abbia fatto  
fiorire in seno  
a questo immenso mistero,  
a mezzanotte come un boccio,  
in mezzo alla vasta foresta.  
Tuttavia quando all'aurora,  
alzata la testa  
e aperti gli occhi,  
vidi il mondo  
coperto d'azzurro,  
vestito di raggi d'oro,  
ho visto la terra  
mista di gioie e di dolori,  
allora, in un momento,  
questo sconosciuto  
infinito mistero  
mi è apparso  
come il seno di una madre,  
tanto conosciuto,  
tutto mio.  
Una forza tremenda,  
incomprensibile  
oltre l'intelligenza,  
mi è apparsa  
in forme materne.

(Rabindranath Tagore)<sup>74</sup>

L'uccello, volando nello spazio, constata a ogni battito delle ali che lo spazio è illimitato e che il suo volo non potrà mai portarlo a varcarne i confini: in ciò consiste la sua gioia. Nella gabbia il suo spazio è circoscritto, sufficiente per le esigenze della vita d'un uccello, ma non più del puro necessario. L'uccello non può essere contento, così ristretto nei limiti del necessario, perché ha bisogno di sentire che ciò che possiede è incommensurabilmente più di quanto possa mai occorrergli, di quanto sia capace d'abbracciare col suo volo, e solo allora può sentirsi felice.

---

<sup>74</sup> R. TAGORE, *Noibeddo: offerta*, Traduzione di M. RIGON, Esca, Vicenza 1974, III: 99.



Così la nostra anima deve spaziare nell'Infinito, deve a ogni istante sentire che la sua suprema gioia, la sua libertà, consistono nella sensazione di non poter mai arrivare al termine della sua completezza.

La felicità duratura dell'uomo non è nell'arrivare al possesso di una cosa, ma nel cedere tutto se stesso a ciò che è più grande di lui, ad alcune idee che sono più grandi della sua vita individuale: la patria, l'umanità, Dio. Queste idee gli rendono più facile il separarsi da tutto quello che possiede, non esclusa la sua stessa vita. Finché egli non trova qualcuna di queste grandi idee che prenda tutta la sua persona e lo liberi da ogni attaccamento ai beni materiali, la sua esistenza sarà abietta e miserabile.

(Rabindranath Tagore)<sup>75</sup>

## *La tierra*

Un mundo como un árbol desgajado.  
Una generación desarraigada.  
Unos hombres sin más destino que  
apuntalar las ruinas.

### Romper el mar

en el mar, como un himen inmenso,  
mecen los árboles el silencio verde,  
las estrellas crepitan, yo las oigo.

Sólo el hombre está solo. Es que se sabe  
vivo y mortal. Es que se siente huir  
– ese río del tiempo hacia la muerte –.

Es que quiere quedar. Seguir siguiendo,  
subir, a contramuerte, hasta lo eterno.  
Le da miedo mirar. Cierra los ojos  
para dormir el sueño de los vivos.

Pero la muerte, desde dentro, ve.  
Pero la muerte, desde dentro, vela.  
Pero la muerte, desde dentro, mata.

... El mar – la mar –, como un himen inmenso,  
los árboles moviendo el verde aire,  
la nieve en llamas de la luz en vilo...

---

<sup>75</sup> R. TAGORE, *La vera essenza della vita* (Sadhana), a cura di B. NERONI (Biblioteca della Fenice), Ugo Guanda Editore, Parma 1988, 124: 115s.

Un mondo come un albero schiantato.  
Una generazione sradicata.  
Degli uomini che solo hanno il destino  
di puntellare le rovine.  
Il mare  
nel mare irrompe come immenso imene,  
cullano gli alberi il silenzio verde,  
crepitano le stelle, ed io le ascolto.  
Soltanto l'uomo è solo. È che si sa  
vivo e mortale. È che si sente in fuga  
- questo fluire del tempo verso morte.  
È che vuol restare. Ancora andare andando,  
salire, in contro-morte, sino all'eterno.  
Gli fa paura guardare. Chiude gli occhi,  
per dormire il sonno dei vivi.  
Ma la morte, dal di dentro, vede.  
Ma la morte, dal di dentro, veglia.  
Ma la morte, dal di dentro, uccide.  
... Il mare - la mare? - come immenso imene  
gli alberi movendo il verde vento,  
la neve in fiamme di librata luce...

(Blas de Otero)<sup>76</sup>

Dove va il moto?  
dove sta la quiete  
universa delle cose?

Ne spande,  
messaggero, un chiaroscuro  
di regola superna  
e di mistero.

Alla sua ora  
esce dal controluce  
dalla parte del mare e della foce, in volo  
a pelo d'acqua –  
così risale il fiume  
con la forza  
tranquilla delle ali  
e delle anche,

---

<sup>76</sup> BLAS DE OTERO, *Primeras promociones de la posguerra. Antología poética*, Edición de Francisco Ruiz Soriano, Madrid 1997, 426: 233.

così infila  
le arcate dei suoi ponti  
verso oriente, la povertà,  
la sorgente.  
È il senso, quello, o un passo della perpetua danza?

(Mario Egidio Vincenzo Luzi)<sup>77</sup>

Noi vogliamo realmente ciò che Egli vuole, noi vogliamo veramente, senza saperlo, le nostre pene, la nostra sofferenza, la nostra solitudine, mentre noi ci immaginiamo di volere soltanto i nostri piaceri. Ci immaginiamo di temere la nostra morte e di fuggirla, mentre noi vogliamo realmente questa morte come Lui ha voluto la Sua. Nello stesso modo in cui si sacrifica su ogni altare dove si celebra la messa, Egli ricomincia a morire in ogni uomo in agonia. Noi vogliamo tutto ciò che Lui vuole, ma non sappiamo di volerlo, noi non ci conosciamo, il peccato ci fa vivere alla superficie di noi stessi, rientriamo in noi solo per morire, ed è là che Egli ci attende.

(Marco Ballarini)<sup>78</sup>

Perché preoccuparmi? Perché fare previsioni? Se avrò paura dirò: «Ho paura», senza vergogna. Sia il primo sguardo del Signore, quando mi apparirà il suo Santo Volto, uno sguardo che rassicura!

[...]

è finita. Quella sorta di diffidenza con la quale consideravo me stesso, la mia persona, sta svanendo, credo, per sempre. È una lotta giunta alla fine. Non la capisco più. Sono riconciliato con me stesso, con questa misera spoglia.

È facile odiarsi, più facile di quanto si creda. La grazia è dimenticarsi. Ma quando ogni orgoglio fosse morto in noi, la grazia delle grazie sarebbe amare se stessi umilmente, come uno delle membra sofferenti di Gesù Cristo.

(Georges Bernanos)<sup>79</sup>

La sorgente ben so che emana e scorre,  
anche se è notte.

1 - Quella fonte eterna sta nascosta,  
ma io so ben dove sta riposta,  
anche se è notte.

---

<sup>77</sup> M. LUZI, *Sotto specie umana* (Poesia), Garzanti Libri, Milano 1999, 241: 87.

<sup>78</sup> M. BALLARINI, *Bernanos. La passione del povero cristiano* (Tracce del Sacro nella Cultura Contemporanea 12), Edizioni Messaggero, Padova 2000, 173: 142.

<sup>79</sup> G. BERNANOS, «Diario di un parroco di campagna», Traduzione di P. MESSORI, in ID., *Romanzi*, Introduzione di C. BO, Traduzioni di P. MESSORI - G. MEZZANOTTE (I Meridiani), Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1998 [2006<sup>3</sup>], 533-805: 801-03.

2 - Sua origine non so, ch  non ne ha,  
ma ogni origin so che da essa viene,  
anche se   notte.

3 - So che esister non pu  cosa s  bella,  
e cielo e terra bevono di quella,  
anche se   notte.

4 - So che suolo in essa non si trova,  
e che nessuno di guardarla prova,  
anche se   notte.

5 - La sua chiarezza mai viene offuscata,  
ed ogni luce so che   da lei venuta,  
anche se   notte.

6 - Cos  abbondanti son le sue correnti,  
che inferno, cielo irrigano e le genti,  
anche se   notte.

7 - Il ruscello che nasce dalla fonte  
so ben essere capace e onnipotente,  
anche se   notte.

8 - La vena che da queste due procede  
so che da nessuna di esse   preceduta,  
anche se   notte.

9 - Cotesta fonte eterna sta nascosta  
in questo vivo pan per darci vita,  
anche se   notte.

10 - Qui se ne sta, chiamando le creature,  
che dell'acqua si sazian anche se al buio,  
perch    notte.

11 - Cotesta viva fonte che io bramo,  
in questo pane di vita io la vedo,  
anche se   notte.

(Giovanni della Croce(san))<sup>80</sup>

---

<sup>80</sup> GIOVANNI DELLA CROCE, (SAN), *Opere*, Versione di PADRE FERDINANDO DI S. MARIA, O.C.D., Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, Roma 1963 [1985], XXII-1338: 1047s.

