

Istituto Avventista di Cultura Biblica

Facoltà di Teologia



Laurea magistrale in «Pastorale della famiglia»

Anno accademico 2020-2021

**QOHELET E LA SUA RIFLESSIONE SULLA VITA UMANA
TRA GIOIA E VANITÀ**

Uno studio teologico di Qohelet con analisi esegetica di passi scelti

Ambito Disciplinare:
Antico Testamento

Candidato:

Nicolò D'Elia

Direttore di tesi:

Miguel Gutierrez

«Così ho lodato l'allegria, perché non c'è nulla di meglio per l'uomo sotto il sole che mangiare, bere e stare allegro, perché questo rimane con lui nella sua fatica durante i giorni della sua vita, che Dio gli dà sotto il sole».

Qohelet 8:15

«La vita, per Qohelet, non è una corsa verso il nulla. Essa è sperimentabile come felicità, come piacere se si è disposti ad accogliere il dono che Dio fa nel momento fuggevole che passa. La felicità consiste nel riconoscere tali doni di Dio e viverli pienamente».

A. Bonora, *Qohelet. La gioia e la fatica di vivere*, p. 98

«“Ciò che fa bello il deserto”, disse il piccolo principe, “è che da qualche parte nasconde un pozzo”».

A. de Saint-Exupéry, *Il Piccolo Principe* (XXIV)

Ringraziamenti e dedica

Ringrazio Dio che, silenzioso e mai invadente, mi è stato vicino durante tutto il mio percorso di studi, sostenendomi ed esortandomi a proseguire.

Ringrazio mia moglie Isary per la sua pazienza e persistenza nell'incoraggiarmi con fermezza e con amore.

Ringrazio tutti quegli amici che mi hanno accompagnato nei miei voli pindarici, cavalcando insieme a me l'onda filosofica di *Qohelet* e che mi hanno suggerito ottimi spunti di riflessione.

Infine, colgo l'occasione per ringraziare tutti gli insegnanti che hanno contribuito alla mia formazione accademica e spirituale durante i cinque anni che ho trascorso a Villa Aurora. In modo particolare, la mia gratitudine va al prof. Filippo Alma e al prof. Miguel Gutierrez che, con estrema pazienza, mi hanno sostenuto nella redazione delle mie due tesi.

Il seguente lavoro di tesi è dedicato a
Vittorio E. Fantoni (1948-2020), professore, mentore e fratello in Cristo.

Indice

Ringraziamenti e dedica	4
Indice	5
Introduzione Qohelet: un credente con degli interrogativi.....	7
Premessa metodologica.....	11
Capitolo 1 <i>Qohelet</i>, un esempio di sapienza controcorrente	14
1.1 Il libro del Qohelet e il canone biblico	14
1.1.1 La sapienza di Israele e la letteratura sapienziale	16
1.1.2 Qohelet tra i libri sapienziali.....	18
1.2 Introduzione al <i>Qohelet</i>	21
1.2.1 Alla ricerca di un autore.....	21
1.2.2 Nel tempo e nello spazio.....	29
1.2.3 Linguaggio, stile e genere letterario.....	31
1.2.4 Il pensiero di Qohelet e il messaggio del suo scritto	33
1.2.5 Struttura del libro	36
Capitolo 2 «Tutto è vanità», alla scoperta dell'<i>hebel</i>	39
2.1 «Tutto è vanità e...»	43
2.1.1 «... un cercare di afferrare il vento»	43
2.1.2 Formule minori	45
2.2 Qohelet e la sua analisi della realtà.....	47
2.2.1 Le esperienze di una vita piena.....	47
2.2.2 Il «tutto» e le sue parti	49
2.2.3 Sotto il sole: un campo d'indagine vasto ma limitato.....	51
2.3 Scelte di traduzione vicine e lontane	55
2.3.1 Il «vuoto» di G. Ravasi	56
2.3.2 Lo «spreco» di E. De Luca	58
2.3.3 L'«assurdo» di M.V. Fox.....	59
Capitolo 3 I ritornelli sulla gioia: una lettura esegetica di pericopi scelte.....	61
3.1 La semplicità del bene (Ec. 2:24-26).....	62
3.1.1 Note alla traduzione	62
3.1.2 Struttura e contesto della pericope.....	67
3.1.3 Riflessioni e conclusioni sul testo.....	69
3.2 La centralità della gioia per la vita umana (Ec. 3:12-13, 22)	71
3.2.1 Note alla traduzione	71

3.2.2	Struttura e contesto della pericope.....	76
3.2.3	Riflessioni e conclusioni sul testo.....	79
3.3	La gioia: la risposta «buona» e «bella» di Dio (Ec. 5:17-19).....	81
3.3.1	Note alla traduzione	81
3.3.2	Struttura e contesto della pericope.....	86
3.3.3	Riflessioni e conclusioni sul testo.....	89
3.4	La gioia, una compagna di vita (Ec. 8:15).....	92
3.4.1	Note alla traduzione	92
3.4.2	Struttura e contesto letterario	97
3.4.3	Riflessioni e conclusioni sul testo.....	100
3.5	Dalla gioia all'azione (Ec. 9:7-10).....	102
3.5.1	Note alla traduzione	102
3.5.2	Struttura e contesto della pericope.....	112
3.5.3	Riflessioni e conclusioni sul testo.....	114
Capitolo 4	«Così ho lodato la gioia», alla scoperta della <i>śimhāh</i>	118
4.1	L'altra faccia della medaglia	118
4.1.1	Il tema della gioia in <i>Qohelet</i>	120
4.1.2	Il lessico della gioia	124
4.1.3	Riflessione finale sul tema	127
4.2	La gioia nel contesto dell' <i>hebel</i>	129
4.3	Posizioni contemporanee sul tema.....	133
	Conclusione.....	139
	Appendici	144
1.	Nomi e abbreviazioni dei testi biblici.....	144
2.	Struttura del libro	146
3.	Alfabeto ebraico e traslitterazione a fronte.....	148
4.	I ritornelli sulla gioia: testo in lingua ebraica	149
5.	Il messaggio di Qohelet e la storia di Caino, Abele e Set.....	151
6.	Interpretazioni sulla gioia: dalla tradizione giudaica a Martin Lutero	153
	Bibliografia	156

Introduzione

Qohelet: un credente con degli interrogativi

Qohelet, forse più conosciuto con il nome di *Ecclesiaste*, si presenta come una raccolta scritta di varie considerazioni formulate da un filosofo, un saggio o un pensatore. Tali riflessioni, inoltre, sono incorniciate da un'introduzione e una conclusione probabilmente attribuibili ad un editore successivo. Non si tratta di riflessioni sparse, bensì di pensieri connessi tra loro, tutti relativi alla realtà umana e al senso dell'esistenza che, partendo da un *incipit* pessimista sulla realtà immanente (Ec. 1:14), si sviluppano e concludono indirizzando l'attenzione del lettore sia verso una prospettiva etica (Ec. 11:1-6) sia verso un piano trascendente (Ec. 12:1). Tale sviluppo è evidente anche nell'introduzione e nella conclusione; in queste due sezioni troviamo, da un lato la nota espressione «vanità delle vanità [...] tutto è vanità» (Ec. 1:2; 12:8) e, dall'altro lato, una forte enfasi sull'importanza per l'individuo di instaurare e coltivare una relazione con Dio (Ec. 12:13, 14). Una peculiarità di questo pensatore, infatti, è la sua fede. Si potrebbe dire che Qohelet è «un credente che pensa, che si interroga sul senso delle cose e come rapportarle alla sua fede in Dio»¹ e, così facendo, invita a tale riflessione anche ciascuno dei suoi lettori.

Nello studio della storia della filosofia raramente si pensa al medio oriente antico e ancora più raramente al popolo d'Israele. I primi nomi che ci vengono alla mente sono forse Talete, Anassimene, Anassimandro, Eraclito, Democrito o, ancora più noti, Socrate, Platone e Aristotele; tutti nomi legati alla filosofia greca. Tuttavia, Qohelet ci mostra che anche in Israele, probabilmente in epoca precedente, vi fu un interesse per la riflessione, il pensiero, la conoscenza, in altre parole, per la filosofia. Tra le pagine di questo libro, infatti, è possibile trovare alcuni temi e alcuni concetti che saranno riproposti nel corso dei secoli da varie correnti filosofiche: il *panta rei* di Democrito, alcuni elementi comuni all'Epicureismo, allo Stoicismo o allo Scetticismo sul valore della felicità e dei piaceri, il senso della vita e il valore della conoscenza, la concezione della vita umana di Schopenhauer rappresentata dall'immagine del pendolo che oscilla incessantemente tra dolore e noia passando per un momento fugace di gioia, o ancora il desiderio di possesso di Faust, e l'idea dell'eterno ritorno proposta anche da Nietzsche².

¹ G. Leonardi, «Il mondo di Qohèlet», in *Il Messaggero Avventista*, LXXXI, 2007, n. 2, p. 4.

² A. Néher, *Notes sur Qohélet*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1951, trad. it. *Qohèlet*, Milano, Gribaudi, 2006, p. 25.

Il campo di investigazione del nostro pensatore ebreo è molto ampio. Qohelet, infatti, si interroga sul senso della realtà tutta, concentrandosi in particolar modo sull'essere umano che prende parte a tale realtà, la sperimenta, la vive, si affatica in e per essa e che, allo stesso tempo, sembra essere inesorabilmente destinato a distaccarsene. Per dare un'idea di quanto vasto sia il campo d'indagine di Qohelet basta pensare che il pensiero dell'autore gira intorno al «tutto»; il termine כֹּל (*kōl*), che indica il tutto o la totalità, compare, sia alla forma base che in altre forme, 80 volte³ all'interno dello scritto e spesso lo si trova nella formula «כֹּל הֶבֶל» (*hakkōl hebel*), «tutto è vanità»⁴, uno dei ritornelli che funge quasi da *leitmotiv* all'interno del libro. Probabilmente, è proprio perché tratta un tema così vasto come quello del «tutto» e del «tutto per la vita umana» che questo libro, a distanza di secoli dalla sua composizione, può essere considerato ancora attuale, adatto anche ai giorni nostri⁵.

Nel corso del nostro lavoro di tesi, diviso in quattro capitoli, cercheremo di seguire il pensiero di Qohelet partendo dalla drammatica considerazione sul problema che affligge l'intero creato fino alla presentazione della gioia: quell'unico elemento che può riportare speranza agli esseri umani durante questa vita terrena che appare instabile e incerta. Proprio su quest'elemento vorremo focalizzarci, nel tentativo di riscoprire quello che Qohelet presenta come il lato positivo della vita.

È necessario, inoltre, non perdere mai di vista il background culturale e spirituale dell'autore che, pur non scrivendo un trattato di teologia, include nelle sue riflessioni la figura di Dio nella sua relazione con il creato e in modo particolare con l'umanità. A tal proposito, precisiamo che quando faremo uso della parola «uomo», in modo particolare nelle traduzioni dei vari passaggi che analizzeremo, non intendiamo il singolo individuo di genere maschile ma, in un senso più generico del termine, l'essere umano. La nostra scelta vuole rispettare il termine originale utilizzato da Qohelet che scrive אָדָם (*'ādām*), termine che all'interno dell'Antico Testamento si riferisce ad Adamo il primo uomo, all'uomo in quanto individuo di genere maschile o, ancora, al genere umano. Nelle sue riflessioni, Qohelet racconta una realtà che è comune a uomini e donne e offre dei consigli

³ Ec. 1: 2, 3, 7, 8, 9, 13, 14, 15, 16; Ec. 2: 5, 7, 9, 10 (3 volte), 11 (2 volte), 16, 17, 18, 19, 20, 22, 23; Ec. 3:1 (2 volte), 13, 14, 17 (2 volte), 19 (2 volte), 20 (3 volte); Ec. 4:1, 4 (2 volte), 8, 15, 16 (2 volte); Ec. 5: 15, 16, 17, 18; Ec. 6:2, 7; Ec. 7: 2, 15, 21, 23, 28; Ec. 8:3, 6, 9 (2 volte), 17; Ec. 9:1 (3 volte), 2 (2 volte), 3, 4, 6, 8, 9 (2 volte), 10; Ec. 10:3; Ec. 11:5, 8 (2 volte), 9; Ec. 12:4, 8, 13 (2 volte), 14 (2 volte).

⁴ A. Néher, *op. cit.*, p. 26.

⁵ W.S. Towner, «The Book of Ecclesiastes», in L.E. Keck (ed.), *The New Interpreter's Bible*, 12 voll., Nashville (TN), Abingdon, 2001, vol. V, p. 278.

utili e validi per tutto il genere umano. Per questo motivo in linea di massima abbiamo preferito usare altri termini come «essere umano», «individuo» o «persona».

In un primo capitolo abbiamo provato a offrire una presentazione generale di *Qohelet*, presentando alcune informazioni utili sullo scritto e evidenziando il più possibile dei collegamenti con altri testi biblici e in, modo particolare, veterotestamentari.

Successivamente ci siamo dedicati allo studio dei due temi che maggiormente spiccano nella lettura di *Qohelet*: la vanità e la gioia. Per il primo tema, sicuramente più evidente all'occhio del lettore, ci siamo avvalsi del supporto di studiosi e commentatori di gran lunga più esperti di noi i quali, nelle proprie opere, hanno offerto varie descrizioni di ciò che Qohelet intende per «vanità» e cosa include quel «tutto è vanità» che apre e chiude l'intera riflessione. Per quanto riguarda il secondo tema, invece, oltre all'aiuto necessario di commentatori validi, abbiamo scelto di ricercare direttamente nel testo la presentazione e lo sviluppo della tematica della «gioia»; per farlo abbiamo individuato cinque delle pericopi in cui il tema viene trattato, le abbiamo studiate e analizzate in modo da poter trarre le nostre conclusioni; per riferirci a questi passaggi abbiamo utilizzato l'espressione «ritornelli sulla gioia», presa in prestito a L. Mazzinghi⁶, che mostra molto bene il ruolo di queste pericopi all'interno dello scritto: Qohelet, infatti, alterna le proprie riflessioni sulla vanità dell'esistenza umana con questi brevi testi in cui la vita viene osservata da una prospettiva diversa grazie alla quale tutto assume un valore totalmente differente.

Il terzo capitolo risulta essere, quindi, più lungo rispetto agli altri tre trattandosi di un capitolo più tecnico e meno espositivo all'interno del quale ci siamo dedicati allo studio di cinque pericopi. Questo lavoro è stato propedeutico allo sviluppo della nostra tesi che è esposta nelle considerazioni sul tema della gioia all'interno del quarto ed ultimo capitolo.

In sintesi, potremmo dire che Qohelet, avendo fatto un'analisi dettagliata della realtà che lo circonda, sia arrivato alla conclusione che, sebbene nella vita umana tutto possa essere considerato vano e fugace, vi sono delle circostanze in cui gli esseri umani possono sperimentare gioia o piacere, insomma possono finalmente essere felici. Qohelet vede la mano di Dio dietro tutto ciò e invita i propri lettori a saper riconoscere e valorizzare la gioia quando si presenta nelle loro vite. Per Qohelet, la vita umana è quanto di più incerto e instabile possa esserci, proprio per questo ogni occasione di gioia va colta e goduta. Il messaggio del libro, quindi, non è composto solamente dalle considerazioni

⁶ L. Mazzinghi, *Il Pentateuco sapienziale*, Bologna, EDB, 2012, p. 159.

sul «tutto è vanità», anzi, queste considerazioni sono affiancate da un tema che va in forte contrasto con quello della vanità: la gioia.

Nel nostro lavoro di tesi abbiamo voluto enfatizzare l'importanza di questo secondo elemento presentato da *Qohelet* che, nelle letture contemporanee viene spesso ignorato o sminuito. La nostra idea è che quel tema vada letto non come il messaggio principale che *Qohelet* vuole trasmettere ma come una parte molto importante della sua valutazione complessiva della realtà e della vita umana. In fondo nel corso della propria vita ciascun individuo ha modo di vivere infiniti tipi di esperienze ma, spiega *Qohelet*, la miglior esperienza possibile è quella della gioia, che porta con sé anche tanto altro.

Sebbene quello appena esposto sia stato il *focus* che abbiamo scelto di dare alla nostra tesi, siamo consapevoli che all'interno del libro di *Qohelet* è possibile trovare tanti altri insegnamenti validi e attuali. Dopotutto, ciò che l'autore si propone di fare è la descrizione di una realtà estremamente vasta ed eterogenea; «*Qohelet* non tende a semplificare la realtà, ma a riconoscerne le complesse e variegate pieghe e sfaccettature»⁷. La nostra tesi, pertanto, non si propone come *la* lettura di *Qohelet* ma come *una* lettura del libro per la quale abbiamo scelto di focalizzarci in modo particolare sulla descrizione della gioia all'interno della vita umana. Se affermassimo che vi è un solo modo di leggere e comprendere *Qohelet*, vorrebbe dire che non abbiamo colto lo spirito del libro stesso, che invita ogni lettore ad accompagnare l'autore nelle proprie riflessioni e a continuare a riflettere, pensare e ragionare anche indipendentemente sulla vita e sull'esistenza umana.

Lo scopo che pensiamo questa tesi possa avere e, in fondo, il motivo che ci ha spinti a redigerla è quello di riportare alla luce un tema, all'interno di un libro, che non viene ordinariamente discusso né dal pulpito né in ambito accademico. La difficoltà nel trovare opere che trattassero la tematica della gioia all'interno di *Qohelet* è una prova della necessità appena evidenziata. Ancora una volta, non abbiamo la presunzione di scrivere una parola definitiva sulla concezione della gioia all'interno del libro di *Qohelet* ma speriamo, quantomeno, di risvegliare l'interesse nei confronti di questo scritto e della letteratura sapienziale in genere.

Riscoprire il valore della gioia all'interno della filosofia qoheletiana ci aiuta sicuramente a riscoprire l'idea che l'autore si era fatto di Dio, un Dio che è ancora lo stesso e che ancora oggi tende la sua mano verso l'umanità per risollevarla e riscattarla

⁷ A. Bonora, *Qohelet: la gioia e la fatica di vivere*, (LoB, 15), Brescia, Queriniana, 1987, p. 61.

da quell'assenza di senso che pervade ogni cosa e che Qohelet stesso denuncia con il suo incalzante grido: «vanità delle vanità, tutto è vanità».

Premessa metodologica

Quando un libro e il suo autore sono identificati con lo stesso nome, oltre ad essere ridondanti, si rischia di fare una gran confusione. Per evitare ciò, nel nostro lavoro di tesi scriveremo «*Qohelet*» (in corsivo) quando ci riferiremo all'opera e «Qohelet» per riferirci all'autore; comparirà, inoltre, la forma «*qōhelet*» quando si tratterà di una semplice traslitterazione dall'originale in ebraico.

Il corsivo verrà utilizzato anche ogni qual volta, all'interno del testo della tesi, ci riferiremo a qualsiasi tipo di libro, biblico e non, affinché sia evidente che si tratti del titolo di un'opera o di uno scritto⁸. Per quanto riguarda i testi biblici, utilizzeremo anche le abbreviazioni suggeriteci dalla Bibbia che abbiamo usato per tutta la stesura della nostra tesi; le abbreviazioni appariranno solamente per i riferimenti testuali⁹. Sarà possibile trovare l'elenco delle abbreviazioni usate in appendice (app. 1).

Per alleggerire il testo abbiamo scelto di non ripetere sempre l'abbreviazione di un determinato libro biblico quando all'inizio del paragrafo o della sezione è stata indicata esplicitamente la pericope di riferimento. Se, ad esempio, durante lo studio di Ec. 9:7-10 vogliamo riferirci in modo particolare a un versetto, non riproponiamo il riferimento completo ma semplicemente il versetto indicato con «v.» e il numero del versetto¹⁰; se si trattasse di più versetti il metodo rimane invariato ma l'abbreviazione sarà «vv.».

La tesi segue una struttura quadripartita dove ogni capitolo è composto da due o più parti che si sviluppano su tre livelli: titolo, parte e paragrafo. Solo raramente si troveranno dei sottoparagrafi, concordati con il nostro relatore di tesi, che sono comunque delle eccezioni a nostro avviso necessarie.

Se non altresì segnalato, la versione biblica che abbiamo scelto su suggerimento del relatore di tesi, professor M. Gutierrez, è la Nuova Diodati, da ora in avanti ND '91; tuttavia, in alcuni casi, ci siamo permessi di proporre una nostra traduzione del testo in analisi, in special maniera durante il terzo capitolo, «I ritornelli sulla gioia, una lettura

⁸ Es. «Il racconto della Creazione, contenuto nel libro della *Genesi*...» o ancora «...scrive P.J. Leithart, nel suo libro *Solomon among the Postmoderns*...». In entrambi i casi il titolo del libro è in corsivo e per esteso.

⁹ «Va', mangia il tuo pane con gioia e bevi il tuo vino con cuore lieto...» (Ec. 9:7). Il riferimento al testo biblico è abbreviato, non in corsivo.

¹⁰ Es. «Parlando di Ec. 9:7-10 ci focalizzeremo sul v. 8».

esegetica di alcune pericopi scelte», all'interno del quale ci siamo dedicati maggiormente all'esegesi.

Per quanto riguarda il testo di *Qohelet* in lingua originale abbiamo seguito solamente il testo vocalizzato proposto dalla *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, da ora in poi BHS. Ancora in relazione alla lingua ebraica, il primo dizionario di riferimento è il seguente: *A Hebrew and English lexicon of the Old Testament*¹¹, da ora in avanti BDB, dalle iniziali dei tre autori. In linea di massima questo è il dizionario al quale ci siamo rifatti durante il corso della tesi, tuttavia ne abbiamo usati anche altri, riportati in bibliografia, per un ulteriore approfondimento.

Per quanto riguarda le citazioni nel testo, abbiamo scelto di riportare in lingua originale le citazioni di testi in lingua italiana e in lingua inglese, mentre per le opere in altra lingua straniera abbiamo preferito proporre nel testo una nostra traduzione e in nota la citazione in lingua originale. Le diverse citazioni in lingua inglese o comunque in lingua straniera sono una dimostrazione della difficoltà che abbiamo avuto nel ricercare e trovare fonti valide in lingua italiana, sperando che questa constatazione possa essere d'incoraggiamento a una maggiore produzione in lingua italiana di materiale teologico in generale e, nello specifico, riguardante i libri sapienziali.

Infine, siamo consapevoli di alcuni dei limiti della nostra tesi. Ad esempio, nell'introduzione alla letteratura sapienziale abbiamo quasi del tutto escluso i libri del secondo canone in quanto non facenti parte del canone biblico comune in ambito protestante; pertanto non ci siamo sentiti abbastanza preparati a fare un confronto tra questi scritti e il *Qohelet*. Trattandosi di una tesi dove abbiamo voluto mettere in risalto il tema della gioia all'interno del libro di *Qohelet*, un altro limite è stato, forse, quello di non aver illustrato e approfondito tutti i testi in cui *Qohelet* parla di gioia, ma di aver fatto una cernita individuando solo cinque testi in cui il tema viene sviluppato in modo particolare. Inoltre, è assente lo studio esegetico di Ec. 11:1-12:7, una grande sezione esortativa dove è possibile vedere come il risultato della gioia presentata da *Qohelet* si concretizza in una carica attiva e propositiva per la quale l'individuo è chiamato a non stare mai fermo ma a investire ogni singolo momento e ogni sua forza e a cogliere ogni opportunità che si presenti nella propria vita. Nella pianificazione della nostra tesi ci è sembrato eccessivo includere ogni singolo testo dove compare la parola «gioia»; se così

¹¹ F. Brown, S.R. Driver, C.A. Briggs (eds.), *A Hebrew and English lexicon of the Old Testament*, Oxford, Clarendon, 1979.

fosse stato la sezione esegetica sarebbe risultata estremamente grande e l'area di investigazione davvero vasta per una tesi magistrale.

Col tempo troveremo sicuramente altre mancanze che ci spingeranno a tornare a lavorare su *Qohelet*. Per il momento ci auguriamo che, nonostante i limiti del nostro lavoro di tesi, possa essere apprezzato lo sforzo di andare oltre una lettura comune dello scritto e la voglia di riscoprire un tema forse spesso dimenticato o sottovalutato.

Capitolo 1

Qohelet, un esempio di sapienza controcorrente

1.1 Il libro del *Qohelet* e il canone biblico

Scorrendo l'indice delle nostre Bibbie, difficilmente troveremo «*Qohelet*» tra i titoli dei diversi testi biblici. Il titolo che più comunemente siamo abituati a sentire in riferimento a questo libro, invece, è «*Ecclesiaste*»; questo, infatti, è il modo in cui, nella *Vulgata*, viene latinizzato il sostantivo greco Ἐκκλησιαστής (*Ekklesiastēs*), termine con il quale gli autori della LXX scelsero di tradurre la parola קֹהֵלֶת (*qōhelet*)¹²: dei possibili significati di questo titolo ne parleremo in un secondo momento.

All'interno del canone ebraico, troviamo *Qohelet* nella terza ed ultima sezione, tra i *ketubim*, tutti quegli «scritti» che fondamentalmente non fanno parte né del Pentateuco e né dei libri profetici¹³. Per quanto riguarda, invece, le Bibbie cristiane, l'elenco degli scritti veterotestamentari segue un ordine diverso rispetto all'organizzazione del Testo Masoretico (da ora in poi TM), poiché è basato sull'ordine proposto dalla LXX, talvolta apportando a quest'ultimo anche qualche modifica¹⁴. Tenendo conto di quanto appena detto, in ambito cristiano, *Qohelet* viene collocato tra i libri poetici, insieme a *Giobbe*, *Salmi*, *Proverbi* e *Cantico dei cantici*. Nel mondo giudaico, invece, *Qohelet* ha uno spazio specifico all'interno della liturgia annuale: il libro, insieme a *Cantico dei Cantici*, *Rut*, *Lamentazioni* e *Ester*, è uno dei cinque *megillot*, cinque libri che vengono letti in occasione della festa delle capanne¹⁵.

Tuttavia, *Qohelet* sembra non essere stato facilmente accolto all'interno del canone dei testi sacri. In alcuni passaggi della Mishnà e del Talmud babilonese si è arrivati a sostenere che lo scritto non fosse ispirato o che addirittura rasentasse l'eresia¹⁶; tali idee nascono probabilmente dalla complessità dello scritto stesso e dalle apparenti

¹² V. Morla Asensio, *Libros sapienciales y otros escritos*, Estella, Verbo Divino, 1994, trad. it. *Libri sapienziali e altri scritto*, (Introduzione allo studio della Bibbia, 5), Brescia, Paideia, 1997, p. 147.

¹³ R. Rendtorff, *Das Alte Testament. Eine Einführung*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1988³, trad. it. *Introduzione all'Antico Testamento*, (Strumenti, 3), Torino, Claudiana, 2001³, p. 319.

¹⁴ Fondamentalmente, le Bibbie protestanti non riportano i libri deuterocanonici, ossia quei testi che si trovano solamente nella LXX e che non sono inseriti all'interno del canone del TM.

¹⁵ A. Bonora, «*Qoélet*», in A. Bonora, M. Priotto *et al.*, *Libri Sapienziali e altri scritti*, (Logos, 4), Leumann – Torino, Elledici, 1997, p. 74.

¹⁶ L. Di Fonzo, *Ecclesiaste*, Torino, Marietti, 1967, pp. 86, 87.

contraddizioni che si possono trovare sia al suo interno, sia confrontando il contenuto con altri passaggi biblici¹⁷.

Nonostante le varie controversie, questo testo, per certi versi così «inquietante e sospetto», viene accolto sia nel canone della LXX che in quello del TM, forse più selettivo e sicuramente meno ampio. La principale ragione che ha permesso al *Qohelet* di essere annoverato tra i testi sacri è, con molta probabilità, l'attribuzione dello scritto al re Salomone¹⁸.

Per quanto riguarda l'ambiente cristiano, *Qohelet* fu accolto senza eccessive problematiche. L'unico caso noto di rifiuto all'interno del canone è legato a Teodoro, vescovo di Mopsuestia (350-428)¹⁹; una sentenza di condanna emessa durante il Concilio di Costantinopoli II (553) riporta che, secondo Teodoro di Mopsuestia, il libro dei *Proverbi* e il *Qohelet* non fossero da considerare allo stesso grado di ispirazione del resto dei testi biblici, in quanto composti «secondo la dottrina degli uomini», dietro iniziativa umana e non per ispirazione divina²⁰.

A parte quest'unica critica mossa contro *Qohelet*, sulla quale vi sono tra l'altro parecchi dubbi²¹, le diverse confessioni di fede cristiane hanno sempre accettato quest'opera all'interno del proprio canone biblico²².

¹⁷ J. Vélchez Líndez, *Ecclesiastes o Qohélet*, Estella, Verbo Divino, 1994, trad. it. *Qoèlet*, Roma, Borla, 1997, p. 93.

¹⁸ V. Morla Asensio, *op. cit.*, p. 148, 149.

¹⁹ Teodoro di Mopsuestia fu un grande studioso della Bibbia. Proveniente da Antiochia, divenne vescovo di Mopsuestia nel 392; morì nel 428. In vita fu molto stimato e considerato un grande esegeta e teologo, ma dopo la sua morte, alcune delle sue idee furono messe in discussione tanto da essere condannate durante il concilio di Efeso (431) e, successivamente, al concilio di Costantinopoli (553). La condanna comportò anche la quasi totale scomparsa dei suoi scritti; si salvarono solamente delle copie trascritte in siriano. Tuttavia, studi più recenti condotti proprio su alcune delle sue opere in lingua siriane, sfuggite all'oblio successivo alla condanna, rivelano che, su certe idee, Teodoro di Mopsuestia, sia stato probabilmente giudicato ingiustamente.

Cfr. «Theodore of Mopsuestia» in, F.L. Cross, E.A. Livingstone (eds.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, New York, Oxford University, 1997³, pp. 1598, 1599.

Cfr. Simonetti M., «Teodoro di Mopsuestia», in A. Di Berardino (ed.), *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, 3 voll., Casale Monferrato, Marietti, 1983, vol. II, coll. 3382-3386.

²⁰ J. Vélchez Líndez, *op. cit.*, pp. 99, 100.

²¹ Ancora in relazione a Teodoro di Mopsuestia, è doveroso precisare che un velo di mistero copre la sua condanna, in quanto gli Atti del Concilio che sono arrivati fino a noi sono soltanto in latino e riportano solamente degli estratti di ciò che Teodoro scrisse originariamente in greco. Pertanto non è pienamente possibile conoscere se Teodoro accettasse o meno il *Qohelet* all'interno del canone biblico o se ne considerasse l'ispirazione di «grado inferiore»; ciò che si sa è che dal Concilio di Costantinopoli II in poi la figura di Teodoro di Mopsuestia sembra essere caduta nel dimenticatoio.

Cfr. J. Vélchez Líndez, *op. cit.*, pp. 99, 100.

²² J. Vélchez Líndez, *op. cit.*, p. 98.

1.1.1 La sapienza di Israele e la letteratura sapienziale

Per poter parlare meglio di *Qohelet*, è necessario inquadrare l'opera all'interno dell'Antico Testamento e, in modo più preciso, all'interno di quel *corpus* di libri che costituiscono la letteratura sapienziale d'Israele. A tal proposito sarebbe opportuno offrire dei chiarimenti su cosa intendiamo precisamente con «letteratura sapienziale» e quali altre opere, insieme al *Qohelet*, possono rientrare in tale categoria.

La maggior parte degli autori sembra essere d'accordo nell'affermare che non è possibile formulare una definizione unica in grado di offrire una descrizione esaustiva di tutto ciò che la letteratura sapienziale racchiude. È per questo che D. Scaiola preferisce invece riportare una serie di definizioni che descrivono ciascuna un aspetto specifico della sapienza d'Israele:

«La sapienza è l'arte di dirigere la propria vita con successo; è la conoscenza pratica delle leggi che governano il mondo; è l'esperienza trasmessa come testamento spirituale da un padre al figlio; è la parola o l'azione adatta in un momento dato; è un corpo letterario»²³.

Secondo G. von Rad, la sapienza in Israele sarebbe il risultato di una conoscenza empirica: una conoscenza che viene dall'esperienza e anche da una riflessione sulla stessa, una conoscenza che non interessa necessariamente i grandi sistemi ma riguarda la realtà quotidiana dell'essere umano. Le conclusioni alle quali arriva il popolo di Israele non sono straordinariamente lontane da quelle raggiunte da altri popoli; tuttavia la sapienza in Israele ha un aspetto unico dovuto al contesto in cui il popolo eletto vive la propria realtà, un contesto estremamente legato alla religione, alla spiritualità e alla relazione con Dio²⁴.

La sapienza viene anche vista come una serie di istruzioni volte alla formazione della personalità e della morale del singolo sia a livello familiare che comunitario²⁵, in modo da fornire una sorta di sentiero da seguire per vivere una vita piena, felice e soddisfacente (Sl. 1:1-6). Riportando le parole di M.V. Fox: «This [Wisdom Literature] is the body of writings that offer advice on how to succeed in life as well as reflections

²³ D. Scaiola, «La Sapienza in Israele e nel Vicino Oriente», in A. Bonora, M. Priotto *et al.*, *Libri Sapienziali e altri scritti*, (Logos, 4), Leumann – Torino, Elledici, 1997, p. 36.

²⁴ G. von Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1970, trad. it. *La sapienza in Israele*, Genova, Marietti, 2000, pp. 13-15.

²⁵ J.L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom: an Introduction*, Louisville (KY), John Knox, 2010³, p. 4.

on its meanings and problems»²⁶. Per tale ragione, la sapienza, nello sforzo di offrire delle linee guida relative ai vari aspetti della vita umana, propone un principio fondamentale che può essere identificato come il «timore di Dio»²⁷; tale principio lo ritroviamo già nel libro dei *Proverbi*, dove viene affermato chiaramente che «il timore dell'Eterno è il principio della conoscenza [...]» (Pr. 1:7, cfr. Pr. 9:10). Anche in *Qohelet* viene menzionato il tema del «timore di Dio»²⁸ (Ec. 3:14; 5:7; 7:18; 8:12, 13); nelle sue riflessioni, l'autore lo presenta come l'elemento discriminante: da un lato «quelli che temono Dio» e dall'altro gli empi o gli stolti. Nella conclusione del libro di *Qohelet*, inoltre, troviamo un'esortazione finale con la quale l'editore successivo ha voluto sintetizzare il messaggio dell'autore: «[...] “Temi Dio e osserva i suoi comandamenti, perché questo è il tutto per l'uomo”» (Ec. 12:13).

Infine possiamo affermare che la sapienza in Israele non si limita a una riflessione sulla vita, ma prova a comprendere la realtà umana nelle sue varie dimensioni. La sapienza costituisce un modo di affrontare la vita stessa, una tradizione vivente e, per ultimo ma non meno importante, un *corpus* letterario²⁹. È utile sottolineare quest'ultimo aspetto, in quanto è proprio grazie alla «sapienza scritta» che ancora oggi possiamo usufruire di quelle linee guida tracciate ormai diversi secoli fa.

