

## QOELET

ERNESTO DELLA CORTE

I. Introduzione: 1. l'ambiente storico in cui visse Qoelet. II. Alla ricerca del pensiero di Qoelet: 1. *hăbēl hăbālīm*, un immenso soffio/un assoluto soffio. 2. *Non c'è di meglio per l'uomo se non mangiare e bere* (2,24). 3. *Quel che conta è che tu tema Dio* (7,18).

III. Aperture.

I. INTRODUZIONE. Il Qoelet è un libro biblico che ha lasciato sempre dietro di sé tantissime letture e diverse attualizzazioni. Comunque lo si guardi, Qo (= Qoelet) è un libro adatto sia al credente che all'ateo. Per qualche moderno agnostico, inoltre, potrebbe addirittura essere l'aggancio estremo con la Bibbia. Attraverso la sua lettura i cristiani sono messi in condizioni di porsi in modo crudo e realistico davanti a quelle tipiche sensazioni scettico-melanconiche, alle quali mai si darebbe la preminenza, né della mente né del cuore.

Qo è il libro del pessimismo ebraico ma anche di quello universale, adatto però non agli uomini volgari, ma a coloro che sanno gustare l'aroma agro-dolce delle sue venature.

Il suo rapporto con Dio è disincantato e la sua provocatoria e caustica critica possono aiutare ancora oggi i cristiani a evitare ogni rischio latente nello stesso discorso cristiano.

Fin da ora è giusto affermare che il messaggio cristiano incentrato sulla speranza che è Cristo non può far distogliere la mente dalla realtà quotidiana, nella quale vita e morte si scontrano e la stessa Vita eterna non può e non deve rappresentare la fuga ingannevole di fronte alle responsabilità di ogni giorno. Qo e il Vangelo appartengono entrambi alla Rivelazione biblica e il nostro saggio ebreo, smalzato e pungente, è un richiamo sempre vivo a prendere sul serio la vita quotidiana, mai rinunciando a cercare e ri-cercare il senso della vita e della propria esistenza. Mentre però il Qo è come un indice puntato sul suo stesso cercare, sulla propria esperienza e sul temere Dio, Gesù di Nazaret, soprattutto come ce lo presenta San Giovanni nel Quarto Vangelo, continua a indicare se stesso: *Io sono...*

1. Il contesto storico in cui Qo ha vissuto ci aiuta a coglierne meglio il pensiero. Siamo a Gerusalemme nel III sec. a.C., in un periodo in cui il giudaismo è costretto da una parte a confrontarsi con il pensiero greco (l'ellenismo) e dall'altra a vedere al suo interno la nascita di movimenti, come la tradizione enochica, l'apocalittica e il gruppo dei samaritani, molto critici verso le istituzioni fondamentali: la Legge e il Tempio. Il clima era poi ancora più acceso a motivo della situazione politica: il dominio tolemaico (egiziano) in Giudea aveva apportato cambiamenti profondi a livello economico, sociale, culturale e religioso.

Qo si confronta innanzitutto con i problemi del giudaismo, in particolare è contro la tentazione di pensare la Legge come uno strumento sufficiente alla salvezza; né bastano il culto e il Tempio per stabilire una relazione con Dio. Anche riguardo all'aldilà Qo non accetta le considerazioni dell'enoichismo e dell'apocalittica: non spiegano il problema del male e della morte, veri scogli invalicabili, a suo giudizio. La stessa sapienza, aggiunge il nostro saggio, non può pretendere di abbracciare

tutto e tutto spiegare: sia l'operare divino che la realtà umana. Appoggiandosi sulla rivelazione della Torah (rilegge Gn 3,19) riafferma che sia l'uomo che le altre creature, che vengono dalla polvere, alla polvere ritornano (cf. Qo 3,20).

Come se non bastasse l'ellenismo insinua la domanda: *per che cosa vale pena vivere? La gioia come si ricerca e su cosa costruirla?* Qo accoglie le provocazione, perché non è per niente uno scettico, né un pessimista o nichilista-agnostico; piuttosto è un disincantato, un realista ad oltranza, ma anche uomo di fede. Sorprende - ed è una sua caratteristica - che mentre s'interroga *su tutto ciò che accade sotto il sole* di fatto egli viene anche a interrogarsi su Dio, senza accettare acriticamente le risposte teologiche ormai superate. Il saggio Qo non desidera né essere un innovatore né un rivoluzionario. Non cerca delle mode teologiche, gl'interessa invece, conscio di vivere in un tempo di cambiamenti profondi, ripensare la fede d'Israele, che è la sua, senza rinnegarla, ma avendo il coraggio un po' provocatorio di metterla in crisi per meglio capire.