X. 9,13 – 11,6: “sette” proverbi (*m<sup>e</sup>šalîm*)

- 1) la piccola città assediata e l'uomo povero ma sapiente (9,13-18)
- 2) la stupidità è come una mosca morta.... (vv. 10,1-3)
- 3) la stupidità al potere (vv. 4-7)
- 4) il rischio è sempre in agguato (vv. 8-11)
- 5) lo stupido chiacchiera senza limiti (vv. 12-15)
- 6) guai a te - beata tu! (vv. 16-20)
- 7) tu ignori l'azione di Dio che fa tutto (vv. 11,1-6)

X. “sette” proverbi (*m<sup>e</sup>šalîm*) (9,13 – 11,6)

1) l'uomo povero ma sapiente (9,13-18)

<sup>13</sup> Anche quest'esempio di sapienza ho visto sotto il sole  
e per me ha molto valore.

<sup>14</sup> C'era una piccola città con pochi abitanti.

Un grande re si mosse contro di essa,  
l'assediò e costruì contro di essa grandi fortificazioni.

<sup>15</sup> Si trovava in essa un uomo povero ma saggio,  
il quale con la sua sapienza salvò la città.

Eppure nessuno si ricordò di quest'uomo povero.

<sup>16</sup> Allora io ho pensato:

Meglio la sapienza che la forza,  
ma la sapienza del povero è disprezzata  
e le sue parole non sono ascoltate.

<sup>17</sup> Meglio le parole dei sapienti ascoltate nella calma  
che le urla di un comandante di folli.

<sup>18</sup> Meglio la sapienza che le armi da guerra,  
ma un solo sbaglio può distruggere un bene immenso.

2) la stupidità è come una mosca morta.... (vv. 10,1-3)

10

<sup>1</sup> Le mosche morte infettano e fanno fermentare  
l'unguento del profumiere:

poca sciocchezza pesa più della sapienza e dell'onore.

<sup>2</sup> Il cuore del sapiente prevede giusto,  
il cuore dello stolto prevede sbagliato.

<sup>3</sup> E anche per strada, quando lo stolto cammina,  
il suo cuore è privo di senno  
e di ognuno dice: «Quello è pazzo!».

3) la stupidità al potere (v. 4-7)

<sup>4</sup> Se l'animo del capo monta contro di te,  
non abbandonare il tuo posto,

perché la calma pone rimedio a errori gravi.

<sup>5</sup> Un altro male ho osservato sotto il sole,  
uno sbaglio commesso da chi ha potere:

<sup>6</sup> la sciocchezza è collocata in posti elevati  
e i potenti siedono in posizione umile.

<sup>7</sup> Ho visto servi andare a cavallo  
e principi camminare come servi a piedi.

4) il rischio è sempre in agguato (vv. 8-11)

<sup>8</sup> Chi scava una fossa può cadervi dentro  
e chi abbatte un muro può essere morso da una vipera.

<sup>9</sup> Chi spacca pietre si può ferire  
e chi taglia legna può farsi male.

<sup>10</sup> Se il ferro si smussa e non si affila il taglio,  
si deve raddoppiare lo sforzo:  
il profitto è di applicare sapienza.

<sup>11</sup> Se il serpente morde senza essere incantato,  
non v'è profitto per l'incantatore.

5) lo stupido chiacchiera senza limiti (vv. 12-15)

<sup>12</sup> Le parole della bocca di un saggio [procurano] stima,  
ma le labbra di uno stolto lo rovinano:

<sup>13</sup> l'esordio [che viene] dalla sua bocca è sciocchezza,  
la fine del suo discorso è fatale follia.

<sup>14</sup> Lo stolto moltiplica parole,  
ma l'uomo non sa ciò che accadrà:  
chi può dirgli quanto avverrà dopo?

<sup>15</sup> La fatica sposa lo stolto,  
poiché non sa neanche andare in città.

6) guai / beata! (vv. 16-20)

<sup>16</sup> Guai a te, o *Èretz*: il tuo re è un ragazzo  
e i tuoi principi banchettano fin dal mattino!

<sup>17</sup> Beata sei tu, o *Èretz*, il cui re è di nobile lignaggio  
e i tuoi principi mangiano al tempo dovuto,  
per rinfrancarsi e non per ubriacarsi.

<sup>18</sup> Per indolenza il soffitto crolla  
e per la pigrizia delle mani piove in casa.

<sup>19</sup> Per divertirsi fanno il pane  
e il vino allietta la vita:  
il denaro risponde a tutto!

<sup>20</sup> Non maledire il re neppure con il pensiero  
e nella tua stanza da letto non maledire il ricco,  
perché un uccello del cielo potrebbe for correre la voce  
e un essere alato riferire la tua parola.

7) tu ignori l'azione di Dio che fa tutto (vv. 11,1-6)

<sup>1</sup> Investi il tuo pane sull'acqua,  
perché con il tempo lo ritroverai.

<sup>2</sup> Fanne sette od otto parti,

perché non sai quale calamità potrà accadere sulla Terra.

<sup>3</sup> Se le nubi sono piene d'acqua,

la rovesciano sopra la terra.

Se un albero cade verso meridione o verso settentrione,

nel luogo dove cade rimane.

<sup>4</sup> Chi fa attenzione al vento non semina mai

e chi guarda le nuvole non miete.

<sup>5</sup> Come tu non sai quale sia la via dello spirito

né come si formino le ossa nel grembo della donna incinta,

così non conosci l'opera di Dio che opera il tutto.

<sup>6</sup> Il mattino semina la tua semenza

e la sera non dare riposo alle tue mani,

perché non sai quale lavoro ti riuscirà,

se questo o quello, o se tutti e due andranno bene.



*Lettura di Qohelet 11,7-12,8*

**XII. Addio, alla vita (*hābēl hābālīm* inclusione di 12,8)**

**A. 11,7-8: «gioia» e «ricordo»**

<sup>7</sup> Dolce è la luce  
ed è bello per gli occhi vedere il sole.  
<sup>8</sup> Se l'uomo vive molti anni e in tutti potrà gioire,  
si ricordi dei giorni tenebrosi, che sono molti:  
tutto ciò che accade è vuoto.

**B. 11,9-10: la gioia della giovinezza**

<sup>9</sup> Sta' allegro, o giovane, nella tua giovinezza,  
e sia felice il tuo cuore nel tempo della tua gioventù.  
Cammina sulle vie del tuo cuore  
e secondo i desideri dei tuoi occhi.  
Ma sappi che su tutto questo  
Dio ti convocherà a giudizio.  
<sup>10</sup> Caccia la malinconia dal tuo cuore,  
fa' passare il dolore dal tuo corpo,  
perché la giovinezza e i capelli neri sono vuoto.

**C. 12,1-8: il ricordo del Creatore (o della fossa?) ovvero  
la giovinezza assediata**

**12**

<sup>1</sup> Ricordati del tuo Creatore  
nei giorni della tua giovinezza,  
finché non giungono i giorni dell'angoscia  
e arrivano gli anni di cui dovrai dire:  
«Non ci trovo alcun piacere»;  
<sup>2</sup> finché non si oscurano il sole,  
la luce, la luna e le stelle  
e tornano le nubi dopo la pioggia;  
<sup>3</sup> quando tremeranno i custodi della casa  
e si curveranno gli uomini robusti  
e cesseranno di lavorare quelle che macinano,  
perché rimaste in poche,  
e si offuscheranno quelle che guardano dalle finestre  
<sup>4</sup> e si chiuderanno i battenti che danno sulla strada;  
mentre s'abbasserà il rumore della mola  
e si alzerà il cinguettio degli uccelli  
ma si affievoliranno tutti i toni delle cantanti;  
<sup>5</sup> allora si avrà paura delle salite  
e degli spauracchi della strada;  
mentre il mandorlo fiorirà  
e la locusta s'ingrasserà  
e il frutto del capperò scoppierà,  
perché l'uomo se ne va nella sua eterna dimora  
e i piagnoni già si aggirano per la strada;  
<sup>6</sup> finché non si spezza la corda d'argento  
e la lucerna d'oro si rompe

e s'infrange l'anfora alla fonte  
e la carrucola cade nel pozzo,  
7 e la polvere ritorna alla terra, da dove è venuta,  
e lo spirito ritorna a Dio, che lo aveva dato.  
8 Vuoto più del vuoto – dice il Qohelet –  
il tutto è niente.

*Colofone (12,9-14)*

<sup>9</sup> Oltre che essere un sapiente, Qohelet insegnò al popolo la scienza: ascoltò, indagò e compose molte massime.

<sup>10</sup> Qohelet cercò di trovare pregevoli detti e scrisse correttamente parole di verità. <sup>11</sup> Le parole dei sapienti sono come pungoli e come chiodi piantati sono i maestri di collezioni: sono donati da un solo pastore. <sup>12</sup> Per quanto è più di questo, figlio mio, bada bene: si fanno molti libri senza fine, ma il molto studio affatica il corpo.

<sup>13</sup> Dopo aver ascoltato tutto, questa è la conclusione del discorso: temi Dio e osserva i suoi comandamenti, perché qui sta tutto l'uomo.

<sup>14</sup> Poiché Dio citerà in giudizio ogni azione, anche tutto ciò che è nascosto, bene o male che sia.