Ma quali libri precisamente costituiscono il *corpus* identificato come «letteratura sapienziale»? Cercando di dare una risposta a tale interrogativo, si possono trovare pareri contrastanti tra i vari autori. Ecco cosa scrive V. Morla Asensio a tal proposito:

«Che cosa s'intende con “letteratura sapienziale”? A che cosa ci si riferisce in concreto? A seconda del libro di testo capitato tra le mani, si possono scoprire con qualche sorpresa le seguenti proposte: la “letteratura sapienziale” comprende: 1. Proverbi, Giobbe, Ecclesiaste, Ecclesiastico, Sapienza, Salmi, Cantico, Lamentazioni, Rut, Tobia. 2. L'elenco precedente meno i Salmi. 3. Sono esclusi i Salmi e il libro delle Lamentazioni. 4. Vengono esclusi anche Rut e Tobia. 5. Viene escluso anche il Cantico. 6. Dall'elenco viene depennato anche Giobbe. Ovviamente sono possibili molte altre varianti»³⁰.

²⁶ M.V. Fox, *Ecclesiastes*, (The JPS Bible commentary, 8), Philadelphia, Jewish Publication Society, 2004, pp. x. xi.

²⁷ D. Scaiola, *art. cit.*, p. 41.

²⁸ Da notare che in *Qohelet* la formula compare soltanto in riferimento a «Dio» e mai in riferimento al «Signore» o all'«Eterno». Torneremo a parlare di questo particolare quando ci occuperemo della figura di Dio all'interno del libro di *Qohelet*.

²⁹ J.L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom.*, p. 16.

³⁰ V. Morla Asensio, *op. cit.*, p. 19.

I motivi per i quali vengono formulate tutte queste possibilità sono principalmente due. Una delle ragioni è sicuramente legata al contesto dei vari testi: alcuni aspetti teologici, etici e sociali infatti si possono ritrovare con una certa frequenza anche tra quei libri che oggi definiamo storici e profetici e, pertanto, in alcuni casi – come per il libro di *Rut* – non è semplice comprendere quale debba essere la giusta collocazione di uno scritto. Dall'altro lato, vi è anche una difficoltà di tipo linguistico o semantico relativa al termine «sapienza»: non essendo ben chiaro cosa si intende con «sapienza», è difficile capire a quali libri possa essere apposta tale etichetta³¹.

Per questo lavoro di tesi accogliamo l'idea tradizionale di *corpus sapienziale*, composto da *Giobbe*, *Proverbi*, *Qohelet*, *Siracide* e *Sapienza*³². Precisiamo, però, che non andremo ad approfondire lo studio sui due scritti deutero-canoniche (*Siracide* e *Sapienza*) per il semplice fatto che non fanno parte del canone biblico al quale ci rifacciamo, ossia quello protestante.

1.1.2 Qohelet tra i libri sapienziali

Nel seguente paragrafo ci proponiamo di fare un breve confronto tra *Qohelet* e gli altri libri sapienziali, cercando di trovare ed evidenziare dei possibili punti di contatto e di contrasto all'interno del *corpus sapienziale*, in modo particolare con i libri di *Giobbe* e *Proverbi*.

A livello tematico, *Qohelet* ha molto in comune con il libro di *Giobbe*, mentre la forma ricorda maggiormente quella del libro dei *Proverbi*³³; la grande somiglianza stilistica con quest'ultimo scritto, inoltre, si comprende meglio se consideriamo il fatto che, probabilmente, le due opere furono prodotte da uno stesso autore: tradizionalmente, infatti, sia *Proverbi* sia *Qohelet* vengono attribuiti al re Salomone, ma della reale identità dell'autore ne parleremo più avanti.

La principale differenza che riguarda i tre scritti è, invece, il modo in cui questi affrontano il tema della realtà umana. La sapienza tradizionale, che possiamo ritrovare in *Proverbi*, in certi casi si limita a descrivere il mondo così come idealmente dovrebbe essere mentre lo sguardo disincantato di *Qohelet*, così come lo definisce Voltaire³⁴, guarda tutto ciò che

³¹ V. Morla Asensio, *op. cit.*, p. 19.

³² Duncan J.A., *Ecclesiastes*, (Abingdon Old Testament Commentary), Nashville, Abingdon, 2017, p. xxiii.

³³ R. Rendtorff, *Introduzione*, p. 341.

³⁴ Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, 1764, trad. it. *Dizionario filosofico*, Segrate, Mondadori, 1977^{VII}, p. 586.

lo circonda con disillusione e descrive ai suoi lettori la realtà di un mondo ingiusto, inconoscibile e, per certi versi, imprevedibile. Nel libro di *Giobbe*, ancora, attraverso il dialogo tra il protagonista omonimo e altri personaggi che compaiono nello scorrere del racconto, viene descritto uno scontro tra ciò che la sapienza tradizionale ha compreso della realtà e ciò che il singolo, nella sua esperienza personale di vita, percepisce.

«Il libro di Giobbe è [...] un ampio dramma immaginativo della vita con Dio che è ineluttabile per coloro che vivono la vita in piena consapevolezza e la esternano con candore, perché la devastante realtà della sofferenza non risparmia nessuno»³⁵.

Il libro di *Giobbe* e quello di *Qohelet* condividono, dunque, la riflessione cruda e concreta sulla realtà umana. Tale riflessione porta alcuni studiosi a parlare di una «crisi della sapienza» evidente in *Giobbe* così come in *Qohelet*. A proposito di *Qohelet*, infatti, R. Rendtorff scrive:

«Rispecchia la *crisi della sapienza* che appare, in forma diversa, anche in *Giobbe*. A differenza di *Giobbe*, però, *Kohelet* si confronta con questa crisi soltanto nella forma della *riflessione*, senza che ci si rivolga mai a Dio o che egli prenda la parola»³⁶.

Nonostante la differenza di stile, tono e linguaggio, *Giobbe* e *Qohelet* descrivono entrambi la realtà umana sottolineandone l'assurdità dovuta a un'incomprensibile incongruenza: «gli avvenimenti della storia non confermano la giustizia e la misericordia di Dio»³⁷. Nel libro di *Giobbe* viene raccontata la drammatica vicenda del protagonista, che viene descritto come un uomo «integro, retto, che teme Dio e fugge il male» (cfr. Gb. 1:1), eppure, nella sua vita subisce tutta una serie di calamità che gli piombano addosso ingiustamente; *Qohelet* ci parla di quell'oblio al quale tutto e tutti sembrano essere destinati su questa terra. È in queste riflessioni, e in particolare nell'esperienza personale del personaggio *Giobbe*, che la sapienza, così come intesa tradizionalmente in Israele, viene messa in crisi; ancora secondo Rendtorff, proprio tale esperienza andrebbe in netto contrasto con le norme della «sapienza sperimentale»³⁸, della quale *Qohelet* e *Giobbe* sono portavoce.

³⁵ W. Brueggemann, *An Introduction to the Old Testament*, Louisville (KY), John Knox, 2003, trad. it. *Introduzione all'Antico Testamento*, (Strumenti, 21) Torino, Claudiana, 2005, p. 318.

³⁶ R. Rendtorff, *Introduzione*, p. 341.

³⁷ R.E. Murphy, «Qohelet, lo scettico», in *Concilium*, XII, 1976, n. 9, p. 72.

³⁸ *Idem*, p. 327.

Nel caso di Giobbe, la sapienza tradizionale viene rappresentata dai tre amici e si esprime attraverso le loro parole. Da un lato troviamo Elifaz, Bildab e Zofar, i quali, basandosi sulle loro esperienze, asseriscono che il male, la sofferenza e addirittura la morte sono il frutto dell'iniquità e che la persona retta non ne viene colpita (Gb. 4:7-9; 8:4-6; 11:13-16); si tratta di un pensiero che altrove possiamo trovare in questi termini: «La giustizia dell'uomo integro gli appiana la via, ma l'empio cade per la sua empietà» (Pr. 11:5, 6); una tale concezione della realtà è tipica del libro di *Proverbi* (Pr. 11:19; 14:14; 22:3-5; 28:18)³⁹. Dall'altro lato c'è Giobbe, la cui visione della vita mette in crisi le riflessioni dei suoi tre amici; nelle sue risposte, Giobbe afferma che, in realtà, anche i malvagi prosperano, insieme alle loro case, le loro famiglie e i loro affari, e la punizione di Dio non è poi così evidente come provano a spiegare i tre amici (Gb. 21:1-13). Seppur con uno stile diverso, in una sorta di monologo, il pensiero principalmente proposto da *Qohelet* sembra essere molto vicino a ciò che, nel suo dialogo con i tre amici, propone Giobbe: la vita umana può essere caratterizzata da una profonda saggezza o dalla stoltezza, dalla giustizia o dall'iniquità, da ricchezza o da povertà, eppure, che uno sia saggio o stolto, riflette Qohelet, «ad entrambi è riservata la stessa sorte» (Ec. 2:14). È un po' come se l'autore, osservando la realtà che lo circonda, rimanesse deluso dalle contraddizioni che trova confrontando tale realtà con ciò che la sapienza tradizionale insegna⁴⁰. In questo senso, *Qohelet* e *Giobbe* si somigliano perché ci mostrano che è possibile esprimere l'amarezza legata ai problemi esistenziali dell'individuo pur non lasciandosi soffocare dagli stessi e, al contrario, trovando la forza e il modo per riemergere e opporsi a questi ultimi. In modo particolare in *Qohelet*, grazie a quei testi che si avvicinano positivamente alla vita, il lettore può riflettere anche sui momenti felici, riconoscendo che la vita, nonostante tutto, ha un sapore piacevole⁴¹.

Tuttavia, vi è ancora un ulteriore elemento che, crediamo, non è stato sufficientemente evidenziato da Rendtorff. La «crisi della sapienza», in realtà, potrebbe essere meglio definita come la crisi di una «sapienza illusoria», oppure, per evitare di dare una lettura negativa, si potrebbe ancora parlare di una «sapienza idealista». In ogni caso, tale crisi va a favore di un approccio più realistico, nel quale il ruolo di Dio non si limita semplicemente a regolare la bilancia della giustizia, in modo quasi apatico. In *Qohelet*, e ancor di più in *Giobbe*, Dio interviene nella realtà umana per salvare e riscattare

³⁹ W. Brueggemann, *op. cit.*, pp. 310, 311.

⁴⁰ J.A. Duncan, *op. cit.*, p. xxiv.

⁴¹ F. De Angelis, *Riassunto dell'Antico Testamento*, s. l., 2015, p. 266.

l'individuo. L'azione divina, però, non è evidente e palese come magari si potrebbe intendere stando alla sapienza tradizionale; al contrario Dio agisce in modo velato, come se rimanesse nascosto dalle circostanze e dal contesto umano. In modo particolare, *Qohelet* enfatizza l'azione escatologica di Dio rassicurando, in tal modo, il credente che, anche se la realtà imminente può apparire ingiusta, ci sarà un giorno in cui Dio chiamerà a giudizio l'umanità; allora sarà evidente la distinzione tra giusti e ingiusti, tra chi si prodiga per il bene e chi si spende per il male o rimane indifferente davanti a un mondo che soffre.

1.2 Introduzione al *Qohelet*

Avendo già descritto il contesto letterario in cui si iscrive *Qohelet*, possiamo approcciarci direttamente al libro, nella ricerca di creare una sorta di «carta d'identità» dello stesso. Si tratta di una presentazione generale che ha il fine di darci delle informazioni utili sull'autore del libro, sul pensiero che lo scritto intende veicolare, sul periodo storico in cui è stato composto e altre informazioni che ci potranno tornare utili successivamente, per il nostro studio esegetico e per le riflessioni di stampo teologico che da questo potremmo trarre. La principale difficoltà a questo livello di ricerca è data dal fatto che, come per molti libri biblici e in modo particolare dell'Antico Testamento, *Qohelet* è avvolto da un velo di mistero che lascia più spazio a domande che a certezze⁴². Il primo quesito, dal quale poi dipende tutto il resto, riguarda l'identità dell'autore; una volta trovata una risposta quanto meno soddisfacente a quest'interrogativo, sarà anche più semplice collocare lo scritto nel tempo e nello spazio. Pertanto, non ci resta che ricercare, all'interno e all'esterno del testo biblico, degli indizi che possano aiutarci a prendere una posizione in primo luogo riguardo all'identità dell'autore; è per questa ragione che la sezione dedicata all'autore si presenterà forse come più ampia e più articolata rispetto agli altri paragrafi di questo capitolo.

1.2.1 Alla ricerca di un autore

Chi ha composto *Qohelet*? Già tra i primissimi versetti, viene menzionato l'autore del libro, o quanto meno l'autore delle «parole» contenute in esso; questi viene identificato con il termine *qōhelet*, che darà il nome all'intera opera: «Le parole del Predicatore, figlio di Davide, re di Gerusalemme» (Ec. 1:1a). Sembrerebbe, quindi, che

⁴² D.A. Garrett, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of songs*, (The New American Commentary, 14), Nashville (TN), Broadman, 2003, p. 254.

la nostra ricerca sia già finita, che l'autore sia già stato individuato. Purtroppo, però, le cose sono un po' più complesse di come appaiono; *qōheleṭ* è un titolo, non un nome; pertanto potrebbe indicare al massimo il ruolo ricoperto dall'autore ma non ce ne offre un'identità.

La radice del termine *qōheleṭ* si ritrova nel verbo קָהַל (*qāhāl*) che significa «riunire» o «convocare in assemblea»⁴³. La forma al participio del verbo (*qōheleṭ*)⁴⁴, fungendo da sostantivo, potrebbe indicare dunque colui che chiama all'assemblea, che la raduna. Questo diventa, praticamente, lo pseudonimo utilizzato per indicare l'autore all'interno dello scritto⁴⁵. Precisamente, tale pseudonimo compare sette volte: la prima volta, come abbiamo già visto, alla presentazione del libro (Ec. 1:1); in tre occasioni si tratta di frasi che elogiano la grandezza e la saggezza del *qōheleṭ* (Ec. 1:12; 12:9, 10); le restanti tre volte in cui viene utilizzato lo pseudonimo (Ec. 1:2; 7:27; 12:8), questo è accompagnato dal verbo «parlare» – אָמַר (*'āmar*) –, il che sottolinea ancor di più il ruolo di questa figura che, oltre a «convocare in assemblea», ne è probabilmente il principale oratore. In un certo senso, potremmo affermare che questo pensatore abbia un'autorità e un'importanza tale da convocare un'assemblea, non necessariamente di carattere religioso ma probabilmente un'assemblea di carattere sapienziale, per condividere quelle che sono le sue considerazioni sulla vita umana e sul senso dell'esistenza stessa⁴⁶.

Va precisato, inoltre, che tra le sette volte in cui compare il termine *qōheleṭ*, soltanto una volta si trova all'interno di una frase in prima persona singolare (Ec. 1:12), un versetto in cui egli stesso si presenta come «re d'Israele a Gerusalemme». Per quanto riguarda i restanti versetti, si tratta di frasi composte alla terza persona singolare, sia per quanto riguarda l'unica menzione nel cuore dello scritto (Ec. 7:27) sia per i riferimenti contenuti nell'introduzione e nella conclusione dello scritto, attribuiti generalmente ad un lavoro di edizione successivo.

La domanda che ci poniamo adesso, quindi, è: qual è il volto che si cela dietro lo pseudonimo Qohelet? Al giorno d'oggi non ci è possibile dare una risposta certa. Tradizionalmente lo scritto è attribuito al re Salomone, che regnò su Israele intorno al X

⁴³ R.E. Murphy, *Ecclesiastes*, (World Biblical Commentary, 23a), Dallas (TX), Word books, 1992, p. xx.

⁴⁴ Seppure si tratti di una forma grammaticale femminile, questo titolo non si riferisce necessariamente ad una figura femminile, anzi è più verosimile il contrario, dato che tutti i verbi che si riferiscono ad esso sono al maschile. La forma femminile, in questo caso come anche in altre eccezioni, è utilizzata per entrambi i generi. Cfr. V. Morla Asensio, *op. cit.*, p. 147.

⁴⁵ G. Ravasi, *Qohelet: il libro più originale e «scandaloso» dell'Antico Testamento*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2004, pp. 13, 14.

⁴⁶ *Idem*, p. 16.

secolo a.C., tuttavia questa posizione è stata messa in dubbio ormai da parecchio tempo e da diversi autori.

1.2.1.1 *Contra Salomone*

La lingua e il genere letterario di *Qohelet* costituiscono le principali ragioni che nel tempo hanno indotto i vari studiosi ad abbandonare l'ipotesi tradizionale. Quello di *Qohelet* è ritenuto da molti un ebraico tardivo, ricco di *hapax legomena* ed eccessivamente influenzato dall'aramaico e, addirittura, dal persiano; F. Delitzsch elenca ben novantasei termini e forme appartenenti ad un ebraico tardivo che, a suo giudizio, appunto, sarebbero il risultato di un'influenza aramaica⁴⁷. Anche il genere letterario, come vedremo in seguito, sembrerebbe essere molto legato ad una tradizione mesopotamica, in particolar modo, accadica⁴⁸.

Tutto ciò porta a prendere in considerazione l'idea che *Qohelet* sia stato composto contemporaneamente o successivamente al periodo in cui il popolo d'Israele, in esilio a Babilonia, entra in contatto con l'impero Persiano⁴⁹. F. Delitzsch sostiene che l'esilio babilonese segni inevitabilmente lo sviluppo della lingua ebraica e, a suo giudizio, *Qohelet* è un chiaro esempio di un ebraico post-esilico⁵⁰.

Per i sostenitori di questa corrente, anche all'interno del testo si trovano degli indizi che smentiscono l'ipotetica paternità salomonica. Ad esempio, nel primo capitolo troviamo: «Io, il Predicatore, *sono stato* re d'Israele a Gerusalemme» (Ec. 1:12 *corsivo* nostro); la coniugazione al passato del verbo essere, data dall'uso del perfetto, sembrerebbe indicare il fatto che Qohelet abbia scritto in un periodo in cui non era più re d'Israele; Salomone, tuttavia, rimase al trono fino alla sua morte. Per questa ragione gli studiosi ipotizzano che un autore anonimo si nasconda dietro l'identità più nota di Salomone e che, in realtà, scrive in un periodo successivo alla morte del saggio sovrano⁵¹. Tuttavia, la forma verbale che troviamo in Ec. 1:12 può anche essere stata scritta da un re Salomone ormai avanti negli anni che intenderebbe dire «sono stato – per molto tempo – re d'Israele»⁵².

⁴⁷ Delitzsch, F., «Ecclesiastes» in Keil, C. F., Delitzsch, F., *Proverb, Ecclesiastes, Song of Solomon*, (Commentary on the Old Testament, 6), Peabody (MA), Hendrickson Publishers, 2001.

⁴⁸ T. Longman III, *op. cit.*, p. 8.

⁴⁹ D.A. Garrett, *op. cit.*, p. 255.

⁵⁰ F. Delitzsch, *art. cit.*, p. 637.

⁵¹ *Idem*, p. 648.

⁵² D.A. Garrett, *op. cit.*, p. 261.

Un'altra argomentazione contro la paternità salomonica è offerta da un altro testo: «Io ho parlato col mio cuore, dicendo: “Ecco, io ho ottenuto grandezza e acquistato maggiore sapienza di tutti quelli che hanno regnato prima di me in Gerusalemme [...]”» (Ec. 1:16). In questo testo, l'autore farebbe riferimento a «tutti quelli che hanno regnato prima di [lui] in Gerusalemme» ma, se davvero dovesse trattarsi di Salomone, ci sarebbe soltanto un sovrano da menzionare, suo padre, il re Davide⁵³. Per quanto riguarda Saul, infatti, il testo biblico non menziona nessuna città in particolare dalla quale questi regnava, mentre di Davide sappiamo che «[...] aveva trent'anni quando cominciò a regnare e regnò quarant'anni. A Hebron regnò su Giuda sette anni e sei mesi; e a Gerusalemme regnò trentatré anni su tutto Israele e Giuda» (2 Sa. 5:4, 5).

Inoltre, a partire dal quarto capitolo, si trovano diversi testi in cui Qohelet unisce alle proprie riflessioni sulla vita, delle considerazioni politiche che sembrerebbero andare contro la classe governativa e contro il re; ciò che vari autori si chiedono, quindi, è: che senso avrebbe avuto per Salomone inserire nella propria opera delle sezioni che minassero la sua stessa autorità?⁵⁴ Questo è un ulteriore dubbio che porta tanti autori ad allontanarsi dall'idea che Salomone sia il reale autore di *Qohelet*.

1.2.1.2 Pro Salomone

All'interno del testo stesso, è possibile trovare anche delle argomentazioni a favore di una paternità salomonica⁵⁵. Se dedichiamo ancora qualche istante al versetto d'apertura del libro di *Qohelet*, già letto precedentemente, possiamo notare come la costruzione sintattica sia molto vicina a quella del versetto introduttivo del libro di *Proverbi*, attribuito anch'esso al re Salomone. Qui di seguito proponiamo un breve confronto tra i due versetti in lingua originale e nella traduzione italiana da noi scelta:

Proverbi 1:1 (ND '91 / BHS)		Ecclesiaste 1:1 (ND '91 / BHS)	
I proverbi	מִשְׁלֵי	Le parole	דְּבָרֵי
di Salomone,	שְׁלֹמֹה	del predicatore	קְהֵלֵת
figlio di Davide,	בֶּן־דָּוִד	figlio di Davide,	בֶּן־דָּוִד
re d'Israele	מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל	re di Gerusalemme	מֶלֶךְ בִּירוּשָׁלַם

⁵³ T. Longman III, *op. cit.*, p. 5.

⁵⁴ F. Delitzsch, *art. cit.*, pp. 649, 650.

⁵⁵ R. Rendtorff, *Theologie des Alten Testaments: ein kanonischer Entwurf*, Neukirchener, Neukirchen-Fluy, 1999, trad. it. *Teologia dell'Antico Testamento, volume 1: i testi canonici*, (Strumenti, 5), Torino, Claudiana, 2001, p. 399.

Da questo confronto possiamo notare che, sulle sei parole che compongono ciascun versetto, tre si possono trovare sia in *Proverbi* che in *Qohelet*; inoltre, la sintassi della frase è praticamente identica. Tra gli elementi in comune troviamo il titolo di re e l'appartenenza alla stirpe davidica, dati che sicuramente possono essere usati per fare riferimento a Salomone. È interessante notare che in 1 Re 8, il capitolo che racconta la festa di inaugurazione e dedicazione del Tempio, per sette volte viene messa in risalto la relazione padre-figlio tra Davide e Salomone (1 Re 8:15, 17, 19, 20,24, 25, 26)⁵⁶.

Secondo la tradizione giudaica, inoltre, vi sarebbe un terzo libro attribuito al re Salomone: il *Cantico dei cantici*. Sebbene anche in questo caso la maggior parte dei critici parla di pseudoepigrafia, esiste un'interessante tradizione midrashica che vedrebbe il *Cantico dei cantici*, i *Proverbi* e il *Qohelet* come l'evoluzione del pensiero dello stesso re saggio⁵⁷: il *Cantico* sarebbe un'opera giovanile del re Salomone, fortemente impregnata del carattere umano e accesa di passione; *Proverbi* sarebbe l'opera dell'età adulta o matura, composta nel periodo di massimo splendore del suo regno; *Qohelet*, infine, sarebbe il frutto di un re Salomone saggio, ormai avanti negli anni, disilluso, forse pentito di alcuni errori commessi durante la propria vita ma che comunque non ha perso la fede in Dio; quest'idea sarebbe confermata anche dal Targum⁵⁸.

Tuttavia, il dubbio che vari autori esprimono sulla paternità salomonica dei tre scritti fa di questa tradizione soltanto una bella ipotesi, probabilmente troppo difficile da comprovare.

Dal confronto emergono, però, anche delle divergenze che tuttavia non costituiscono una minaccia per l'ipotesi tradizionale.

Nella presentazione iniziale cambia il genere letterario: nel primo caso si tratta di «proverbi», mentre nel secondo caso si tratta di «parole», il che ci fa pensare più che altro a una raccolta di riflessioni o di discorsi. Tuttavia, trattandosi di due opere distinte, è probabile che l'autore abbia scelto di formulare i propri pensieri utilizzando due stili differenti, soprattutto considerando che possibilmente queste opere sono state composte in momenti diversi della sua vita.

⁵⁶ J.B. Doukhan, *Ecclesiastes, All Is Vanity*, Nampa (ID), Pacific, 2006, trad. it. *Qohèlet il richiamo dal caos*, Impruneta, ADV, 2007, p. 18.

⁵⁷ L. Mazzinghi, «*Ho cercato e ho esplorato*» studi sul *Qohelet*, Bologna, EDB, 2009², p. 19.

⁵⁸ E. Levine, *The Aramaic Version of Qohelet*, New York (NY), Sepher-Hermon, 1978, p. 28, citato in. T. Longman III, *The book of Ecclesiastes*, (The New International Commentary on the Old Testament), Grand Rapids (MI), Eerdmans, 1998, p. 3.

Cambia, ma non troppo, il luogo sul quale l'autore esercita il proprio ruolo di sovrano: nel primo caso viene menzionato Israele, il nome di un popolo e il nome di un regno; nel secondo caso l'autore si identifica come re di Gerusalemme. Va precisato, però, che Gerusalemme era la sede del palazzo reale e, prima della morte del re Salomone e della divisione del regno, era considerata la capitale del regno d'Israele nella sua interezza⁵⁹ (1 Re 11:42); inoltre, pochi versetti dopo, Qohelet si presenta come «re d'Israele in Gerusalemme» (Ec. 1:12) scrivendo in prima persona.

Vi è ancora una differenza più consistente: in *Proverbi* viene esplicitamente menzionato Salomone, mentre in *Qohelet*, proprio lì dove dovremmo trovare il nome dell'autore, troviamo uno pseudonimo. È possibile dunque attribuire il ruolo di *qōhelet* al re Salomone? Il riferimento a Salomone come sovrano e, allo stesso tempo, oratore di fronte a un'assemblea da lui convocata (*qōhelet*) potrebbe essere un richiamo a un momento molto importante per il popolo d'Israele e forse l'evento più importante accaduto sotto il regno di Salomone: la cerimonia di dedizione del tempio di Gerusalemme⁶⁰. Salomone è il sovrano che, portando a compimento il sogno del proprio padre e predecessore Davide, fece costruire un grande tempio a Gerusalemme, una dimora per Dio in mezzo al suo popolo e un importantissimo punto di riferimento per tutto Israele. Durante la cerimonia di dedizione, il sovrano si dirige alla folla riunitasi in Gerusalemme per quest'evento così importante: nel racconto biblico contenuto in 1 Re 8 il narratore, per quattro volte, questa folla è indicata come l'«assemblea d'Israele» (vv. 14 due volte, 22, 55) e conclude parlando di «una grande assemblea di gente» proveniente da tutto il territorio d'Israele e oltre (v. 65): l'espressione usata è proprio קהל ישראל (*qahal yisrā'el*). Sebbene il termine *qōhelet* non compaia in questo racconto, il collegamento lessicale è comunque evidente. In quell'occasione Salomone viene pubblicamente riconosciuto come re e come *qōhelet*⁶¹, proprio come l'autore delle «parole» in Ec. 1:1.

⁵⁹ J. Bright, *A History of Israel*, Louisville (KY), Westminster John Knox, 2000⁴, trad. it. *Storia dell'Antico Israele*, (Le Grandi Civiltà, 7), Roma, Newton and Compton, 2002, p. 221.

⁶⁰ T. Longman III, *op. cit.*, p. 2.

⁶¹ Volendo entrare in un ambito prettamente speculativo, sul ruolo del Qohelet e sulla figura storica del re Salomone, potremmo ipotizzare che il re Salomone, pentendosi dell'apostasia, nel comporre le sue riflessioni sulla vita umana non vuole più essere associato a quella figura del monarca che, invaghitosi del proprio ruolo si è allontanato dal Signore; piuttosto preferisce parlare di se stesso facendo riferimento a quel momento in cui ha costruito un Tempio per Dio, anche affinché il popolo potesse avere questo importante centro di riferimento da un punto di vista religioso e sociale.

Continuando a cercare all'interno del testo possiamo trovare anche dei riferimenti a delle peculiarità che accomunano Qohelet e il re Salomone, come la sapienza (Ec. 1:16) e il grande sviluppo economico (Ec. 2:4-9)⁶².

Il confronto tra Pr 1:1 e Ec 1:1 e alcune considerazioni sulla descrizione biblica della vita e del regno di Salomone (1 Re 2:12-11:43), sembrano, dunque, avvalorare l'ipotesi tradizionale: si potrebbe dire che Qohelet «figlio di Davide e re di Gerusalemme», sia di fatto il re Salomone, autore anche del libro di *Proverbi*.

1.2.1.3 Qohelet e la voce narrante

Una particolarità che inevitabilmente salta all'occhio del lettore è la presenza di un narratore all'interno del libro. Normalmente, i testi sapienziali non sono esposti da una voce narrante; la figura del narratore è più tipica di altri generi letterari come quello del racconto o dell'opera storica. Eppure, nel caso di *Qohelet*, troviamo un narratore che ci espone quelle che vengono presentate come «le parole di Qohelet» (Ec. 1:1, trad. propria). La presenza di un narratore viene confermata anche dall'espressione «dice Qohelet» che per tre volte (Ec. 1:2, 7:27, 12:8, trad. propria) introduce il contenuto sapienziale. In un certo senso, chi scrive sta informando il lettore che il libro non contiene i propri pensieri ma quelli di qualcun altro, identificato soltanto tramite lo pseudonimo Qohelet⁶³. Il narratore, inoltre, si premurerebbe persino di offrire al lettore una sorta di introduzione (Ec. 1:1-11) e una conclusione (Ec. 12:8-14)⁶⁴ creando così una cornice intorno al contenuto del libro vero e proprio (Ec. 1:12-12:7). Tale cornice è ulteriormente enfatizzata dall'inclusione creata dalle parole «“Vanità delle vanità”, dice il Predicatore, “vanità delle vanità, tutto è vanità”» contenute in modo quasi identico⁶⁵ in Ec. 1:2 e in Ec. 12:8.

Per tali ragioni, a questa voce viene attribuito il ruolo di *Frame-Narrator*⁶⁶ (narratore-cornice), il quale lavorerebbe, come abbiamo già detto, su un materiale non suo, fungendo così da editore più che da autore. I concetti una volta espressi da Qohelet,

⁶² T. Longman III, *op. cit.*, p. 2; cfr. J.B. Doukhan, *op. cit.*, p. 17.

⁶³ M.A. Eaton, *Ecclesiastes: an introduction and commentary*, (The Tyndale Old Testament commentaries, 16), Leicester, Inter-Varsity, 1983, p. 21.

⁶⁴ Secondo alcune ipotesi, addirittura, l'introduzione e la conclusione sarebbero il frutto del lavoro di diversi epiloghisti; tuttavia non ci avventureremo nella descrizione di quest'ulteriore teoria. Per saperne di più, vedi W.S. Towner, *art. cit.*, p. 272; J. Vilchez Líndez, *op. cit.*, pp. 48, 49.

⁶⁵ L'unica differenza sta nell'articolo che precede il sostantivo \aleph (*ha*) in Ec. 12:8, e assente in Ec. 1:2. Vedi: P. Enns, «Ecclesiastes 1: book of», in T. Longman III, P. Enns (eds.), *Dictionary of the Old Testament: Wisdom, Poetry and Writings*, Downers Grove (IL), Inter-Varsity Press, 2008, p. 124.

⁶⁶ D.A. Garrett, *op. cit.*, p. 256.

quindi, sarebbero stati successivamente organizzati ed esposti con le parole e secondo lo stile di tale *Frame-Narrator*. Non ci è possibile ritrovare prove evidenti del lavoro editoriale all'interno della sezione centrale anche se è possibile notare un cambio di persona in Ec. 7:27, dalla voce autobiografica tipica di Qohelet si passa a una terza persona più tipica del narratore⁶⁷. In altre parole non è possibile stabilire con certezza quali pericopi e quali concetti comprendano le riflessioni originarie di Qohelet e quali invece corrispondano all'intervento successivo di un editore. In ogni caso, a giudicare dall'organizzazione del testo, sembrerebbe che il *Frame-Narrator* si sia impegnato nel riportare i pensieri di Qohelet, evitando di esprimere giudizi o di interpolare idee proprie⁶⁸. È più probabile che l'editore abbia proposto una sua lettura del pensiero di Qohelet, accompagnato da un epilogo che supporta tale visione del mondo e, allo stesso tempo, la avvicina al linguaggio e al contesto veterotestamentario⁶⁹. In modo particolare, come ci viene suggerito da T. Longman III⁷⁰, la seconda ed ultima parte dell'epilogo sembrerebbe contenere dei riferimenti agli scritti sapienziali, alla legge e ai profeti, proponendo così una lettura di *Qohelet* in armonia con il resto dell'Antico Testamento⁷¹.

Purtroppo, però, sebbene questa teoria spieghi in qualche modo i contrasti e i cambi di persona grammaticale presenti nel testo, di fatto non aggiunge nulla di nuovo sulla vera identità di Qohelet⁷², anzi ci introduce un altro personaggio ignoto, un altro volto senza nome⁷³. Su questa figura si esprime G. Ravasi ipotizzando che si tratti «di un suo [di Qohelet] discepolo molto attento che sa concentrare in poche battute il filo musicale dell'opera di Qohelet»⁷⁴.

⁶⁷ M.V. Fox, *op. cit.*, p. xiii.

⁶⁸ P. Enns, *art. cit.*, p. 125. Vedi anche G. Ravasi, *op. cit.*, p. 31.

⁶⁹ P. Enns, *art. cit.*, p. 125.

⁷⁰ T. Longman III, *op. cit.*, p. 39.

⁷¹ «Ascoltiamo dunque la conclusione di tutto il discorso: “Temi DIO e osserva i suoi comandamenti, perché questo è il tutto dell'uomo”. Poiché DIO farà venire in giudizio ogni opera, anche tutto ciò che è nascosto, sia bene o male.» (Ec. 12:13, 14). Il riferimento all'intero canone dell'Antico Testamento contenuto in questi versetti può essere per certi versi chiaro ed esplicito, per altri un po' velato. Il collegamento più evidente è l'invito all'osservanza dei comandamenti, un chiaro riferimento alla Torah. Tuttavia, la «conclusione» comincia con un'altra esortazione, «Temi DIO», un riferimento alla letteratura sapienziale: nei libri sapienziali, infatti, il timore di Dio viene associato alla vera sapienza e all'origine della sapienza stessa (Gb. 28:28; Pr. 1:7). Infine, l'ultimo versetto inserisce tutto in una prospettiva escatologica, alludendo probabilmente agli scritti dei profeti. Cfr. T. Longman III, *op. cit.*, p. 39.