II. ALLA RICERCA DEL PENSIERO DI QOELET. Dalla lettura di Qo emergono tre temi fondamentali che possono farci comprendere il suo rapporto con Dio: 1. la scoperta che tutto è *hebel*, *soffio*, *inconsistenza*, *fumo*; 2. il godere dell'uomo, anche se limitato e temporaneo, è però vero: vale la pena gustare il quotidiano; 3. l'uomo può instaurare un rapporto con Dio, se vissuto però nella prospettiva del *temere Lui*.

Questi tre aspetti rappresentano il cuore di Qo, che quasi si diverte a decantare ogni discorso, mettendo a frutto la propria esperienza di vita e salvaguardando due realtà: *mangiare, bere e godersi la vita e temere Dio*.

Prima di affrontare questi tre temi è opportuno far capire qual punto di partenza egli abbia assunto. Qo è un saggio d'Israele che con attenta lettura sapienziale della realtà procede nella sua analisi. È talmente legato a questo suo osservare che l'esperienza concreta di ogni giorno arriva a mettere in questione perfino Dio e le questioni tipiche dell'epoca: la giustizia retributiva, la relazione con Dio, il culto e in ultimo la questione della salvezza, per la quale non basta - a suo avviso - né il culto né la Legge. Qo si accorge che lo stesso saggio proprio nel momento in cui crede di sapere, si rende pure conto di averne scoperto i limiti: *ho considerato l'insieme dell'opera di Dio/ rendendomi conto che l'uomo non può arrivare a scoprire/ tutto quello che avviene sotto il sole/, perché non trova niente/, per quanto si affatichi a cercare./ E anche se il sapiente dice di sapere/, il sapiente non trova nulla (Qo 8,17).*

1. Qo usa ben 38x il termine *hebel*, già conosciuto nei salmi e in Gb (Sl 39,6.7.12; 62,10; 144,44; Gb 7,16). In questi salmi *hebel* indica la coscienza della transitorietà del vivere, legata al tema del peccato dell'uomo. In Qo invece *hebel* è radicalizzato: tutto è un soffio, *sotto il sole*, non solo il breve spazio temporale della vita umana, ma non è legata a suo dire al peccato questa precarietà della vita umana. Alcuni autori notano la paronomasia tra *Abele/hebel*: in ebraico sono la stessa parola, *hāḇel /hēbel*. A tal proposito l'esegesi *targumica e midrashica* di A. Neher ha insegnato molto. Per Qo cioè ogni cosa è *Abele*, ossia un *soffio*: un soffio per gli uomini che vivono come Caino e che vogliono eliminare Abele. Davanti a Dio Abele, il soffio, l'uomo che muore prematuramente per mano del fratello invidioso, è anteposto Caino. Avremmo dunque qui l'ironia del saggio Qo: "chi vive come Caino rende la vita dell'altro come quella di Abele, come un soffio che se ne va; ma è proprio questo soffio che Dio sceglie e difende, come fece un tempo con Abele" (L.

Mazzinghi).

Nel suo libro il Qo (la sua opera sarebbe - a giudizio di N. Lohfink - un *work in progress*, cioè un libro il cui significato si svela passo passo al lettore nel corso dell'opera) non usa *hebel* come un concetto astratto o addirittura filosofico; soprattutto non è mai utilizzato *hebel* riferito a Dio, né a realtà metafisica o cosmologica, ma soltanto a realtà di carattere antropologico. A motivo della sua riflessione pratica Qo non intende dare un giudizio sulla realtà come essa è, piuttosto come essa si manifesta.