C'è un primo dato evidente, importante: JHWH compare all'inizio della pericope di questa parte per la prima volta in tutto il capitolo ottavo. È vero che c'è il versetto 13, ma si tratta di una glossa, di una delle due glosse segnalate ed è il motivo per cui si capisce ulteriormente che è aggiunta degli scribi. Alla fine del v. 31, che è la fine di tutte le motivazioni, abbiamo i figli di Adamo, i figli dell'uomo, cioè gli uomini. Questo fa da chiusura e da rimando a quanto abbiamo trovato all'inizio del v. 4; là si diceva «a voi umani», qui siamo arrivati alla fine ed abbiamo «figli di Adamo, figli dell'uomo». Nel mezzo di questa sezione, esattamente alla fine del v. 27, abbiamo un אָנִי / 'ānî, 'io', esplicitato - in italiano abbiamo dovuto esplicitarlo altre volte ma in ebraico c'è solo in questo punto - «io (ero) là» - אָנִי שָׁמַּרְתִּי / šām 'ānî - e questo «io ero là» è molto importante: «io ero là», dove? «io ero là mentre fissava i cieli, mentre tracciava un cerchio (è meglio tradurre 'quando' con 'mentre')<sup>81</sup>, mentre faceva tutte queste cose, cioè al momento della creazione, io ero là. Allora già da questa prima affermazione dobbiamo aspettarci una riflessione sul rapporto di questi tre attori: la Sapienza, JHWH e gli umani. Guardando più da vicino, alla luce di questo primo dato, nella prima parte, nei vv. 22-26, abbiamo una lunga serie di congiunzioni e di avverbi che indicano «prima, prima che» e questa prima serie plana, al v. 26, sul termine 'mondo':

<sup>25</sup> prima che fossero fissate le basi dei monti,

prima delle colline, io fui generata,

<sup>26</sup> quando ancora non aveva fatto la terra e i campi

né le prime zolle del mondo [ אֲרָצוֹת תְּבֵלָה / wə'rōš 'oprôt tēbēl]

Siamo planati quindi sul mondo, inteso come mondo conosciuto allora: per mondo, infatti, si intende non l'universo come oggi lo concepiamo ma tutta la terra. Dal v. 27 in avanti invece per sei volte abbiamo la costruzione verbale che indica la contemporaneità - per questo ho tradotto con 'mentre' - ed anche questa volta si plana, con il v. 29, sulla terra: l'ultima parola del v. 29 è la terra, intesa non come pianeta ma come nostro luogo di abitazione, perché la terra nell'antichità non era considerata un pianeta: la terra era la terra e i pianeti erano gli astri che si muovevano cioè il sole, la luna, Mercurio, Venere, Marte, Giove, Saturno, sette pianeti.

<sup>27</sup> Quando egli fissava i cieli, io ero là;

quando tracciava un cerchio sull'abisso,

<sup>28</sup> quando condensava le nubi in alto,

quando fissava le sorgenti dell'abisso,

<sup>29</sup> quando stabiliva al mare i suoi limiti,

così che le acque non ne oltrepassassero i confini,

quando disponeva le fondamenta della terra [ מוֹסְדֵי אֶרֶץ / mōsêdê 'āreš]

I due termini uniti - terra e mondo - sono usati alla fine nel v. 31: si parla del suolo della terra dove ci sono i figli dell'uomo:

<sup>31</sup> giocavo sul globo terrestre, [ בְּתֵבֶל אֶרֶץ / b'tēbēl 'aršô]

<sup>81</sup> In ebraico vi è la preposizione *b<sup>e</sup>* seguita da un verbo nella forma dell'infinito costruito.

ponendo le mie delizie tra i figli dell'uomo.

Dobbiamo vedere allora tre parti o due parti? C'è grande discussione su questo perché non si tratta di una distinzione solo numerica, ma di un modo di concepire l'insieme della composizione. Se guardiamo bene l'insieme troviamo che quel «io ero là» del v. 27 vale per tutta la serie dei verbi che seguono ed ha anche una funzione principale, che anticipa quello che si dice nel v. 30: «io ero con lui come 'āmôn». Che significa 'āmôn? È l'architetto, è la bambina, è la nutrice? Questo ci mostra che le frasi temporali precedenti il v. 27 non sono un racconto cosmogonico, cioè un racconto che vuole indicare l'inizio dell'universo; nemmeno sono un racconto creazionista – non parlano della creazione –, sono piuttosto l'organizzazione di un mondo pensato *prima che*, un mondo messo in esecuzione ma prima che tutto questo avvenisse. L'uomo diventa il centro di un universo che è stato creato con la Sapienza presente e quindi è meglio dire che i vv. 22-31 sono da considerare come due quadri con tre attori. Il primo quadro è la condizione prima della creazione e la Sapienza è generata, è acquisita, è creata. Nell'altra parte invece ci sono le azioni della creazione. Se volete una conferma statistica provate a contare le righe di poesia e vedrete che, prima e dopo il v. 27, abbiamo 11 righe di poesia. E che cosa significa allora il versetto finale dove della Sapienza si dice che sta giocando, o meglio danzando, davanti a lui, il creatore, in ogni istante, come sta danzando sul suolo della terra come delizia per i figli dell'uomo?

Guardate adesso le prime quattro colonne di questa tabella che è importante per comprendere il messaggio: troviamo una progressiva emergenza della figura della Sapienza sia nelle espressioni, sia nei valori semantici, sia nei modi di esprimersi: ad esempio la prima frase JHWH *qānānî*; la seconda è un 'io' – sottinteso ma chiaramente – «io fui formata» – è un passivo in questo caso – la Sapienza subisce finché ad un certo punto l'altro verbo che appare «io ero». Se lasciamo perdere i verbi riguardanti la formazione ecco «io ero», «io là», l'unica azione attiva della Sapienza è il gioco, la danza. Quindi si passa dalla passività assoluta – all'inizio è JHWH che agisce – alla presenza «io là» e poi le frasi finali che esprimono una presenza non solo generica ma qualificata «io ero sua delizia» e l'unica attività qualificata è la danza.

Se guardiamo la generazione della sapienza – la seconda colonna – ci sono quattro affermazioni e poi un lungo crescente di tante espressioni equivalenti nella colonna 5 e la forza crescente di queste espressioni fa supporre che anche nella colonna 2 ci sia un crescendo. La sapienza è *qānānî*, fu formata, fu generata – sono stata generata – ma qui c'è un rapporto tra la temporalità della terra, del mondo e l'eternità della sapienza.

Se si guardano tutte le specificazioni cronologiche della colonna 5 si può notare che esse sottolineano la limitazione spaziale in cui l'uomo viene a trovarsi, come appunto essere del mondo: l'uomo scopre che tutto il creato è fatto con sapienza – il passaggio è leggero ma fondamentale – o con la sapienza. Il creato è stato fatto solo con sapienza – sarebbe una modalità, una caratteristica – oppure è stato fatto con la sapienza. La prima frase di Genesi dice «in principio Dio creò il cielo e la terra». Ma il libro dei Proverbi inizia proprio dicendo che «principio della sapienza è il timore del Signore». Quindi in principio potrebbe anche valere con sapienza. Ed allora la prima frase di Genesi potrebbe anche essere interpretata «con

la sapienza Dio ha creato il cielo e la terra». Ma è così? Dell'uomo e della sua creazione questo poema non dice nulla se non che la sapienza danza verso Dio e verso gli uomini alla stessa maniera; cioè la Sapienza sta in un ruolo che unisce il creatore e la creatura con un carattere di mediazione. Si tratta solo di una figura poetica oppure si sta pensando che ci sia tra Dio e il mondo effettivamente una mediazione, non qualcosa che sta in mezzo ma una mediazione non mediata, una mediazione che unisce Dio e il mondo?

Cerchiamo adesso di risolvere due problemi: il primo riguarda il verbo *qānānî*:– in ebraico il verbo *קָנָה* / *qānāh* significa molte cose, purtroppo, ma significa fundamentalmente ‘acquisire, acquistare’ ed uno può acquistare con il patrimonio o con il matrimonio: se acquista con il patrimonio compera, se acquista con il matrimonio genera, oppure, se si tratta di Dio, crea. Che cosa scegliamo tra questi verbi? Ecco qui il problema, la prima azione: «JHWH mi ha creata». Secondo la versione greca della LXX, il testo dice «JHWH mi ha creata»:

*κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ (Pr 8,22<sup>LXX</sup>).*

Certo, siamo nel II secolo a.C. quando si traduce questo testo in lingua greca, non si voleva assolutamente minare il monoteismo ebraico e quindi si è preferito dare al verbo *qānāh* la versione meno compromettente «JHWH mi ha creata».

Però non è sufficiente, perché se guardiamo i verbi successivi, prima di arrivare alla nascita della sapienza – «io ero là» –, prima di arrivare al v. 27, ci sono i verbi che progressivamente parlano della formazione nel grembo materno: sono stata formata, sono stata generata. Allora sarebbe più conforme un verbo che dicesse «sono stata generata», «sono stata concepita» ed il verbo *qānānî* indica proprio più il concepimento che non il parto.