⁷² M.A. Eaton, *op. cit.*, p. 23.

⁷³ T. Longman III, *op. cit.*, p. 9.

⁷⁴ G. Ravasi, *op. cit.*, p. 66.

1.2.1.4 Conclusioni sull'autore

Avendo considerato le diverse ipotesi che, nel corso degli anni, vari studiosi hanno proposto, per questo lavoro di tesi adatteremo una posizione che si avvicina molto a quella tradizionale e accoglie anche l'ultima teoria presentata, ossia quella del *Frame-Narrator*. Riteniamo, dunque, che il centro del libro (Ec. 1:12-12:7) sia una composizione di origine Salomonica, che il saggio sovrano avrebbe composto durante gli ultimi anni della sua vita⁷⁵; tale composizione, che sia stata scritta o tramandata oralmente, sarebbe stata ripresa e organizzata successivamente da un editore, probabilmente in un periodo post-esilico, che quindi è influenzato non soltanto dalla cultura babilonese e persiana, ma anche da tutti gli anni di storia che intercorrono tra l'epoca in cui questi vive e scrive e il periodo in cui visse e regnò Salomone. Questo spiegherebbe anche l'influenza greca dovuta al fenomeno dell'ellenizzazione.

Ci si chiede, allora, perché né l'autore né tantomeno l'editore, che opera in un'epoca successiva, abbiano voluto rivelare il nome di Qohelet, e abbiano preferito utilizzare uno pseudonimo. D.A. Garrett, prova a rispondere a questo quesito ipotizzando che Salomone voglia prendere le distanze dal ruolo di re, rivestendosi invece del ruolo del saggio, di colui che convoca l'assemblea, del «predicatore»: tutto ciò sarebbe racchiuso nello pseudonimo Qohelet⁷⁶. Questo spiegherebbe, in un certo senso, anche la presenza di alcune sezioni in cui il pensiero dell'autore sembra presentare una critica alla figura del re e dei governanti.

In ogni caso, l'ipotesi da noi proposta non si presenta come una risposta sicura e assoluta alla domanda «chi è l'autore?», ma è la teoria che riteniamo più verosimile alla luce di quanto detto finora. Fondamentalmente rimane il dubbio sulla vera identità dell'autore e del redattore finale; un dubbio che però non ci priva di studiare e di accogliere il messaggio universale che *Qohelet* propone.

1.2.2 Nel tempo e nello spazio

Provando a collocare nel tempo e nello spazio la composizione di *Qohelet*, ci imbattiamo praticamente nelle stesse difficoltà che abbiamo trovato per la ricerca dell'autore; trovare una risposta assolutamente certa è praticamente impossibile⁷⁷. Tuttavia, in base alla posizione che abbiamo preso sull'identità dell'autore, possiamo

⁷⁵ D.A. Garrett, *op. cit.*, p. 261.

⁷⁶ *Idem*, p. 264.

⁷⁷ R.E. Murphy, *op. cit.*, p. xxii.

provare a dedurre delle informazioni che ci potranno indicare orientativamente una data e un luogo di composizione.

Accettando l'ipotesi per la quale i pensieri contenuti in *Qohelet* siano stati originariamente formulati dal re Salomone negli ultimi anni della sua vita, possiamo affermare che lo scritto affondi le sue radici in una Gerusalemme del X secolo a.C., tuttavia, come abbiamo già detto, la forte influenza che l'aramaico ha sull'ebraico di *Qohelet* porta diversi autori ad ipotizzare una composizione o una redazione tardiva⁷⁸.

Non esistono scritti originali ai quali poter fare riferimento, ma sono stati ritrovati dei frammenti di *Qohelet* tra i Rotoli del Mar Morto, nella grotta n°4, datati intorno alla metà del II secolo a.C.⁷⁹; d'altro canto, però, le influenze linguistiche e stilistiche ci ricordano che la redazione del testo non può essere avvenuta prima della fine dell'esilio Babilonese (538 a.C.). Per queste ragioni, alcuni autori, pur non potendo stabilire con precisione una data, individuano almeno un lasso di tempo all'interno del quale è stata portata a termine la redazione dello scritto che potrebbe andare dal 538 a.C. al 200 a.C. circa⁸⁰. Considerando, inoltre, che lo scritto compare anche all'interno della LXX, composta approssimativamente intorno al III secolo a.C., potremmo ulteriormente restringere il *range* ipotizzando che *Qohelet* sia stato redatto in un periodo che va dalla seconda metà del VI secolo a.C. alla prima metà del III secolo a.C.⁸¹.

Per quanto riguarda il luogo di composizione, il testo non offre particolari indizi. Alcuni autori arrivano a sostenere che *Qohelet* sia stato scritto in Babilonia, in Egitto o in Fenicia, tuttavia non vi sono particolari prove a favore di queste teorie. Altri autori, invece, sostengono che il luogo di composizione corrisponda proprio alla Palestina, e in modo particolare alla città di Gerusalemme⁸². In realtà, come abbiamo già detto, il testo non offre molte prove concrete che ci permettano di individuare una località precisa⁸³.

In ogni caso, è ormai chiaro che individuare un luogo preciso o la data specifica in cui è stato composto *Qohelet* non è necessario ai fini della comprensione del messaggio del libro⁸⁴, per tale ragione ci siamo limitati ad esporre soltanto le diverse ipotesi che altri autori hanno formulato e proposto, accogliendo soltanto quelle ipotesi che abbiamo ritenuto più appropriate o verosimili.

⁷⁸ T. Longman III, *op. cit.*, p. 9.

⁷⁹ W.S. Towner, *art. cit.*, p. 271.

⁸⁰ J.A. Duncan, *op. cit.*, p. xx.

⁸¹ W.S. Towner, *art. cit.*, p. 271.

⁸² J. Vélchez Líndez, *op. cit.*, pp. 80, 81.

⁸³ W.S. Towner, *art. cit.*, p. 273.

⁸⁴ M.A. Eaton, *op. cit.*, p. 17.

1.2.3 Linguaggio, stile e genere letterario

Tra le argomentazioni che normalmente vengono presentate per contrastare le posizioni tradizionali sull'identità dell'autore o sul periodo storico in cui *Qohelet* è stato composto vi è il linguaggio particolare in cui è scritto questo libro. Non è il "classico" ebraico antico o biblico; quello di *Qohelet* appare piuttosto come un ebraico modellato a posta per riuscire a esprimere concetti filosofici non comuni nel pensiero ebraico, per i quali è stato necessario fare uno sforzo d'astrazione⁸⁵. Come abbiamo detto, inoltre, per F. Delitzsch, il linguaggio appare ampiamente influenzato dall'aramaico, ragione per la quale molti studiosi considerano *Qohelet* uno scritto post-esilico; eppure, altri studi parlano di un particolare «influsso letterario cananeo-fenicio» e di influenze linguistiche e lessicali più vicine all'ugaritico o ancora all'egiziano: tutto ciò riporterebbe indietro di diversi secoli la stesura di *Qohelet*⁸⁶. Inoltre, come fa notare M.A. Eaton, il popolo d'Israele entra in contatto con popoli di lingua aramea già secoli prima dell'esilio babilonese, di conseguenza tali influenze linguistiche non indicano necessariamente che il libro sia stato prodotto in un contesto post-esilico⁸⁷. Ad ogni modo, la presenza di tante lingue così lontane (cronologicamente e geograficamente) tra loro, potrebbe essere un'ulteriore testimonianza a favore del fatto che diverse mani, in epoche diverse, hanno lavorato sul testo di *Qohelet*⁸⁸.

Per quanto riguarda il genere letterario del libro, è stato già detto che *Qohelet* rientra nella categoria dei libri sapienziali; tuttavia, essendovi diversi sottogeneri all'interno della letteratura sapienziale, quest'affermazione non è sufficiente per stabilire a quale genere può essere collegato *Qohelet*⁸⁹. È stata notata un'interessante somiglianza tra *Qohelet* e alcuni scritti di origine mesopotamica conosciuti come «autobiografie accadiche fittizie»⁹⁰. La particolarità di questi scritti sta nella loro struttura tripartita che, nella maggior parte dei casi, comprende: un'introduzione autobiografica, una narrazione autobiografica delle gesta compiute dell'autore (e allo stesso tempo protagonista), una sezione tipicamente sapienziale in cui l'autore dà consigli al lettore. Escludendo

⁸⁵ W.S. Towner, *art. cit.*, p. 269.

⁸⁶ G. Ravasi, *op. cit.*, pp. 18, 19.

⁸⁷ M.A. Eaton, *op. cit.*, p. 18.

⁸⁸ T. Longman III, *op. cit.*, pp. 12, 13.

⁸⁹ J. Vélchez Líndez, *op. cit.*, p. 55.

⁹⁰ T. Longman III, *op. cit.*, p. 18.

momentaneamente introduzione e epilogo, il *Qohelet* sembra seguire proprio questo tipo di struttura⁹¹:

- Introduzione in prima persona: Ec. 1:12
- Sezione narrativa (e anche espositiva per *Qohelet*): Ec. 1:13-6:9
- Sezione maggiormente dedicata a istruzioni e consigli: Ec. 6:10-12:7

Ancora in relazione alla struttura appena esposta, è necessario precisare che, nel caso di *Qohelet*, le due sezioni principali appaiono abbastanza miste, in quanto è possibile trovare della narrazione nella sezione esortativa e dei consigli nella sezione narrativa.

In ambito Accadico, inoltre, queste autobiografie vengono definite «fittizie» poiché raccontano in prima persona le esperienze di grandi personaggi vissuti anni o addirittura secoli prima dei veri autori, i quali rimangono invece nascosti dietro figure importanti e autorevoli⁹². Per coloro che sostengono che Salomone non sia l'autore dello scritto, *Qohelet* può essere letta come un'autobiografia fittizia; il vero autore avrebbe così voluto sfruttare l'autorità regale e sapienziale del re Salomone allo scopo di dare più valore al proprio scritto.

In realtà, fa notare M.V. Fox, all'interno di *Qohelet* è possibile ritrovare diversi stili letterari tutti legati alla letteratura sapienziale. In modo particolare è possibile evidenziarne quattro⁹³:

- Massime e proverbi: una collezione di sentenze più o meno articolate contenenti osservazioni o riflessioni su un determinato aspetto della realtà.
- Autobiografia: è un genere tipico della Mesopotamia del quale abbiamo appena parlato e consiste nella narrazione, rigorosamente in prima persona, della propria esperienza di vita dalla quale è possibile trarre degli insegnamenti. La narrazione può essere anche auto critica, nel senso che l'autore tende a mettere in evidenza i propri errori e i propri limiti sempre allo scopo di offrire un insegnamento utile.
- Testamento regale: un genere sapienziale diffuso in Egitto nel quale un re racconta al figlio la propria esperienza affiancando alla narrazione dei consigli specifici al suo ruolo.
- Narrativa: la voce narrante che apre e chiude il libro, infine, rende *Qohelet* un libro che è solo in parte autobiografico.

⁹¹ *Idem*, pp. 18, 19.

⁹² *Idem*, pp. 19, 20.

⁹³ L'elenco seguente è tratto dalle riflessioni M.V. Fox, *op. cit.*, pp. xii, xiii.

Per via delle differenze stilistiche evidenziate, non condividendo la posizione sulla totale pseudoepigrafia di *Qohelet*, non possiamo parlare di questo testo come di un'autobiografia fittizia; piuttosto potremmo definirlo un'«autobiografia sapienziale», in quanto il saggio autore non si limita a descrivere la realtà tramite delle massime (come potrebbe essere nel caso del libro dei *Proverbi*) ma lo fa tramite il racconto della propria esperienza personale, o meglio, lo fa intervallando alla narrazione degli insegnamenti e delle istruzioni da sagge. Sembrerebbe quasi che tra le pagine di *Qohelet* ci imbattessimo in un dialogo tra «un ricercatore inquieto e affannato» e un «maestro che lo interrompe, lo riprende e lo istruisce»⁹⁴. Il dialogo non è esplicito come potrebbe essere in un'opera teatrale o, rimanendo nella letteratura sapienziale, come nel caso del libro di *Giobbe*; si tratterebbe più che altro di un dialogo «fittizio e implicito», un artificio stilistico⁹⁵. Considerando anche quanto abbiamo detto sull'autore, potremmo pensare questo dialogo non tra due persone diverse, bensì come un dialogo interiore tra un Salomone reso saggio da Dio e dagli anni di esperienza e un Salomone che si interroga sulla direzione e sul significato della vita umana partendo proprio dalla sua esperienza di vita. A. Néher aggiunge: «si tratta quindi di un dialogo tra il dubbio e una sapienza palpitante»⁹⁶.

Come ormai abbiamo notato in altre occasioni, lo studio di *Qohelet* è ricco di incertezze e di «enigmi»⁹⁷. Il carattere sfuggivo di *Qohelet* si percepisce anche nel tentativo di capire a quale genere letterario appartenga tale scritto. Con l'espressione «autobiografia sapienziale» non intendiamo creare una nuova ipotesi da aggiungere a quanto vari studiosi, di gran lunga più preparati di noi, hanno proposto; più che altro questa espressione sintetizza in una breve formula la nostra lettura di *Qohelet*: un testo in cui il primo autore, partendo dalla propria esperienza personale, trae delle conclusioni utili a se stesso e a chi verrà dopo di lui. Rimane pur vero il fatto che in *Qohelet* è possibile ritrovare molteplici generi che coesistono, e questa è un'altra caratteristica che rende ulteriormente unico lo scritto in questione⁹⁸.

1.2.4 Il pensiero di Qohelet e il messaggio del suo scritto

Per certi versi, *Qohelet* rappresenta una particolare sfida per gli studiosi dell'Antico Testamento; non soltanto per le difficoltà nel collocarlo in un determinato

⁹⁴ A. Néher, *op. cit.*, p. 32.

⁹⁵ J. Vélchez Líndez, *op. cit.*, pp. 55, 56.

⁹⁶ A. Néher, *op. cit.*, p. 32.

⁹⁷ Vedi G. Ravasi, *op. cit.*, il quale intitola tutti i suoi paragrafi introduttivi facendo riferimento a una sorta di enigma continuo (es. l'enigma dell'autore, l'enigma del libro, ecc.).

⁹⁸ J. Vélchez Líndez, *op. cit.*, pp. 61, 62.

contesto storico e sociale del quale abbiamo parlato fino ad ora, ma anche per la difficile comprensione del testo stesso e del messaggio che questo vuole trasmettere. In fin dei conti, è veramente difficile comprendere se il testo presenti un unico messaggio o più linee di pensiero, è difficile comprendere quale sia il pensiero dell'autore, se questi sia un ottimista o un pessimista, se il testo ci invita a seguire il cammino intrapreso da *Qohelet* o, al contrario, ci esorta a evitarlo⁹⁹. Alcuni autori vedono in *Qohelet* un pensatore deluso o scettico, che ha difficoltà a vedere Dio all'interno della dura realtà che lo circonda¹⁰⁰; altri, invece, capovolgono questa prospettiva evidenziando che per *Qohelet* «l'azione divina è impenetrabile e perciò è improponibile ogni ricerca di senso»¹⁰¹. Il pensatore, quindi, sarebbe sì deluso, ma non da Dio, piuttosto, da quegli esseri umani che vogliono capire e spiegare un Dio infinito servendosi di una saggezza finita, limitata. Come sottolinea bene R.E. Murphy, nel pensiero di *Qohelet* la fede riesce a convivere con scetticismo; addirittura, proprio a partire da questo connubio paradossale, Murphy individua la «giusta prospettiva» per la lettura e la comprensione del libro¹⁰².

In questa linea di pensiero si muove anche M.V. Fox, il quale vede le contraddizioni del testo di *Qohelet* non come problemi bensì come delle chiavi di lettura, dalle quali partire per comprendere il vero senso dell'opera¹⁰³; secondo Fox, quindi, tali contraddizioni andrebbero studiate e approfondite piuttosto che evitate o cancellate in un tentativo di armonizzazione del messaggio; dopotutto, il mondo che si presenta agli occhi di *Qohelet* è pieno di contraddizioni ed è così che l'autore lo descrive ai propri lettori¹⁰⁴.

Questa lettura del pensiero di *Qohelet* conferma ulteriormente la portata universale che lo scritto ha. «Il libro di *Qohèlet* si presenta così come multiplo in quanto, proprio attraverso di lui, è il mondo che si presenta nella sua molteplicità, il mondo esteriore come pure quello che *Qohèlet* porta nel suo animo»¹⁰⁵. In altre parole, la realtà è composta da mille sfumature e mille sfaccettature, così *Qohelet*, che si interroga sul senso della realtà umana, non può che considerare e portare all'interno della propria riflessione tale diversità. Questa varietà viene resa evidente proprio tramite quelle contraddizioni delle quali l'autore si serve per trasmettere il proprio punto di vista sulla vita.

⁹⁹ P. Enns, *art. cit.*, 121.

¹⁰⁰ Vedi G. Ravasi, *op. cit.* p. 37.

¹⁰¹ G. Ravasi, *op. cit.*, p. 39.

¹⁰² R.E. Murphy, *art. cit.*, p. 72.

¹⁰³ M.V. Fox, *op. cit.*, p. xxx.

¹⁰⁴ *Idem*, p. xvii.

¹⁰⁵ A. Néher, *op. cit.*, p. 37.

All'interno di questa grande varietà di pensiero presente in *Qohelet* spiccano maggiormente due tematiche principali: la dichiarazione del «tutto è vanità» e gli inviti alla gioia. L'interpretazione e la comprensione del messaggio di *Qohelet* dipendono dal valore che viene attribuito a questi due elementi¹⁰⁶.

Diversi autori si soffermano maggiormente sull'הֶבֶל (*hebel*), il tema la vanità della vita che caratterizza il pessimismo di Qohelet e che è legato, fondamentale, a due preoccupazioni maggiori: (1) il non essere in grado di comprendere e gestire il tempo e (2) la morte che, in fin dei conti, rappresenta il destino finale di ogni essere umano e rende vano ogni sforzo compiuto in vita. Se leggiamo *Qohelet* concentrandoci solo su questi aspetti è facile comprendere perché alcuni autori sintetizzano il messaggio centrale del libro enfatizzando proprio l'aspetto negativo e instabile della vita, così come T. Longman III che racchiude la visione della vita di Qohelet in una frase: «Life is full of trouble and then you die»¹⁰⁷.

Tuttavia, questo non è l'unico messaggio che *Qohelet* trasmette. In diversi passaggi all'interno del libro viene presentata una visione positiva nei confronti della vita, incentrata principalmente sulla הִמְחָה (*simhah*), una gioia che gli esseri umani ricevono in dono da Dio. Non si tratta di una gioia astratta o solamente legata a una realtà spirituale, bensì di un piacere fisico e di una gioia materiale e concreta offerta, ad esempio, dal mangiare e dal bere, dai frutti del proprio lavoro o ancora dalla relazione con il proprio *partner*. Questi momenti di gioia vengono riconosciuti come doni provenienti da Dio e ciò permette ad alcuni ricercatori di definire *Qohelet* un lavoro apologetico che difenderebbe Dio, descrivendolo come un «Dio generoso»¹⁰⁸ in quanto agisce in favore dell'essere umano anche in un mondo in cui «tutto è vanità». *Qohelet*, in fin dei conti, non descrive una realtà perfetta e ideale, questo è assodato, ma non parla nemmeno in modo totalmente negativo della vita. Piuttosto presenta una lettura dell'esistenza umana abbastanza equilibrata e realista, evidenziando che «sotto il sole», cioè sulla Terra, per quanto il male possa essere evidente, Dio non rimane impassibile o assente, anzi interviene in modo favorevole; semplicemente, l'essere umano non è in grado di comprendere la realtà di Dio, per questo a volte si sente sopraffatto dagli aspetti negativi della vita¹⁰⁹.

¹⁰⁶ A. Niccacci, «Qohelet o la gioia come fatica e dono di Dio a chi lo teme», in *Liber Annuus*, LII, 2002, pp. 31, 32.

¹⁰⁷ T. Longman III, *op. cit.*, p. 34.

¹⁰⁸ M.A. Eaton, *op. cit.*, p. 44.

¹⁰⁹ J. Vilchez Líndez, *op. cit.*, pp. 37, 38.

Sarà proprio su questa concezione della vita umana che ci concentreremo all'interno del nostro lavoro di tesi, andando a studiare proprio quelle pericopi che presentano una visione positiva della realtà.

1.2.5 Struttura del libro

Quando si cerca di delineare la struttura di uno scritto biblico le ipotesi sono sempre molteplici, ogni autore propone la propria idea su come il testo in esame può essere strutturato. All'interno dello stesso testo è possibile trovare più strutture contemporaneamente, ciascuna relativa ad un aspetto diverso dello scritto; vi possono essere strutture basate sullo stile, altre strutture basate su temi o argomenti, altre basate su forme grammaticali particolari o elementi retorici. In molti casi non vi è un'ipotesi di struttura corretta e un'altra sbagliata; si tratta semplicemente di una differenza di *focus* che ogni autore individua all'interno dello scritto e sceglie di seguire per la propria ipotesi di struttura.

Anche per quanto riguarda la struttura seguita da *Qohelet*, vi sono diverse ipotesi da considerare. Dell'ipotesi che scegliamo di seguire all'interno del nostro lavoro di tesi, in parte, ne abbiamo già parlato nella sezione dedicata all'autore e al *frame-narrator*; riportiamo qui di seguito un breve schema di struttura relativo alla separazione fra autore e *frame-narrator*:

Ec. 1:1 Titolo (o intestazione)

Ec. 1:2-11 Introduzione

Ec. 1:12-12:7 Sezione autobiografica o centrale

Ec. 1:12 Introduzione autobiografica

Ec. 1:13-6:9 Considerazioni sulla realtà caratterizzata dalla «vanità»

Ec. 6:10-12:7 Considerazioni etico-sapientziali

Ec. 12:8-14 Conclusione

La sezione centrale è divisa in più parti. Mentre la struttura che abbiamo esposto enfatizza una scelta stilistica dell'autore, potrebbe anche esserci una seconda ipotesi, che si focalizza su una differenza tematica: dopo l'introduzione autobiografica, nella sezione Ec. 1:13-8:14 l'autore offrirebbe una descrizione della realtà con un *focus* sulla vanità della stessa, mentre in Ec. 8:15-12:7 verrebbero presentate delle considerazioni finali legate a una nuova prospettiva: la gioia. Il tema della gioia appare già nella prima parte ma in modo più marginale e, soprattutto, non sovrasta la riflessione sulla vanità; a partire

da Ec. 8:15 gli aspetti della vita umana non vengono più descritti con la formula הַיְוָנוּתִי לְגַם־זֶה (*gam-zeh hebel*), «anche questo è vanità», ricorrente nella prima parte dello scritto.¹¹⁰

Quella appena esposta, però, costituisce solamente una prima ipotesi di struttura. La sezione centrale e le sue parti, infatti, vanno lette e studiate attentamente e suddivise necessariamente in micro-sezioni. La struttura che proponiamo in appendice (app. 2) nasce dal confronto di una nostra lettura con altre ipotesi proposte da diversi autori¹¹¹.

Come si può notare, abbiamo preferito separare Ec. 1:1 dal resto dell'introduzione per via della chiara inclusione che collega Ec. 1:2 e 12:8.

Andando oltre l'intestazione, notiamo che, l'editore successivo apre l'introduzione e la conclusione del libro ripetendo la stessa formula: «“Vanità delle vanità”, dice il Predicatore, “tutto è vanità”». Questa frase fa riferimento alla sezione centrale del libro, all'interno della quale possiamo trovare delle riflessioni su svariati ambiti della realtà umana, definiti da Qohelet «vanità» o «un cercare di afferrare il vento». Sia *hebel* (in Ec. «vanità», altrove anche «vapore», «soffio» o il nome proprio «Abele») sia רִיחַ (*rûah*, in Ec. «vento», «spirito», altrove anche «soffio») appartengono alla stessa area semantica e scandiscono la riflessione di Qohelet, che trova inconsistente, come il vapore o come il tentativo di afferrare il vento, gli ambiti della realtà umana sui quali concentra la propria investigazione. Nell'intero libro, il termine *hebel* compare ben 38 volte, mentre *rûah* compare 16 volte; nella sezione centrale o autobiografica questi termini compaiono rispettivamente 24 e 16, delle quali 22 e 9 volte sono utilizzati in frasi che introducono o concludono una riflessione evidenziando il carattere effimero di quanto descritto.

La sezione autobiografica, inoltre, può essere divisa in due macro sezioni. In una prima parte è nettamente più evidente la visione pessimista che ricollega il tutto alla «vanità»; nella seconda parte diminuisce, da un punto di vista sia tematico che lessicale, la presenza del tema «vanità» mentre sono più presenti sezioni esortative e sezioni in cui l'autore espone le proprie riflessioni su temi come etica, politica e sapienza.

Infine, la conclusione riporta l'attenzione sull'autore, offrendoci qualche informazione in più sul personaggio di Qohelet e, soprattutto, come abbiamo già avuto modo di spiegare, crea dei ponti tra l'opera *Qohelet* e gli altri scritti dell'Antico

¹¹⁰ Il termine «vanità» si ritrova ancora nella seconda parte (Ec. 9:9 due volte, 11:8, 11:10) ma non ha più lo stesso valore che aveva nella prima parte della sezione centrale.

¹¹¹ D.A. Garrett, *op. cit.*, pp. 269, 270; J. Vilchez Líndez, *op. cit.*, p. 54; M.A. Eaton, *op. cit.*, pp. 50, 51; W.P. Brown, *Ecclesiastes*, Louisville (KY), John Knox, 2000, trad. it. *Qohelet*, (Strumenti, 58), Torino, Claudiana, 2012, p. 28

Testamento, sottolineando maggiormente il carattere religioso dell'intero libro. Il tema del timore di Dio, che caratterizza la conclusione con l'espressione «Temi Dio» (Ec. 12:13) e che, come abbiamo visto in relazione alla letteratura sapienziale (vedi sopra), compare più volte anche all'interno della sezione autobiografica (Ec. 3:14, 5:7, 7:18, 8:12). Nel contesto che Qohelet definisce «vanità» troviamo un richiamo, quasi una voce profetica, che indirizza il lettore a Dio, fonte di benedizioni nel presente (Ec. 2:24; 3:13; 5:19) e nel futuro (Ec. 8:12).

Capitolo 2

«Tutto è vanità», alla scoperta dell'*hebel*

Nel capitolo precedente abbiamo presentato in sintesi il pensiero di Qohelet e il messaggio che questi vuole trasmettere attraverso il proprio scritto. Ci siamo potuti rendere conto che, secondo diversi autori, in *Qohelet* viene presentata una prospettiva sulla vita tetra, oscura, per certi versi priva di speranza¹¹². Il tema più ricorrente nel libro, infatti, è *hebel*: quasi tutto ciò che viene presentato nel libro è descritto come «vanità», tutto sembra essere destinato a svanire. Oltre al tema dell'*hebel*, abbiamo anche messo in evidenza quelle pericopi che sembrano entrare completamente in contrasto con questa linea di pensiero. Si tratta di testi che presentano degli elementi volti a portare gioia all'interno della vita umana e che, in alcuni casi, esortano proprio al conseguimento della felicità stessa. In queste cinque pericopi, l'autore sembra proporre una visione positiva della vita, indirizzando l'attenzione e il desiderio del lettore verso quei momenti e quegli atteggiamenti che gli possono procurare felicità e soddisfazione¹¹³. L'intento della nostra tesi è proprio quello di comprendere il senso di queste pericopi all'interno del contesto più ampio del libro, cercando di capire in che modo, nella visione del mondo presentata in *Qohelet* possano coesistere entrambi i concetti di «gioia» e di «vanità» in relazione al tema realtà umana. Prima di avviare tale studio, però, è necessario dedicare il giusto spazio anche a quel concetto che domina l'intero scritto: *hebel*.

Sebbene questo non sia ancora il capitolo esegetico della nostra tesi, più volte ci imatteremo in termini e espressioni in lingua ebraica che proveremo a spiegare al meglio delle nostre possibilità. Cercheremo di limitare il più possibile l'utilizzo dei caratteri semitici talvolta ricorrendo all'uso della traslitterazione¹¹⁴, talvolta proponendo la traduzione in lingua italiana.

Che cos'è, dunque, l'*hebel* di cui parla Qohelet? Il significato letterale del termine è «vapore, soffio» e, in senso figurato, il termine viene utilizzato per descrivere qualcosa che non ha consistenza, qualcosa che è e subito dopo non è, qualcosa di evanescente,

¹¹² R.N. Whybray, «Qohelet, Preacher of Joy», in *Journal for the Study of the Old Testament*, VII, 1982, n.23, p. 87.

¹¹³ *Idem*, p. 87

¹¹⁴ Per la traslitterazione abbiamo seguito il sistema proposto in T.O. Lambdin, *Introduction to Biblical Hebrew*, Upper Saddle River (NJ), Pearson Education, 1972, trad. it. *Introduzione all'ebraico biblico*, Roma, Pontificio istituto biblico, 2013, pp. 25, 28. In appendice riportiamo uno schema del modello seguito (app. 3).

vuoto, fugace o inconsistente¹¹⁵. Riportiamo, a tal proposito, l'intuizione di G. Ravasi, secondo il quale l'espressione «vanità delle vanità» caratteristica di *Qohelet* sarebbe un po' l'antitesi del titolo di un'altra opera tradizionalmente attribuita a Salomone: *Cantico dei cantici*. In entrambi i casi i sostantivi che formano la frase sono presentati nella loro forma superlativa¹¹⁶ ma, mentre *Qohelet* parla di un «vuoto dei vuoti», il *Cantico dei cantici* «è invece il superlativo della gioia»¹¹⁷.

Il termine si ritrova all'interno dell'Antico Testamento sia come sostantivo o aggettivo sia come nome proprio di persona legato al personaggio di Abele, il secondo figlio della coppia primordiale. Proprio in relazione a tale personaggio e alle tristi vicende delle quali è protagonista, molti autori concordano nell'affermare che «tale nome debba designare il carattere etereo della vita che fugge da chi è stato ucciso»¹¹⁸.

Come sostantivo, *hebel* viene utilizzato in riferimento agli idoli e ai culti politeisti, proprio per descriverli come vuoti di significato, inutili, inefficaci¹¹⁹. In confronto al Dio d'Israele che, nel corso della storia, è intervenuto a favore del proprio popolo, le altre divinità vengono descritte come *hebel*, hanno la stessa consistenza del vapore. Riportando le parole di G. Ravasi, in questo contesto, l'utilizzo di *hebel* metterebbe «chi “non è” in opposizione a “Colui che è”»¹²⁰. Anche in contesti del genere, è evidente il carattere pervasivo di *hebel*, che trasmette a tutto e a tutti il proprio carattere vuoto e insignificante:

«E rigettarono i suoi statuti e il patto che egli aveva stabilito con i loro padri e gli avvertimenti che egli aveva loro dato. Perciò seguirono cose vane (*hebel*), diventando fatui (*hebel*) essi stessi, e andarono dietro le nazioni che li circondavano, che l'Eterno aveva loro proibito di imitare» (2 Re 17:15).

In ambito veterotestamentario, il concetto di *hebel* è ampiamente usato, soprattutto nel libro dei *Salmi*, anche in questo caso per descrivere la fugacità dell'esistenza umana (Sl. 39:5, 6, 11; 144:4)¹²¹. *Qohelet*, quindi, non è il primo né l'unico

¹¹⁵ P.J. Leithart, *Solomon among the Postmoderns*, Grand Rapids (MI), Brazos, 2008, p. 67.

¹¹⁶ Nella lingua ebraica, infatti, il superlativo di un aggettivo o di un sostantivo si compone con il singolare della parola in questione seguito dal plurale della stessa parola. Così «Vanità delle vanità» potrebbe essere inteso come «vanità assoluta» e «Cantico dei cantici» come «Cantico per eccellenza».

¹¹⁷ G. Ravasi, *Qohelet: il libro più originale e «scandaloso» dell'Antico Testamento*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2004, p. 66.

¹¹⁸ K. Seybold, «הֶבֶל- *hebel*», in G.J. Botterweck, H. Ringgren (a cura di), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 7 voll., Stuttgart, Kohlhammer, 1977, ed in italiano, *Grande lessico dell'Antico Testamento*, 8 voll., Brescia, Paideia, 2002, vol. II (coll. 358-367), col. 361.

¹¹⁹ L. Mazzinghi, *Il Pentateuco sapienziale*, p. 156.

¹²⁰ G. Ravasi, *op. cit.*, p. 23.

¹²¹ L. Mazzinghi, *Ho cercato e ho esplorato.*, pp. 370, 371.

testo in cui la realtà umana viene descritta come un «soffio». La particolarità di *Qohelet*, tuttavia, sta nel modo dettagliato in cui l'intera realtà viene analizzata, descritta e posta in giudizio; e il verdetto sembra essere quasi sempre lo stesso: «anche questo è vanità» (cfr. Ec. 2:1).

R. Albertz sottolinea che l'uso più intenso di questo termine si verifica appunto nel libro del *Qohelet*, dove ci imbattiamo in questo vocabolo per ben trentotto volte¹²². In *Qohelet* il significato principale lascia il posto al senso figurato, come nel caso del libro dei *Salmi*, per descrivere l'esperienza e la realtà umana. Quando l'autore afferma che tutto è *hebel*, sta descrivendo il «tutto» così come appare ai suoi occhi: effimero, vuoto, privo di consistenza.

Qohelet fa uso del termine *hebel* non allo scopo di descrivere la realtà in modo assoluto, ma per parlare del contesto in cui vive così come gli si presenta ai suoi occhi; l'autore non ha la presunzione di poter descrivere il mondo intero ma ha l'esperienza necessaria per poter parlare della propria percezione del mondo: il messaggio che in fondo l'autore vuole comunicare è che la realtà tende a mostrarsi al contrario di ciò che invece dovrebbe essere¹²³.

Inoltre, precisa P.J. Leithart, in questo modo l'autore mette in risalto il carattere elusivo di una realtà che, proprio come il fumo, è impossibile da afferrare e sfugge a ogni sforzo umano volto a controllarlo¹²⁴.

In modo particolare, *Qohelet* fa riferimento a tre situazioni concrete in cui la vita umana si rivela come *hebel*: gli sforzi di ogni individuo attraverso i quali ci si pensa di arricchire ma senza successo, il controllo della vita attraverso la conoscenza e, infine, la caducità della vita stessa¹²⁵.