L'affermazione che *ogni cosa è hebel* prende il posto in Qo della controversia profetica contro l'idolatria: tutto è un idolo per l'uomo che rincorre il profitto! Spesso troviamo *hebel* in parallelo con l'espressione *inseguire il vento* (*rəʕûṭ rūʔh / raʕyôn rūʔh*: *soffio e fame di vento*), come simbolo o metafora che rimanda a qualcosa di effimero o inafferrabile. Abbiamo già notato che Qo non utilizza mai il termine *hebel* riferito a Dio, ma solo alla realtà che riguardano l'uomo. Non si può dunque parlare di un suo scetticismo o pessimismo: Qo parte invece proprio dalla certezza che l'esperienza ha valore, anche se radicalizza e critica la posizione dei saggi d'Israele. Il nostro autore non vuole affatto dare un giudizio di carattere morale (*tutto è vanità*) né filosofico (*tutta l'essenza della realtà è vuoto, absurdità*). Egli usa *hebel* in senso *simbolico* per dirci come il reale *appare* all'uomo. Per Qo la realtà cioè è un soffio perché appare come tale alla luce dell'esperienza. Ai suoi occhi *tutto è soffio*. Tutto l'arco dell'esistenza dell'uomo e delle sue attività, anche sapienziali, è transitorio e, di fronte alla morte, inconsistente. L'uomo cerca di conquistare spazi di felicità e di senso, ma alla fine anche questo è effimero e assurdo, forse persino idolatrino. *Sotto il sole* è questo che appare.

Eppure non c'è di meglio per l'uomo se non gustare e godere della vita come un dono di Dio.

Sia alla conoscenza umana che allo stesso Dio il Qo non applica mai il termine *hebel*. In una vita che sembra così fugace il compito di cercare Dio (1,13; 3,10-11) e di temerlo non sono privi di valore: Qo recupera il valore della sapienza come strumento di conoscenza e anche il valore della gioia. *Temere Dio* diventa dunque la possibilità per l'uomo di ritrovare una via per vivere. Si apre una finestra in questo pensatore che ama mettere sotto sopra la teologia tradizionale.

2. Qo affronta il tema della *gioia* in sette testi: 2,24-26; 3,12-13; 3,22; 5,17-19; 8,15; 9,7-10; 11,7-10. Nei seguenti passi (2,24; 3,12; 3,22; 8,15) usa l'espressione *ʕen-tôb* (*c'è cosa buona*) seguita dalla radice del *gioire*: *śmḥ*. Esiste un bene per l'uomo: sperimentare la gioia delle cose quotidiane, come mangiare e bere. In Qo il verbo *gioire* (*śmḥ*, 17x) indica una gioia umana e concreta, mai riferita a Dio o a realtà sacre. Una prima valenza di questo verbo è la coppia *mangiare e bere*, espressione che compare 5x sul totale delle sette citazioni. Un'altra espressione è *vedere il bene* (*rʔh (b)twb* in 2,24; 3,13 e 5,17), nel senso di *godersi il bene*, di gustare il piacere, perché la gioia deve aprirsi a tutte le dimensioni della vita. Infine altri due termini sono legati al vocabolario della gioia: *ḥeleq*, *parte*, *porzione* (2,10.21; 3,22; 5,17.18; 9,6.9; 11,2). Per ben 6x (eccetto 9,6 e 11,2) il termine *ḥeleq* è associato alla radice *ʕml*, che indica il lavoro faticoso dell'uomo. Qo sceglie *ḥeleq* per esprimere la gioia come la porzione che tocca all'uomo in questa vita, per il suo lavoro. L'altro vocabolo della gioia è il verbo *ntn*, *dare*, che ricorre 28x nel libro

(per metà delle citazioni il soggetto è Dio stesso); i passi che ci riguardano sono: 2,26 (2x); 5,17.18; 8,15; 9,9. La *gioia* in tutti i testi citati ha senso soltanto se è in relazione con Dio, che la dona all'uomo.

La *gioia* non è una realtà astratta, ma concreta e si trova all'interno dell'attività faticosa dell'uomo, è frutto del lavoro stesso. Essa appare legata alla fugacità della vita (è in relazione con *hebel*, *soffio*), pur tuttavia, nonostante la morte, l'uomo la ricerca. Lo *hebel* ridimensiona la *gioia*, ma la *gioia* è portatrice di positività in un mondo dove tutto appare un *soffio*. Essa non frutto di pretesa umana o di retribuzione. La *gioia* resta un  *dono* fatto da Dio, un dono che l'uomo è *chiamato* a cogliere: ecco perché la ricerca della *gioia* è *un inseguire il vento* (Qo 1,17; 2,23). Rispetto al pensiero greco Qo afferma dunque che la *gioia* non è conquista umana e in contrapposizione al mondo giudaico tradizionale sottolinea che non è nemmeno frutto del corretto comportamento etico. A motivo del suo essere dono, la *gioia* può essere vissuta soltanto nella logica del *temere Dio*. Egli stesso lo dichiara senza mezzi termini in 8,15: *E allora io approvo la gioia, / perché per l'uomo non c'è altro bene sotto il sole, / se non mangiare, bere e darsi alla gioia. / È questo il bene che lo accompagna nelle sue fatiche, / nei giorni di vita che Dio gli concede sotto il sole.*