JHWH mi ha generato, generato non creato della stessa sostanza del Padre. Ecco, c'è dietro questa discussione la stessa di quando si trattava di scegliere il linguaggio migliore per parlare del rapporto tra il Padre e il Figlio. Alla fine di tutta questa discussione rimane la possibilità di tradurre in un modo o nell'altro, ma con una propensione nel comprendere – almeno globalmente – il poema come l'espressione del concepimento. La sapienza viene concepita, poi viene tessuta, formata come un bimbo nel grembo, poi viene generata nel senso che nasce alla realtà e poi è lì nel momento in cui il creatore opera la sua creazione.

Secondo problema: io ero là, ero là come *'āmôn* (v. 30), ero presso di lui. Cosa significa *'āmôn*? Le possibilità sono diverse.

La prima, prendendo il termine dalla lingua babilonese, l'accadico, potrebbe significare ‘architetto’: «Io ero là come architetto». Quindi c'è il creatore e la sapienza che in qualche modo, poeticamente, aiutava il creatore.

Potrebbe essere anche qui l'indizio di due forme diverse: io ero là come architetto o io ero presso di lui architetto? A chi si riferisce architetto, alla sapienza o a Dio? È chiaro che dalla posizione delle parole sembra davvero che il titolo si riferisca alla sapienza. Parlare di sapienza come architetto è molto impegnativo: Dio aveva bisogno di un architetto? È una figura strana.

Seconda possibilità, *'āmôn* nel senso di fedele: io ero là accanto a lui, fedele al mio Signore. Possibile, ma che ragioni ha la sapienza, l'origine di tutto, di sottolineare la fedeltà?

Terza soluzione, la più possibile: io ero là come bambina, poppante – *'āmôn*, nel senso di poppante. La Sapienza concepita, tessuta nel grembo, generata, presente e poi cresciuta come bambina e poi cresciuta come danzatrice ormai con la sua bellezza.

Nella LXX abbiamo:

*ἡμην παρ' αὐτῷ ἀρμόζουσα (Pr 8,30<sup>LXX</sup>).*

Emerge una domanda intrigante: in greco, da dove viene *ἀρμόζουσα*?

Il greco non ha capito, non ha voluto prendere decisioni ed allora ha imitato l'ebraico *'āmôn*, ha scelto un verbo che gli assomigliava nella forma di un participio femminile, ma *ἀρμόζουσα* non significa molto, si dovrebbe tradurre 'vibrante', come uno strumento musicale.

Come vedete, anche a questo proposito la discussione è forte, ma se intendiamo il primo verbo come il concepimento e questo nome come una fase della crescita della sapienza, il tutto si inquadra bene.

La sapienza che non c'era, la sapienza concepita, la sapienza che nasce, cresce, diventa bambina, poppante e poi diventa danzatrice.

Veniamo a comprendere adesso che cosa dice questo brano riguardo ai problemi della creazione, del rapporto della sapienza con la creazione.

Il tema fondamentale dei vv. 22-31 è l'origine della sapienza, non tanto nell'atto creatore, ma il rapporto della sapienza con l'atto creatore. Nella pericope tutto converge verso l'incontro finale con gli uomini perché appunto, alla fine, quello che la sapienza fa con Dio – danza davanti a Dio – lo fa anche con gli uomini – danza davanti agli uomini - delizia per Dio, delizia per gli uomini.

Tutto parte da quella decisione «JHWH *qānānî*»: «mi ha generato» e generato ha un senso anche di decisione, «mi ha messo al mondo». Forse per questo si è voluto distinguere, nel linguaggio del Credo che noi usiamo, una decisione particolare nei riguardi della Sapienza e del Figlio e non semplicemente la decisione, come per tutte le altre creature.

C'è un qualcosa di originale e di unico a riguardo della sapienza. Questa affermazione va collocata nel contesto del nostro capitolo, nell'insieme del capitolo ottavo, perché in questo capitolo assistiamo ad una progressione. La prima parte dice: non bisogna soltanto ascoltare la sapienza per le sue parole; nella seconda si dice: ella non è garante soltanto dell'ordine sociale; la terza cosa, ancora più profonda: la sapienza è responsabile anche dell'ordine cosmico. In che senso questo ordine cosmico dipende dalla sapienza? Evidentemente non si tratta di pensare la sapienza come qualcosa nel mondo stesso, non è questo che il nostro inno permette di dedurre; piuttosto la nostra pericope favorisce l'interpretazione di una sapienza come progetto di Dio: Dio avrebbe ordinato il mondo per incontrare l'uomo attraverso la sapienza. In questo è rivelato quindi anche il ruolo singolare della sapienza. È quello che dice Giobbe, in una maniera diversa, nel capitolo 28, quando afferma che l'uomo è capace di tutto, di essere *faber*, di essere *œconomicus*: quello che non produce lui lo compera dagli altri, ma la sapienza è invece un dono che viene dall'alto ed incrocia Dio e l'uomo. Quindi è molto di più di una finzione poetica la sapienza, una finzione di mediazione. Mediazione però è un concetto ambiguo: da che parte sta la sapienza, sta dalla parte di Dio o dalla parte degli

uomini? Rimane quindi un concetto ambiguo e non spiegato perché il mondo ebraico, dopo il libro dei Proverbi, non ha mai osato interrogarsi per esplicitare se la sapienza è sul versante di Dio o sul versante delle creature, se sta dalla parte di Dio o dalla parte delle creature.

Silenzio: la sapienza è la sapienza.

Per capire meglio dobbiamo andare in Egitto perché un ruolo importante della riflessione del nostro autore sembra proprio provenire dalla mitologia egiziana con la figura della dea Maat. La dea Maat è responsabile, è oggettivazione dell'ordine cosmico: la dea Maat viene molto spesso raffigurata nelle iconografie egiziane come una donna inarcata su se stessa e sotto il mondo che si abbevera alla sue mammelle e vive sotto l'ombra di questo firmamento enorme che è la dea stessa.

Che questa figura fosse nota nel mondo cultuale e culturale di Israele può essere attestato proprio dagli avori trovati in Samaria – alcuni avori hanno proprio le raffigurazioni tipiche della dea Maat – ma il monoteismo ebraico non avrebbe mai potuto accogliere qualcosa che minasse, anche solo formalmente, l'unicità del Dio JHWH ed è per questo che, probabilmente, l'approfondimento non verrà nella tradizione giudaica ma bisognerà attendere il pensiero greco che prende questi temi giudaici della sapienza e li legge in funzione del rapporto tra il Figlio e il Padre.

Il momento della discussione cristologica del III e poi IV secolo andrà proprio a leggere questo testo e lo prenderà come il bagaglio di dizionario e di enciclopedia per esprimere la singolare ed unica relazione esistente tra il Padre e il Figlio.

## *Le età della vita*

Nella cultura occidentale, il tema delle età della vita affonda le sue radici nel racconto mitologico dell'incontro di Edipo con la Sfinge.<sup>82</sup>

Edipo giunge a Tebe e incontra la Sfinge. Accovacciata sul monte Ficio, presso Tebe, la creatura figlia di Tifone e di Echidna era un mostro con testa di donna, il corpo di leone, una coda di serpente e delle ali di rapace. Essa era stata inviata da Era per punire i Tebani irata contro Laio perché aveva rapito il fanciullo Crisippo di Pelope. Ad ogni passante, la creatura esponeva un enigma insegnatole dalle Muse: «Qual era l'essere che cammina ora a quattro gambe, ora a due, ora a tre che, contrariamente alla legge generale, più gambe ha più mostra la propria debolezza?».

Esisteva anche un altro enigma: «Esistono due sorelle, delle quali l'una genera l'altra, e delle quali la seconda, a sua volta, genera la prima. Chi sono?». Ma nessuno, fra i Tebani, aveva mai potuto risolvere questi enigmi, e la Sfinge li divorava uno dopo l'altro. Una versione, forse più antica, raccontava che ogni giorno i Tebani si incontravano nella piazza della città, per cercare di risolvere in comune l'indovinello, ma senza riuscirci mai, e ogni giorno, a conclusione di quella seduta, la Sfinge divorava uno di essi.

Ora Edipo, che era passato da lì, dopo aver ascoltato gli enigmi della creatura, comprese immediatamente quali erano le risposte; la risposta al primo indovinello era l'uomo, perché esso cammina durante l'infanzia, a quattro gambe, poi a due, e infine si appoggia ad un bastone nella vecchiaia; al secondo, era il Giorno e la Notte. La Sfinge, indispettita, si precipitò dall'alto della rupe sulla quale era appollaiata; secondo altre versioni, fu Edipo stesso a spingerla nell'abisso.

Creonte, soddisfatto dell'impresa del giovane eroe, e soprattutto di vedere vendicata la morte di suo fratello, cedette il trono ad Edipo il quale sposò Giocasta. La profezia si era avverata fino in fondo: il figlio aveva sposato la madre. Dalla loro unione nacquero due maschi, Eteocle e Polinice, e due femmine, Antigone e Ismene. Dopo un lungo felice periodo di regno, la peste si abbatté sulla città di Tebe, ed Edipo inviò Creonte a chiedere all'oracolo di Delfi la ragione di quel flagello.