All'interno del Nuovo Testamento vi sono due possibili paralleli con il termine *hebel*, così come inteso in *Qohelet*. Da un lato troviamo *ματαιότης* (*mataiotēs* – vanità nullità, caducità)¹²⁶, termine con il quale Paolo descrive l'intera creazione come «[...] sottoposta alla vanità (*mataiotēti*) non di sua propria volontà, ma per colui che ve l'ha

¹²² R. Albertz, «לְבָבָהּ *hæbæl* - SOFFIO», in E. Jenni, C. Westermann (a cura di), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Kaiser, Monaco, 1971, ed. in italiano, *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, 2 voll., Torino, Marietti, 1978, vol. I, coll. 405-407. Vedi anche, G. Ravasi, *op. cit.*, p. 21.

¹²³ L. Mazzinghi, *Ho cercato e ho esplorato*, p. 375.

¹²⁴ P.J. Leithart, *op. cit.*, p. 67.

¹²⁵ R. Albertz, *art. cit.*, coll. 405-407.

¹²⁶ «ἡ ματαιότης, ἡτος», in Balz, H., Schneider, G., *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 2 voll., Stuttgart, Kohlhammer, 1980, trad. it. *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 15), Brescia, Paideia, 2004, vol. II (edizione in un unico tomo), col. 305.

sottoposta» (Ro. 8:20) sottolineando appunto lo stato di corruzione e confusione in cui versa il creato¹²⁷; dall'altro lato c'è Giacomo che, all'interno della sua lettera, fa uso della parola ἀτμίς (*atmis* – vapore, fumo)¹²⁸ proprio per riferirsi alla brevità e alla fugacità della vita¹²⁹: «[...] Cos'è infatti la vostra vita? In verità essa è un vapore (*atmis*) che appare per un po' di tempo, e poi svanisce» (Gm. 4:14).

Infine, vale la pena menzionare il fatto che anche in altri testi di carattere sapienziale, dall'Antico Oriente all'impero Romano, è possibile ritrovare dei termini appartenenti allo stesso campo semantico di *hebel*, traducibili con «fumo», «vento» o «vapore», usati per descrivere il carattere fugace della vita. All'interno dell'epopea di Ghilgamesh, ad esempio, compare «il termine accadico *šarû*, “vento”, “respiro”, “nulla”, in contesti non troppo diversi da quelli del *Qohelet*, in relazione alla fugacità della vita e delle opere dell'uomo»¹³⁰; comprendiamo, quindi, che *Qohelet* non è un pensatore solitario ma un saggio che si iscrive in una tradizione sapienziale più ampia e che, molto probabilmente, aveva avuto modo di conoscere gli scritti di chi, prima di lui, si era interessato al senso dell'esistenza umana con il suo stesso approccio realista.

Spostandoci verso occidente, in un'epoca successiva al *Qohelet*, troviamo il filosofo greco Monimo che, in una sua riflessione riportata da Menandro, sembrerebbe dichiarare di aver compreso che tutto è inconsistente, come il fumo, e che la felicità va ricercata nell'essenziale¹³¹.

In *Qohelet*, tuttavia, le considerazioni sulla vita non sono semplicemente un discorso dal gusto amaro sull'esistenza umana. Le esperienze spirituali dell'autore e dell'editore successivo, legate al contesto giudaico, hanno influenzato decisamente il pensiero dello scritto; le affermazioni reiteranti sul tema della vanità sono affiancate dalla presentazione della figura di un Dio che interviene nella storia dell'umanità, in silenzio e in modo non invadente; sebbene al singolo possa risultare arduo o impossibile comprendere i criteri dell'agire divino, questo è comunque innegabile. La constatazione, per certi versi, rassegnata del «tutto è vanità» viene, così, utilizzata per veicolare in realtà un messaggio positivo e di speranza.

¹²⁷ J.A. Fitzmyer, *Romans*, (The Anchor Bible, 33) New York (NY), Doubleday, 1993, trad. it. *Lettera ai Romani*, Casale Monferrato, Piemme, 1999, p. 604.

¹²⁸ «ἡ ἀτμίς, ἴδος», in H. Balz, G. Schneider, *op. cit.*, vol. I, col. 472.

¹²⁹ R.P. Martin, *James*, (Word Biblical Commentary, 48) Waco (TX), Word Books, 1988, p. 166.

¹³⁰ L. Mazzinghi, *Ho cercato e ho esplorato*, p. 369

¹³¹ *Idem*, p. 370.

2.1 «Tutto è vanità e...»

Per provare a comprendere meglio il significato che l'autore di *Qohelet* intende affidare al termine *hebel*, possiamo ricercare degli indizi all'interno dello scritto in tutti quei concetti e quelle parole che accompagnano lo sviluppo del tema dell'*hebel* e che, in un certo senso, possono essere considerate esplicative dello stesso¹³². Inizialmente ci occuperemo di cinque espressioni che, seppur usate con una frequenza nettamente diversa, contengono tutte degli elementi utili a comprendere il senso di *hebel* per Qohelet. Dedicheremo maggior spazio a quell'espressione che più di tutte, per ben sei volte, si trova affiancata al principale *leitmotiv* del libro: «anche questo è vanità e un cercare di afferrare il vento» (Ec. 1:14; 2:11, 17, 26; 4:4, 6; 6:9, corsivo nostro). Successivamente ci dedicheremo alle restanti tre formule che spiegano cosa è vanità per Qohelet: «un male grande» (Ec. 2:21), «una fatica penosa» (Ec. 4:8), «un brutto male» (Ec. 6:2). Infine, ci occuperemo di altri concetti che spesso si trovano collegati al tema della vanità.

2.1.1 «... un cercare di afferrare il vento»

La prima espressione di cui parleremo è רָעוּת רִיחַ (*rā'ût rūah*), che in italiano è stato reso con «cercare di afferrare il vento». Questa è la formula che più di ogni altra si trova affiancata al termine *hebel* o, in alcuni casi, ne sostituisce l'utilizzo nel contesto. Esiste anche una seconda versione, molto meno utilizzata, che è רָעוּן רִיחַ (*rā'yôn rūah*) e che viene tradotta con le stesse parole «cercare di afferrare il vento» (Ec. 1:17; 4:16). Proprio ad indicare la costante presenza di questi termini, E. De Luca parla di *rūah* come di una «colonna sonora»¹³³ che accompagna Qohelet nell'esposizione del suo pensiero. Gli studiosi sono concordi nell'affermare che *rā'ût* e *rā'yôn* derivano dalla stessa radice, רָעָה (*rā'āh*), la quale, in base al contesto viene tradotta con «desiderare», «mirare a», «osservare»¹³⁴. Potremmo, dunque, azzardare una traduzione più letterale con «bramare il vento»¹³⁵; si tratta di un desiderio fine a se stesso, destinato a rimanere incompiuto, dato che è impossibile per un essere umano riuscire a impadronirsi del vento. In questi termini,

¹³² W.E. Staples, «The "Vanity" of Ecclesiastes», in *Journal of Near Eastern Studies*, II, April 1943, n. 2., p. 96. Vedi anche A. Niccacci, *art. cit.*, p. 43.

¹³³ E. De Luca, *Kohèlet/Ecclesiaste*, Milano, Feltrinelli, 2018⁹, p. 22.

¹³⁴ W.E. Staples, *art. cit.*, p. 96. Cfr. «רָעָה» in BDB, p. 946.

¹³⁵ Evidenziando una sfumatura più fisica e materiale, G. Ravasi propone «Fame di vento». Cfr. G. Ravasi, *op. cit.*, pp. 95, 175.

R. Murphy, descrive tali espressioni: «...this does not add anything significant to the more basic judgment of הבל. It is a colorful expression for achieving nothing»¹³⁶.

Con quest'immagine, inoltre, Qohelet rafforza ancora l'idea per la quale l'essere umano sarebbe incapace di controllare la realtà che lo circonda o di indirizzare in un modo o in un altro gli eventi della propria vita; tutto appare così mutevole e imprevedibile. Scrive P.J. Leithart: «Our projects are not sandcastles on the beach. That image, for Solomon, would suggest something far too solid and permanent. Our projects are cloud castles on a windy day»¹³⁷.

Un'espressione in lingua italiana che veicoli lo stesso messaggio potrebbe essere «fare un buco nell'acqua», un modo di dire che indica un'attività inutile, impossibile da portare a termine, un tentativo di opera in un contesto che non può essere dominato o tenuto sotto controllo. Per nove volte, ciò che Qohelet giudica essere *hebel*, viene considerato anche un buco nell'acqua, un impiego inutile e infruttuoso di forze umane; ricercare la sapienza o sperimentare la stoltezza, acquistare servi, bestiame o costruire case, parchi e giardini: tutto questo, secondo le considerazioni di Qohelet, è inutile così come aspirare a impossessarsi del vento.

La difficoltà nell'interpretare tali espressioni è data dal vasto spettro di significati che è possibile attribuire alla parola *rûah*. Secondo il contributo di L. Alonso Schökel, vi sono almeno quattro possibili aree semantiche corrispondenti a questo termine:

- vento, inteso come fenomeno meteorologico ma anche in senso figurato;
- alito, come fiato e anche come alito vitale (cfr. Ge. 2:7);
- spirito, relativo all'essere umano, in senso emotivo ma anche a indicare parte della persona (es. corpo, mente e spirito);
- Spirito, inteso come Spirito di Dio.

Comprendiamo, quindi, che in base all'interpretazione del termine *rûah* può cambiare completamente la lettura e la comprensione di quelle espressioni legate al concetto di *hebel*. W.E. Staples, ad esempio, si allontana dalla lettura tradizionale e legge nell'uso che Qohelet fa del termine *rûah* il significato di spirito, senza approfondire neanche troppo la differenza tra spirito umano e Spirito di Dio. L'intuizione di Staples ha origine nella lettura di Ec. 5:15 (BHS) dove Qohelet si interroga su «[...] quale vantaggio ne ha [l'uomo] dell'aver faticato per il vento?» (Ec. 5:16). Staples traduce quest'ultimo passaggio con l'espressione «aver faticato per lo spirito», intendendo con «spirito» quella

¹³⁶ R.E. Murphy, *op. cit.*, p. lix.

¹³⁷ P.J. Leithart, *op. cit.*, p. 68.

forza motrice che guida e induce l'essere umano a svolgere le proprie attività. Come interpretare, allora, espressioni come *rə'ūt rūah* in relazione all'affermazione «tutto è vanità»? Staples sostiene che non si tratti di espressioni sinonimiche, che esprimono cioè lo stesso significato, piuttosto entrambe le espressioni descrivono lo stesso concetto ma da due punti di vista differenti: *hebel* evidenzia il fatto che certi temi sono incomprensibili o inafferrabili per l'essere umano, mentre *rə'ūt rūah* sarebbe, invece, un invito a persistere nell'impegno spinti dallo spirito.

Continuando nelle sue argomentazioni, Staples afferma: «this idea does not do violence to the spirit of the book»; tuttavia, abbiamo delle ragioni per sostenere il contrario e allontanarci dall'interpretazione proposta da Staples. In primo luogo, la lettura di Staples non tiene conto delle altre tre espressioni che accompagnano, per una volta soltanto, il concetto di *hebel*; sebbene non costituiscano la maggioranza, anche queste possono offrire dettagli per comprendere il significato di *hebel* e di tutto ciò che ruota attorno a quest'idea. In secondo luogo, l'analisi di Staples ha ignorato il parallelismo semantico che c'è tra i termini *rūah* e *hebel*; entrambi, infatti, hanno un significato letterale in comune che è «soffio», e sembra plausibile pensare che i due termini siano stati utilizzati come sinonimi anche nel loro senso metaforico. Per tale ragione riteniamo che, anche una lettura del senso figurato, andrebbe fatta ponendo in parallelo e non in contrasto i due concetti.

Infine, riteniamo utile sottolineare che, in alcune occasioni, le espressioni «*rə'ūt rūah*» e «*ra'yôn rūah*» sono riportate da sole (rispettivamente Ec. 4:6 e Ec. 1:17), non a rafforzare il giudizio «tutto è vanità» ma proprio per sostituirlo.

2.1.2 Formule minori

Nel paragrafo precedente, abbiamo mosso una critica contro la lettura di W.E. Staples, il quale, nel suo articolo «The “Vanity” of Ecclesiastes», ha tenuto in considerazione solamente di quelle formule che per un maggior numero di volte accompagnano il concetto di *hebel*, mentre non ha dato alcuna attenzione alle altre tre espressioni che, in contesti diversi, affiancano l'affermazione «anche questo è vanità». Pertanto dedicheremo questo paragrafo proprio a tali espressioni che abbiamo scelto di chiamare «formule minori». Nei paragrafi precedenti le abbiamo già riportate in italiano; qui di seguito, invece, riporteremo le stesse espressioni in lingua ebraica, seguite dalla relativa traslitterazione e traduzione: anche questo è vanità...

- *וְרָעָה רַבָּה* (*wərā'āh rabbāh*), «e un male grande» (Ec. 2:21).

- וְעֵינַי רָע (wə 'inyan rā'), «e una fatica penosa» (Ec. 4:8).
- וְהָלַי רָע (wāhālî rā'), «e un brutto male» (Ec. 6:2).

Parliamo di formule minori non perché siano meno importanti, ma per un semplice fatto statistico; rispetto alle due espressioni tradotte con «cercare di afferrare il vento», infatti, le tre che abbiamo appena elencato vengono utilizzate un numero di volte nettamente inferiore. Ciascuna di queste formule accompagna la tematica di *hebel* solamente una volta, rispettivamente in Ec. 2:21, 4:8 e 6:2. Ciò nonostante, queste tre espressioni si sono rivelate molto utili per comprendere il senso della parola *hebel* all'interno della riflessione di Qohelet.

Mentre l'espressione che abbiamo trattato in precedenza, nelle sue due varianti, non ha necessariamente un senso negativo, le tre formule minori non lasciano spazio a speculazioni o interpretazioni di stampo positivo. In modo chiaro e netto, queste tre formule descrivono negativamente ciò che l'autore ritiene essere *hebel*. Le traduzioni in italiano rendono solo in parte l'aspetto negativo di queste formule; tuttavia, non è necessario essere degli esperti conoscitori dell'ebraico per notare che il termine *rā'* (al maschile, o *rā'āh* al femminile)¹³⁸ si trova in ciascuna di queste formule, a volte come sostantivo, altre volte come aggettivo. Il significato di questa parola è «cattivo», «maligno» o «sgradevole»; il termine può anche avere un valore sostantivato, per questo, in diversi casi, le nostre Bibbie lo traducono con la parola «male».

Avendo portato l'attenzione su queste formule, quindi, possiamo considerare che vi sono degli ambiti dell'esistenza umana per i quali gli individui si spendono e si impegnano, ma che Qohelet non solo dichiara *hebel*, inconsistenti e infruttuosi; il giudizio continua con un tono ancor più negativo: tali attività, infatti, sono anche considerate «un male», nocive per l'essere umano, delle «cattive occupazioni»¹³⁹.

Considerato il campo semantico in cui la parola *hebel* si iscrive all'interno di *Qohelet*, pur accettando il fatto che in altri contesti questo termine può anche assumere un significato più neutro e non necessariamente negativo, siamo convinti che per quanto riguarda il libro di *Qohelet* il valore di *hebel* è quello di un giudizio negativo¹⁴⁰ nei confronti dei tanti aspetti che compongono la realtà umana e che il pensatore prende in esame nel suo scritto. L'atteggiamento di Qohelet però non è disperato; l'autore percepisce la realtà dell'*hebel* come un dato di fatto, al punto tale da arrivare a usare

¹³⁸ «רָעָע», in BDB, pp. 947-949.

¹³⁹ Questa potrebbe essere una traduzione più letterale del testo di Ec. 4:8.

¹⁴⁰ R.E. Murphy, *op. cit.*, p. lix.

questo termine anche come sinonimo di «vita» (Ec. 9:9) intesa come il periodo di tempo che ciascun individuo ha a disposizione per vivere.

2.2 Qohelet e la sua analisi della realtà

La valutazione che l'autore fa della realtà è una visione del mondo in linea di massima buia, interrotta qua e là da barlumi di luce, nei quali l'autore elogia una vita vissuta con gioia¹⁴¹. Nella frase d'apertura «tutto è vanità» è espressa in modo evidente la negatività e la pesantezza di questo giudizio; ma cosa è incluso in quel «tutto»? In base a quale indagine e con quale autorità Qohelet può permettersi di scrivere una sentenza così drastica? Quali sono i limiti di tale indagine? Nei seguenti paragrafi proveremo a rispondere a questi due quesiti.

2.2.1 Le esperienze di una vita piena

Prima di proseguire con il nostro studio, è utile ricordare che dietro lo pseudonimo Qohelet, tradizionalmente, si nasconde la figura del re Salomone, famoso proprio per la sua saggezza (1 Re 3:4-13). L'autorità di fare tali considerazioni gli è quindi assicurata dal proprio ruolo di sovrano e dalla caratteristica che più di altre lo contraddistingue, cioè il fatto di essere considerato un saggio. Tali qualità sono anche confermate in *Qohelet*, nell'epilogo: «Il Predicatore, oltre ad essere un saggio, ha anche insegnato al popolo la conoscenza e ha ponderato, ricercato e messo in ordine un gran numero di proverbi» (Ec. 12:9).

Oltre ai titoli appena menzionati, un ruolo importante nelle considerazioni esposte da Qohelet è giocato dalle esperienze che caratterizzano la vita dell'autore biblico: la sapienza biblica non si fonda su una riflessione astratta bensì su una conoscenza empirica, legata al vissuto personale¹⁴². Il termine «saggio», חָכָם (*hākām*), in altri contesti viene anche utilizzato per indicare una persona con delle spiccate capacità in un determinato lavoro, capacità acquisite grazie all'esperienza¹⁴³. In un certo senso, potremmo dire che, come il filosofo, anche il costruttore di barche può essere considerato entrambi «saggio» (*hākām*), poiché esperto nel proprio campo¹⁴⁴.

¹⁴¹ Delitzsch, *art. cit.*, p. 633. Vedi anche T. Longman III, *op. cit.*, p. 35.

¹⁴² G. von Rad, *op. cit.*, pp. 64, 65.

¹⁴³ W.S. Towner, *art. cit.*, p. 281.

¹⁴⁴ D. Scaiola, *art. cit.*, p. 40.

Le esperienze che Qohelet ha vissuto nel corso della sua vita lo rendono un «esperto» sul tema e gli conferiscono l'autorità di esprimere i propri giudizi. Le riflessioni di Qohelet si basano, infatti, su un'esperienza personale che pone al centro di tutto l'essere umano¹⁴⁵, da considerare sempre nel suo rapporto con Dio e, soprattutto, con la realtà circostante¹⁴⁶; questi elementi sono delle costanti nella sapienza d'Israele la cui caratteristica principale consisteva proprio «nel non aver separato la fede dalla conoscenza: le esperienze del mondo erano sempre [...] esperienze di Dio e le esperienze di Dio esperienze del mondo»¹⁴⁷. Leggendo attentamente lo scritto è possibile notare comunque la centralità dell'esperienza umana e, andando un po' più in profondità, si può anche cogliere il ruolo di Dio all'interno dell'esperienza della realtà.

In modo generale, *Qohelet* si presenta come un monologo; un soliloquio in cui l'autore esprime le proprie considerazioni sul «tutto», fondandosi sulla sua personale esperienza di vita. Dalle informazioni autobiografiche che l'autore offre di sé all'interno dello scritto, possiamo notare che Qohelet non è un sognatore o un'idealista che rimane deluso dal fatto che la vita non gli offre la possibilità di realizzarsi. Soprattutto in Ec. 1 e 2, Qohelet presenta diverse informazioni sulla propria persona e sui propri successi. Stando alla sezione autobiografica, Qohelet ha: investigato le diverse occupazioni umane (Ec. 1:13, 14), si è dedicato alla sapienza e a comprendere la follia (Ec. 1:17), ha provato i piaceri dati dal vino (Ec. 2:1-3), ha accumulato ricchezze di vario tipo (Ec. 2:4-9)¹⁴⁸; l'autore arriva a scrivere: «Tutto ciò che i miei occhi desideravano, non l'ho negato loro; non ho rifiutato al mio cuore alcuna gioia» (Ec. 2:10). In virtù di tale descrizione W. Lüthi afferma:

¹⁴⁵ Precisiamo. Non stiamo descrivendo Qohelet come un precursore dell'Umanesimo del XIV secolo. Per i pensatori rinascimentali, l'uomo al centro dell'universo era l'*homo faber* (da *homo faber fortunae suae*), l'uomo artefice del proprio destino; l'individuo descritto in *Qohelet*, invece, viene presentato come parte di questa realtà molto più vasta di lui, che spesso si impone anche arrogantemente. Tuttavia, ciò non significa che gli individui per i quali scrive Qohelet non possano prendere decisioni. Sicuramente, oggi come allora, il singolo può compiere delle scelte, e proprio per questo in vari passaggi l'autore esorta il proprio lettore (quale sarebbe, altrimenti, il senso di esortare, se non vi fosse la possibilità di scegliere?); semplicemente, vi sono ambiti in cui il singolo ha facoltà di dire l'ultima parola e vi sono altri ambiti in cui il corso degli eventi, la realtà, la vita si impone e basta. E Dio? Qohelet lo presenta sempre al di sopra di tutto ciò. Potremmo dire, quindi, che la Bibbia ci propone una sorta di Umanesimo credente, per il quale l'essere umano ha un ruolo di principale importanza ma allo stesso tempo si accorge e accetta che la propria esistenza dipende da Dio. In tal senso affermiamo che Qohelet affida un ruolo centrale all'essere umano all'interno delle proprie riflessioni.

¹⁴⁶ L. Mazzinghi, *Ho cercato e ho esplorato*, pp. 23, 24.

¹⁴⁷ G. von Rad, *op. cit.*, p. 65.

¹⁴⁸ Grandi opere edili (vv. 4-6), serve, servi e bestiame (v. 7), ricchezza monetaria (v. 8a), si menziona anche un gran numero di cortigiani portati a palazzo per allietare la vita del re (v. 8b).

«L'uomo che ha fatto tale esperienza e ci parla in questo capitolo non è un utopista incapace caduto in rovina. Egli ha vissuto pienamente la vita. Se afferma che l'uva è acerba non lo fa perché è troppo alta e fuori dalla sua portata; egli ha già colto abbondantemente l'uva della vita» (trad. propria)¹⁴⁹.

Qohelet scrive dunque con cognizione di causa, è un uomo che ha vissuto pienamente l'esperienza della vita e può trarre le dovute conclusioni basandosi sulla propria esperienza. Una caratteristica che accomuna la maggior parte dei testi che presentano il tema della vanità, infatti, è proprio l'uso di verbi coniugati al perfetto, prima persona singolare; citiamo, in italiano, solo alcuni casi che fungano da esempio: «ho applicato il mio cuore» (Ec. 1:12), «Ho cercato» (Ec. 2:3), «mi volsi a considerare» (Ec. 2:12), «mi sono messo [...] a considerare» (Ec. 4:1), «Ho visto» (Ec. 4:4). La sua esperienza, quindi, lo legittima, gli conferisce l'autorità necessaria per esprimere un giudizio di tale portata¹⁵⁰. Nonostante il benessere, l'agiatezza e il lusso che contraddistinguono la vita dell'autore, la sua ultima parola appare drammatica: «tutto è *hebel*».

2.2.2 Il «tutto» e le sue parti

Se Qohelet avesse scritto la sua opera in tempi più recenti, probabilmente avrebbe ricevuto una critica dai suoi editori: il «tutto» è un campo d'indagine troppo vasto per essere analizzato; il rischio che si corre è quello di banalizzare e di esprimere giudizi troppo sbrigativi. Sarebbe stato meglio – forse – scegliere solamente un ambito e approfondire quello. Ma Qohelet è un pensatore, un filosofo, un uomo che conosce la vita nella sua pienezza, l'ha vissuta, ha riflettuto sul senso della stessa, sullo scorrere del tempo e sulle varie attività che le persone svolgono nel corso della propria esistenza. Il termine «tutto», allora, diventa necessario per descrivere l'oggetto delle sue riflessioni: la vita nella sua totalità; non soltanto la vita in Israele, fuggendo da una visione israelocentrica, e non solamente la vita umana, ma tutto ciò la vita in generale e il contesto in cui l'individuo trascorre la propria esistenza¹⁵¹.

¹⁴⁹ W. Lüthi, *Der Prediger Salomo lebt das Leben*, Reinhardt, Bâle, 1952, trad. fr., *L'Ecclésiaste a vécu la vie*, Geneve, Editions Labor et Fides, 1952, p. 26. In originale: «L'homme qui a fait cette expérience et nous parle ici n'est pas un utopiste incapable et tombé en faillite. Il a vécu la vie. S'il déclare que les raisins sont trop verts, ce n'est pas qu'ils soient trop haut placés et hors d'atteinte; il a bel et bien cueilli les raisins de la vie».

¹⁵⁰ F. Delitzsch, *art. cit.*, pp. 642, 643.

¹⁵¹ W.S. Towner, *art. cit.*, p. 278.

Cos'è che forma il «tutto» preso in analisi da Qohelet? Qui di seguito parleremo delle principali parti che compongono il «tutto», quei concetti e quelle idee che Qohelet riunisce insieme in base alla caratteristica comune: tutte sono *hebel*.

La famosa espressione «tutto è vanità», ormai entrata anche nel linguaggio comune, compare all'inizio e alla fine dello scritto e in un certo senso ne sintetizza parte del contenuto. È necessario andare a vedere all'interno dell'opera quali sono le varie parti che compongono il «tutto», oggetto di investigazione di Qohelet, i diversi ambiti della realtà presi in analisi e che, complessivamente, sono stati giudicati *hebel*.

Il primo tema menzionato da Qohelet nella sua analisi è il tema del profitto e della fatica umana. In diverse occasioni, al concetto di *hebel* si uniscono due termini chiave: עֲמָלָה ('*āmāl* – fatica), cioè l'insieme delle pesanti attività umane alle quali, giorno dopo giorno, si dedicano i singoli individui, e יִטְרוֹן? (*yitrôn* – guadagno), il profitto che da tali attività l'essere umano si propone di trarre¹⁵². Questi due termini compaiono già nella prima domanda che l'autore si pone: «che vantaggio (*yitrôn*) ha l'uomo da tutta la sua fatica (*āmāl*) in cui si affatica ('*āmāl*) sotto il sole?» (Ec. 1:3). La risposta è anticipata al versetto precedente e sarà approfondita nel corso di tutto il libro: «tutto è vanità». Il lavoro e l'insieme delle occupazioni alle quali si dedicano gli individui risultano essere paradossali agli occhi di Qohelet, poiché richiedono un grande sforzo e impegno umano ma allo stesso tempo non producono sempre quel senso di soddisfazione che in esso l'individuo cerca. I frutti del lavoro sono instabili e niente garantisce al singolo che avrà l'opportunità di godere dei risultati del proprio sforzo, anzi, constata Qohelet, spesso accade proprio il contrario, cioè che dopo aver lavorato per una vita intera, la morte impedisce all'individuo di godere del prodotto del proprio lavoro, che andrà nelle mani di eredi i quali, non necessariamente, se li sono meritati. Il lavoro e il guadagno da esso derivato sono definiti *hebel*, vuoti, privi di senso, non da un punto di vista morale, bensì in una prospettiva ontologica. Il continuo affaticarsi, in fin dei conti, non porta da nessuna parte, per questo è *hebel*; tutti i guadagni che l'individuo può accumulare sono destinati a svanire, non offrono all'individuo la soddisfazione in essi ricercata, per questo sono considerati *hebel* anch'essi¹⁵³.

¹⁵² G. Ravasi, *op. cit.*, p. 26.

¹⁵³ W.E. Staples, *art. cit.*, p. 99.

Al tema della fatica dell'individuo sono collegati altri ambiti della vita umana giudicati vani da Qohelet, come la gioia e le ricchezze¹⁵⁴. Anche questi, infatti, possono essere un prodotto del perpetuo affaticarsi dell'essere umano e, in fin dei conti, risultano essere privi di senso. Mentre sulle ricchezze e sui possedimenti il giudizio appare univoco, per quanto riguarda la gioia, stupisce il fatto che in certe occasioni questa venga considerata *hebel*, mentre in altri versetti Qohelet la indica come ciò che è meglio per l'essere umano. Questa peculiarità relativa al tema della gioia è una di quelle contraddizioni individuate da M.V. Fox e la nostra tesi si vuole collocare in una rilettura di tale contraddizione con l'obiettivo di individuare una possibile chiave di lettura.

L'ultimo dei temi principali che sono inclusi nel giudizio «tutto è vanità» è la sapienza. Il filosofo ammette che la conoscenza può offrire un vantaggio al saggio sullo stolto, mentre si è in vita; ma alla fine, la morte arriverà su entrambi e, a quel punto, non vi è più alcuna differenza tra il saggio e lo stolto. È per tale ragione che Qohelet si chiede ancora: «qual è stato il vantaggio di essere stato saggio?». La risposta è ancora una volta la stessa: «anche questo è vanità» (Ec. 2:15).

I temi trattati finora sono quelli ai quali Qohelet dedica più spazio nel suo scritto, per argomentare e spiegare le ragioni che lo portano a dichiarare *hebel* ogni cosa. Poi vi sono anche altre tematiche che vengono trattate più velocemente dall'autore biblico che non sono da considerare meno importanti, anzi vanno lette anch'esse come parte di quel «tutto», oggetto dello studio di Qohelet. Le ingiustizie terrene, il potere politico, le «molte parole»¹⁵⁵, l'invidia che si può avere per il proprio prossimo – un'invidia causata ancora una volta da un vano accumulo di ricchezze – e addirittura il fatto stesso di essere umani e non bestie sono tutte cose considerate *hebel* da Qohelet.

2.2.3 Sotto il sole: un campo d'indagine vasto ma limitato

Dopo aver visto quali aree vengono abbracciate dall'ampio concetto espresso nel «tutto» di Qohelet, ci resta ancora un'ultima domanda alla quale dobbiamo trovare una risposta. Il pensatore biblico, nella sua ricerca, si è posto dei limiti? Se sì, quali sono? Fino a dove si estende il campo d'indagine di Qohelet?

¹⁵⁴ M.V. Fox, «The Meaning of Hebel for Qohelet», in *Journal of Biblical Literature*, CV, 1986, n. 3, p. 419.

¹⁵⁵ Da notare il collegamento semantico tra le «molte parole» e *hebel*, il soffio, il fiato necessario per emettere suoni. Ma anche le parole, in certo senso, rischiano di perdersi e volare via col vento. Cfr, W.E. Staples, *art. cit.*, pp. 101, 102

C'è un'espressione, caratteristica di Qohelet, che viene ripetuta per ventinove volte e che non si trova in nessun altro testo biblico¹⁵⁶; lo scopo di questa frase chiave sembra proprio quello di descrivere ciò che, tutto sommato, può essere inteso come il campo d'indagine di Qohelet¹⁵⁷: l'espressione in questione è תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ (*taḥat hašemeš*), «sotto il sole»¹⁵⁸. Vi è una seconda forma, molto meno usata, che è תַּחַת הַשָּׁמַיִם (*taḥat hašāmāyim*); non più «sotto il sole», ma «sotto il cielo»¹⁵⁹. Con queste due espressioni, quindi, l'autore fa riferimento alla realtà della vita che è alla sua portata, quella porzione di realtà di cui egli stesso è parte e che, pertanto, può sperimentare e conoscere. Alcuni autori vedono in queste due formule anche un richiamo alla vita travagliata degli esseri umani¹⁶⁰. In tal senso E. De Luca scrive:

«ecco il sole, non una carezza ma la più potente manifestazione della natura, sotto la quale sta l'Adàm. Il “tāhat hashèmesh”, il “sotto il sole” di K., lo può intendere chi abbia lavorato sotto il giorno aperto di giugno, di luglio, di agosto come un bracciante: stare sotto la natura senza scampo né ombra»¹⁶¹.

A prescindere dal valore interpretativo che possono avere le espressioni appena menzionate, comprendiamo che il campo d'indagine di Qohelet sembra essere davvero vasto. Già tra i primissimi versetti compare questa formula che permette all'autore di collocare la propria riflessione in una «prospettiva cosmica»¹⁶².

Sebbene, all'interno dell'Antico Testamento, l'espressione «sotto il sole» si ritrovi esclusivamente in *Qohelet*, la stessa espressione è ampiamente usata all'interno della letteratura extrabiblica dell'antico Oriente e non solo. Era, ad esempio, un'espressione tipica nell'Antico Egitto, «rappresentata mediante il segno geroglifico del sole posto sopra la preposizione “sotto”»¹⁶³. Ancora, si possono trovare dei paralleli all'interno della letteratura greca o ancora in iscrizioni semitiche risalenti al dodicesimo secolo e iscrizioni fenicie¹⁶⁴. Sposandoci ancora più verso oriente, nella versione in accadico dell'epopea di Gilgamesh dove è possibile leggere: «only the gods [live] forever under the sun. As for

¹⁵⁶ J.B. Doukhan, *op. cit.*, p. 27.

¹⁵⁷ F. De Angelis, *op. cit.*, p. 266.

¹⁵⁸ Qui di seguito elenchiamo i testi in cui è possibile trovare l'espressione «sotto il sole»: Ec. 1:3, 9, 14; 2:11, 17, 18, 19, 20, 22; 3:16; 4:1, 3, 7, 15; 5:13, 18; 6:1, 12; 8:9, 15, 15, 17; 9:3, 6, 9, 9, 11, 13; 10:5.

¹⁵⁹ Per quanto riguarda «sotto il cielo»: Ec. 1:13; 2:3; 3:1.

¹⁶⁰ R.E. Murphy, *op. cit.*, p. 7.

¹⁶¹ E. De Luca, *op. cit.*, pp. 21, 22.

¹⁶² J.B. Doukhan, *op. cit.*, p. 25.

¹⁶³ J.B. Doukhan, *op. cit.*, p. 27.

¹⁶⁴ T. Longman III, *op. cit.*, p. 66.

mankind, numbered are their days; whatever they achieve is but the wind»¹⁶⁵. In questo testo possiamo notare l'espressione in analisi «sotto il sole» e, più avanti, anche il riferimento al «vento» per indicare metaforicamente l'inconsistenza delle opere umane, un altro parallelo con il linguaggio di Qohelet.

Specificando che le sue riflessioni riguardano ciò che c'è e che avviene «sotto il sole», indirettamente, l'autore fa riferimento anche ad un'altra realtà che sta «sopra» il sole, cioè al di sopra della massima espressione della natura¹⁶⁶: quella realtà è Dio. Questa divisione appare evidente proprio in un passo in cui Qohelet afferma: «... Dio è in cielo e tu sulla terra...» (Ec. 5:2). L'utilizzo dell'espressione «sotto il sole», quindi, rivela finalmente il limite del campo d'indagine di Qohelet, che ormai rischiava di apparire infinito: l'autore, nel suo scritto, riporta le proprie riflessioni non sul tutto (in generale), ma «soltanto» sulla realtà immanente che occupa e che, in parte, domina: «sotto il sole»¹⁶⁷. Qohelet non esprime dei giudizi su Dio, non va mai ad investigare ciò che c'è o avviene «sopra il sole». Il campo d'indagine rimane comunque molto vasto, e l'autore è cosciente di questo; egli stesso, infatti, scrive: «l'uomo non può arrivare a scoprire tutto ciò che si fa sotto il sole perché, anche se l'uomo si affatica a cercare, non riesce a scoprirlo» (Ec. 8:17).