Qo valorizza dunque le gioie quotidiane e aiuta anche il lettore cristiano di oggi a evitare ogni spiritualismo, perché l'affermazione *non c'è meglio per l'uomo che mangiare, bere e godersela* non è quasi una massima di colore epicureo, piuttosto è un parlare chiaro, frutto dell'esperienza profondamente sapienziale. Qo c'insegna che se trascuriamo o rinneghiamo le realtà penultime, come potremo avere desiderio e credere alle realtà ultime? La *gioia* è un imperativo (11,8-9): godersi la vita in semplicità è sapienza (9,7).

3. Qo parla del Dio d'Israele, radicalizzandone gli aspetti. *Dio è in cielo e tu sei in terra* (5,1): l'uomo non può pensare di discutere con Colui che è più forte (cf. 6,10). Forse proprio per le condizioni storiche egli sottolinea così tanto la trascendenza di Dio, sovrano fino all'estremo (cf. 7,13-14 e anche 3,14-15). Dio *agisce* e *dona* in totale libertà e l'uomo non può pretendere di comprendere con i propri schemi. Certo nessuno può gustare la vita senza Dio né vivere senza di lui, ma non è possibile sapere se gli si è davvero graditi oppure no (cf. 2,24-26; 9,1), né è offerta a tutti la *gioia* (6,1-2), anche se da questa offerta è possibile riscoprire Dio come il *tuo Creatore* (12,1). Ciò che è problematico non è Dio, ma il discorso dell'uomo su di lui. Per Qo Dio non cessa di essere il Creatore ed è presente e agisce nella storia, ma allo stesso tempo si mostra pure un Dio impenetrabile e inaccessibile. Ed è mistero di Dio a rappresentare il vero limite di ogni sapienza. L'uomo può solo temerlo. *Temere Dio* è l'unico atteggiamento religioso possibile all'uomo. Qo però non usa mai il tetragramma YHWH, né l'espressione *timore del Signore* opp. *di Dio*, ma usa un concetto del tutto diverso da quello biblico. Abbiamo quattro testi sul *temere Dio*: 3,13-14; 5,6; 7,15-18; 8,12-13, ai quali occorre aggiungere la ricorrenza nell'epilogo in 12,13. Come lo intende Qo? Il *temere Dio* non è affatto nutrire terrore o paura; per quanto Dio sia lontano dall'uomo non è mai da considerare *impersonale*. Forse il testo da cui partire è 8,11-14: in questa pericope il tema è inserito nella critica alla teologia tradizionale. Qo non rifiuta il *temere Dio*, ma la sua applicazione secondo i canoni della dottrina della retribuzione. La realtà dimostra un'assurdità: *ci sono dei giusti cui tocca la sorte dei malvagi e dei malvagi*

*cui tocca la sorte dei giusti.* Non si può leggere la vita - dice il Qo - in modo semplicistico, applicando lo schema cioè della retribuzione. Temere Dio deve essere invece un comportamento disinteressato, non vincolato cioè a nessuna contropartita. Questo comporta una conseguenza: se il temere Dio non è più legato all'osservanza dei precetti né è visto in ottica di ricompensa, allora è un atto del tutto gratuito. Temere Dio significa per un verso accettare l'impossibilità di abbracciare il suo mistero e il suo operato nel mondo e, per l'altro, disporsi ad accogliere come un dono suo tutte le gioie semplici della vita (cf. 3,12-13). "Israele attribuisce al timore di Dio, alla fede in lui, una funzione essenziale per la conoscenza umana" (G. VON RAD). Anche per Qo il temere Dio ha una funzione conoscitiva: ogni tentativo di strumentalizzare la relazione con lui è fallimentare in partenza. Quando si teme Dio in modo gratuito, sganciati da ogni prassi cultica o interessata, allora questo principio regola l'etica e proietta l'uomo verso l'attesa di un Dio diverso, tutto e sempre da scoprire.

Questa lettura e questo posizionarsi davanti a Dio (è così che Qo vive la sua vocazione di credente e di teologo) è frutto anche dei tempi che il nostro saggio vive. Qo è una lezione sferzante per ri-comprendere la fede in Dio, verso il quale solo un rapporto di assoluta gratuità offre l'opportunità d'intuirne i tratti, piuttosto che di razionalizzarli.