L'interesse legato a questo tema vanta ormai una lunga e solida tradizione. Infatti, già i greci e i romani, da Pitagora a Cicerone, avevano suddiviso le stagioni della vita in fasce ben precise. I Padri della Chiesa hanno poi sviluppato questo schema in chiave simbolica e allegorica. Lo ha fatto ad esempio Ambrogio, nel *De Abraham*, passando in rassegna le quattro età dell'uomo, e lo ha fatto Agostino nel *De Civitate Dei*, assimilando le età della storia alle età della vita umana, una per ognuno dei sei millenni in cui la storia era stata modellata in riferimento ai sei giorni della creazione.

---

<sup>82</sup> E. BIANCHI, «Le età della vita», Editoriale, *PSV* 49 (2004) 5-7; R. GUARDINI, *Le età della vita: loro significato educativo e morale*, Prefazione di A. ZACCURI, Traduzione di G.P. GABBER (Grani di Senape), Vita e Pensiero, Milano 1986 [2011<sup>3</sup>] [orig. ted.: *Die Lebensalter. Ihre ethische und pädagogische Bedeutung* (Weltbild und Erziehung 6), Werkbund Verlag, Würzburg 1953]; P. ROTA SCALABRINI (acura di), *Attraversare il tempo. Le età della vita*, Testi delle relazioni Weekend biblico, 17-19 giugno 2005, Rota Imagna (BG), Litostampa Istituto Grafico, Bergamo 2005; R. BODEI, *Generazioni. Età della vita, età delle cose* (I Robinson / Letture), GLF Edizioni Laterza, Roma - Bari 2014 (3<sup>a</sup> ristampa: 2014), 96.



La riflessione sulle età della vita ha continuato a occupare un posto rilevante anche nei trattati medievali, quando i pensatori cristiani, a imitazione dei Padri, non solo le hanno messe in relazione con le età della storia della salvezza, ma le hanno anche rilette in corrispondenza con i mesi o le stagioni, come attestano ancora le rappresentazioni figurative dell'arte medievale.

Sul portale della Vergine, nella cattedrale di Notre-Dame a Parigi, ad esempio, le figure che indicano le fasi della vita umana sono messe in parallelo con il susseguirsi delle stagioni e i simboli dello zodiaco. Le immagini dei mesi, poi, convergono verso la figura centrale della Madre di Dio, che porta in braccio il Salvatore, come a sottolineare che i ritmi della vita hanno il loro centro nel tempo della salvezza.

Nel Battistero di Parma, invece, Benedetto Antelami, riprendendo un'esegesi già nota, mette in rapporto le età dell'uomo con la parabola evangelica degli operai della vigna (*Mt* 20,1-16), per mostrare come la salvezza possa essere accolta nelle diverse stagioni della vita.

Solo pochi decenni più tardi, nella cripta della cattedrale di Anagni, gli affreschi che ornano una volta, presentano le quattro età dell'uomo (pueritia, adolescentia, iuventus et senectus), in una relazione complessa con le quattro stagioni, i quattro elementi e i quattro temperamenti, secondo lo schema della "mundi contaminatio", del *Timeo* di Platone.

Tutta questa corrente di pensiero arriva fino a Dante, il quale, nel *Convivio*, scrive ancora: «Dico che la umana vita si parte per quattro etadi.

- La prima si chiama Adolescenzia, cioè "accrescimento di vita";
- la seconda si chiama Gioventute, cioè "etate che puote giovare", cioè perfezione dare, e così s'intende perfetta - ché nullo puote dare se non quello ch'elli ha -;
- la terza si chiama Senettute;
- la quarta si chiama Senio» (*Convivio* 4,24).

Così, il poeta segue il germogliare della beatitudine della vita contemplativa, che si dirama nelle varie potenze dell'anima, portandole verso le perfezioni che si addicono a ciascuna delle età della vita umana: quattro come quattro sono le stagioni, perché «a ciascuna parte de la nostra etade è data stagione a certe cose» (4,27). Questa tradizione passa poi alla cultura rinascimentale che, recuperando la concezione astrologica del mondo antico, torna a suddividere le età della vita in un numero variabile di momenti emblematici, corrispondenti ai sette pianeti, ai dodici mesi dell'anno o ai dodici segni dello zodiaco, alle quattro stagioni o alle tre fasi del giorno. Un tema pittorico che in quest'epoca è destinato a riscontrare successo all'interno dei circoli colti è la rappresentazione delle età della vita attraverso scene allegoriche o tripli ritratti, come nell'*Allegoria della Prudenza o nelle Tre età dell'uomo* di Tiziano, il cui schema tripartito risale all'enigma di Edipo.

### *Giovinanza: la crisi dell'esperienza*

La seconda fase della vita: la giovinanza e la successiva crisi dell'esperienza è caratterizzata da aspetti contrastanti. Si configura come un divenire; in essa si inseriscono gli sconvolgimenti provocati sia dal mondo esterno sia dagli stessi cambiamenti che occorrono nella persona in questo periodo. Il giovane è cosciente del proprio io, è consapevole delle proprie forze e sa di

doverle utilizzare per la realizzazione di ciò che è importante, ma gli manca l'esperienza per farlo.

È il periodo idealistico, dell'incondizionato, del rifiuto del compromesso, del non risparmiare le forze essendo convinti che le idee buone e giuste possono cambiare il mondo. Manca la conoscenza del contesto in cui tali idee dovrebbero essere applicate, la coscienza dell'inerzia posta dal mondo reale all'introduzione del "nuovo", la capacità di discernere la fattibilità di un progetto. In questo periodo emergono i "talenti precoci", che però possono essere di breve durata, se non vengono confermati nelle successive età della vita.

Da un così forte senso dell'assoluto, "ubriacato" da così tante energie a disposizione, il giovane è in grado di prendere decisioni su cui si baserà tutto il suo futuro. È il momento di scegliere il percorso di studio o di lavoro, di avvicinarsi alla persona con la quale – in seguito – si metterà su famiglia, etc. Tali scelte rappresentano dei rischi, in quanto il giovane non ha ancora valutato lucidamente quali sono le proprie reali capacità ed i limiti delle potenzialità in suo possesso, il tutto tenendo conto dell'ambiente circostante.

È anche vero che, proprio questa non conoscenza di quanto lo circonda, gli permette di prendere decisioni che non prenderebbe più in seguito. Pensiamo a quante volte abbiamo detto, dopo aver portato a termine un progetto con successo (magari dopo aver terminato il corso di studi): "È andata bene, ma se avessi saputo prima che la cosa era così laboriosa e difficile, non so se avrei avuto il coraggio di farlo!". Ed in tutte queste decisioni, c'è sì la possibilità di riuscire, ma anche quella di fallire. Ci si pone ora la questione del problema etico.

Innanzitutto chiariamo che cosa Guardini intende per compito morale. Il compito morale consiste nella realizzazione del bene, in qualunque fase ed istante della vita. Il bene si determina solo attraverso una situazione concreta. Nel caso della vita infantile, il bene si determina attraverso differenti valori che si esigono: ordine, pulizia, alacrità, sincerità, obbedienza, etc. Ora, mentre nel caso del bambino, riprendendo le parole di Guardini stesso: «Il valore morale dato in compito alla sua età, cioè il crescere in modo corretto, è affidato in misura decisiva... agli educatori» con la crescita e con l'avviarsi verso la fase della giovinezza, questo compito deve diventare sempre più un problema prima del bambino e poi del ragazzo».

L'educatore è il difensore degli interessi vitali del fanciullo di fronte agli interessi dell'adulto e deve operare perché il bambino impari ad inserirsi nel mondo, ma anche perché possa vivere la propria vita di bambino, giocare, leggere le fiabe, etc. Guardini porta come esempio il metodo di Maria Montessori, che dà spazio alla spontaneità infantile. Con la crescita, i valori etici personali (in grado differente da persona a persona) crescono e si sviluppano: amore per la verità, senso dell'onore, fedeltà. Il giovane, a differenza del bambino, mostra quindi un quadro di valori differente (e si assume che tutti i valori "di quando era bambino": ordine, pulizia, etc... siano stati assimilati). Il giovane, utilizzando questo bagaglio di valori, deve essere capace di difendersi dagli attacchi del mondo esterno (il "collettivismo", partiti, media, ...) che lo vorrebbero ridurre ad una marionetta che dice sempre di "sì" e dagli attacchi del suo stesso io (l'individualismo sfrenato) che lo porta a sopravvalutarsi e a isolarsi dal mondo esterno, rendendolo un essere monadico. Deve, in poche parole, imparare a pensare con la

sua propria testa, tenendo conto del reale mondo esterno, senza farsi fagocitare da quest'ultimo e senza implodere in se stesso, diffidando delle "ricette pronte" sia di tipo teorico che di tipo pratico (e con ciò non si intende certamente sponsorizzare l'arbitrio e la mancanza di disciplina).