Lo sguardo umano di Qohelet, quindi, tende a scoprire i segreti della realtà «sotto il sole», ma non arriva mai a spingersi sopra il sole, oltre il cielo. È necessario sottolineare che tale limite è posto non per pigrizia o per mancanza d'interesse ma, semplicemente, perché il trascendente, e quindi anche Dio, costituisce una realtà che è al di fuori della portata dell'autore¹⁶⁸; si tratta di una realtà della quale Qohelet non può fare esperienza e che pertanto non può rientrare nel suo campo d'indagine¹⁶⁹. Mentre, citando le parole di Qohelet, «sotto il sole» è riscontrabile che «tutto è vanità», tale giudizio non può essere rivolto verso la realtà metafisica, e quindi non può riferirsi a Dio; piuttosto, ciò che a volte viene definito *hebel* è proprio l'incapacità umana di comprendere l'agire di Dio o di accettarne i doni¹⁷⁰.

Secondo la visione dell'autore, quindi, Dio non è indagabile, non può essere messo in discussione. Tuttavia, ciò non impedisce a Qohelet di procedere nella sua ricerca

¹⁶⁵ «The Epic of Gilgamesh», in J.B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts, Relating to the Old Testament*, Princeton (NJ), Princeton, 1992³ (da ora in poi *ANET*), p. 79.

¹⁶⁶ E. De Luca, *op. cit.*, p. 14.

¹⁶⁷ M.A. Eaton, *op. cit.*, pp. 57, 58.

¹⁶⁸ R.E. Murphy, *art. cit.* p. 77.

¹⁶⁹ T. Longman III, *op. cit.*, p. 66. Vedi anche J.L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom*, pp. 135-137.

¹⁷⁰ L. Mazzinghi, *Ho cercato e ho esplorato*, p. 412.

e di parlare anche di Dio nel suo scritto. Tra le sue considerazioni sulla vita, l'autore menziona per quaranta volte Dio descrivendolo in un modo del tutto peculiare. Innanzi tutto va specificato che il Dio presentato in *Qohelet* è indicato sempre con il sostantivo generico אֱלֹהִים (*'Ēlōhîm*), talvolta accompagnato dall'articolo, altre volte senza; collegando ancora una volta la figura di Dio a quella realtà che sovrasta i cieli e il sole, E. De Luca evidenzia che si tratta dello stesso Dio che «presiede ai giorni della creazione del mondo e inaugura la natura»¹⁷¹. Una particolarità che può stupire il lettore è che Qohelet non utilizza mai il tetragramma יהוה (Yəhwāh) cioè quell'espressione nata dopo la rivelazione che Dio ha concesso a Mosè poco prima del grande esodo dall'Egitto (Es. 3:14) e che sottolinea l'unicità della relazione tra il popolo eletto e Dio¹⁷². Questa scelta suggerisce un allontanamento da parte dell'autore dal «particolarismo israelitico» e mette ancora una volta in evidenza il carattere universale dello scritto¹⁷³.

Seguendo la stessa pista percorsa da L. Mazzinghi, per comprendere un po' di più l'idea che Qohelet aveva di Dio nella sua relazione con l'umanità, faremo riferimento a quei verbi che sono collegati alla figura di *'Ēlōhîm* all'interno dello scritto: dare, fare e giudicare¹⁷⁴.

Dio dà la vita all'essere umano, dalla Creazione fino ai giorni nostri, l'umanità esiste grazie al perpetuarsi del dono divino; Qohelet, tuttavia, sembra anche sottolineare l'aspetto arbitrario di un Dio che, in un certo senso, determina la durata della vita del singolo individuo; infine, un aspetto molto importante per il nostro lavoro di tesi, Dio dà la gioia, fa dono all'essere umano di tutte quelle attività e di tutti quei momenti all'interno dei quali è possibile trovare felicità e piacere: il dare di Dio è «un “dare” assolutamente libero e realmente incomprensibile per l'uomo, un dare non vincolato da alcun tipo di schema retribuzionistico»¹⁷⁵.

Il verbo fare è lo stesso che si ritrova nel racconto della Creazione contenuto nel libro della *Genesi* ed è proprio ricollegandosi a quel racconto che Qohelet presenta un Dio artefice di ogni cosa, un «Dio che fa tutto» (Ec. 11:5, cfr. Ec. 3:11)¹⁷⁶.

Infine, c'è il tema del giudizio, che compare molte meno volte rispetto ai verbi «dare» e «fare» ma che è comunque presente; il giudizio di Dio si presenta come una

¹⁷¹ E. De Luca, *op. cit.*, p. 14.

¹⁷² T. Longman III, *op. cit.*, p. 35.

¹⁷³ A. Néher, *op. cit.*, p. 43.

¹⁷⁴ L. Mazzinghi, *Ho cercato e ho esplorato*, pp. 410-412.

¹⁷⁵ *Idem*, p. 410.

¹⁷⁶ *Idem*, p. 411.

realtà futura che si opporrà in modo netto all'instabilità provocata dall'*hebel* che pervade la realtà presente.

Nella stessa relazione Dio-Umanità, da parte dell'essere umano l'unica azione che l'individuo può svolgere, secondo la descrizione offerta in *Qohelet*, è «temere». Come abbiamo già visto nel primo capitolo, il concetto del timore di Dio torna ripetutamente all'interno del libro, fino all'esplicita esortazione contenuta nell'epilogo: «Temi Dio e osserva i suoi comandamenti, perché questo è il tutto dell'uomo» (Ec. 12:13)¹⁷⁷.

2.3 Scelte di traduzione vicine e lontane

Ci siamo interessati allo sviluppo del tema dell'*hebel* all'interno del libro di *Qohelet* e abbiamo visto il possibile significato del termine e il valore che l'autore attribuisce a tale concetto. Vedremo adesso il percorso che ha portato il concetto di *hebel* alla traduzione più comune, «vanità», e quali potrebbero essere altre possibili traduzioni o interpretazioni per questo concetto così importante; in modo particolare segnaleremo tre proposte di traduzione che ci hanno colpito particolarmente durante il nostro lavoro di ricerca.

Ogni traduzione porta con sé, per forza di cose, un'interpretazione. Così, la scelta compiuta dai traduttori della LXX, che tradussero il termine di *hebel* con *mataiotēs* (vanità, nullità, caducità), diede al concetto *hebel* un'interpretazione di carattere morale dal valore negativo; tale linea interpretativa fu seguita poi anche nella traduzione latina del testo biblico, la *Vulgata*, all'interno della quale Gerolamo scelse il sostantivo *vanitas* come traduzione della parola *hebel*. Per quanto riguarda la lingua greca, un'altra possibilità di traduzione è quella proposta da Aquila, Simmaco e Teodoziona, i quali traducono *hebel* con la parola *atmis*¹⁷⁸, la stessa utilizzata in *Giacomo* (Gm. 4:14).

Al giorno d'oggi, non tutti gli autori sono convinti dall'interpretazione veicolata dalla traduzione tradizionale. Secondo alcuni sarebbe anche sbagliato pensare che l'uso di *hebel* veicoli una visione negativa della realtà; si tratterebbe piuttosto di una descrizione oggettiva della realtà: la vita umana è destinata a svanire, e durante il tempo che ciascun individuo trascorre sulla terra non sempre è capace di comprendere completamente ciò che accade attorno a sé. Secondo un'altra proposta di interpretazione, *hebel* non andrebbe letto negativamente né come una descrizione oggettiva, si tratterebbe invece una descrizione relativa: «attraverso l'uso simbolico di *hebel* egli (Qohelet) vuole

¹⁷⁷ *Idem*, p. 412.

¹⁷⁸ *Idem*, pp. 366, 367.

dirci piuttosto come il reale appare all'uomo»¹⁷⁹. Così, non sarebbe la vita ad essere vuota, priva di senso, incomprensibile e fugace, l'*hebel*, più che altro, sarebbe dato dalla percezione che gli esseri umani hanno della realtà in cui vivono.

Alcuni dei commentatori moderni, nelle loro opere, hanno provato ad allontanarsi dalla traduzione tradizionale «vanità», cercando di proporre nuovi modi per parlare di *hebel*. Si può dire, comunque, che le principali proposte avanzate dai vari autori fanno parte della stessa area semantica. Le diverse opzioni girano intorno a temi come l'«assurdo», la «caducità», il «non senso», lo «zero», la «disillusione», e così via¹⁸⁰.

Concluderemo questo secondo capitolo riportando le proposte di traduzione che ci sono parse più interessanti; cercheremo di entrare in dialogo con gli autori che hanno avanzato tali proposte evidenziando gli aspetti positivi e i possibili limiti di ciascuna proposta. Per quanto riguarda il nostro lavoro di tesi, continueremo a utilizzare la traslitterazione *hebel*; infatti, pur avendo trovato valide le argomentazioni con le quali ciascun autore difende la propria scelta, non accogliamo nessuna di queste proposte come traduzione vera e propria dell'ampio concetto che è racchiuso nella parola *hebel*. Alla ricerca di una parola in italiano adatta a tradurre *hebel* ci siamo imbattuti nella stessa difficoltà che ha riscontrato M.V. Fox: «No one English word corresponds exactly to the semantic shape of *hebel* as Qohelet uses it»¹⁸¹; per questo motivo abbiamo deciso di utilizzare l'antica parola ebraica (traslitterata) o, al massimo, la traduzione tradizionale «vanità».

2.3.1 Il «vuoto» di G. Ravasi

Monsignor G. Ravasi, teologo e docente cattolico, nella sua traduzione commentata, sceglie di utilizzare il termine «vuoto», indicando appunto una realtà che in ogni suo aspetto sprofonda in un'assenza di significato. La formula «Vanità delle vanità» (Ec. 1:2; 12:8), la tipica costruzione ebraica del superlativo che apre e chiude le riflessioni di Qohelet, è tradotta da Ravasi con l'espressione «immenso vuoto»¹⁸², quasi a rappresentare una forza distruttrice che annichilisce tutto ciò che tocca, dalla quale è impossibile fuggire.

Questa traduzione, spiega Ravasi, fa riferimento a un concetto che non è eccessivamente astratto e «occidentale» come l'idea di «nulla» e, allo stesso tempo, non

¹⁷⁹ L. Mazzinghi, *Il Pentateuco sapienziale.*, p. 157.

¹⁸⁰ Cfr. G. Ravasi, *op. cit.*, pp. 22, 23.

¹⁸¹ M.V. Fox, *art. cit.*, p. 409.

¹⁸² G. Ravasi, *op. cit.*, p. 63.

è collegato a degli elementi concreti come possono essere il soffio, l'alito o il fumo. Secondo quanto scritto dal teologo cattolico, il vuoto è «espressione di nulla, di assurdo, di inconsistente»¹⁸³. La spiegazione di Ravasi, tuttavia, ritorna a gravitare attorno a quel concetto astratto e occidentale dal quale si era distanziato poco prima, cioè l'idea di «nulla», e, con l'inserimento del termine «assurdo», lascia trapelare un'interpretazione che sembrerebbe andare oltre il semplice concetto di «vuoto» al quale si era voluto affidare. «Vuoto», inoltre, indicherebbe l'assenza di qualcosa, mentre l'*hebel*, almeno nelle sue accezioni più letterali, occupa uno spazio, seppur solo per un attimo e senza lasciare alcuna traccia.

Una possibile descrizione di *hebel* potrebbe coincidere con la triade che Ravasi utilizza per descrivere il suo concetto di vuoto: nulla, assurdo, inconsistente. Sebbene *hebel* non corrisponda al concetto di «nulla», la sua presenza fugace è seguita da un'assenza improvvisa e, pertanto, lascia spazio al «nulla»; inoltre, anche l'incapacità da parte dell'essere umano di comprendere o di conoscere la realtà intorno a sé e considerato *hebel*¹⁸⁴, pertanto anche l'idea di «assurdo» si avvicina molto a ciò che Qohelet intende dire con «vanità»; infine, «inconsistente» è forse il significato più legato al senso letterale di *hebel*, «vapore», che non ha forma né densità, esiste adesso ma in un attimo svanisce.

Tuttavia, la lingua ebraica, ha già un termine che indica il concetto di «vuoto»: בְּהוּ (bōhû). Questo termine viene utilizzato all'interno dell'Antico Testamento non tanto per descrivere la condizione di un oggetto nello specifico (es. un vaso vuoto), bensì per descrivere la situazione in cui versa la terra (Ge. 1:2; Gr. 4:23) oppure, all'interno di un annuncio di giudizio, per spiegare il destino del paese contro cui quel giudizio è stato pronunciato (Is. 34:11).

Se Qohelet avesse voluto parlare di «vuoto» nella sua descrizione della realtà umana, avrebbe potuto fare uso, quindi, di questo termine. D'altra parte, non sono pochi i collegamenti lessicali che uniscono *Qohelet* al libro della *Genesi*: l'utilizzo della parola *bōhû* sarebbe stato semplicemente un ulteriore riferimento al racconto della Creazione. Questa considerazione ci fa pensare, quindi, che, nonostante le ottime argomentazioni poste da Ravasi, la parola «vuoto» non indica ciò che l'autore vuole comunicare con il termine *hebel*: tale traduzione, quindi, non renderebbe giustizia al testo di *Qohelet*.

¹⁸³ *Idem*, p. 23.

¹⁸⁴ W.E. Staples, *art. cit.*, p. 100.

2.3.2 Lo «spreco» di E. De Luca

E. De Luca, scrittore e giornalista italiano che si è diletta nel proporre una traduzione il più possibile letterale di alcuni scritti biblici¹⁸⁵, legge *hebel* non solo alla luce di *Qohelet* ma rimanda l'attenzione dei suoi lettori alla coincidenza lessicale di *hebel* con il nome Abele, della quale ci siamo già occupati. Spiega De Luca: «in quella lingua e in quei libri nessuna parola è libera, tutte sono serve di un pensiero sacro»¹⁸⁶. Andando a rileggere la storia contenuta in Ge. 4 e considerando il valore che Abele ha avuto in quella vicenda, De Luca propone come traduzione di *hebel* la parola «spreco», un termine che descrive il «destino di vita abbattuta giovane» che, in fondo, ha caratterizzato la breve esistenza di Abele¹⁸⁷. La scelta di «spreco» può sembrare arbitraria e più legata a speculazioni che a scelte linguistiche e lessicali; eppure, sebbene la traduzione sia evidentemente frutto dell'interpretazione che De Luca fa del racconto genesiaco e del pensiero di *Qohelet*, va apprezzata l'intuizione che lo stesso ha avuto nel leggere Abele in *hebel*¹⁸⁸.

Abele, infatti, non è l'unico personaggio di quella vicenda che ritroviamo in *Qohelet*. Abbiamo già parlato del collegamento, semantico e concettuale, che c'è tra la storia dei tre figli di Adamo ed Eva e la formulazione del pensiero in *Qohelet*. Eppure, in quell'occasione non abbiamo posto alcuna attenzione alla figura di Adamo, padre di Caino, Abele e Set. Per parlare dell'uomo, inteso come essere umano, *Qohelet* sceglie di utilizzare il termine *'ādām*, vocabolo meno frequente rispetto al più comune *אָדָם* (*'iš*)¹⁸⁹. Per l'uomo, Adamo, in ogni aspetto della realtà riappare lo spettro di Abele, di quella giovane vita spezzata, la voce di quel sangue versato che dalla terra grida a Dio: a causa dello spreco della vita di Abele tutto ha perso di significato. L'assurdità di quella perdita e di tutta quella vicenda si riflette, secondo il pensiero di *Qohelet*, sulla realtà che, per l'umanità intera, diventa *hebel*¹⁹⁰. La traduzione scelta da De Luca per *hebel* è «spreco»; tuttavia, nell'introduzione del suo libro, lo stesso De Luca riporta un'altra proposta consigliatagli da un suo amico, la quale ci è sembrata altrettanto utile: ancora una volta *hebel* viene compreso a tradotto come «assurdo»¹⁹¹, proprio in virtù dell'assurdità che

¹⁸⁵ Vedi anche E. De Luca, *Esodo/Nomi* (1994), *Giona/Ionà* (1995), *Libro di Rut* (1999), *Vita di Sansone* (2002), *Vita di Noè/Noah* (2004), *E disse* (2011).

¹⁸⁶ E. De Luca, *op. cit.*, p. 12.

¹⁸⁷ *Idem*, p. 13.

¹⁸⁸ Vedi anche appendice (app. 5).

¹⁸⁹ E. De Luca, *op. cit.*, p. 21.

¹⁹⁰ *Idem*, p. 13.

¹⁹¹ *Ibidem*.

caratterizza la morte di Abele, il movente dell'omicidio e il risultato di quella perdita, cioè il fatto che di Abele non è rimasto più nulla, se non il ricordo del suo nome.

Il concetto di «assurdo» in relazione all'*hebel* ritorna nelle riflessioni di vari autori, già G. Ravasi aveva tenuto in considerazione questo termine nella spiegazione della sua scelta di traduzione. Il carattere assurdo della realtà è rivelato in modo particolare dalla morte, che mette fine all'esperienza della vita a prescindere da ogni fattore interno o esterno all'individuo, senza lasciare spazio a un qualsiasi tipo di retribuzione, positiva o negativa che sia, relativa alle scelte prese, alle azioni compiute o più semplicemente al modo in cui la vita stessa è stata condotta¹⁹².

2.3.3 L'«assurdo» di M.V. Fox

L'ultimo autore che prenderemo in considerazione è M.V. Fox, rabbino e docente universitario presso il dipartimento di «Hebrew and semitic studies» all'università del Wisconsin-Madison. Il significato che Fox affida alla parola *hebel* è proprio quel concetto che, seppur in maniera marginale, è stato sfiorato anche dai precedenti autori: l'«assurdo» (o «assurdità»)¹⁹³, inteso proprio come «assenza di senso»¹⁹⁴. Tale proposta è, probabilmente, quella maggiormente seguita dai traduttori¹⁹⁵ e dagli studiosi più recenti¹⁹⁶, sebbene con accezioni differenti: assurdo – *hebel*, all'interno del libro di *Qohelet*, indica per alcuni «incomprensibile», per altri studiosi «irrazionale» e, per altri ancora, «privo di senso»¹⁹⁷. Tutti questi sono validi sinonimi di «assurdo», ma non tutti possono essere applicati allo stesso modo.

Fox spiega chiaramente che, nella lettura di *Qohelet*, non dobbiamo considerare «assurdo» un sinonimo di «incomprensibile» e non dobbiamo cadere nell'errore di pensare che l'incomprensibilità sia la ragione per la quale il «tutto» è considerato assurdo. Utilizzando l'aggettivo «incomprensibile» l'autore ammetterebbe l'esistenza di un significato e la sua riflessione riguarderebbe quindi un possibile raggiungimento dello stesso; scegliendo di descrivere la realtà con il termine «assurdo», si nega totalmente la

¹⁹² L. Mazzinghi, *Il Pentateuco sapienziale*, pp. 157, 158.

¹⁹³ M.V. Fox, *art. cit.*, p. 409.

¹⁹⁴ M.V. Fox, *op. cit.*, p. xix.

¹⁹⁵ Si consideri che la parola «assurdità» si può trovare persino nei titoletti che, nella Bibbia, introducono le varie parti o i diversi capitoli. Non che questi siano da ritenersi ispirati, tuttavia è significativo, dato che nei titoletti i redattori hanno provato a sintetizzare il contenuto del capitolo o del paragrafo in quesitone.

¹⁹⁶ Cfr. R.E. Murphy, *op. cit.*, p. lix; W.S. Towner, *art. cit.*, p. 282.

¹⁹⁷ R.E. Murphy, *op. cit.*, p. lix.

possibilità che vi sia un senso¹⁹⁸. Mentre «incomprensibile» fa di *hebel* un concetto relativo, «assurdo» lo rende assoluto.

In *Qohelet* possiamo vedere che l'«assurdo» è dato dall'impossibilità di colmare quel divario che c'è tra il desiderio del singolo di comprendere – e per certi versi controllare – il mondo che lo circonda e l'imprevedibilità della realtà che rende impossibile la realizzazione di tale desiderio. Nell'affrontare la quotidianità, l'individuo ha certe aspettative, fondate su determinati principi (uno su tutti, il principio di causa-effetto); la realtà, molto spesso, però dimostra di prescindere da tali principi, deludendo così le aspettative del singolo. La realtà sfugge alla ragione umana, per questo motivo Qohelet la definisce *hebel* e Fox, da parte sua, parla di «assurdo»¹⁹⁹.

Fox propone come traduzione il concetto di «assurdità», nonostante la sua consapevolezza che il significato del termine ebraico sia molto più ampio e la sua interpretazione dipenda sempre dal contesto in cui si trova. Per questa ragione sempre Fox critica quegli studiosi che leggono in *hebel* l'unione di diversi concetti come «vapore», «futile», «vuoto», «nulla», «ridicolo», «incongruente», «transitorio», «illusorio», «insignificante», «vano» e altri: in base al contesto, infatti, non sempre *hebel* è tutto questo, almeno non contemporaneamente: a volte lo è solo in parte. Le proposte sopraelencate non sono sfumature di un unico concetto, ma vere e proprie caratteristiche, distinte l'una dall'altra, che seppur racchiuse all'interno della stessa parola, non sempre vanno considerate come il significato principale della stessa. Gli esempi riportati da Fox ci possono aiutare a comprendere meglio il suo pensiero: «what is fleeting may be precious; what is frustrating may be no illusion; what is futile may endure forever»²⁰⁰.

¹⁹⁸ M.V. Fox, *art. cit.*, p. 413.

¹⁹⁹ *Idem*, p. 411.

²⁰⁰ *Ibidem*.

Capitolo 3

I ritornelli sulla gioia: una lettura esegetica di pericopi scelte

Dopo la presentazione del tema dell'*hebel* ci dedicheremo alla presentazione di un altro tema che, nel pensiero di Qohelet, funge quasi da contrappeso alla vanità: la gioia. Per farlo, abbiamo scelto alcune pericopi all'interno delle quali Qohelet sviluppa tale tema. In questo capitolo ci proponiamo di esporre la nostra analisi esegetica di queste sezioni del libro di *Qohelet* all'interno delle quali il tema della gioia sembra entrare sin da subito in contrasto con l'*hebel*. Ci concentreremo con maggior interesse su quelle brevi pericopi attraverso le quali l'autore fa una sorta di apologia della felicità e del piacere, quelle pericopi che esortano il lettore a condurre con gioia la propria vita. È fondamentale, tuttavia, tenere sempre bene a mente che queste pericopi sono sempre una parte di sezioni più vaste e che vanno lette, quindi, all'interno del loro contesto immediato e sempre alla luce del contesto più ampio, ossia il pensiero e il messaggio di *Qohelet* nella sua interezza.

Prima di procedere con lo studio dei cinque ritornelli sulla gioia, è doveroso offrire qualche premessa metodologica. Per ogni pericope riporteremo solamente il testo in lingua italiana; proporremo una nostra traduzione dei testi ebraici, non allo scopo di correggere o sostituire le traduzioni già esistenti, ma con l'intento di offrire una traduzione più letterale che metta in risalto le varie difficoltà di traduzione presenti nel testo stesso²⁰¹. Sarà comunque possibile confrontare il testo in italiano con l'originale in ebraico riportato in appendice (app. 4); per necessità di spazio preferiamo mettere a disposizione del lettore solamente il testo della pericope scelta, sebbene nel nostro studio sarà inevitabile fare riferimento anche al contesto immediato. L'esposizione procederà su uno schema di lavoro tripartito: un paragrafo dedicato alle difficoltà di lettura e di traduzione, un paragrafo in cui delineremo la struttura della pericope in analisi e il suo ruolo all'interno della sezione più ampia di cui fa parte e, infine, un paragrafo in cui cercheremo di trarre delle conclusioni relative specificamente al testo studiato.

Il seguente capitolo sarà principalmente di carattere espositivo: le riflessioni tratte da questo studio e dalla comparazione delle diverse pericopi saranno riportate nel capitolo

²⁰¹ Mi ispiro al metodo di E. De Luca, che nell'introduzione alla sua traduzione commentata di *Qohelet* scrive: «Metto parola italiana sotto parola ebraica e se la frase intera suona storta è certo che almeno in origine è diritta nella sua lingua. Chi la vuole ben sonante in italiano ha già tutte le traduzioni. Qui la nostra lingua è di servizio». E. De Luca, *op. cit.*, p. 15.

successivo, dove cercheremo di tirare le fila del discorso sul pensiero di *Qohelet* relativo al tema della gioia in un contesto dove tutto è considerato essere vanità.

3.1 La semplicità del bene (Ec. 2:24-26)

²⁴ Non c'è di meglio per l'uomo che mangia e beve e fa vedere alla sua anima il bene nella sua fatica; anche questo vidi io, che ciò è dalla mano di Dio. ²⁵ Poiché, chi mangia e chi gode più di me? ²⁶ Poiché, all'uomo che è buono davanti a Lui diede sapienza, conoscenza e gioia; ma al peccatore diede il compito di raccogliere e di accumulare, per dare a colui che è gradito davanti a Dio. Anche questo è vanità e un desiderare il vento.

3.1.1 Note alla traduzione

La prima difficoltà che incontriamo nella nostra lettura esegetica del testo di Ec. 2:24 è l'utilizzo della preposizione בְּ (*bə*) all'interno dell'espressione בְּאָדָם (*bā'ādām*), tradotta in italiano con «per l'uomo». Sappiamo che, normalmente, il significato di *bə* corrisponde a quello delle nostre preposizioni semplici «in» e «con», a seconda del contesto; tuttavia è possibile che per via di un'evoluzione linguistica, in un ebraico più tardo, *bə* sia stata utilizzata al posto della preposizione לְ (*lə*), normalmente tradotta in italiano con «per» oppure «a»²⁰². Il significato è comunque chiarito dal contesto e da testi paralleli (cfr. Ec. 3:12, 22; 8:15), pertanto non appare necessaria una correzione del testo²⁰³.

Un'altra particolarità che possiamo notare è che la maggioranza delle traduzioni in lingua moderna riportano i tre verbi principali di Ec. 2:24a («mangiare e bere e far godere») all'infinito, mentre nel testo in lingua ebraica sono all'imperfetto e al perfetto consecutivo, due tempi verbali che andrebbero tradotti al futuro o al presente.

Inoltre, come fanno notare la maggior parte degli esegeti consultati, il suffisso שֶׁ (*še*), particella relativa che introduce i tre verbi, andrebbe letto come se fosse accompagnato dalla preposizione מִן (*min*), che avrebbe un uso comparativo²⁰⁴ e che compare anche in contesti simili (cfr. Ec. 3:22); è possibile, dunque, che in questo caso e in altri testi paralleli la consonante מ (*m*) sia scomparsa per un caso di aplografia, essendo preceduta

²⁰² F. Delitzsch, *art. cit.*, p. 681.

²⁰³ R.E. Murphy, *op. cit.*, p. 24.

²⁰⁴ R.E. Murphy, *op. cit.*, p. 24. Vedi anche F. Delitzsch, *art. cit.*, p. 680;

dalla stessa consonante alla fine della parola *bā'ādām*. Alla luce delle considerazioni fatte finora abbiamo scelto di tradurre: «non c'è di meglio per l'uomo che mangia e beve e mostra alla sua anima il bene nella sua fatica...». Scegliamo di tradurre al presente perché, come avremo modo di notare in diverse altre occasioni, *Qohelet*, più che presentare la bontà di una speranza futura, parla di ciò che di buono l'essere umano può godere già adesso.

È necessaria un'ulteriore considerazione sui verbi del v. 24, attraverso i quali l'autore sintetizza ciò che, secondo la sua visione, può essere considerato il «meglio» per l'essere umano. Per quanto riguarda i primi due verbi non vi sono particolari difficoltà relative alla traduzione, mentre per il terzo verbo, generalmente tradotto con «godere» (NR '94) o «far godere», riteniamo sia necessario dare qualche spiegazione in più. Il verbo *וַיַּרְא* (*wāher'āh*) è il perfetto consecutivo *hiphil* del verbo *rā'āh*, «vedere». In ebraico antico, il significato dei verbi può variare, a seconda della forma in cui questi sono coniugati: così il verbo «*her'āh*», all'*hiphil*, significa «far vedere» o «mostrare» o ancora «esibire». Vi sono inoltre delle costruzioni particolari di questo verbo che possono ancora influenzare la scelta di traduzione nelle lingue moderne e, più nello specifico, in *Qohelet*, il verbo «vedere» può assumere diversi significati in base al contesto in cui si trova e il v. 24 ne è un esempio²⁰⁵. Non criticiamo la scelta di traduzione comune che, con uno sforzo di interpretazione, ha sintetizzato l'espressione ebraica con «godere»; la nostra proposta è utile, più che altro, a mettere in evidenza la differenza tra quest'espressione e il verbo «godere» del versetto successivo. Il verbo *וַיִּחַץ* (*hūš*) che troviamo al in Ec. 2:25 coniugato all'imperfetto *qal*, viene tradotto normalmente con il verbo «affrettarsi» e indica, a volte, uno stato di impazienza; *Qohelet* è l'unico scritto all'interno del TM che, attraverso un prestito linguistico dall'accadico, utilizza questo verbo attribuendogli il significato di «essere felice»²⁰⁶ o «godere» in riferimento a un piacere strettamente fisico, legato ai sensi e alle percezioni umani²⁰⁷.

Ec. 2:25 non presenta enormi difficoltà interpretative se non per l'importante differenza che è possibile trovare nel confronto tra il TM e la LXX²⁰⁸. La versione greca, infatti, utilizza una terza persona singolare laddove il testo ebraico riporta la prima persona singolare. Così, la stessa frase viene tradotta in due modi:

²⁰⁵ M.A. Eaton, *op. cit.*, p. 64.

²⁰⁶ D.A. Garrett, *op. cit.*, p. 296.

²⁰⁷ L. Di Fonzo, *op. cit.*, p. 158. Vedi anche «*וַיִּחַץ*» in BDB, pp. 301, 302.

²⁰⁸ F. Delitzsch, *art. cit.*, p. 681.

- «Difatti, chi può mangiare e godere senza di lui?» (CEI) dove «lui» indica «Dio», in relazione all'affermazione di Ec. 2:24b;
- «Chi può, infatti, mangiare o godere più di me?», in una sorta di ulteriore riferimento autobiografico alla grandezza e all'importanza che Qohelet aveva all'interno della società in cui scrive, regna e vive.

Accogliamo quest'ultima interpretazione, vedendo l'uso della prima persona singolare in connessione a tutta quella sezione autobiografica che precede la pericope in analisi: colui che era diventato più grande e più prospero di tutti i suoi predecessori in Gerusalemme (cfr. Ec. 2:9), ha l'autorità necessaria per parlare di ciò che è meglio per ciascun individuo²⁰⁹.

In Ec. 2:26 viene menzionato Dio per la seconda volta all'interno di questa breve pericope. È interessante notare come nella costruzione sintattica ebraica, il sostantivo *'Ēlōhîm*, che si trova solamente alla fine del periodo, sia allo stesso tempo soggetto della frase principale, soggetto della coordinata e complemento di specificazione²¹⁰ della subordinata. Il problema non si nota nella versione italiana che abbiamo scelto, perché è stata aggiunta appositamente una menzione di «Dio» proprio all'inizio del versetto; ma dando una rapida lettura al testo in lingua ebraica è facile notare che *'Ēlōhîm* compare una volta sola e sicuramente non all'inizio. Abbiamo ritenuto necessario fare questa breve precisazione in quanto, per ben due volte compare all'interno della pericope, il verbo נָתַן (*nātan* – dare) e, in entrambi, i casi non appare evidente il soggetto della frase: quello esposto nella nostra traduzione ci è sembrato l'unico modo in cui è possibile leggere questo testo²¹¹.

Il terzo versetto della pericope, inoltre, presenta due personaggi descritti in parallelismo antitetico²¹²: un uomo buono «gradito a Dio» e un «peccatore». Tenendo in considerazione che nel pensiero di *Qohelet* le buone azioni e il merito di ciascun individuo non gli garantiscono una vita piena e di successo, molti autori concordano nel non caricare di un valore morale queste due figure²¹³. Pertanto, più che «giusto» e «malvagio», questi due personaggi vengono descritti come «gradito» e «non gradito» a Dio, o più

²⁰⁹ R.E. Murphy, *op. cit.*, pp. 25, 26.

²¹⁰ «Davanti a Dio», letteralmente «al volto di Dio».

²¹¹ Le traduzioni consultate in lingua moderna mantengono la stessa linea di interpretazione e, in alcuni casi, menzionano «Dio» già all'inizio di Ec. 2:26 per rendere più evidente il collegamento tra soggetto e verbi.

²¹² P. Sacchi, *Qohelet*, (Nuovissima versione della Bibbia, 20), Roma, Paoline, 1981³, p. 136.

²¹³ W.S. Towner, *art. cit.*, pp. 302, 303; vedi anche R.E. Murphy, *op. cit.*, pp. 26, 27; T. Longman III, *op. cit.*, pp. 109, 110.

semplicemente «fortunato» e «sfortunato»²¹⁴, come se Dio scegliesse, in un modo incomprensibile all'umanità, a chi fare dono e chi privare della gioia e dei piaceri della vita²¹⁵. Questa visione, tuttavia, sembra presentare Dio come un essere arbitrario che sceglie, in positivo o in negativo, la sorte di ciascun individuo. D.A. Garrett, in opposizione a tale interpretazione scrive:

«this verse does not present God as capricious but does relate to the biblical idea of the *grace* of God. To believe that one's life is ruled by impersonal fate is intolerable; to believe that life is controlled by a personal God is a comfort»²¹⁶.

Secondo questa lettura, quindi, potremmo dire che l'uomo «buono davanti a Lui» è colui che riesce a scorgere la mano di Dio anche nelle piccole soddisfazioni quotidiane come il mangiare o il bere, mentre il «peccatore» è più semplicemente «colui che manca il bersaglio» (senso più generico del verbo «peccare»), il quale, non rendendosi conto del bene che quotidianamente gli è donato, non è nemmeno capace di apprezzarlo. Si tratta di una visione forse un po' complessa che J.B. Doukhan sintetizza con queste parole:

«La gioia non è in alcun modo un'esperienza soggettiva artificialmente escogitata dagli uomini per garantirsi la propria legittima porzione di divertimento. Non è frutto di uno sforzo umano e nemmeno un premio che ci assegniamo perché lo meritiamo. È un dono di Dio, è una grazia»²¹⁷.