E questo vale anche per noi, oggi, lettori cristiani: la comprensione di Dio è a partire dalla dimensione dell'accogliere e sperimentare, senza pretesa di delimitare, schematizzare e quindi rinchiudere Dio. Le parabole di Gesù, in questo senso, sono veramente la presentazione della sovrana libertà di Dio e il suo creativo e inaspettato modo di pensare e operare.

III. CONCLUSIONI. Il Qoet si muove sulla scia dei saggi d'Israele e, come Giobbe, percorre tenacemente la via dell'esperienza e, spinto dal pensiero greco, accentua la sua critica. Come si pone davanti a Dio? Innanzitutto a ripartire dalla vita e dalla riflessione sulla vita. Tutto, sotto il sole, è *hebel*, *soffio* e l'uomo non può pretendere né di darsi la felicità né di averla per mezzo della Legge o del culto. Anche la stessa sapienza è soffio. In questa situazione, l'uomo, scoprendo la precarietà delle cose e la stessa incertezza del conoscere, ha soltanto due vie da percorrere: quella della *gioia* e quella del *temere Dio*. Israele già conosceva queste vie, ma Qo le utilizza in modo nuovo ed originale. Il mondo creato, per quanto appaia *hebel*, cioè dominato dall'ineluttabilità della morte, spesso dominato dalla ingiustizia e dalla stoltezza degli uomini, resta però il luogo dove Dio, pur così lontano ed estraneo all'uomo, continua a operare e a concedere un po' di gioia. È in queste dimensioni che Qo riscopre un segno effettivo della presenza di Dio. Si può ancor più affermare che in Qo il *temere Dio* e il *gioire/godere* delle cose semplici della vita camminano in parallelo (cf. 3,12-15; 8,11-15): pur restando il mistero incomprensibile dell'esistenza, pure le realtà hanno senso proprio osservate sotto l'ottica gratuita del timore. Ciò che di fatto realizza la relazione tra l'uomo e Dio è il *temerlo*, unito alla *gioia*. E mentre il *temere Dio* è ossequio della sua trascendenza (ne accentua la distanza), la *gioia* è accoglienza dei suoi doni, *sotto il sole*, cioè qui in questa vita (ne esalta la presenza). La visione di Qo non è mai scettica, piuttosto disincantata e realistica. Egli è consapevole che l'uomo vive e che Dio governa in modo imperscrutabile il mondo. Nell'accoglienza e nel gusto delle realtà penultime l'uomo continua la sua ricerca, il suo cammino e il proprio vivere.

Cosa insegna a noi lettori cristiani di oggi il Libro del Qoelet? Come vivere la nostra relazione con Dio? Qo indica la via dello sguardo critico sulla realtà, sapendo però dare valore all'esperienza, perché nella storia Dio si rivela. Non dobbiamo né ritenerci sazi delle nostre ricerche né delle ricchezze: a che serve tutto quest'affannarsi? È per questo motivo allora che questo Libro biblico, che è Parola di Dio, è in realtà un libro scomodo, ancora poco letto e usato nella liturgia e nelle catechesi. Qo ci spinge a mettere in crisi le false sicurezze del culto, delle osservanze, delle fughe escatologiche. Ciò che conta, sotto il sole, per liberarci da ogni schiavitù dell'avere e del pensare, è continuare a cercare e a esplorare, sempre, senza stancarsi mai. Una giusta relazione con Dio non può mai partire dall'autosufficienza. Il continuo accogliere nella vita quotidiana ogni dono elargito e in esso contemplare il volto del nostro Dio, che nascondendosi si rivela e, rivelandosi, si nasconde ancora, per essere cercato di nuovo e sempre.

#### ORIENTAMENTI BIBLIOGRAFICI

- P. SACCHI, *Qoelet (Ecclesiaste)*, Edizioni Paoline, Roma 1981.  
 G. RAVASI, *Qohelet*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1988.  
 V. D'ALARIO, *Il libro di Qohelet; struttura letteraria e retorica*, RivB Supp. 27, EDB, Bologna 1992.  
 J. VILCHEZ LINDEZ, *Ecclesiaste o Qohelet*, Borla, Roma 1997.  
 L. MAZZINGHI, *Ho cercato e ho esplorato. Studi sul Qohelet*, EDB, Bologna 2001.

ERNESTO DELLA CORTE, *Qoelet* in GIUSEPPE DE VIRGILIO, *Dizionario Biblico della Vocazione*, Editrice Rogate, Roma 2007, pp. 773-778.