Si diceva che al giovane manca l'esperienza. Ne consegue che tale esperienza deve – per così dire – “prenderla a prestito” dall'educatore, che rappresenta il modello a cui ispirarsi. L'esperienza dell'educatore viene definita da Guardini come una “istanza etica”. L'altrui esperienza non va accettata “ad occhi chiusi”: serve semplicemente come termine di paragone per poterci costruire “sopra” la propria personale esperienza, raggiungendo così il giusto equilibrio.

Tutto questo porta, poco per volta, il giovane a rendersi conto di non poter fare tutto quello che pensava di poter fare, e fa capolino la seconda crisi, quella legata all'esperienza; anche gli altri hanno le loro idee, con le quali occorre confrontarsi. Si rende conto di quanto siano “poco attuabili” i principi assoluti e di come occorra ridurre l'assolutezza delle pretese. Insomma, sperimenta che cambiare il mondo tutto di un colpo, è impresa molto ardua e per lo più irrealizzabile.

Dal punto di vista personale, realizza che il fatto che egli riconosca una cosa come giusta, non implica necessariamente che egli poi la faccia. Fa conoscenza con la miseria umana; il bilancio etico che egli fa di se stesso è molte volte in negativo. Inizia a comprendere il significato delle parole: mediocrità, quotidianità, la realtà dei fatti, la “routine” della vita quotidiana.

La realtà è quella che è ed occorre riuscire in qualche modo a “maneggiarla”. Ma come? Semplice (si fa per dire...): con la virtù della pazienza. Con il colpo d'ariete della esperienza, iniziano a crollare tutte quelle idee utopiche ed assolute sulle quali il giovane si era sino ad allora sostenuto. Occorre quindi elaborare un nuovo schema di vita. I rischi sono anche qui sempre dietro l'angolo.

Se il giovane rimane legato agli schemi assoluti, diventa un dottrinario ed un fanatico, che critica sempre tutto e tutti. Continuerà sempre a cambiare atteggiamento e modus operandi per cercare di compensare la propria incapacità. Continuerà sempre a vivere nel suo “mondo irreal” (adesso potremmo dire “mondo virtuale”, ma al tempo di Guardini la realtà virtuale non la avevano ancora inventata).

Il secondo pericolo è quello di capitolare di fronte alla realtà, di fare quello che fanno tutti, che altro non è che quello che la media degli individui vuole che si faccia. Allora nasce l'uomo il cui unico scopo è “sfondare nella vita”, farsi una posizione e godere di tutto ciò che è materialmente godibile.

Se si verifica una di queste due evenienze, è fallito il passaggio dalla fase giovanile a quella adulta. Il passaggio avviene in modo corretto se si capisce che – stando alle parole di Guardini – «in fin dei conti, ha importanza non il conquistare denaro e potenza, bensì portare a compimento un'opera ricca di valore e fare di sé una persona autentica».

### *Età adulta: la crisi del limite*

Nell'età adulta l'essere umano – uomo e donna – ha definito e delineato chiaramente il suo carattere e – citando direttamente Guardini – sa “stare in piedi da solo”. Questa capacità gli deriva dall'aver messo a frutto in modo positivo l'esperienza che ha accumulato nelle fasi precedenti della vita, dagli errori compiuti e dagli ostacoli superati. Il carattere è rappresentato dalla capacità di analisi e di sintesi dei dati che provengono da tutte le facoltà attive dell'uomo, che sono: pensiero, sentimento e volontà. La caratteristica principale dell'uomo adulto consiste nel saper prendere in considerazione i vari aspetti di un evento ed elaborarli in toto, senza trascurare (o facendo il possibile per non trascurare) nessun aspetto che sia effettivamente importante per quell'evento, a differenza delle altre età nelle quali l'uomo è capace di analizzare un solo aspetto per volta, mancando di esperienza.

Proprio per poter meglio dare sfogo a questo carattere, assumono particolare importanza dei valori fondamentali, quali: attenersi agli impegni presi, onore, fedeltà, capacità di discernimento del bene e del male, ... che sono – o dovrebbero essere – dei valori ai quali un po' tutti gli uomini dovrebbero riferirsi. Quindi l'uomo che tiene fede a questi valori, inizia a farsi riconoscere come colui di cui si può aver fiducia, in quanto provvisto di una serie di “punti fermi” e ben noti (il contrario di una banderuola al vento), anche se il carattere non ha ancora raggiunto la fase di “maturazione finale”. Questa è la fase del vigore, nella quale si attenua sì l'irruenza del periodo giovanile, ma le idee che sosteniamo essere quelle che meglio descrivono una realtà correttamente interpretata, vengono portate avanti senza indugio. Facciamo quello che “crediamo” essere giusto (che ogni tanto si rivela essere sbagliato, ma pazienza... capita). Il cambiare spesso atteggiamento, che Guardini lega anche agli eventi del suo tempo in Germania, non può che essere considerato come una caratteristica negativa.

La crisi del limite, che può essere vista sia come una nuova fase di transizione dall'età adulta all'età matura o un approfondimento della prima, inizia quando anche le energie fisiche che vengono spese a sostenere le idee in cui si crede, iniziano ad affievolirsi. Si accumulano le responsabilità ed i carichi di lavoro (vengono portati molti esempi: la famiglia, l'esercizio di un lavoro o di una professione, gli incarichi pubblici, ...). Ci si scontra con la difficoltà di mantenere insieme delle realtà che tendono per loro natura a dissociarsi, impiegando sforzi continui e disinteressati e sovente senza alcun sostegno.

Compare il senso del limite, l'esperienza della stanchezza e svaniscono le ultime illusioni (sia quelle giovanili che quelle più mature). Si ha in pratica la sensazione che tutto quello che capita segua un “modello comune” – usando un termine inglese oramai comune, si potrebbe parlare di “pattern based”, in francese reso come “routine” e che un po' di tempo fa si chiamava “tedium vitae”. Da questo sfaldarsi di tutte le illusioni il carattere dell'uomo può diventare:

- scettico e dispregiatore, se non riesce a capire che il senso della vita non si basa sulla quantità, ma – citando testualmente Guardini - sulla “intensità e la forza delle esperienze vissute con tutta la propria sensibilità”, oppure

• lucidamente consapevole della realtà, riaffermando l'accettazione di quei principi che aveva per così dire "scoperto" nella precedente fase dell'uomo adulto, solo che adesso è ben conscio dei propri limiti, ed è disposto ad accettarli.

In quest'ultimo caso, l'uomo non pretende più di "cambiare il mondo", ma continua a svolgere le sue attività esattamente come prima e, senza lasciarsi scoraggiare dagli insuccessi passeggeri e non cercando quella che in termini moderni potrebbe chiamarsi "la celebrità", si rende conto che possono essere assai più utili alla conservazione della esistenza umana piccole azioni giornaliere (sul lavoro, in famiglia, in società) che grandi "rivoluzioni". Qui il carattere giunge a maturazione completa e l'uomo è in grado di dare completa garanzia al prossimo.

Dal numero di persone che hanno queste caratteristiche, si giudica la levatura culturale di un'epoca.

Basti ricordare, da una parte, Nietzsche, per il quale la domanda "Cristo o Dionisio?" segna la fine della sua vita "normale" e lo porta in manicomio a Torino; dall'altra, Giovanni Papini, che, dopo aver stroncato un gran numero di filosofi, tra cui proprio Nietzsche<sup>83</sup>, prima scrive un libro nel quale dichiara che l'uomo può arrivare all'Assoluto ed invita gli uomini a farsi atei,<sup>84</sup> ma poi scrive un secondo libro nel quale riconosce i limiti suoi e dell'uomo in generale:<sup>85</sup> «L'autore di questo libro ne scrisse un altro, anni fa, per raccontare la malinconica vita d'un uomo che volle, un momento, diventar Dio. Ora, nella maturità degli anni e della coscienza, ha tentato di scrivere la vita di un Dio che si fece uomo».<sup>86</sup> Due esempi di autori, il primo dei quali non ha avuto un buon rapporto con i propri limiti e neanche il secondo, ma almeno è arrivato a riconoscerli anche se in età più avanzata ... ed entrambi avevano letto Friedrich Hölderlin (1770-1843).

### *Vecchiaia: la consapevolezza della caducità*

Passando gli anni, l'uomo acquisisce la consapevolezza della caducità delle cose e, inoltre, non vive più gli avvenimenti intensamente come in precedenza. Certamente, la persona continua ad assumersi le proprie responsabilità, svolge i propri compiti, ma sicuramente non con passione e con spontaneità.

È il tempo dei bilanci, dei "consuntivi" come va di moda dire in questo periodo; si misura quanto si riuscirà ancora a fare e quanto la vita potrà dare. Il tempo diventa prezioso, tanto più il tempo passa meno ci si aspetta qualcosa dalla vita; o sarebbe forse meglio dire, "qualcosa di diverso" dalla vita.

Avendo la consapevolezza che quanto dovrà capitare non potrà essere così eccezionale, assumono sempre maggiore importanza gli avvenimenti di un tempo a scapito degli avvenimenti recenti. Se tale crisi viene superata, nasce la figura dell'uomo saggio, ossia di colui che "è conscio della fine e l'accetta". Accettare in questo caso non significa lasciarsi

---

<sup>83</sup> G. PAPINI, *Il Crepuscolo dei Filosofi: Kant, Hegel, Schopenhauer, Comte, Spencer, Nietzsche*, Società Editrice Lombarda, Milano 1906.