A partire dalla narrazione contenuta in Ec. 2:1-23, è possibile ipotizzare, come fa A. Niccacci, che Qohelet si presenti come esempio di colui che è «giusto davanti a Dio» che ha raccolto tutti i beni e tutte le ricchezze²¹⁸; tuttavia, leggendo le conclusioni che Qohelet stesso trae dal racconto della propria vita (Ec. 2:11, 17, 23), si ha l'impressione, diametralmente opposta alla proposta di Niccacci, che l'autore si stia presentando come un «peccatore», come colui che nonostante tutto non ha colto la grandezza della vita come dono di Dio. In tutta la sezione autobiografica che precede questo ritornello sulla gioia, infatti, possiamo notare come l'autore affermi di essersi affaticato e di aver accumulato

²¹⁴ R.E. Murphy, *op. cit.*, p. 27; vedi anche P. Enns, *Ecclesiastes*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 2011, pp. 50, 51.

²¹⁵ G. Ravasi, *op. cit.*, pp. 134, 135.

²¹⁶ D.A. Garrett, *op. cit.*, p. 296.

²¹⁷ J.B. Doukhan, *op. cit.*, p. 48.

²¹⁸ A. Niccacci, *art. cit.*, p. 60.

ricchezze di vario genere: tutto queste cose, oltre a essere considerate cose vane, hanno anche distratto Qohelet che, quando scrive, sembra essersi pentito di non aver colto al momento opportuno le possibili gioie offertegli da Dio²¹⁹.

L'ultima difficoltà relativa a questa pericope che scegliamo di riportare riguarda ancora Ec. 2:26. In relazione alla dichiarazione finale «anche questo è vanità», insieme a E. De Luca ci chiediamo, a cosa si riferisce il pronome dimostrativo זֶה (*zeh* – questo)? Cosa, in quest'occasione, è ritenuto *hebel*²²⁰? Solamente il destino del peccatore descritto poco prima o tutto ciò che Qohelet ha detto in precedenza, includendo la riflessione sulla gioia e sui piaceri che si trovano nella vita e che vengono dalla mano di Dio?

Per G. Ravasi, la dichiarazione finale sulla vanità sarebbe un verdetto espresso su quanto presentato nei due versetti precedenti; tale interpretazione sottolinea il fatto che gioia, conoscenza e sapienza ma anche il mangiare, bere e godere sono qualità e attività vane, destinate a svanire²²¹. R.E. Murphy propone un'altra possibilità di lettura per la quale questo giudizio finale indicherebbe come «vanità» l'azione di Dio che da una prospettiva umana può apparire totalmente arbitraria²²².

In opposizione a queste letture, che da un lato presentano un Dio determinista e dall'altro un Qohelet incapace di vedere il bene se non attraverso il velo dell'*hebel*, sosteniamo che il *leitmotiv* della vanità appare anche all'interno di questa pericope incentrata sulla gioia fondamentalmente per dei motivi legati al contesto immediato. Riteniamo, infatti, che l'espressione «anche questo è vanità e un desiderare il vento» vada letta in riferimento al destino del peccatore «che, per guadagnare troppo, perde tutto»²²³ e in parallelo agli altri testi precedenti nei quali l'autore ha già trattato il tema dell'*hebel* in relazione all'inutile smania di accumulare ricchezze e ha già espresso il suo giudizio (Ec. 2:18-21). Nel v. 26, in realtà, leggiamo una sintesi del contrasto tra una gioia di origine divina e l'*hebel* che, in chiave autobiografica, l'autore ha presentato nel corso dell'intero capitolo.

²¹⁹ M.V. Fox, *op. cit.*, p. 19.

²²⁰ E. De Luca, *op. cit.*, p. 32.

²²¹ G. Ravasi, *op. cit.*, p. 101.

²²² R.E. Murphy, *op. cit.* p. 27.

²²³ L. Di Fonzo, *op. cit.*, p. 160.

3.1.2 Struttura e contesto della pericope

Sebbene si tratti di una pericope molto breve, composta solamente da tre versetti, è possibile individuare uno schema attraverso il quale l'autore ha voluto esporre il proprio pensiero e delineare, quindi, una proposta di struttura.

Il messaggio principale della pericope si trova esposto nel v. 24: in una prima parte si parla di ciò che è bene per l'essere umano, in una realtà dominata dall'*hebel*; nella seconda parte viene specificata l'origine del bene, ossia «la mano di Dio». Tramite questa specificazione, l'autore trasmette un doppio messaggio: da un lato ricorda all'individuo che tale benessere non è il risultato delle proprie opere, ma viene da Dio²²⁴; dall'altro lato presenta tale Dio non come arbitrario ma come un Dio generoso²²⁵.

I due versetti successivi, introdotti entrambi dalla stessa particella כִּי (*kî* – perché), appaiono posti in parallelo con le due parti del versetto precedente, in una sorta sviluppo discontinuo: rispettivamente v. 24a // v. 25 e v. 24b // v. 26.

Il v. 25 propone, attraverso una domanda retorica, un riferimento all'autorità sapienziale di Qohelet; questo viene fatto riportando l'attenzione su una tematica già delineata al v. 24a: l'importanza dei piaceri della vita. Non si tratta di una semplice ripetizione o di un ulteriore riferimento autobiografico. È importante in questa pericope conclusiva tornare a sottolineare, seppur rapidamente, l'autorità di chi scrive, in quanto il messaggio di questo testo, per certi versi, stravolge il pensiero esposto in precedenza. Diventa dunque necessario riaffermare che Qohelet, in virtù della propria esperienza, può esprimersi con sicurezza sui temi in questione.

Infine troviamo la conclusione del pensiero al v. 26, anch'essa sviluppata su due piani, seguendo il parallelismo antitetico di cui abbiamo già discusso nel paragrafo precedente, tra la figura dell'«uomo buono davanti a Lui» e il «peccatore». In questo versetto conclusivo troviamo uno sviluppo del tema già presentato al v. 24b, cioè l'origine divina di ciò che è buono per l'essere umano. La ripetizione del verbo *nātan* sottolinea, infatti, che il benessere e la gioia non dipendono da sforzi umani o da particolari meriti personali ma hanno come unica fonte Dio, il quale ne fa dono all'essere umano.

Ecco qui di seguito una proposta schematica di quella che secondo noi può essere la struttura di questa pericope:

Ec. 2:24 Dichiarazione sul «bene» per l'uomo

²²⁴ E. De Luca, *op. cit.*, p. 32.

²²⁵ J.A. Duncan, *op. cit.*, p. 34.

24a Cosa è «bene» (meglio) in tre verbi.

24b Origine divina del «bene»

Ec. 2:25 Sviluppo in chiave autobiografica sul tema del «bene» (// v. 24a)

Ec. 2:26 Sviluppo del tema (// v. 24b) per parallelismo antitetico

26a il «buono davanti a Lui» e i doni di Dio

26b il «peccatore» e il suo compito: *hebel*

Al di là delle possibili divisioni di questo breve testo, è molto importante considerare anche il ruolo che la pericope ha all'interno del contesto immediato in cui la possiamo leggere. Questi versetti, infatti, costituiscono la conclusione di una sezione più ampia nella quale l'autore espone il primo discorso autobiografico sul tema dell'*hebel* (Ec. 2:1-26). La sezione autobiografica del libro comincia già qualche versetto prima, ma a partire da Ec. 2:1 possiamo notare che viene esposta una prima argomentazione fondata su ciò che l'autore ha sperimentato personalmente; il risultato di tale analisi è sintetizzato nell'espressione «anche questo è vanità» attraverso la quale l'autore crea un'inclusione tra Ec. 2:1 e 2:26.

In modo straordinario, all'interno di questa pericope conclusiva, l'autore riprende molti dei temi trattati già nella sezione più ampia e li ripropone accostandoli a una nuova chiave di lettura grazie alla quale riuscirà a cambiare in parte le sue considerazioni precedenti²²⁶. Lo schema seguito è quasi sempre lo stesso: viene presentata la tematica su un piano autobiografico; in base alla propria esperienza, l'autore descrive come «vanità» il tema presentato; nella pericope conclusiva, in virtù di un elemento totalmente assente in precedenza, ciò che prima era considerato «vanità» viene invece descritto come qualcosa di positivo per l'essere umano. L'affermazione contenuta in Ec. 2:24b, «anche questo viene dalla mano di Dio», è l'elemento chiave, la nuova prospettiva che permette a Qohelet di individuare il bene all'interno dell'esperienza umana²²⁷ e che si oppone alla formula forse più nota «anche questo è vanità». Di seguito riporteremo qualche esempio:

- In Ec. 2:2 si parla per la prima volta di gioia e questa viene presentata come «follia» e priva di alcuna utilità; Ec. 2:26, invece, menziona la gioia tra i doni di Dio per «l'uomo che gli è gradito».

²²⁶ *Idem*, p. 35.

²²⁷ J.B. Doukhan, *op. cit.*, p. 48.

- In Ec. 2:3 l'autore dichiara di aver cercato di «soddisfare il [proprio] corpo col vino», e la tematica del bere verrà poi ripresa in Ec. 2:24 dove anche il «bere» viene «dalla mano di Dio»²²⁸.
- Lo stesso schema viene seguito per il tema della sapienza: presentato in Ec. 2:12, considerato «vanità» in Ec. 2:15 e infine presentato come un dono di Dio in Ec. 2:26.
- Tra le altre cose che nella pericope conclusiva vengono considerate un dono divino vi è la capacità di «godersi il benessere in mezzo alla fatica» (NR '94); in Ec. 2:4-11 l'autore offre una descrizione dei propri successi e delle proprie ricchezze, ma nella conclusione anche tutto questo rientra nella categoria dell'*hebel*²²⁹.

Infine, un ultimo tema che possiamo trovare all'interno dell'argomentazione sulla vanità, che viene riproposto poi anche nella pericope conclusiva, è il triste compito affidato al «peccatore» descritto in Ec. 2:26, cioè quello di accumulare ricchezze e beni da lasciare a qualcun altro; tale tema viene in parte anticipato in Ec. 2:8, 18 e poi ripreso ancora una volta, subito prima della nostra pericope, in Ec. 2:22, 23 dove viene presentato un uomo che si affanna continuamente nel tentativo di accumulare sempre di più ma, per questo, si priva di godere tutto ciò per cui ha dedicato la propria vita. Questa è l'unica tematica il cui giudizio non varia: faticare e arricchirsi ma non godere dei frutti del proprio lavoro, nelle considerazioni di Qohelet, è e rimane *hebel*.

3.1.3 Riflessioni e conclusioni sul testo

Con la descrizione autobiografica contenuta in Ec. 2, Qohelet presenta in modo efficace la durezza della realtà umana e, come abbiamo potuto notare, la nostra pericope risalta all'interno del contesto in cui si trova per il forte contrasto tematico. Con un linguaggio metaforico, W.S. Towner descrive così il rapporto contrastante tra il testo che abbiamo appena letto e il contesto più ampio in cui si colloca:

«In the desert of absurdity baking everywhere around him under the sun, Qohelet now discovers a small but important oasis [...] according to Ecclesiastes, it is the will of God that we should enjoy our life, pitching our tents in an oasis of peace and happiness in the middle of a desert of absurdity»²³⁰.

²²⁸ Sebbene in Ec. 2:24 non sia evidente il collegamento tra il tema del «bere» e il vino come bevanda, in altri passi, che studieremo più avanti, avremo modo di notare tale legame tematico.

²²⁹ R.N. Whybray, *art. cit.*, pp. 88, 89.

²³⁰ W.S. Towner, *art. cit.*, pp. 302, 303.

A una prima lettura, l'oasi di felicità e pace descritta da Towner, composta dal mangiare, il bere e il compiacersi del proprio operato (Ec. 2:24), sembrerebbe essere un'apologia dell'*aurea mediocritas*²³¹; un accontentarsi di soddisfare semplici necessità come magra consolazione di chi, sapendo di non poter puntare in alto, si fa bastare ciò che ha pur di non rischiare di rimanere deluso. Tuttavia, quando leggiamo «Non c'è niente di meglio» (Ec. 2:24) non dobbiamo interpretare questa dichiarazione in un senso assoluto e strettamente letterale; *Qohelet* non parla del cibo, delle bevande e dell'autocompiacimento come la meta a cui mirare o come il proprio scopo di vita. Si tratta, piuttosto, della necessità che gli esseri umani hanno di imparare a fermarsi ogni tanto, valorizzare i frutti del proprio operato e goderne pienamente²³². Inoltre, riconoscendo nella mano di Dio la fonte di queste benedizioni, *Qohelet* insegna la virtù che c'è nel ricevere; «la gioia è la capacità di accorgersi di ciò che ci viene dato e di afferrarlo»²³³. Ancora, evidenziare che la felicità viene da Dio ha anche lo scopo, forse più velato, di tracciare le linee guida all'interno delle quali possiamo godere di tali doni. Il fatto che testi come quello appena esposto esortino a vivere felici, non significa che ogni azione diventa lecita se compiuta al fine di procurarci la gioia o il piacere; la felicità che Dio dona va apprezzata, accolta e vissuta sempre alla luce di determinati valori etici che sono, anch'essi, dono di Dio²³⁴.

Trattandosi di un testo biblico, ci può sembrare scontato che si parli di Dio, ma questo non è così ovvio all'interno di *Qohelet*. Il contrasto tra il ritornello sulla gioia e il contesto in cui quest'ultimo si iscrive, infatti, non è soltanto tematico, ma è evidenziato anche dal fatto che per ventitré versetti l'autore non menziona mai Dio né vi allude, mentre in Ec. 2:24-26 la parola «'Ēlōhîm» compare per due volte. Dio, dunque, non ha nulla a che vedere con l'*hebel* in cui versa il mondo e di cui si parla in Ec. 2:1-23. Il Creatore, al termine della settimana della Creazione, volgendosi a considerare tutta la sua opera, la definisce «תֹּב מְאֹד» (*tôb mə'ōd*), «molto buono» (Ge. 1:31); è, invece, l'essere umano che, quando si volge a considerare le proprie opere, giunge a tutt'altra conclusione: «tutto è vanità» (Ec. 2:11)²³⁵. Nonostante ciò, in *Qohelet* ci viene descritto l'intervento divino in un mondo che ormai è invaso dall'*hebel*: Dio, con la sua mano tesa verso l'umanità, le offre un barlume di speranza, donando qualcosa che può ancora essere

²³¹ P. Sacchi, *op. cit.*, p. 49.

²³² D.A. Garrett, *op. cit.*, p. 296.

²³³ J.B. Doukhan, *op. cit.*, p. 48.

²³⁴ J.B. Doukhan, *op. cit.*, p. 49.

²³⁵ W. Lüthi, *op. cit.*, p. 26.

considerato *tôb*, «buono»²³⁶. Nel fare questo, Dio supera delle barriere invalicabili per gli esseri umani, quelle tra la realtà immanente e il mondo del trascendente, e agisce in quel contesto che è oggetto d'esame di *Qohelet*, ossia «sotto il sole». In tal senso, quindi, potremmo dire che l'autore, pur mantenendo limitata la sua investigazione sulla realtà immanente, percepisce nella felicità descritta in Ec. 2:24 una possibile via d'accesso alla realtà di Dio.

Tale contatto tra immanente e trascendente non è da intendere, come propone G. Ravasi, come «un ristoro in cui si inciampa nella stanchezza dell'esistenza» o come un breve momento di pietà divina nel quale «Dio ha scelto per un momento di squarciare l'amarezza»²³⁷. Se così fosse, Qohelet starebbe presentando un Dio del tutto arbitrario che ignora la sofferenza umana o che, addirittura, si compiace nel non intervenire.

Preferiamo, invece, la lettura che propone A. Bonora quando scrive: «La gioia sperimentata nei piaceri della vita è addirittura la via dell'esperienza di Dio. Nella gioia, anche se breve e limitata, l'uomo sperimenta in qualche modo la risposta di Dio, la sua presenza e la sua bontà»²³⁸.

3.2 La centralità della gioia per la vita umana (Ec. 3:12-13, 22)

¹² Ho compreso che non c'è di meglio per loro che gioire e fare del bene nella propria vita, ¹³ e anche ogni uomo che mangia e beve e vede il bene in tutta la sua fatica. Ciò è un dono di Dio [...] ²² e ho visto che non c'è di meglio che gioisca l'uomo in mezzo alle sue opere poiché questa è la sua parte, poiché chi lo porterà a vedere cosa ci sarà dopo di lui?

3.2.1 Note alla traduzione

La coppia di versetti che ci apprestiamo a studiare (Ec. 3:12-13) forma il secondo ritornello sulla gioia, il quale viene ulteriormente sviluppato dal versetto conclusivo del capitolo (Ec. 3:22). Questi testi richiamano in vari modi il primo ritornello sulla gioia, contenuto in Ec. 2:24-26. Il primo elemento in comune che possiamo notare è l'uso dell'espressione «non c'è di meglio per...»; mentre in Ec. 2:24 la formula è seguita da un riferimento esplicito all'essere umano nell'espressione *bā'ādām*, in quest'occasione

²³⁶ J.B. Doukhan, *op. cit.*, p. 47.

²³⁷ G. Ravasi, *op. cit.*, p. 133.

²³⁸ A. Bonora, *Qohelet: la gioia e la fatica di vivere*, p. 98.

l'autore sembra voler sintetizzare scrivendo semplicemente בָּמָ (bām), «per loro». Ad ogni modo non vi sono dubbi sul fatto che bām vada letto e compreso alla luce del bā'ādām di Ec. 2:24, come riferimento all'umanità nella sua totalità; è persino possibile che bām sia il risultato di un'elisione della parola bā'ādām. Questa lettura, suggerita già dalla BHS, è confermata anche dal contesto immediato²³⁹, dove le considerazioni di Qohelet riguardano i בְּנֵי הָאָדָם (bənê hā'ādām), letteralmente i «figli dell'Adamo» o «figli dell'uomo», espressione con la quale viene indicato il genere umano²⁴⁰; ecco come alcune traduzioni moderne riportano l'espressione contenuta in Ec. 3:11: «figli degli uomini», «uomini», «human race», «[on] us all»²⁴¹. La formula «non c'è di meglio per...» compare, inoltre, in Ec. 3:22, in una sorta di ripresa del tema a conclusione del capitolo.

L'uso della terza persona plurale, però, porta con sé un ulteriore problema di traduzione. Il plurale di bām va grammaticalmente in disaccordo con l'ultimo termine che chiude il v. 12, che è accompagnato dal suffisso della terza persona singolare: בְּחַיָּו (bəḥayyâw), letteralmente «nella sua vita». Alcuni commentatori risolvono il problema traducendo il passaggio con «la propria vita»²⁴²; tale soluzione ci è sembrata un ottimo modo per mantenere in accordo il plurale e il singolare all'interno dello stesso testo. In ogni caso, il plurale del v. 12 è da leggere in riferimento al senso collettivo del termine 'ādām che compare nel versetto precedente: questo sostantivo, oltre a essere il nome proprio del primo essere umano creato da Dio, può essere tradotto con «uomo» ma non necessariamente indica un singolo soggetto di genere maschile; in un senso più generale e universale, si riferisce all'essere umano²⁴³; per tale ragione è già presente al v. 11 una particolare alternanza tra plurale e singolare, proprio in relazione a questo termine²⁴⁴. Il riferimento al testo parallelo di Ec. 2:24 non può far altro che avvalorare ulteriormente questa lettura.

Nella ricerca di quegli aspetti della vita che possono essere considerati «bene» per gli esseri umani, l'autore menziona cinque elementi, introdotti da una formula particolare composta della negazione אֵין ('ên) «non c'è» e dalle due particelle כִּי, «perché» e אִם ('im) «se»; i dizionari consultati ci hanno confermato che, la combinazione delle due

²³⁹ F. Delitzsch, *art. cit.*, p. 688.

²⁴⁰ «בן Figlio», in L. Alonso Schökel, *Dizionario di ebraico biblico*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2013, p. 116.

²⁴¹ Rispettivamente: NR '94, CEI, NIV, NLT.

²⁴² E. De Luca, *op. cit.*, 36.

²⁴³ «בן אדם», in L. Alonso Schökel, *op. cit.*, p. 11.

²⁴⁴ L. Mazzinghi, *Ho cercato e ho esplorato*, p. 228.

particelle ha un senso avversativo quando queste sono precedute da una negazione²⁴⁵. L'autore, ancora una volta, fa uso di cinque verbi: i tre verbi di Ec. 2:24: mangiare, bere e vedere (il bene), sono riportati al v. 13, mentre al v. 12 viene menzionato, in primo luogo, il verbo «gioire» e successivamente il verbo «fare» (il bene). Anche il tema della gioia era già presente nel capitolo precedente, mentre un elemento del tutto nuovo presentato in questi due versetti è quello del «fare» il bene, pertanto ci concentreremo maggiormente su di esso. Tenendo in considerazione anche i versetti che seguono e che precedono il ritornello sulla gioia, notiamo che il verbo «fare» viene utilizzato altre quattro volte (v.11 due volte e v.14 due volte) e ha sempre come soggetto Dio²⁴⁶; non è da poco, dunque, che all'interno della stessa sezione, l'autore affermi che l'essere umano può «fare», così come Dio, del bene.

La presenza dell'espressione לַעֲשׂוֹת טוֹב בְּחַיָּיו (*la'ásôt tōb bəḥayyâw*), letteralmente «fare bene nella sua vita», ha suscitato in diversi autori una domanda sul possibile significato morale della stessa; in altri termini, il quesito è il seguente: «fare il bene» significa agire bene nei confronti degli altri oppure, secondo una lettura più individualista, procurarsi personalmente felicità e piacere? Leggendo quest'espressione all'interno del contesto offerto dai cinque verbi già menzionati, possiamo renderci conto che questi ultimi propongono, in linea di massima, un *focus* sul singolo individuo e non sul rapporto di esso con la realtà che lo circonda²⁴⁷; questa è la principale argomentazione a sostegno di una lettura non morale dell'espressione da parte di quei commentatori che traducono quest'espressione con «procurarsi il bene» o, più semplicemente «passarsela bene»²⁴⁸. Dall'altro lato, invece, c'è chi si oppone a tale lettura, sostenendo che l'espressione «procurarsi il bene» sia una ripetizione del verbo «godere» con il quale spesso si traduce l'ultimo dei cinque verbi (Ec. 3:13); se l'autore ha utilizzato due verbi diversi è doveroso leggere e ricercare due significati diversi, per questo motivo A. Bonora vede nelle parole «fare del bene» un'esortazione etica che stimoli il lettore ad agire moralmente bene²⁴⁹; questa, inoltre, è l'interpretazione trasmessa anche dalla LXX, che traduce in modo letterale il passaggio con ποιεῖν ἀγαθόν (*poiein agathón*), appunto «fare

²⁴⁵ «יָ» in L. Alonso Schökel, *op. cit.*, pp. 384-386. Vedi anche «יָ אֵל», BDB, pp. 474, 475.

²⁴⁶ Solo la prima menzione di Ec. 3:11 non riporta in modo esplicito «Dio» come soggetto del verbo, ma il senso della frase non lascia spazio al dubbio.

²⁴⁷ T. Longman III, *op. cit.*, p. 122.

²⁴⁸ G. Ravasi, *op. cit.*, p. 150, vedi anche L. Di Fonzo, *op. cit.*, p. 168.

²⁴⁹ A. Bonora, *Il libro di Qoèlet*, (Guide spirituali all'Antico Testamento, 2), Roma, Città Nuova, 1992, pp. 65, 66.

del bene»²⁵⁰. Non crediamo sia da scartare la possibilità di una molteplice lettura dell'espressione, dopo tutto un'interpretazione non esclude l'altra; in tal senso, il fine del «fare il bene» potrebbe essere individuato in se stessi e allo stesso tempo negli altri, la formula potrebbe avere sia una connotazione individualista di «procurarsi benessere» sia una dimensione morale di «agire in modo buono».

Il contesto immediato ci suggerirebbe una lettura più individualista. La riflessione, infatti, comincia con la domanda «che vantaggio ha chi lavora da tutto ciò in cui si affatica?» (Ec. 3:9) e l'idea di crearsi dei motivi per essere felice potrebbe essere una risposta a questa domanda; inoltre, il resto della pericope si sviluppa con un *focus* costante sull'individuo che svolge le proprie occupazioni e che lavora. Così «fare il bene» si riferirebbe a quelle azioni che nel ritornello precedente l'autore aveva già designato come «il meglio per l'uomo»: «mangiare, bere e vedere il bene»²⁵¹. Dall'altro lato, la pericope successiva affronta il tema dell'*hebel* enfatizzando un problema di carattere etico legato ai concetti di giustizia e empietà (Ec. 3:16), tuttavia, anche la conclusione di questa pericope e dell'intero capitolo presenta una gioia legata al lavoro del singolo individuo (Ec. 3:22).

Per quanto riguarda il contesto più ampio, appare solamente una volta l'idea di «fare il bene» utilizzata in campo morale: «non c'è infatti alcun uomo giusto sulla terra, che faccia il bene e non pecchi» (Ec. 7:20). Nel linguaggio di Qohelet, quindi, quest'espressione può assumere un valore morale, anche se questo significato è più raro e non del tutto evidente all'interno della nostra pericope.

Vi è un'ultima componente dell'espressione della quale non ci siamo ancora occupati. L'autore parla di gioire e fare del bene «nella propria vita». La considerazione sul «fare del bene», qualsiasi sia il senso che le attribuiamo, va letta in relazione all'ambito in cui ogni persona ha facoltà di agire; l'autore descrive tale realtà con una sola parola: *bəḥayyâw*, letteralmente «nella sua vita». Il contesto immediato, inoltre, rafforza questa lettura; come vedremo più avanti, il tema del «tempo» collega tra loro le varie sezioni che compongono il terzo capitolo di *Qohelet*, per questo motivo leggiamo l'espressione che chiude il v.12 in un senso temporale, più precisamente cairologico, come a intendere «durante la sua vita». Il tempo di Dio è l'eternità (Ec. 3:11), mentre la vita dell'essere umano è limitata, incorniciata da due momenti cruciali: «un tempo per nascere e un tempo per morire» (Ec. 3:2a); il tempo che trascorre tra il nascere e il morire

²⁵⁰ L. Mazzinghi, *Ho cercato e ho esplorato*, p. 229.

²⁵¹ P. Enns, *op. cit.*, p. 55.

di ogni persona è il momento ideale in cui si può ricercare il bene per sé e per gli altri e agire di conseguenza²⁵²: «se Dio ha fatto ogni cosa “bella” al suo tempo, l’uomo “fa il bene nella sua vita”, deve cioè sperimentare la gioia»²⁵³.

Parallelamente a Ec. 2:24b, 26a, tutto ciò che è descritto come il «meglio» per l’essere umano è associato a un’origine divina. Ec. 3:13 si conclude, infatti, affermando che le cinque azioni menzionate in precedenza sono un «dono di Dio»²⁵⁴. I versetti seguenti continuano a presentare l’opera di Dio vista dagli occhi umani dell’autore e pongono in evidenza due caratteristiche dell’opera divina: eternità e completezza. L’unica risposta umana possibile è il «timore di Dio».

Il testo conclusivo del capitolo, che non può essere ignorato nell’analisi dei ritornelli sulla gioia, si colloca dopo una riflessione sulle ingiustizie compiute dagli esseri umani e una considerazione sul destino di ogni essere vivente: la morte²⁵⁵. Quest’ultimo elemento tornerà anche più avanti e rappresenta per Qohelet la massima dimostrazione di come l’*hebel* domini completamente la realtà «sotto il sole». Così, quando tutto sembra incomprensibile e assurdo, torna la considerazione ormai tipica di Qohelet su quanto di buono la vita può offrire. In questo caso l’autore riporta una versione molto sintetica, non presenta i tre verbi tipici di queste pericopi e identifica come «meglio» il fatto che gli individui possano gioire e rallegrarsi delle proprie opere. Tale gioia può essere intesa sia come una felicità legata alle soddisfazioni date dal proprio operato, sia come la capacità di essere felici nonostante tutto ciò per cui ci si affatica. Ancora una volta, queste opere possono essere intese sia come «buone opere» evidenziando il valore etico dell’azione umana sia come un riferimento al «mangiare, bere e vedere il bene» (cfr. Ec. 3:13) indicando appunto tutte quelle azioni che ogni individuo può compiere al fine di sperimentare la felicità²⁵⁶.

La riflessione si conclude con una domanda retorica che sottolinea l’enorme importanza di sapersi godere il presente. Nel capitolo precedente Qohelet ha già dimostrato l’inutilità di rimanere afferrati al passato, mentre con le parole «poiché chi lo porterà a vedere cosa ci sarà dopo di lui?» (Ec. 3:22b) l’autore enfatizza sarcasticamente il fatto che il futuro sfugge al controllo del singolo individuo. Pertanto, dato che sia il

²⁵² D. Gibson, *Living life backward: How Ecclesiastes Teaches Us to Live in Light of the End*, Wheaton (IL), Crossway, 2017, pp. 52, 53.

²⁵³ L. Mazzinghi, *Ho cercato e ho esplorato*, p. 229.

²⁵⁴ R.E. Murphy, *op.cit.*, p. 35.

²⁵⁵ A. Bonora, *Il libro di Qoèlet*, pp. 68. 69.

²⁵⁶ M.V. Fox, *op. cit.*, p. 26.

futuro sia il passato si sono rivelati essere vanità, all'essere umano non resta che godere del proprio presente, vivendo pienamente le piccole e le grandi gioie quotidiane²⁵⁷.

3.2.2 Struttura e contesto della pericope

La pericope alla quale ci stiamo dedicando è molto breve e particolarmente intrecciata al contesto del capitolo in cui si trova; nessun commentatore, infatti, tratta questi testi come unità letterarie a sé stanti, se non per motivi tematici, così come nel nostro caso. Il secondo ritornello sulla gioia va incluso all'interno di una pericope più ampia (Ec. 3:9-15), non dimenticando lo sviluppo esterno alla fine del capitolo (Ec. 3:22). Più avanti vedremo il ruolo del nostro testo all'interno di questa sezione e del terzo capitolo nella sua interezza.

Una differenza importante tra il primo e il secondo ritornello sulla gioia riguarda proprio il ruolo di queste pericopi nel contesto letterario in cui si trovano. Il testo di Ec. 2:24-26 ricopre un ruolo molto importante per lo sviluppo del tema esposto in tutto il capitolo: il suo messaggio offre al lettore una nuova prospettiva grazie alla quale è possibile cogliere il lato positivo della vita umana descritta in precedenza come totalmente vana; in questo modo la conclusione stravolge, in un certo senso, le considerazioni esposte nel corso di tutto il capitolo. Non si può attribuire la stessa importanza e lo stesso ruolo al secondo ritornello sulla gioia; piuttosto, la pericope di Ec. 3:12, 13 è parte di un'argomentazione che trova la sua conclusione solo più avanti, in Ec. 3:22. Quest'ultima parte del ritornello, anche se distaccata, completa il pensiero e le argomentazioni dei primi due versi creando anche un ponte con il ritornello sulla gioia successivo. Da un lato, infatti, ritroviamo un collegamento tra l'agire del singolo e la gioia sperimentata dallo stesso, tema già presente in Ec. 3:12; dall'altro lato compare il concetto di «parte», un termine chiave che ritroveremo anche nella pericope di Ec. 5:17-19.

In un certo senso, potremmo dire che Ec. 3:22 completa anche la risposta che l'autore ricerca già da Ec. 3:9. Il trascorrere inesorabile del tempo non porta alcun vantaggio all'essere umano, così come le ingiustizie sociali e men che meno la morte. La capacità di rallegrarsi e godere delle proprie opere potrebbe essere, in fin dei conti, quel guadagno che Qohelet cerca di individuare all'interno della sua analisi della vita umana²⁵⁸.

²⁵⁷ P. Enns, *op. cit.*, p. 59.

²⁵⁸ A. Bonora, *Il libro di Qoèlet*, p. 69.

Prima di descrivere il rapporto tra la nostra breve pericope e il contesto del capitolo, è opportuno offrire una descrizione generale di quest'ultimo. Il terzo capitolo di *Qohelet* può essere diviso in tre parti: Ec. 3:1-8 dove troviamo una composizione poetica che indicheremo con l'espressione di L. Mazzinghi «poema dei tempi»²⁵⁹; Ec. 3:9-15 che riporta in prosa la riflessione sui tempi focalizzandosi sull'opera di Dio e sulla fatica umana; Ec. 3:16-22 dove la riflessione prosegue concentrandosi sulle incongruenze e sulle ingiustizie che caratterizzano la realtà umana.

Il tema del tempo (o dei tempi), che accompagnerà il lettore per tutto il capitolo, viene introdotto nel verso iniziale del poema: «Per ogni cosa c'è la sua stagione e c'è un tempo per ogni cosa sotto il cielo» (Ec. 3:1). La composizione poetica continua mostrando la complessità della vita umana, scandita dal succedersi di diversi momenti, ciascuno dei quali è strettamente legato a un verbo; non si tratta di azioni intrinsecamente positive o negative, alcuni autori preferiscono distinguere tra azioni «desiderabili» e «indesiderabili»²⁶⁰, infatti, non su tutte può essere espresso un giudizio morale²⁶¹. Sebbene l'essere umano sia sempre al centro di questa riflessione, le azioni menzionate non sempre sono sotto il suo controllo (si pensi alla prima diade «nascere-morire» o ai tempi legati all'agricoltura), anzi il messaggio sembra suggerire l'esatto opposto: i momenti che compongono la vita di ogni singolo individuo si susseguono a prescindere dalla volontà del singolo individuo²⁶².

Comprendiamo, dunque, che la pericope di Ec. 3:12, 13 non contiene un banale invito a una vita felice; si tratta, piuttosto, di un appello a riconoscere e cogliere il bene nei momenti in cui questo arriva e goderne pienamente. Tra i vari ritornelli sulla gioia presenti nel libro, quindi, Ec. 3:12, 13 è quello che più di tutti può essere accostato alla famosa esortazione del poeta latino Orazio *carpe diem*. Il poema dei tempi, inoltre, mostra al lettore che l'essere umano non può prevedere il futuro né tantomeno progettarlo e costruirlo, poiché vi sono degli aspetti della realtà che non possono essere controllati dall'individuo; in questa visione del mondo, l'unico aspetto della realtà che può essere davvero dominato dal singolo è il modo in cui questi si avvicina a ciò che la vita, ossia il contesto in cui egli opera, gli presenta²⁶³.

²⁵⁹ L. Mazzinghi, *Ho cercato e ho esplorato.*, p. 192.

Usiamo il plurale in quanto il poema non propone una riflessione generica sul tempo, bensì una descrizione della vita umana composta da diverse tappe e svariati momenti decisivi. La parola «tempo», in questo contesto, ha un valore puntuale, o come abbiamo già detto, cairologico (cfr. G. Ravasi, *op. cit.*, p. 141).

²⁶⁰ R.E. Murphy, *op. cit.*, p. 32. Vedi anche L. Mazzinghi, *Ho cercato e ho esplorato.*, pp. 192-194.

²⁶¹ D. Gibson, *op. cit.*, p. 54.

²⁶² J.B. Doukhan, *op. cit.*, p. 56.

²⁶³ J.A. Duncan, *op. cit.*, pp. 46, 47.

Spostandoci sulla sezione successiva, troviamo una domanda molto importante per la riflessione che Qohelet riporta nel suo libro: «che vantaggio ha chi lavora da tutto ciò in cui si affatica?» (Ec. 3:9, cfr. Ec. 1:3). Si tratta di un testo cerniera che chiude il poema sui tempi e, allo stesso tempo, introduce le argomentazioni successive; per questo motivo alcuni autori lo includono nella prima parte del capitolo²⁶⁴ mentre altri lo collocano all'apertura della seconda parte²⁶⁵, altri ancora preferiscono vedere Ec. 3:1-15 come un'unica unità letteraria²⁶⁶. Noi abbiamo preferito separare la sezione in prosa dal poema iniziale per via della differenza stilistica; per lo stesso motivo abbiamo preferito collocare Ec. 3:9 come testo d'apertura della seconda parte, pur riconoscendo il ruolo di testo cerniera. Date le considerazioni sulla complessità e le difficoltà della vita esposte in forma poetica, è come se a questo punto l'autore si stesse chiedendo: alla fine del proprio percorso di vita, cosa rimane a colui che si dedica interamente alle proprie fatiche?²⁶⁷ Nelle sezioni successive troviamo il primo sviluppo di una possibile risposta²⁶⁸. In questo contesto, il ritornello sulla gioia, ponendo l'enfasi sui piaceri da godere nel presente, offre solamente una risposta parziale²⁶⁹; i versetti successivi al quesito, infatti, contengono tre riflessioni, ciascuna delle quali è introdotta da un verbo alla prima persona singolare: Ec. 3:10, 11 («ho visto»), Ec. 3:12, 13 («ho compreso») e Ec. 3:14, 15 («ho compreso»)²⁷⁰: la prima riflessione, introdotta dal verbo רָאִיתִי (*rā'îti*), si presenta come una considerazione sull'eterno e imperscrutabile operare divino con un'enfasi sul passato; la seconda, introdotta dal verbo יָדָעְתִּי (*yāda'tî*), tratta la possibilità di una vita felice per l'essere umano nel presente; la terza riflessione, anch'essa introdotta da *yāda'tî*, ritorna sul tema dell'opera di Dio con enfasi sul futuro e tratta un'ulteriore elemento chiave, ossia il «timore di Dio»²⁷¹.

Le riflessioni procedono in Ec. 3:16, un altro testo cerniera che, attraverso la ripetizione del verbo *rā'îti*, chiude una struttura chiastica in cui si sviluppano le considerazioni di Qohelet. Allo stesso tempo, questo versetto apre una sezione tutta nuova che si concluderà in Ec. 4:3; è proprio in questa nuova sezione che possiamo trovare una ripresa del ritornello sulla gioia e una risposta al quesito sollevato in Ec. 3:9. Il testo in

²⁶⁴ G. Ravasi, *op. cit.*, p. 146.

²⁶⁵ W.S. Towner, *art. cit.*, p. 306.

²⁶⁶ T. Longman III, *op. cit.*, p. 111.

²⁶⁷ L. Mazzinghi, *Ho cercato e ho esplorato*, pp. 203, 204.

²⁶⁸ A. Niccacci, *art. cit.*, p. 60.

²⁶⁹ L. Mazzinghi, *Ho cercato e ho esplorato*, p. 227.

²⁷⁰ A. Bonora, *Il libro di Qoèlet*, p. 59.

²⁷¹ A. Niccacci, *art. cit.*, p. 46.

questione è Ec. 3:22, versetto che contiene uno sviluppo tematico ancora legato alla gioia. Al suo interno è possibile rintracciare degli elementi che lo legano a Ec. 3:12-13 e alla domanda da cui l'intera riflessione ha origine; è possibile inoltre notare un preciso sviluppo che mira a sottolineare dei temi specifici. Innanzi tutto, notiamo che anche questa considerazione finale è introdotta dal verbo *rā 'îî*, che anche in questo caso viene presentato ciò che secondo l'autore è meglio per l'essere umano e che il «bene» di cui parla Qohelet è strettamente legato al tema della gioia. Per quanto riguarda lo sviluppo, notiamo che Ec. 3:22 non riporta la formula tipica dei ritornelli sulla gioia ma si concentra in modo specifico sul valore della gioia nella vita umana e su come la ricerca della gioia nelle proprie opere sia da considerare «la [propria] parte», ovvero ciò che spetta all'individuo²⁷².

Rispondendo a Ec. 3:9 alla luce di tutto il capitolo e soprattutto in virtù di quanto leggiamo in Ec. 3:22a, potremmo dire che per l'essere umano non vi è un vero e proprio guadagno, un «di più»; tuttavia ciò che gli spetta non gli viene negato, anzi Dio è colui che elargisce tale bene. Sta a ogni singolo individuo, poi, sapere o volere cogliere le occasioni che Dio pone nella sua vita e scegliere di vivere con gioia²⁷³.

3.2.3 Riflessioni e conclusioni sul testo

Dei cinque ingredienti per una vita felice riportati in questa pericope, ce n'è sicuramente uno che, più di altri, attira in modo particolare l'attenzione del lettore. L'espressione «fare del bene», di cui abbiamo già parlato, non compare nel primo ritornello e rappresenta, quindi, una novità all'interno dello sviluppo del pensiero di *Qohelet*. Per fuggire dalle tenebre dell'*hebel*, tra le altre cose, l'essere umano può aggrapparsi alla sua capacità di «fare», un'abilità che ha in comune con il Dio di cui porta l'immagine. Riteniamo che tale verbo vada letto escludendo una lettura dal senso morale; si tratta non tanto di agire bene o comportarsi bene bensì di produrre o procacciarsi il bene, o quanto meno cercare tutte quelle situazioni in cui è possibile per l'individuo godere dei frutti del proprio lavoro. In seguito, nel nostro lavoro di tesi, avremo modo di vedere che il tema del «fare» viene ripreso in altre occasioni e sviluppato, in una sorta di esortazione alla produttività (Ec. 9:10a).

Ancora più importante, però, appare il primo dei cinque elementi presentati in Ec. 3:12, 13, cioè il verbo «gioire». Dopotutto, azioni come «mangiare», «bere», «lavorare»

²⁷² R.E. Murphy, *op. cit.*, p. 37.

²⁷³ M.V. Fox, *op. cit.*, p. 27.

e persino «fare del bene» possono essere degli elementi che, seppur presenti nella vita di ciascun essere umano, non necessariamente vengono apprezzati e vissuti come fonte di benessere. Ciò che realmente trasforma tutto questo e lo rende piacevole è il modo in cui ogni singolo individuo si avvicina alla vita, in tutte le sue componenti. Potremmo dire che, secondo le riflessioni contenute in *Qohelet*, la gioia funge da lente, attraverso la quale ogni persona può guardare alla propria vita e reconsiderarla in virtù di questa nuova prospettiva.

Come abbiamo già notato, la conclusione del secondo ritornello sulla gioia, così come nel caso di Ec. 2:24-26, pone in evidenza l'origine divina del bene. Questo è un elemento chiave nello studio di testi come il nostro²⁷⁴. Presentare ciò che è meglio per l'essere umano come un «dono di Dio» significa affermare che l'essere umano non può trovare o procurarsi da sé una condizione di pienezza e felicità; anche quelle azioni svolte dal singolo individuo il cui risultato e fine ultimo è la gioia sono di fatto dei doni o delle concessioni divine. La felicità, infatti, non è impossibile da raggiungere, anzi può però essere raggiunta proprio all'interno di una relazione con il proprio Creatore, accogliendo e apprezzando i doni che questi elargisce all'umanità²⁷⁵.

La figura di Dio ricopre, quindi, un ruolo molto importante all'interno del messaggio positivo che *Qohelet* intende trasmettere attraverso i ritornelli sulla gioia. Tuttavia, secondo alcuni autori, il termine «dono» sarebbe da intendere «non certo nel senso nobile di grazia ma nel senso più neutro di derivazione»²⁷⁶; tale interpretazione renderebbe il Dio presentato all'interno del libro di *Qohelet* un essere «freddo» e distaccato che, pur offrendo all'umanità intera dei motivi per cui rallegrarsi sull'umanità intera, ma lo fa senza intenzionalità e al di fuori di un progetto relazionale²⁷⁷; addirittura, sempre secondo tale lettura, Dio sarebbe colui che arbitrariamente non solo concede ma addirittura nega ai singoli individui quei mezzi e quelle circostanze dal quale questi potrebbero trarre piacere²⁷⁸.

Altri autori si oppongono a tale visione del Dio di *Qohelet* come «sovrano assoluto»²⁷⁹, vedendo in *'Ēlōhîm* quella cura del Dio creatore che, in un mondo ormai in balia della vanità, si adopera ancora per il bene delle proprie creature. «Dio è semplicemente colui che vuol dare per la felicità dell'uomo. Non è quindi il caso, come si è fatto, di parlare di

²⁷⁴ W.S. Towner, *art. cit.*, p. 308.

²⁷⁵ A. Bonora, *Il libro di Qoèlet*, p. 66.

²⁷⁶ G. Ravasi, *op. cit.*, pp. 150, 151.

²⁷⁷ *Ibidem*.

²⁷⁸ M.V. Fox, *op. cit.*, p. 24.

²⁷⁹ G. Ravasi, *op. cit.*, p. 151.

un “freddo concetto” di Dio»²⁸⁰. La nostra lettura di *Qohelet* predilige questa seconda posizione sul tema, che si sposa meglio con la descrizione che il resto delle Sacre Scritture offrono del carattere di Dio.

3.3 La gioia: la risposta «buona» e «bella» di Dio (Ec. 5:17-19)²⁸¹

¹⁷ Ecco, io ho visto che è buono (e) che è bello mangiare e bere e vedere della bontà in tutta la sua fatica per la quale fatica sotto il sole, (durante) il numero di giorni della sua vita che Dio ha dato a lui, perché ciò è la sua parte. ¹⁸ Anche ogni uomo a cui Dio ha dato ricchezza e beni e ha dato la capacità di mangiare da sé, di cogliere la sua parte e di gioire nella sua fatica; questo è un dono di Dio. ¹⁹ Poiché non molto ricorderà i giorni della sua vita, poiché Dio risponde con la gioia del suo cuore.

3.3.1 Note alla traduzione

Il testo di Ec. 5:17-19 si presenta come una pericope per certi versi complessa ma sicuramente ricca di contenuti importanti per la comprensione del pensiero di Qohelet; come vedremo, il terzo ritornello sulla gioia accosta la durezza e l'instabilità della vita alla gioia e alle bellezze che Dio offre a ogni essere umano.

Per via della sua costruzione sintattica, la prima frase del ritornello presenta una particolare difficoltà di traduzione che vogliamo evidenziare, pur trattandosi di una difficoltà «innocua», vale a dire che non va a intaccare il senso e il messaggio della pericope. Nella frase הִנֵּה אֲשֶׁר-רָאִיתִי אֲנִי טוֹב אֲשֶׁר-יָפֶה (*hinēh 'āšer-rā 'îṭî 'ānî ṭôḇ 'āšer-yāpēh*), per due volte compare la particella relativa *'āšer*; la difficoltà di traduzione riguarda proprio l'esatta costruzione della frase e, in particolar modo, la collocazione e il ruolo all'interno della frase del primo e del secondo *'āšer*²⁸².

Alcuni traduttori, rispettando in modo meticoloso la costruzione della frase in lingua ebraica, leggono il primo «che» in relazione al verbo *rā 'îṭî* e il secondo all'interno

²⁸⁰ A. Bonora, *Il libro di Qoèlet*, p. 65.

²⁸¹ In molte delle versioni moderne della Bibbia, il testo che andremo ad analizzare corrisponde a Ec. 5:18-20, e non Ec. 5:17-19. Non si tratta di una svista o di un errore redazionale, è piuttosto la conseguenza di una scelta di suddivisione del testo. Diversi traduttori scelgono di separare Ec. 4:17 dal suo contesto e unirlo al capitolo successivo, «ribattezzandolo» Ec. 5:1; per via di questa scelta, nelle versioni in lingua moderna, il capitolo quinto di Qohelet conta un versetto in più rispetto al TM, alla LXX o alla Vulgata; anche le versioni in lingua greca e latina, infatti, seguono la suddivisione del testo ebraico. Tra le poche versioni in lingua italiana che seguono la suddivisione proposta dai testi antichi troviamo la Bibbia di Gerusalemme, la TILC e la CEI. Nel nostro lavoro di tesi, per quanto riguarda questa pericope, preferiamo distaccarci dalla ND '91 e seguire la divisione del testo così come proposta all'interno del TM.

²⁸² R.E. Murphy, *op. cit.*, p. 47.

l'espressione *tôb 'ăšer-yāpēh*; E. De Luca, per esempio, traduce così questo passaggio: «Ecco che ho visto io, è bene che sia bello»²⁸³.

La maggior parte dei traduttori e dei commentatori opta per mantenere soltanto il primo «che», traducendo la formula che segue in vari modi: in nota riporteremo le principali interpretazioni²⁸⁴.

Nella nostra proposta di traduzione, invece, abbiamo scelto di riposizionare il verbo all'interno della frase e accostare il primo «che» all'espressione *tôb 'ăšer-yāpēh*; in tal modo, ciascun aggettivo ha una propria particella relativa e ogni coppia dipende dal verbo *rā 'îṭî 'ānî* («io ho visto»). Ecco, dunque, in che modo abbiamo letto la prima parte di Ec. 5:17:

הִנֵּה אֲשֶׁר־רָאִיתִי אֲנִי טוֹב אֲשֶׁר־יָפֵה

hinēh 'ăšer- rā 'îṭî 'ānî tôb 'ăšer-yāpēh

Ad ogni modo, il senso della frase rimane del tutto invariato: l'autore, scrivendo alla prima persona, riafferma di aver visto qualcosa che è allo stesso tempo buono e bello, un'importante espressione sulla quale torneremo in seguito, nell'analisi delle singole parti che compongono questa frase d'apertura.

Il terzo ritornello si apre con un *hinēh*, «ecco», che in un certo senso introduce la conclusione di una sua riflessione esposta in precedenza. Come nel caso dei primi due ritornelli sulla gioia, le conclusioni che l'autore sta per trarre mirano a presentare la vita in un modo diverso rispetto a quanto descritto nella riflessione che precede questa pericope, offrendo una prospettiva totalmente altra a quella della vanità.

Il riferimento all'esperienza personale dell'autore viene sottolineato ancora una volta tramite l'utilizzo del verbo *rā 'îṭî* e ulteriormente rafforzato dalla presenza del pronome *'ānî*, «io». L'autore può parlare dell'aspetto positivo della vita solo in virtù della propria esperienza; solo perché egli stesso «ha visto» e ha colto tale realtà può confermarne l'esistenza: «There is another life, equally outward, real, observable. I have seen it, says the Preacher»²⁸⁵. Il risultato esposto qui dall'autore non differisce molto da quello già presentato in Ec. 2:24-26 e Ec. 3:12-13, 22, ossia nei due ritornelli sulla gioia precedenti²⁸⁶. Ritornano, infatti, i tre verbi tipici del ritornello sulla gioia: mangiare, bere

²⁸³ E. De Luca, *op. cit.*, p. 46.

²⁸⁴ «Ecco quello che io ho visto: il bene più bello è...», G. Ravasi, *op. cit.*, p. 204; «Ecco quindi ciò che ho riconosciuto di bene (per l'uomo): gli conviene...», L. Di Fonzo, *op. cit.*, p. 210; «Indeed, this is what I have observed to be good: that it is appropriate...», T. Longman III, *op. cit.*, p. 162; «This is what I have seen as good, as beautiful: ...», R.E. Murphy, *op. cit.*, p. 45.

²⁸⁵ M.A. Eaton, *op. cit.*, p. 103.

²⁸⁶ F. Delitzsch, *art. cit.* p. 716.

e vedere (il bene); ad essi sono accostati nuovi elementi, nuovi doni che Dio offre agli esseri umani: la vita (il «numero di giorni della sua vita»), le ricchezze²⁸⁷, la possibilità di cogliere la propria parte e di gioire anche in un contesto caratterizzato da affanni e incertezze.

È importante leggere insieme i due aggettivi *tôb* e *yāpēh*, «buono» e «bello»; questi servono a descrivere il dono divino e, nello specifico, ciascun elemento presente nell'elenco di benedizioni che Dio elargisce al genere umano. Tutto ciò non solo è buono, come è stato già affermato più volte tra il primo e il secondo ritornello sulla gioia, ma è anche bello, affascinante, in un certo senso attraente, un ulteriore riferimento all'opera di Dio che «ha fatto ogni cosa bella (*yāpēh*) nel suo tempo» (Ec. 3:11)²⁸⁸.

Diversi studiosi collegano l'uso di questi due aggettivi in *Qohelet* con l'ideale greco del καλὸς καὶ ἀγαθός (*kalòs kagathòs*)²⁸⁹, forma abbreviata tramite crasi dell'espressione καλὸς καὶ ἀγαθός (*kalòs kai agathòs*), appunto «bello» e «buono». Nel pensiero greco, tale espressione era usata per indicare un'ideale per l'umanità in ambito estetico ed etico allo stesso tempo; questo connubio ideale di bellezza e bontà porta alcuni autori a parlare di un «bene supremo»²⁹⁰ o di «felicità perfetta»²⁹¹ proprio in relazione alla nostra pericope e all'espressione *tôb 'āšer-yāpēh*. All'interno dell'Antico Testamento, tuttavia, questi termini sono utilizzati insieme per indicare delle caratteristiche concrete, non astratte, spesso per descrivere la bellezza e la bontà di alcuni personaggi (1 Sa. 16:12; 25:3; Ca. 4:10; Et. 2:7)²⁹². In *Qohelet* quest'espressione viene usata per descrivere la gioia, anche in questo caso, non in modo ideale o astratto ma in riferimento a dei piaceri più concreti²⁹³; il tema della gioia, inoltre, è solamente una parte della descrizione che *Qohelet* offre della realtà umana, la quale è comunque caratterizzata maggiormente dall'*hebel*.

L'autore, quindi, non sta descrivendo un ideale di vita felice al quale aspirare ma sta dimostrando che è possibile scorgere la bellezza e la bontà, anche all'interno di una realtà dura e limitata come quella della vita umana.

²⁸⁷ La menzione delle ricchezze è un chiaro collegamento al contesto in cui si trova la nostra pericope ed è evidentemente un tema molto importante, che l'autore rimarca per ben due volte, utilizzando due sinonimi.

²⁸⁸ M.V. Fox, *op. cit.*, p. 37.

²⁸⁹ G. Ravasi, *op. cit.*, p. 216.

²⁹⁰ A. Bonora, *Il libro di Qoèlet*, p. 100. Cfr. N. Lohfink, «Qohelet 17-19 – Revelation by Joy», in *The Catholic Biblical Quarterly*, LII, 1990, n. 4, p. 625.

²⁹¹ N. Lohfink, *Kohelet*, (Die neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung, 24) Würzburg, Echter, 1980, trad. it. *Qohelet*, Brescia, Morcelliana, 1997, p. 85.

²⁹² A. Niccacci, *art. cit.*, p. 66.

²⁹³ T. Longman III, *op. cit.*, p. 162.

Ancora sulla menzione della triade «mangiare, bere e vedere (il bene)», la pericope che stiamo studiando apporta una leggerissima modifica, che abbiamo scelto di riportare anche nella nostra traduzione. All'interno del terzo verbo, «vedere (il bene)», questa volta il termine *tôb* compare al femminile: טוֹבָה (*tôbāh*). Il senso dell'espressione rimane invariato, si tratta sempre della capacità di godere di ciò che si possiede e cogliere l'aspetto positivo della vita. Tuttavia, dato che in italiano esiste anche il sostantivo femminile «bontà» che, in questo contesto, può benissimo sostituire la parola «bene», abbiamo scelto di utilizzarlo, per rispettare questa piccola variante proposta dall'autore.

Questi beni, spiega Qohelet, vanno goduti nel corso della propria vita. Per descrivere tale contesto, l'autore utilizza una formula particolare: מִסְפַּר יְמֵי-חַיָּו (*mispar yamê-ḥayyāw*) «il numero di giorni della sua vita». Vogliamo soffermarci brevemente sul termine *mispar*, traducibile con «numero» o «quantità». La maggior parte dei commentatori e dei traduttori tendono a mettere in evidenza il senso temporale dell'espressione, che appare essere in connessione con il contesto del secondo ritornello sulla gioia e in modo particolare con il poema dei tempi. Se i giorni che compongono la vita di una persona possono essere numerati vuol dire che questa è limitata (cfr. Ec. 3:2); la vita umana, dunque, ci può apparire di breve durata, tuttavia va accolta e apprezzata per quello che è, cioè un dono di Dio²⁹⁴. Ad ogni modo, potrebbe esserci anche una seconda interpretazione che non sostituisce la prima, ma vi si accosta. Il sostantivo *mispar* deriva dal verbo סָפַר (*sāpār*), che può essere tradotto con «numerare» o «contare»; in una delle forme verbali derivate, però, lo stesso verbo viene tradotto anche con «raccontare» o «narrare», mettendo da parte il focus quantitativo e lasciando più spazio ad uno scopo descrittivo del verbo²⁹⁵. Così *mispar* indicherebbe non soltanto la quantità di giorni che compongono la vita di un individuo, ma anche la storia, personale e collettiva, che questi si ritrova a scrivere e a vivere nel corso della propria esistenza.

Oltre ai tre verbi menzionati sopra, il v. 17 presenta tre parole chiave utili a comprendere il senso della pericope; questi termini, che abbiamo già incontrato nelle pericopi precedenti, creano dei collegamenti tra nostro testo e i due ritornelli sulla gioia precedenti²⁹⁶. I tre termini sono: 'āmāl «fatica», nāṭan «dare» e חֵלֶק (*ḥēleq*) «parte». La «fatica» è la prima caratteristica che l'autore menziona per descrivere il contesto della vita umana; Qohelet dà un grande valore a questo concetto, tanto da menzionarlo per ben

²⁹⁴ A. Bonora, *Il libro di Qoèlet*, p. 100.

²⁹⁵ «סָפַר», in BDB, pp. 706-708.

²⁹⁶ R.E. Murphy, *op. cit.*, p. 53.

due volte, una dopo l'altra, all'interno della stessa frase: la prima volta in qualità di sostantivo («fatica») e la seconda volta come verbo («faticare»); entrambe le volte il termine compare legato alla desinenza tipica della terza persona singolare, in un riferimento generico all'essere umano.

Il verbo *nātan* è legato al ruolo che Dio ha nella vita di ogni persona: Egli è colui che «dà» la vita; l'uso di questo verbo serve a descrivere contemporaneamente la vita umana come dono divino e Dio come un Dio generoso.

Infine c'è *hēleq*, la «parte» o «porzione» che Dio offre a ogni individuo, di cui si parla già in Ec. 3:22. Non si tratta semplicemente di beni o ricchezze; è anche possibile, infatti, che una persona ricca, per negligenza o per altre ragioni, non goda delle proprie ricchezze. Con *hēleq*, dunque, Qohelet intende la possibilità di godere nel presente di tutte quelle piccole e grandi gioie, all'interno del complesso contesto che è la vita umana²⁹⁷.

Il versetto successivo sviluppa la riflessione sul «buono e bello» sottolineandone ulteriormente l'origine divina. Alla «parte» di ogni essere umano, mangiare, bere e vedere (il bene), si affiancano altri due elementi: le ricchezze materiali e la «gioia». Tutto questo non è frutto di conquiste personali ma viene offerto gratuitamente agli esseri umani da Dio stesso; F. Delitzsch scrive:

«Cheerful enjoyment is in this life that which is most advisable; but also it is not made possible in itself by the possession of earthly treasures, –it is yet a special gift of God added thereto»²⁹⁸.

Qohelet non lascia spazio a dubbi su questo tema; per ben tre volte viene sottolineata l'origine divina del bene descritto in questa pericope. Nel v. 18, infatti, troviamo due verbi che confermano l'immagine del Dio generoso già presentata in precedenza: al verbo *nātan*, del quale abbiamo già parlato in precedenza, si aggiunge *hīslîṭ* (הִשְׁלִיט), «concedere potere o capacità»²⁹⁹. Inoltre, nella conclusione del versetto compare nuovamente il termine *mattāt* (מַתָּה), «dono», che deriva dal verbo *nātan* e già presente in Ec. 3:13. In sintesi, una vita piacevole, vissuta con gioia, è possibile quando si è in grado di apprezzare i vari aspetti positivi, non come conquiste, ma semplicemente come un dono di Dio, il quale dà a ciascuno la propria «parte»³⁰⁰.

²⁹⁷ M.V. Fox, *op. cit.*, p. 37.

²⁹⁸ F. Delitzsch, *art. cit.*, p. 717.

²⁹⁹ Forma *Hiphil* del verbo *šālaṭ* (שָׁלַט), «avere potere».

³⁰⁰ W.S. Towner, *art. cit.*, p. 319.

La pericope si conclude offrendo maggiori dettagli sul ruolo di Dio in relazione alla gioia umana. Al v. 19 un nuovo verbo viene accostato a Dio: מֵאַנְה (*ma'āneh*), participio di אָנָה (*'ānāh*, forma piel), che può essere inteso come «risponde», «tiene occupato» o ancora «affligge»³⁰¹. In relazione al contesto, nel quale ci viene presentato il bene della vita come un dono divino, appare più adeguata l'interpretazione per la quale Dio «risponde» per mezzo della gioia³⁰². Osservando il verbo in altri contesti si comprende che quest'ultimo può indicare una risposta non necessariamente verbale ma espressa anche attraverso fatti o azioni. L'autore ci descrive, pertanto, un Dio che risponde all'individuo non facendo sentire la sua voce ma attraverso il dono della gioia.

3.3.2 Struttura e contesto della pericope

L'intera pericope ruota attorno al tema della gioia, descritto a partire dall'esperienza personale dell'autore e riconosciuto come dono di Dio in risposta a un contesto per certi aspetti avverso all'essere umano. Il brano si apre con un'introduzione che conferma ulteriormente il ruolo dell'esperienza diretta dell'autore («Ecco, io ho visto») e presenta il tema: ciò che è buono e ciò che è bello.

A seguire troviamo due sviluppi del tema. Nel primo sviluppo, come abbiamo già detto, il dono di Dio è descritto attraverso la formula tipica dei ritornelli sulla gioia (cfr. Ec. 2:24, 3:13); i tre verbi sono seguiti da una panoramica sul contesto della vita umana del quale si sottolinea il carattere della fatica e della limitatezza; la vita umana, però, per quanto possa apparire dura e limitata, viene anch'essa presentata come dono di Dio: così il primo verso presenta Dio come «colui che dà». Nel secondo sviluppo la descrizione del «buono e bello» viene ampliata con l'aggiunta di ricchezze e beni materiali e con il sentimento della gioia; questa descrizione si ritrova incastonata tra due espressioni che fanno riferimento ancora una volta all'origine divina e alla gratuità di quanto Qohelet include nella sua descrizione di ciò che è «buono e bello».

Infine, la conclusione riporta l'attenzione sul contesto della vita umana, al quale Dio risponde con il suo dono: la gioia.

La nostra proposta di struttura potrebbe essere schematicamente rappresentata come segue:

Presentazione del tema «buono e bello», v. 17a

³⁰¹ « מֵאַנְה », in BDB, pp. 772, 773.

³⁰² A. Bonora, *Il libro di Qoèlet*, p. 102. Per maggiori chiarimenti sul tema, cfr. N. Lohfink, *art. cit.*, pp. 625-635.

I sviluppo, v. 17b

- Descrizione classica («mangiare, bere e vedere la bontà»)...
- ... nel contesto della vita umana («numero dei giorni»)...
- ... che è data da Dio.

II sviluppo, v. 18

- Dio «dà»
- Descrizione dettagliata del dono (ricchezza, beni e capacità di: mangiare, cogliere la propria parte, gioire nella fatica)
- Dichiarazione finale: «questo è un dono di Dio»

Conclusione v. 19

- Ripresa del tema secondario: vita umana
- La gioia, non più come dono ma come risposta di Dio

Le conclusioni presentate all'interno del ritornello sulla gioia acquistano un significato più profondo se lette all'interno del contesto più ampio di Ec. 5 e delle riflessioni contenute in questo capitolo. Il testo è divisibile in due sezioni, ciascuna della quale affronta una riflessione su importanti aspetti della vita umana.

La prima sezione, Ec. 5:1-7 (Ec. 4:17-5:1-6 BHS), ha un focus nettamente religioso, contiene delle riflessioni sul tema della relazione con il divino e esorta alla prudenza nel fare voti o anche solo nel parlare con Dio; tra i vari spunti di riflessioni che in essa vengono sollevati, inoltre, troviamo la priorità dell'ascolto a scapito del sacrificio, la distinzione ontologica tra Dio e l'essere umano, il reale valore dell'impegno assunto una volta fatto un voto a Dio, l'importanza delle parole dette a Dio e agli esseri umani. Seppur non in modo esplicito, viene messa in risalto la santità di Dio, come un Essere separato dagli esseri umani, motivo per cui è arduo comprenderne il pensiero o le intenzioni. La conclusione riporta l'attenzione al tema dell'*hebel*, ma può essere considerata assurda o vuota la relazione con Dio? La risposta è no, questo non è il messaggio che *Qohelet* vuole trasmettere. Ciò che l'autore, invece, ritiene essere vuota è una religiosità piatta, che dà maggior importanza alla forma (lunghe preghiere, sacrifici, voti) che alla relazione vera con Dio. Ecco dunque che l'esortazione finale è, appunto, «temi Dio»³⁰³. All'essere umano che vuole instaurare una sana relazione con Dio non resta che accettare e rispettare il carattere misterioso di Dio che, sebbene appare molto

³⁰³ L. Mazzinghi, *Ho cercato e ho esplorato*, p. 265.

distante, in realtà è presente e agisce³⁰⁴, nonostante l'essere umano solo raramente riesca a comprenderne la logica³⁰⁵.

La sezione successiva, Ec. 5:8-17 (Ec. 5:7-16 BHS), è fondamentalmente una raccolta di aforismi sul tema della ricchezza. Una parola chiave di questo testo è *yitārôn*, «guadagno»; quasi ricalcando le orme di Ec. 2, infatti, questa sezione si interessa di ricercare un guadagno reale e duraturo che l'essere umano possa ricavare dal proprio lavoro e dall'accumulo di beni materiali. In questa sezione, però, l'autore abbandona il carattere autobiografico tipico di Ec. 2 e espone già delle considerazioni sul tema, affiancate da brevi esortazioni. Il giudizio negativo sul tema delle ricchezze è evidente sin dall'inizio; l'autore fa uso di svariate espressioni e di un lessico generalmente di carattere negativo che trova il suo apice nella doppia menzione della formula «male deplorabile» (Ec. 5:12, 15, BHS). Parallelamente ad altre pericopi che precedono un ritornello sulla gioia, in Ec. 5:8-17 non viene mai menzionato Dio, Egli non è parte di una realtà dominata dalla vanità che sembra offrire solo afflizione e sofferenza all'essere umano³⁰⁶.

Il ritornello sulla gioia di Ec. 5:18-20 (Ec. 5:17-19 BHS), parallelamente a quello di Ec. 2:24-26, conclude il capitolo con il proposito di ribaltare il messaggio negativo precedente³⁰⁷. Il fatto che si ripeta il verbo *rā'îfî* ci fa comprendere che si tratta di una conclusione simile a quella offerta da Ec. 3:22, legata a un'esperienza positiva dove la gioia è descritta come dono di Dio³⁰⁸. In opposizione a una vita spesa alla ricerca di beni e ricchezze materiali vane che portano come unico risultato sofferenza e delusione, l'autore propone un altro modo di approcciarsi alla vita; il duro lavoro continua a essere parte integrante della vita di ciascun individuo ma, attraverso questo nuovo approccio alla vita, ogni essere umano potrà cogliere anche dei piaceri e vivere dei momenti di felicità. Tutto questo è possibile se si osserva la vita a partire da una prospettiva totalmente diversa. L'oggetto di ricerca non è più il guadagno o il vantaggio che l'individuo può trarre dalle proprie attività ma tutte quelle realtà che offrono gioia all'essere umano e che, in questa pericope, vengono descritte come ciò «che è buono e che è bello» allo stesso tempo³⁰⁹. Come abbiamo già avuto modo di notare, tutto ciò non è frutto di uno sforzo o di un sacrificio; si tratta semplicemente di un dono di Dio in risposta a quella prospettiva

³⁰⁴ *Idem*, p. 252.

³⁰⁵ *Idem*, p. 265.

³⁰⁶ M.A. Eaton, *op. cit.*, p. 103.

³⁰⁷ W.S. Towner, *art. cit.*, p. 319; vedi anche R.E. Murphy, *op. cit.*, p. 53.

³⁰⁸ T. Longman III, *op. cit.*, p. 168.

³⁰⁹ A. Bonora, *Il libro di Qoèlet*, p. 100.

di vita vuota descritta precedentemente. Dio è la fonte del «bene supremo», in opposizione al «male deplorabile» che ha contraddistinto la descrizione precedente della realtà³¹⁰. Tale contrasto, dunque, si svolge principalmente su di un piano teologico; dopo una totale assenza di Dio per dieci versetti, l'autore menziona *'Ēlōhîm* per quattro volte in soli tre versetti³¹¹. Ecco che appare ancora più esplicito il messaggio di Qohelet che, da un lato, descrive una realtà priva di senso e di speranza, dall'altro, presenta una vita dove è possibile sperimentare una gioia vera proveniente dalla mano di Dio. Secondo la riflessione di Qohelet, la presenza o l'assenza di Dio nella vita di ciascun essere umano determina il modo in cui quest'ultimo si avvicina alla vita. In questo caso, allora, torna a essere necessario sottolineare il carattere universale del Dio di *Qohelet* di cui abbiamo parlato in precedenza; lungi da ogni tipo di particolarismo, Qohelet scrive di un Dio che offre le sue benedizioni su tutto il genere umano.

Avendo un quadro un po' più chiaro sull'intero capitolo, si potrebbe ipotizzare che le conclusioni delle due riflessioni, contenute rispettivamente in Ec. 5:7 e Ec. 5:18-20, vadano lette insieme, come due elementi complementari di un unico pensiero. Con queste parole, A. Bonora descrive lo stretto legame tra l'esortazione «temi Dio» e la descrizione di una vita bella, piacevole e felice.