<sup>84</sup> G. PAPINI, *Le memorie d'Iddio e la vita di nessuno*, Libreria della Voce, Firenze 1918.

<sup>85</sup> G. PAPINI, *Storia di Cristo*, Vallecchi, Firenze 1921.

<sup>86</sup> G. PAPINI, *Tutte le opere (I classici contemporanei italiani)*, 10 volumi, Mondadori, Milano, 1958-1964.

andare alla disperazione, significa semplicemente essere preparati a quello che dovrà succedere.

La coscienza di “ciò che finisce” fa nascere nell’uomo la coscienza di “ciò che è eterno”. L’idea è abbastanza complessa, cerchiamo di spiegarla con un esempio. Se noi siamo coscienti di cosa voglia dire “caldo” allora siamo altrettanto coscienti di cosa voglia dire il suo opposto, cioè “freddo”. D’altro canto, il “caldo ed il freddo” sono due categorie così generali che ognuno di noi avrà sicuramente una consapevolezza diversa dell’”essere caldo” o dell’”essere freddo”. Se quindi si capisce cosa si intende quando si parla della caducità delle cose e degli avvenimenti, si riesce almeno ad intuire – ognuno a modo suo - cosa sia l’eternità.

L’eternità (una personale definizione dello scrivente che può sicuramente essere o meno condivisa) è l’assenza dinamica del tempo. L’eterno non ha, per Guardini, connotazioni biologiche. Non siamo eterni perché trasmettiamo il DNA ai nostri figli, che anzi rappresenta “l’incremento della caducità sino all’intollerabile”. L’eternità non è qualcosa di quantitativo, non è il “tempo infinito”; è la libertà dalla schiavitù del tempo, è l’incondizionato assoluto. Nel corso della vita siamo soggetti a tutta una serie di limitazioni e di “schiavitù”: dobbiamo mangiare regolarmente e per poterlo fare dobbiamo lavorare e durante l’attività lavorativa dobbiamo scendere a compromessi. Per non parlare poi delle “vere schiavitù” – che ci andiamo a cercare – quali l’alcool, la droga, etc.

Ma il vincolo più grande è proprio il tempo: noi viviamo in un mondo nel quale siamo obbligati a usare verbi ed esprimere azioni al presente, passato e futuro, ad utilizzare concetti di tempo assoluto (alla Newton), di spazio a quattro dimensioni nel quale il tempo è insito nella struttura stessa dell’universo (il concetto di tempo alla Einstein). E in questa dinamicità che noi svolgiamo le nostre azioni. Un “mondo” senza tempo allora è l’incondizionato assoluto, è la liberazione da qualsiasi catena, è “il vedere in faccia l’Assoluto (ossia Dio)”. È un mondo nel quale siamo (non saremo o fummo, ma siamo, tempo presente l’unico con il diritto di esistere) quello che con il nostro libero arbitrio abbiamo deciso di essere mentre eravamo in questo mondo. Non c’è nulla di meglio che la “definizione” di uomo saggio data da Guardini stesso: “l’uomo saggio lascia trasparire il senso delle cose, ... non diventa attivo, bensì irradia. Non affronta con aggressività la realtà, non la tiene sotto stretto controllo, non la domina, bensì rende manifesto il senso delle cose e, con il suo atteggiamento disinteressato, gli dà un’efficacia particolare” ... e sappiamo tutti benissimo – per diretta esperienza personale – che se qualcuno ci dà un consiglio in modo realmente disinteressato, quel consiglio sicuramente ha maggior valore.

Nel caso in cui l’uomo non sia in grado di superare la crisi del distacco, ci troviamo di fronte all’anziano “che vuole rimanere sempre giovane”, che è geloso delle persone più giovani solo per il fatto che loro sono nate dopo di lui, che dà valore ai soli beni materiali. Guardini lamenta che ai tempi in cui vive (ma vale “sic et simpliciter” anche ai giorni nostri) prende sempre più piede l’idea dell’uomo e della donna che hanno sempre vent’anni. La vecchiaia – e di conseguenza la giovinezza – vengono semplicemente rimossi e si parla della vecchiaia solo riferendosi alle limitazioni che essa comporta, perdendo così il reale ed importante significato che questa età della vita porta con sé.

Tra gioventù e vecchiaia esiste una simmetria inversa: i giovani hanno poco passato alle spalle e tanto futuro davanti; i vecchi, al contrario, hanno tanto passato alle spalle e poco futuro davanti. Ai giovani si schiudono le speranze, ai vecchi non restano che i ricordi. Nei primi l'avvenire si apre al possibile e, nell'immaginazione, si popola di aspettative e di desideri; nei secondi il passato sovrasta le altre dimensioni del tempo, mentre il presente scivola, necessariamente e con moto accelerato, verso un futuro prossimo in cui il mondo proseguirà senza di loro.

Fra le diverse e tradizionali divisioni della vita umana – oltre a quella quadripartita secondo le stagioni dell'anno e ad altre scandite, come nelle stampe popolari, in sei e perfino in otto fasi – prevale quella articolata in giovinezza, maturità e vecchiaia. Il motivo della sua netta preponderanza (estesa metaforicamente anche al ciclo vitale delle nazioni e delle civiltà) deriva dalla ripetuta esperienza quotidiana del corso del sole: ascesa, zenit, declino. Al suo interno, la preferenza viene di norma assegnata alla maturità, simbolo di pienezza, di glorioso mezzogiorno, di culmine della parabola dell'esistenza e di raggiunto, felice equilibrio tra memoria del passato e proiezione nell'avvenire. Secondo le parole di Shakespeare, essa «è tutto», anche se, a dare ascolto a Oscar Wilde, «essere immaturi significa essere perfetti», non rinunciare mai a ulteriori cambiamenti.

La giovinezza è, per lo più, acerba, inesperta, impetuosa, colma di desideri. La vecchiaia, invece, è spesso malinconica, risentita, irritabile, timorosa e debole (etimologicamente il vecchio è «imbecille», in quanto ha bisogno di appoggiarsi a un bastone, in baculo). Quella trascorre rapidamente, avanza a lunghe falcate, mossa da potenti istinti e passioni; questa – estenuate o ridotte le energie propulsive – si muove, anche fisicamente, «al rallentatore», a passo strascicato verso il passato, l'unica dimensione del tempo che le appartiene completamente e che ancora considera sua, mentre il futuro, più ancora che in altre età, incombe in maniera sfumata o minacciosa. Nel tentativo di attribuire retroattivamente un significato alla propria esistenza, il vecchio allora si rende talvolta conto di trovarsi davanti a un'impresa impossibile: «Dopo aver cercato di dare un senso alla vita, ti accorgi che non ha senso porti il problema del senso, e che la vita deve essere accettata e vissuta nella sua immediatezza come fa la stragrande maggioranza degli uomini. Ma ci voleva tanto per giungere a questa conclusione!».

Mentre i giovani mirano generalmente alla conquista di beni materiali e immateriali, i vecchi vivono sotto il segno dell'agostiniano *metus amittendi*, della paura di perdere tutto, di avanzare nel crepuscolo verso l'ignoto o, forse, verso il nulla. Nell'accorgersi con afflizione che le energie del corpo e dell'animo deperiscono, essi sperimentano un'inarrestabile emorragia di vita. Spesso si affidano perciò a Dio, ripetendo inconsapevolmente le parole del Salmista:

«Non mi rigettare nel tempo della vecchiaia,  
non mi abbandonare nell'affievolirsi delle mie forze» (*Sal 71,9-10*).

Sentono la vita sfuggire, con moto tanto più accelerato, quanto più discendono nella shakespeareana «valle degli anni». La loro paura è allora più inquietante di quella dei più

giovani, giacché – come ammoniva agli inizi dell'Ottocento Madame Anne Thérèse de Marguenat de Courcelles, marquise de Lambert, nel suo *Traité de la Vieillesse* [1732] – essi sono più consapevoli che «nous ne vivons que pour perdre».

Questa distinzione in tre fasce d'età, elaborata teoricamente da Aristotele nella *Retorica*, mi servirà da pietra di paragone per confrontare preliminarmente i mutamenti avvenuti nella nostra attuale scansione delle età della vita. Vediamola però più da vicino. Per Aristotele i giovani «vivono la maggior parte del tempo nella speranza; infatti la speranza è relativa all'avvenire, così come il ricordo è relativo al passato». I vecchi, al contrario, non godono, generalmente, di questa passione nello stesso modo: «Essi amano la vita e tanto più in quanto sono al tramonto, poiché il loro desiderio riguarda un bene che ormai non c'è più, e si desidera soprattutto ciò di cui si è privi».

La pienezza, il solare e sereno mezzogiorno della vita dell'individuo, sta dunque nel mezzo, nella maturità, mentre la giovinezza pecca per eccesso e la vecchiaia per difetto: «tutte le qualità utili che la giovinezza e la vecchiaia posseggono separatamente, gli uomini maturi le hanno entrambe; e, per quanto riguarda gli eccessi e i difetti, essi li hanno nella misura adatta e conveniente».

Come ha acutamente osservato Machiavelli nei *Discorsi*, il giudizio sul passato si modifica assieme a noi, varia con il variare dei nostri appetiti e con il dipanarsi della nostra esperienza. Lo dimostra l'esempio dei vecchi e di tutti i «partigiani» delle cose passate, abituati a «laudare» il tempo che fu e a «biasimare» il presente. Il loro atteggiamento, aggiunge Machiavelli, sarebbe giustificabile solo se i vecchi conservassero le medesime passioni e i medesimi interessi della loro giovinezza:

La quale cosa sarebbe vera se gli uomini per tutti i tempi della lor vita fossero di quel medesimo giudizio ed avessero quegli medesimi appetiti: ma variando quegli, ancora che i tempi non varino, non possono parere agli uomini quelli medesimi, avendo altri appetiti, altri dilette, altre considerazioni nella vecchiezza che nella gioventù. Perché mancando gli uomini, quando invecchiano, di forze e crescendo di giudizio e di prudenza, è necessario che quelle cose che in gioventù parevano loro sopportabili e buone, rieschino poi invecchiando insopportabili e cattive; e dove quegli ne dovrebbero accusare il giudizio loro, ne accusano i tempi.

In epoche normali e pacifiche, l'«uomo rispettivo», ossia prudente e maturo di giudizio e di età, può riuscire felicemente a governare le sue differenti situazioni. Ma, in periodi travagliati o di veloce mutamento, ha invece più successo l'«impetuoso», il giovane, che è per natura aperto al nuovo, provvisto di maggiore ardimento e di minore rispetto per il passato e per l'esistente. Da qui, la sin troppo celebre conclusione di Machiavelli:

Io iudico bene questo, che sia meglio essere impetuoso che rispettivo, perché la fortuna è donna; et è necessario, volendola tenere sotto, batterla et urtarla. E si vede che la si lascia più vincere da questi, che da quelli che freddamente procedono. E però sempre, come donna, è amica de' giovani, perché sono meno rispettivi, più feroci, e con più audacia la comandano.



Sebbene nelle culture tradizionali la vecchiaia sia stata generalmente esaltata (diceva Democrito che «la forza e la bellezza sono i beni della giovinezza, la saggezza il fiore della vecchiaia»), la gioventù, per contro, è sempre stata elogiata per la sua bellezza ed energia, e non certo per la sua assennatezza, ed è stata rimpianta non appena ognuno si accorgeva che il colorito roseo e fresco del volto e delle membra (*il lumen iuventae purpureum e il verecundus color*) cominciava a ingiallirsi e a incartapecorirsi. Per questo, con l'avanzare dell'età, si è spesso colti da stupore e da un assurdo senso di incredulità nel constatare il mutamento avvenuto nelle proprie fattezze:

Allo specchio dirai, e ti parrà d'esser altri – ‘Quale anima ho oggi, perché così non fui ragazzo, e perché a questo cuore non torna il volto intatto?’.

Di fronte ai tradizionali elogi della vecchiaia (da Cicerone a Mantegazza) come età della raggiunta saggezza, sempre Machiavelli è il primo a comprendere che in epoche caratterizzate dalla

variazione grande delle cose che si son viste e veggonsi ogni dí, fuora di ogni umana coniettura,

i vecchi sanno generalmente comprendere meno il proprio tempo (ed agire di conseguenza) rispetto ai giovani. A causa della loro minore plasticità nell'adattarsi al nuovo, restano, infatti, tanto più indietro quanto più velocemente si sviluppano la società e la cultura.

Come già osservava Émile Durkheim [1858-1917], il rispetto per i vecchi

va indebolendosi con la civiltà; se un tempo era esteso, oggi si riduce ad alcune pratiche di gentilezza ispirate a una sorta di pietà. Si compiangono i vecchi più di quanto si temano. Le età si sono livellate. Tutti gli uomini che sono arrivati alla maturità si trattano da eguali. In seguito a questo livellamento i costumi degli antenati perdono il loro ascendente, poiché essi non hanno più rappresentanti autorizzati presso gli adulti.

Dove va il moto?  
dove sta la quiete  
universa delle cose?

Ne spande,  
messaggero, un chiaroscuro  
di regola superna  
e di mistero.

Alla sua ora  
esce dal controluce  
dalla parte del mare e della foce, in volo  
a pelo d'acqua –  
così risale il fiume  
con la forza  
tranquilla delle ali  
e delle anche,

così infila  
le arcate dei suoi ponti  
verso oriente, la povertà,  
la sorgente.

È il senso, quello, o un passo della perpetua danza?

(Mario Egidio Vincenzo Luzi)<sup>87</sup>

La vita è un'opportunità,  
*coglila.*

La vita è bellezza,  
*ammirala.*

La vita è beatitudine,  
*assaporala.*

La vita è un sogno,  
*fanne una realtà.*

La vita è una sfida,  
*affrontala.*

La vita è un dovere,  
*compilo.*

La vita è un gioco,  
*giocalo.*

La vita è preziosa,  
*abbine cura.*

La vita è una ricchezza,  
*conservalo.*

La vita è amore,  
*godine.*

La vita è un mistero,  
*scoprilo.*

La vita è promessa,  
*adempila.*

La vita è tristezza,  
*superala.*

La vita è un inno,  
*cantalo.*

La vita è una lotta,  
*vivila.*

La vita è una gioia,  
*gustala.*

La vita è una croce,  
*abbracciala.*

---

<sup>87</sup> M. LUZI, *Sotto specie umana* (Poesia), Garzanti Libri, Milano 1999, 241: 87.

La vita è un'avventura,  
*rischiala.*

La vita è pace,  
*costruiscila.*

La vita è felicità,  
*meritala.*

La vita è vita,  
*difendila.*

(Madre Teresa di Calcutta)

Vita della mia vita,  
sempre cercherò di conservare puro il mio corpo,  
sapendo che la tua carezza vivente  
mi sfiora tutte le membra.  
Sempre cercherò di allontanare  
ogni falsità dai miei pensieri,  
sapendo che tu sei la verità che nella mente  
mi ha acceso la luce della ragione.  
Sempre cercherò di scacciare  
ogni malvagità dal mio cuore e di farvi fiorire l'amore,  
sapendo che hai la tua dimora  
nel più profondo del cuore.  
E sempre cercherò nelle mie azioni di rivelare te,  
sapendo che è il tuo potere  
che mi dà la forza di agire.

(Rabindranath Tagore)

– Dove mi porti viaggio, verso la guarigione?  
da me stesso o da che altro male?  
Eh chi può dire  
se questo brulichio per cui passiamo  
sono rottami o spore? E poi  
come orientarla  
la mappa del dolore umano, come  
leggerla? è tutta dilavata  
dagli anni e dalle intemperie,  
desueta nelle parole, smessa nell'alfabeto –  
crolla proprio sul finire  
della giornata, farnetica  
ubriaco di vecchiaia  
il mio compagno più fiero,

perduto, perduto il suo vangelo.

(Mario Egidio Vincenzo Luzi)<sup>88</sup>

Si discute molto sul "senso della vita". [.....] c'è una frase di Gesù che mi ha colpito. Lui non ha detto: "Io sono il senso della vita", ma: "Io sono la vita". Questa differenza non è priva di... senso; bisogna scoprire quali sono i fattori in gioco nella crisi della religione, e stare attenti a non nasconderli troppo in fretta con il pretesto che comunque adesso tutto si sarebbe risolto. Al contrario ho l'impressione che non si sia risolto nulla e che, a lungo termine, il processo cominciato nel diciassettesimo secolo, che lavorava sulla critica interna della religione, stia continuando. E d'altronde necessario che prosegua: si potrà ottenere qualcosa solo andando fino in fondo questo processo critico, e non cercando disperatamente di raffazzonare ciò che non va più.

*Vuole dire che bisogna perdere la fede per ritrovarla, o semplicemente, per i credenti, trovare un linguaggio adatto all'uomo moderno?*

Si tratta di ben altro. Innanzitutto è importante fare una distinzione fondamentale tra la fine della cultura religiosa cristiana, in cui questa fede può ritrovare un linguaggio ed esprimersi. È importante soprattutto la parola che deve essermi rivolta qui e ora, a me e agli uomini così come sono. Era questo, il Vangelo: una parola detta agli uomini così come sono. Noi siamo gli eredi di una certa cultura cristiana, una cultura stanca, diventata una lingua morta che non parla più o parla solo a un piccolo numero di iniziati.

(Maurice Bellet)<sup>89</sup>

---

<sup>88</sup> M. LUZI, *L'opera poetica*, a cura e con un saggio introduttivo di S. VERDINO (I Meridiani), Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1998 [2001<sup>4</sup>], CXIV-1932: 476.

<sup>89</sup> M. BELLET, *Il pensiero che ascolta. Come uscire dalla crisi*, intervista di G. COQ - A. DUPREZ, Prefazione all'edizione italiana di M. GUZZI, Traduzione di L. PASSERONE (Crocevia 6), Paoline Editoriale Libri, Milano 2006, 172: 50.