«Il “timore di Dio” è il conoscere, pieno di riverenza e rispetto, che Dio è l'Assoluto inconoscibile, misterioso [...]. Invece la gioia è un'esperienza “cordiale”, viva e penetrante, magari di un momento soltanto, di Dio. Essa è una “risposta”, quasi una parola di Dio»³¹².

Qohelet esorterebbe, dunque, i suoi lettori a vivere pienamente, secondo gli insegnamenti contenuti all'interno del ritornello sulla gioia e in una relazione unica e personale con Dio in grado di andare oltre il meccanicismo religioso.

3.3.3 Riflessioni e conclusioni sul testo

Il messaggio comune a tutti i ritornelli sulla gioia consiste nel presentare quegli elementi che permettono al singolo individuo di godere la vita nonostante il contesto generale sia caratterizzato dalla fatica e dall'*hebel*; ciascun ritornello, poi, ha un focus particolare su tematiche specifiche. Avendo notato il modo in cui si sviluppa il quinto

³¹⁰ J.A. Duncan, *op. cit.*, p. 82. N. Lohfink, *art. cit.*, p. 629.

³¹¹ A. Bonora, *Il libro di Qohelet*, p. 100.

³¹² *Idem*, p. 102.

capitolo, capiamo che la pericope di Ec. 5:17-19 (BHS) mira a individuare lo scopo della gioia all'interno della vita di ogni essere umano; lo stato di felicità e i piaceri della vita, descritti dall'autore come dono divino, hanno una funzione specifica riguardante la relazione tra gli esseri umani e Dio.

Secondo alcuni autori, le piccole e grandi gioie non hanno altro scopo che quello di alleviare il dolore di una vita difficile, come una sorta di boccone dolce in mezzo alle amarezze della vita. T. Longman III, ad esempio, sostiene che i ritornelli sulla gioia non offrono un messaggio positivo, piuttosto mostrano un sentimento di delusione e rassegnazione di fronte ai limiti di ciò che, dal suo punto di vista, è ciò che di meglio la vita possa offrire³¹³. Ancora secondo Longman, inoltre, vi sarebbe un evidente sentimento d'invidia da parte dell'autore nei confronti di chi, in modo arbitrario, sarebbe stato scelto da Dio come destinatario delle sue benedizioni, delle sue ricchezze e dei suoi beni³¹⁴.

Tuttavia il testo non parla di invidia, piuttosto presenta quegli elementi che ogni individuo dovrebbe imparare ad apprezzare per poter vivere una vita più felice; dopotutto, tra le riflessioni contenute in *Qohelet* l'invidia nata dalla fatica e dai successi sul lavoro è considerata assurda, vana, *hebel* (cfr. Ec. 4:4). Inoltre, se realmente l'autore si fosse rassegnato all'assurdità della vita probabilmente non avrebbe composto questo breve libretto, attraverso il quale sembra invece voler comunicare che, nonostante tutto, la vita riserva anche dei momenti di gioia e vale la pena di essere vissuta.

Nelle parole di *Qohelet*, quindi, non leggiamo né invidia né rassegnazione, piuttosto possiamo trovare la descrizione di qualcosa che è già presente nella vita di ogni essere umano e che potenzialmente può portare grande gioia e soddisfazione; scriviamo «potenzialmente» perché, sebbene il dono di Dio sia offerto a tutti, fino a quando individualmente non ce ne accorgiamo e non gli riconosciamo il giusto valore, non riusciremo a goderne pienamente. Questo sembra essere il vero problema che viene evidenziato in *Qohelet* da un pensatore che, probabilmente, ha come unico rimorso quello di aver compreso tardi la vera bellezza della vita. Pensando alla propria esistenza, l'autore si rende conto che bontà e bellezza vanno trovate e vissute nella quotidianità; per *Qohelet*, il tempo in cui ogni essere umano può godere di tutto ciò che ha è il presente³¹⁵.

Anche per G. Ravasi, la felicità che *Qohelet* presenta nei diversi ritornelli sulla gioia avrebbe uno scopo meramente palliativo; si tratterebbe di «una modesta proposta di

³¹³ T. Longman III, *op. cit.*, p. 168.

³¹⁴ *Ibidem*.

³¹⁵ J.A. Duncan, *op. cit.*, p. 82.

vita» che offre soltanto una «guida pratica e non certo una chiave di soluzione allo scandalo dell'esistenza»³¹⁶, vale a dire all'assurdità della vita. La realtà vissuta e descritta da *Qohelet* è pervasa dall'*hebel* e, nonostante si tratti di un dono di Dio, la gioia non può ribaltare tale situazione: questo non è il suo obiettivo. Tale considerazione potrebbe condurci ad accogliere la posizione di Longman e Ravasi, oppure stimolarci a ricercare ulteriormente il fine della gioia secondo *Qohelet*, magari partendo da una prospettiva leggermente diversa.

Fino ad ora, infatti, ci siamo approcciati al tema della gioia qoheletiana partendo da una prospettiva principalmente antropocentrica e individualista; più che uno scopo, infatti, sembra che gli autori appena menzionati si siano interrogati su quale beneficio o vantaggio un individuo possa trarre dalla felicità. Tuttavia, l'essere umano non è l'unico personaggio presente nel testo di *Qohelet*; nello scritto, infatti, compaiono due personaggi: l'essere umano e Dio ('*ādām* e '*Ēlōhîm*). Per tale motivo riteniamo che sia più consono leggere l'intero libro di *Qohelet*, includendo il messaggio dei ritornelli sulla gioia, in chiave «relazionale», cioè alla luce del rapporto tra Dio e l'essere umano. Fino a quando si leggerà *Qohelet* come uno scritto filosofico antropocentrico questo libretto continuerà a sembrare atipico, fuori luogo e addirittura uno scritto non ispirato. Approcciarsi a *Qohelet* attraverso una chiave di lettura relazionale, che non si focalizzi soltanto su Dio o sull'essere umano, ma su entrambi e sul loro rapporto, significa leggere *Qohelet* all'interno di un contesto teologico comune a tutto l'Antico Testamento.

In virtù della nuova prospettiva, quale sarebbe, quindi, lo scopo della felicità? Nel testo troviamo un suggerimento importante da parte dell'autore, che presenta la gioia come un mezzo tramite il quale Dio «risponde» all'essere umano³¹⁷; '*ādām* vive in un contesto incerto, assurdo, che potrebbe condurlo al dubbio più pericoloso: «esiste un Dio?». Nel terzo ritornello sulla gioia, tutti quegli elementi che portano felicità all'essere umano, insieme alla semplice capacità di godere del bene, costituiscono la risposta, forte e chiara, di un Dio che riafferma la propria esistenza e mostra il proprio interesse per il bene delle sue creature. In questo senso, A. Bonora afferma che «l'esperienza intima e profonda della gioia è una rivelazione di Dio»³¹⁸.

Si tratta di una rivelazione discreta e silenziosa di un Dio che non invade, non si impone ma offre incondizionatamente il bene a tutte le sue creature; *Qohelet* vive,

³¹⁶ G. Ravasi, *op. cit.*, p. 216.

³¹⁷ F. Delitzsch, *op. cit.*, p. 717.

³¹⁸ A. Bonora, *Il libro di Qohelet*, p. 102.

analizza e racconta tale relazione a partire dal proprio punto di vista, ossia da una prospettiva umana. L'autore può condividere solamente il frutto della propria esperienza di vita, durante la quale ha compreso che riconoscendo l'intervento di Dio si può affrontare positivamente lo stato in cui versa l'umanità. Ancora una volta, parliamo di «umanità» perché riteniamo che il dono di Dio sia universale, destinato a ogni essere umano e non, come spiega G. Ravasi, un insieme di «beni [...] casuali, disseminati in mezzo al vento dell'esistere» che Dio, in modo arbitrario, offre ad alcuni e nega ad altri³¹⁹. Il carattere universale di Dio si mostra anche in questo dono offerto a tutti; nonostante ciò vediamo anche la necessaria partecipazione dell'individuo che dev'essere in grado di vedere la gioia e saperne godere in un contesto in cui «tutto è vanità». Gli esseri umani, infatti, non subiscono un destino già preimpostato da un dio burattinaio, al contrario, ogni persona è, in parte, artefice del proprio destino scegliendo come gestire ciò in cui si imbatte, passo dopo passo, durante il viaggio della propria vita.

3.4 La gioia, una compagna di vita (Ec. 8:15)

¹⁵ E ho lodato io la gioia, perché non c'è di meglio per l'uomo sotto il sole che mangiare e bere e gioire, e questo lo accompagna nella sua fatica (durante) i giorni della sua vita che dà a lui l'Iddio sotto il sole.

3.4.1 Note alla traduzione

Quello che ci apprestiamo a studiare è per certi versi il più breve e il più intenso dei ritornelli sulla gioia presentati all'interno di *Qohelet*. In un solo versetto, 21 parole, l'autore concentra il suo più elevato apprezzamento nei confronti della gioia. Per quanto riguarda la brevità del testo, da un punto di vista quindi meramente quantitativo, si potrebbe obiettare segnalando un testo ancora più breve: Ec. 3:22 che viene considerato da alcuni autori un ritornello sulla gioia a sé stante³²⁰. Tuttavia, abbiamo già esposto le ragioni per le quali preferiamo considerare Ec. 3:22 come un richiamo al ritornello di Ec. 3:12, 13 e un approfondimento dello stesso. Pertanto, il breve testo di Ec. 3:22a è costretto a cedere il proprio primato a Ec. 8:15 che, seppur breve, risalta all'interno del contesto in cui si trova e apporta uno sviluppo concreto al tema della gioia all'interno del libro di *Qohelet*.

³¹⁹ G. Ravasi, *op. cit.*, p. 217.

³²⁰ R.N. Whybray, *art. cit.*, p. 87.

Per quanto riguarda, invece, il contenuto, Ec. 8:15 si distingue da ogni altro ritornello sulla gioia. In questo testo Qohelet non ci parla più delle sue considerazioni o di ciò che ha visto ma, andando oltre, narra la sua reazione personale di fronte alla vanità della vita umana e di fronte alla gioia, unico motivo di sollievo; Qohelet finalmente afferma: «ho lodato io la gioia». Il verbo ebraico לָבַח (šābah), che la maggior parte delle traduzioni moderne riportano come «lodare», presenta una vasta gamma significati: «lodare», «elogiare», «raccomandare», «complimentare» o «congratulare»; all'interno dell'Antico Testamento la radice di questo verbo si trova altre volte proprio in relazione a una lode a Dio o alle sue opere (Sl. 145:4; 147:12)³²¹. Anche il verbo greco ἐπαινέω ('epaineō), utilizzato in Ec. 8:15 all'interno della LXX, può essere tradotto in vari modi: oltre a quelli già menzionati sopra troviamo anche «rallegrarsi con qualcuno» o «ammirare qualcuno». In ogni caso, il verbo esprime comunque una connotazione positiva.

Per quanto riguarda le traduzioni in lingue moderne, la maggior parte delle versioni in lingua italiana riporta il verbo «lodare» (ND '91, NR '94, NR '06), seguendo la scelta interpretativa adottata dalla *Vulgata* che traduce con «laudavi». Altre versioni, come la CEI, smorzano l'intensità di questo elogio traducendo il verbo con «approvare»; in questo modo viene mantenuto il senso positivo della frase ma la carica emotiva e spirituale che questo testo vorrebbe trasmettere è nettamente minore. Infine, alcune versioni in lingua inglese, preferiscono scegliere una traduzione meno comune ma pur sempre valida con i verbi «commend» (KJV, NKJV, NIV, ESV) o «recommend» (NLT); queste traduzioni danno un tono esortativo al testo e non celebrativo. Per il nostro lavoro di tesi accogliamo la stessa linea di interpretazione della *Vulgata* e delle traduzioni in lingua italiana; il verbo «lodare» ci sembra l'ipotesi di traduzione più adatta sia da un punto di vista linguistico sia per quanto riguarda il contesto del libro e lo sviluppo tematico della *šimhāh* all'interno di *Qohelet*. Si potrebbe trattare di una lode di tipo religioso ma non certamente nei confronti di un'ipotetica «dea Gioia»; la gioia viene elogiata in quanto opera di Dio³²², Qohelet, infatti, riconosce in Dio l'autore e la fonte della gioia e del benessere umano (Ec. 3:12, 13). Ancora una volta notiamo che la gioia assume un ruolo di grande importanza all'interno del rapporto tra Dio e l'essere umano. «Qohelet estrapola e celebra qui l'aspetto più sorprendente di quella sua concezione del 'timore di Dio' [...]: l'accettazione della gioia quando essa è donata»³²³.

³²¹ J.B. Doukhan, *op. cit.*, p. 124.

³²² E. De Luca, *op. cit.*, p. 60.

³²³ N. Lohfink, *op. cit.*, p. 109.

Il testo appare in profonda contrapposizione con il contenuto di Ec. 2:1, 2, dove la gioia viene presentata come «vanità», «follia» e fundamentalmente inutile. Nel nostro testo, in linea con le altre pericopi che abbiamo studiato, la gioia viene presentata invece come un dono di Dio e come compagnia per l'essere umano nel corso della propria vita, che è caratterizzata dalla vanità; per queste ragioni l'autore esordisce con la testimonianza personale della sua lode alla gioia. Sebbene il termine usato in Ec. 2:1, 2 e in Ec. 8:15 sia lo stesso (*śimḥāh*) riteniamo che si tratti di due gioie completamente diverse, diametralmente opposte, così come le reazioni dell'autore di fronte a queste due varianti della gioia³²⁴. Da un lato troviamo una gioia di origine terrena, ricercata all'interno di un contesto umano che, come ribadisce costantemente Qohelet, è pervaso dall'assurdo; dall'altro lato vi è invece una gioia di origine divina, un dono di Dio, un sospiro di sollievo per la vita umana afflitta da affanni, sofferenze e tutto ciò che spinge l'autore ad affermare che «tutto è vanità». Qohelet, dunque, parla di gioia indicando due sentimenti differenti: nel primo caso troviamo una gioia che viene anch'essa risucchiata dal vortice della vanità diventando vanità essa stessa; nel secondo caso, invece, si tratta di una gioia diversa, per certi versi più semplice ma allo stesso tempo superiore alla prima: tale gioia prescinde la vanità che pervade il contesto umano e viene proposta come risorsa per sopravvivere a tale contesto. Comprendiamo, dunque, che questi richiami a una vita felice non vanno intesi come un appello rassegnato di chi è rimasto deluso dalla vita come sostengono alcuni autori³²⁵ ma, al contrario, riportano la voce gioiosa di un pensatore che urla «*eureka!*» perché ha finalmente trovato, in Dio e nei suoi doni, la fonte di una felicità vera.

Dopo l'affermazione perentoria iniziale, il testo prosegue riportando la tipica costruzione del ritornello sulla gioia: un elenco di tre verbi, che in un certo senso sintetizza l'idea di benessere dell'autore, introdotto dalla formula «non c'è meglio per l'uomo». In questo caso, però, il testo presenta due importanti differenze rispetto alle altre pericopi simili che meritano di essere messe in evidenza.

La prima novità che troviamo in questo testo è l'uso dell'espressione: «sotto il sole». Come abbiamo già avuto modo di spiegare precedentemente, si tratta di una formula tipica del linguaggio di *Qohelet*, usata in tutto il libro ventinove volte e che viene ripetuta ben due volte all'interno di Ec. 8:15; in entrambi i casi la formula è usata per indicare il contesto della vita umana e, indirettamente, quel lasso di tempo che ogni

³²⁴ R.E. Murphy, *op. cit.*, p. 86.

³²⁵ P. Enns, *op. cit.*, p. 92.

individuo ha per vivere. Ai nostri giorni, per esprimere lo stesso concetto, forse diremmo «sulla terra», facendo riferimento a ciò che è ai nostri piedi e in un certo senso soggetto al nostro controllo. Qohelet è più saggio, riconosce che la sovranità di Dio è al di sopra di questa terra, addirittura al di sopra del sole; così, per descrivere la condizione umana, lui scrive «sotto il sole». Sorprende notare che «sotto il sole» non c'è solamente fatica e ingiustizia, non c'è solo vanità; «sotto il sole» c'è anche il dono di Dio: la vita umana e la gioia offerta anch'essa da Dio. Questi due elementi si contrappongono nettamente alla vanità della vita.

La seconda novità riguarda l'ultimo dei tre verbi che compongono l'elenco attraverso il quale Qohelet descrive ciò che è bene per l'essere umano. Mentre in tutto il libro i verbi «mangiare», «bere» e «vedere (il bene)» rappresentavano una costante dei ritornelli sulla gioia, il terzo verbo dell'elenco di Ec. 8:15 non è «vedere (il bene)», ma è «וַלְשֹׂמוֹת» (*wəlišmôah*), l'infinito costruito del verbo שָׂמַח (*śāmah*): gioire. È evidente la connessione lessicale tra questo verbo e la parola *śimhāh*, l'oggetto della lode dell'autore nella prima parte del testo; entrambi i termini derivano dalla stessa radice. In un certo senso è come se l'autore, dopo aver stupito il proprio lettore con la dichiarazione di lode alla gioia, stia spiegando le ragioni di questo suo atteggiamento nei confronti di tale sentimento: Qohelet loda la gioia perché non c'è niente di meglio che possiamo trarre dalla vita. L'idea qoheletiana di bene, quindi, non si ferma solamente nel soddisfare i propri bisogni primari (mangiare e bere) e guardarsi attorno riconoscendo la bellezza del dono di Dio nella nostra vita (vedere); per vivere bene, spiega Qohelet, bisogna vivere felici.

È interessante il collegamento notato da P.J. Leithart, il quale vede nei tre verbi «mangiare, bere e gioire» un'eco dell'indicazione mosaica contenuta in De. 14. Quando Mosè istruisce il popolo circa le decime e le modalità di restituzione, specifica che, se il luogo indicato per la restituzione della decima è troppo lontano, il credente è invitato a investire il denaro della decima in cibo, vino e «qualunque cosa il [suo] cuore desidera» e usufruirne egli stesso insieme alla propria famiglia: in un certo senso il fedele è chiamato a lodare Dio in un modo del tutto sorprendente, cioè gioendo e godendo in prima persona di quelle offerte che sarebbero dovute andare a Dio (De 14:24-26)³²⁶. Non si tratta semplicemente di un'intuizione; al contrario, vi sono diversi paralleli linguistici come l'uso dei verbi «mangiare» e «gioire» e il riferimento al bere come fonte di felicità.

³²⁶ P.J. Leithart, *op. cit.*, p. 168.

Proseguendo con l'esposizione delle proprie argomentazioni, l'autore presenta un'altra funzione che la gioia ha all'interno della vita umana. In fondo, questo è il motivo per il quale Qohelet inserisce la gioia nell'elenco di ciò che è considerato il «meglio per l'uomo» e arriva addirittura a lodare la gioia stessa. Secondo Qohelet, la gioia «accompagna» l'individuo nel corso della propria vita, in modo particolare nella «sua fatica», che è una delle categorie maggiormente utilizzate dall'autore per descrivere l'affanno di una vita colpita e rovinata dall'*hebel*.

Il verbo che viene utilizzato in questo contesto è ילְוֶנּוּ (yilwennû), la terza persona singolare maschile dell'imperfetto del verbo לָוָה (lāwāh) insieme al suffisso ו (û) che indica la terza persona singolare maschile e che ci fa capire che questo verbo è riferito a un «lui», 'ādām menzionato poco prima. A seconda del contesto letterario e linguistico in cui viene utilizzato, questo verbo può acquisire diverse sfumature di significato e quindi viene tradotto in diversi modi anche in lingua italiana. Di seguito, ecco alcuni dei significati che possono essere attribuiti al verbo lāwāh: unire (Is 14:1; Gr 50:5), aggiungere (Nu 18:2, Et 9:27) accompagnare (Ec. 8:15)³²⁷. Per quanto riguarda la prima opzione di traduzione, il verbo tende a indicare un'unione speciale, forte e in un certo senso anche intima come quella tra uno o più popoli e Dio; il verbo viene usato anche in riferimento all'unione coniugale (Gn. 29:34)³²⁸. In altre occasioni troviamo il verbo «aggiungere» il quale, più che altro, enfatizza l'aspetto quantitativo dell'unione di cui abbiamo appena parlato; da notare il contrasto tra quest'accezione e la proposta di traduzione della ND '91, dalla quale ci allontaniamo, che traduce con «rimane»: la gioia non è qualcosa che rimane all'essere umano mentre tutto il resto va via, al contrario, viene aggiunta alla storia personale di ciascun individuo. Infine, l'ultimo dei tre significati sopraelencati, sarebbe una sfumatura acquisita per via dell'influenza aramaica nel tardo ebraico e implica la costanza dell'unione. Le varie opzioni non entrano in contrasto tra loro, abbiamo ritenuto che il verbo «accompagnare» si sposi meglio con il contesto della frase ma lo usiamo con la consapevolezza della vastità del significato del termine ebraico che, in fin dei conti, mira semplicemente a descrivere la gioia come un valore aggiunto per la vita umana. L'unica forza capace di «compensare l'affanno» e di contrastare la

³²⁷ Il verbo può avere, ancora, il significato di «prendere in prestito» o «prestare». Abbiamo scelto di non inserire queste due accezioni nel nostro discorso preferendo menzionare solo le possibili traduzioni relative al testo in analisi.

³²⁸ Il verbo lāwāh è la radice del nome del terzo figlio di Lea e Giacobbe: Levi.

fatica di una vita assurda viene qui presentata come una compagnia certa per ciascun individuo³²⁹.

È proprio in virtù di questa relazione tra gioia e fatica presente nel testo che J.B. Doukhan arriva a parlare di «ambiguità della gioia»³³⁰. *Qohelet*, infatti, inizialmente loda la gioia e successivamente la associa al contesto generale dell'*hebel* al quale si riferisce con la menzione della fatica e con la ripetizione della formula «sotto il sole». Tuttavia, dal nostro punto di vista non vi è nessuna incongruenza né ambiguità: *Qohelet* loda la gioia esattamente perché questa accompagna l'individuo nella propria vita quotidiana, fungendo quasi da contrappeso alla fatica in una realtà umana che, altrimenti, sarebbe totalmente assurda; l'autore, quindi, percepisce e descrive la gioia come quell'unico raggio di sole capace di penetrare la nebbia dell'*hebel* e senza il quale la vita sarebbe del tutto priva di senso. Sebbene agli occhi umani anche quei momenti di gioia possono apparire totalmente casuali o incomprensibili, *Qohelet* scopre e afferma che per gli esseri umani non c'è niente di meglio che afferrarsi fermamente a quei momenti in cui è possibile trovare un attimo di tregua³³¹.

3.4.2 Struttura e contesto letterario

Trattandosi di un testo così breve, non consideriamo Ec. 8:15 una pericope a sé stante bensì una parte molto importante di una pericope più vasta che inizia già in Ec. 8:9; ci siamo occupati soltanto del v. 15 perché è lì che è contenuto il ritornello sulla gioia, mentre nel resto della pericope sono riportate le riflessioni di *Qohelet* su alcuni aspetti della realtà che l'autore considera vanità.

Per quanto riguarda il contesto più ampio, possiamo dire che la pericope si trova all'interno di una sezione molto vasta, che va da Ec. 8:9 fino a Ec. 10:19, della quali ci occuperemo nuovamente più avanti, dato che al suo interno è contenuto anche l'ultimo dei cinque ritornelli sulla gioia (Ec. 9:7-10).

Dopo una raccolta di esortazioni (Ec. 8:2-8), l'autore riprende le proprie riflessioni di carattere morale, caratterizzate dal tipico stile autobiografico. Il tema attorno al quale gira la riflessione di *Qohelet* è ancora lo stesso: la vanità dell'esistenza umana. L'autore organizza in quattro parti la sua riflessione, all'interno delle quali individua tre possibili radici dell'assurdità della vita: le ingiustizie, la morte e il disprezzo della sapienza. La

³²⁹ E. De Luca, *op. cit.*, p. 60.

³³⁰ J.B. Doukhan, *op. cit.*, p. 124.

³³¹ M.V. Fox, *op. cit.*, p. 60.

quarta parte, quasi in stile proverbiale, raccoglie diversi esempi di come l'*hebel* colpisce l'individuo e si presenta nei modi più svariati, per certi versi imprevedibili, nella realtà umana. Il ritornello sulla gioia al quale ci stiamo dedicando in questo momento si trova nella prima di queste quattro parti e, in linea con il ritornello sulla gioia precedente, presenta la gioia come una risposta ai problemi causati dall'*hebel*³³².

La pericope di Ec. 8:9-15 si concentra maggiormente sul tema delle ingiustizie sociali. In apertura, l'autore sembra essere molto specifico e dettagliato: menziona il concetto di abuso di potere come causa di sofferenza per chi lo subisce (v. 9b)³³³; probabilmente fa riferimento ad un avvenimento realmente accaduto (v. 10) e noto ai primi destinatari di questo scritto³³⁴; spiega come l'assenza di giustizia sia fonte di ulteriore male (v. 11); in questi versetti viene descritto il fallimento della giustizia umana. Successivamente il discorso assume un tono più astratto e spirituale; i vv. 12, 13 presentano la problematica del bene e del male dal punto di vista della sapienza tradizionale³³⁵ secondo la quale chi commette il male non otterrà da Dio «il bene», quelle benedizioni che *'Ēlōhîm* riserva, invece, soltanto a chi lo teme in una sorta di sistema retributivo³³⁶. In soli due versetti viene menzionato per ben tre volte il tema del timore di Dio, ma come sottolinea N. Lohfink:

«In questa citazione [...] il “timore di Dio” non va preso nel senso inteso da Qohelet, ma in quello della visione sapienziale-religiosa del mondo da lui messa in discussione, dove significava la fedele osservazione delle regole di comportamento sociale, che si presupponevano date da Dio. Si stabiliva così un chiaro nesso causale fra timore di Dio, benessere e lunga vita»³³⁷.

Finalmente, con i vv. 14, 15 arriva la posizione di Qohelet il quale va in contrasto con la sapienza tradizionale e fonda la sua riflessione sulla propria esperienza personale³³⁸. L'autore descrive ciò che vede e che ha visto nella propria vita; la sua esperienza è in totale contrapposizione con quanto descritto poco sopra, non c'è alcun sistema retributivo anzi è persino possibile che il giusto sia trattato «come spetterebbe all'opera degli empi» e viceversa. In un certo senso, il v. 14 continua un discorso iniziato

³³² A. Bonora, *Il libro di Qoèlet*, p. 134.

³³³ R.E. Murphy, *op. cit.*, p. 84.

³³⁴ N. Lohfink, *op. cit.*, p. 108.

³³⁵ R.E. Murphy, *op. cit.*, p. 87.

³³⁶ *Idem*, p. 85.

³³⁷ N. Lohfink, *op. cit.*, p.108.

³³⁸ A. Bonora, *Il libro di Qoèlet*, p. 133.

già nei vv. 9-11: non è fallita solo la giustizia umana ma anche l'idea tradizionalmente condivisa di giustizia divina è venuta a mancare³³⁹. Così, la totale assenza di giustizia non può che indurre l'autore a ribadire la sua tesi: «anche questo è vanità».

Queste riflessioni sono il contesto che precede il nostro ritornello sulla gioia (v. 15). In conclusione, infatti, l'autore si rifugia nella gioia per contrastare la vanità che pervade tutta la realtà e che si rivela, fra le tante occasioni, anche nelle ingiustizie³⁴⁰. Così Qohelet arriva a lodare la gioia, non una semplice sensazione ma uno stato di felicità e benessere attraverso il quale Dio si avvicina all'individuo e lo guida nel faticoso e imprevedibile percorso della vita. Il ritornello conclude la riflessione sull'ingiustizia e sulla vanità proponendo, ancora una volta, la gioia come il migliore approccio alla vita possibile. La felicità che Dio offre in diversi modi non elimina la vanità, ma aiuta l'essere umano a convivere con la stessa.

Il ritornello segue una struttura tripartita con un'affermazione perentoria iniziale seguita dall'esposizione di due argomentazioni a favore della stessa. In risposta alle considerazioni precedenti, Qohelet esordisce presentando il tema della gioia e il suo rapporto con questa: «E ho lodato io la gioia»; successivamente, l'autore spiega i motivi di questa lode. Per Qohelet la *śimhâ* è la migliore esperienza che si possa vivere sulla terra, in questo termine l'autore sembra includere tutto ciò che è buono per l'essere umano, fonte di vera felicità, di vero piacere e di vero benessere; inoltre, un altro aspetto positivo della gioia è che non si tratta di un'esperienza mistica da ricercare in una realtà altra, lontana dall'essere umano, ma è qualcosa che l'individuo può vivere e sperimentare nella propria realtà, «sotto il sole»: non è necessario fuggire dalla propria realtà per essere felici, al contrario la gioia accompagna l'individuo proprio nel contesto in cui questi si trova.

Nel ritornello sulla gioia di Ec. 8:15 Qohelet presenta la propria esperienza come un modello da imitare; la gioia non è presentata come un bene soggettivo, non è il meglio soltanto per l'autore, ma è descritta come il meglio per l'*ādām*, ossia per tutto il genere umano. Così ogni individuo è invitato a provare la stessa esperienza di Qohelet: vivere la vita riconoscendo nella gioia il dono di Dio.

³³⁹ R.E. Murphy, *op. cit.*, p. 81.

³⁴⁰ R. Davidson, *Ecclesiastes and Song of Songs*, Edinburgh, Saint Andrew, 1986, p. 60.

3.4.3 Riflessioni e conclusioni sul testo

Come suggerisce N. Lohfink, lo stesso Qohelet ci offre una chiave di lettura utile a comprendere Ec. 8:15 e l'intera pericope di cui fa parte: «Nel giorno della prosperità sii allegro, ma nel giorno dell'avversità rifletti. Dio ha fatto tanto l'uno che l'altro, perché l'uomo non scopra nulla di ciò che accadrà dopo di lui» (Ec 7:14)³⁴¹.

In questo testo, l'autore chiarisce che Dio pone un limite alla conoscenza umana e che, pertanto, all'individuo non resta che accogliere ogni aspetto della vita con la consapevolezza che anche questo proviene da Dio. L'impossibilità da parte dell'essere umano di conoscere e comprendere la realtà divina è un tema che è già stato toccato da Qohelet e sul quale tornerà nuovamente nella pericope successiva al ritornello sulla gioia (Ec. 8:16-9:1)³⁴² e poi, in modo più ampio anche dopo l'ultimo dei cinque ritornelli sulla gioia (Ec. 9:11-18).

Il rispetto di tale limite è parte della visione qoheletiana del timore di Dio, per questo motivo la sua riflessione rimane sempre «sotto il sole» e non si spinge mai oltre. Secondo Qohelet, infatti, temere di Dio significherebbe «lasciarsi semplicemente coinvolgere dalla felicità che ci è offerta, ma anche nella disgrazia sapere che Dio è comunque all'opera»³⁴³. Con il ritornello sulla gioia di Ec. 8:15 comprendiamo che Qohelet non predica una fuga dalla vanità e dai suoi effetti proponendo la gioia come alternativa, ma esalta e loda la gioia perché è l'esperienza umana più piacevole che aiuta a sopportare gli aspetti negativi della vita.

In un certo senso, la tradizione sapienziale classica cerca di infrangere il limite della conoscenza umana proponendo un metodo o un criterio attraverso il quale sarebbe possibile prevedere l'azione divina; nasce quindi l'idea per la quale il timorato di Dio, che rispetta la sua legge riceverà delle benedizioni divine e sarà felice mentre l'empio, che non osserva la legge, riceverà delle maledizioni e non sarà felice³⁴⁴; tale idea ritorna anche in Ec. 8:12, 13. Tuttavia, attraverso la propria esperienza quotidiana Qohelet comprende che non v'è nessun merito nei successi né colpa nelle disgrazie di ciascun individuo; non esiste alcun sistema di cause e effetto che colleghi le azioni dell'uomo al comportamento divino³⁴⁵; sembrerebbe quasi che Dio operi in modo casuale e illogico, per questo imprevedibile agli esseri umani. Questo non sarebbe un messaggio nuovo

³⁴¹ N. Lohfink, *op. cit.*, p. 109.

³⁴² R.E. Murphy, *op. cit.*, p. 81.

³⁴³ N. Lohfink, *op. cit.*, p. 97.

³⁴⁴ A. Bonora, *Il libro di Qoèlet*, p. 133.

³⁴⁵ *Ibidem*.

nell'antico oriente; un'idea simile era presente anche nella cultura babilonese, come dimostrato nel *Dialogo sulla miseria umana* (più raramente, *Ecclesiaste Babilonese*), all'interno del quale viene mossa una critica nei confronti degli dei percepiti come malvagi, che agiscono semplicemente per capriccio favorendo gli empi sui giusti:

«They walk on a lucky path those who do not seek [a god],
Those who devoutly pray [to a goddess] become poor and weak
In my childhood I [investigated] the mind of the god,
In humility and piety have I searched for the goddess:
(And yet) a corvée without profit I bear like a yoke;
The god brought me scarcity instead of wealth;
A cripple above, a fool in front,
Have stolen my necklace, and I have been brought low»³⁴⁶.

In questo testo possiamo vedere diversi punti in comune con la pericope di *Qohelet* che abbiamo appena letto: l'ingiustizia umana, l'abuso di potere, l'empio che riceve la sorte del giusto e viceversa, nonostante il giusto rispetti la volontà divina non trae da questa alcun beneficio. Tuttavia, né la sapienza tradizionale né il pessimismo babilonese coincidono con il pensiero di *Qohelet*, il quale accetta di non poter comprendere o conoscere il disegno divino e si occupa solamente della realtà umana. Inoltre, queste due correnti presentano una concezione travisata di Dio e del suo rapporto con l'umanità: tra l'empio e il pio, Dio non favorisce l'uno e punisce l'altro ma ama entrambi ed è disposto a liberare entrambi dalla morsa del peccato così come dal carattere assurdo della vita.

Qohelet non propone questa conclusione semplicemente perché il suo interesse non è quello di presentare Dio né tantomeno «difenderlo». L'oggetto di studio sul quale è incentrato il libro di *Qohelet* è «la vita umana»³⁴⁷, per questo la sua conclusione si focalizza sul tema della gioia, quell'unico elemento attraverso il quale l'individuo trova la forza per resistere alla fatica e alla vanità della vita.

Comprendiamo, dunque, che anche da questo punto di vista l'esistenza umana dipende da Dio. La gioia ha un ruolo fondamentale nella descrizione che *Qohelet* fa della vita, eppure non vi è alcun mezzo attraverso il quale l'individuo possa assicurarsi la

³⁴⁶ «A Dialogue about Human Misery» [70-77], in *ANET*, p. 439. Cfr. «The Babylonian Theodicy» [70-77], in *ANET*, p. 602.

³⁴⁷ R.E. Murphy, *art. cit.*, p. 77.

propria dose di felicità. La soluzione viene proposta proprio all'interno del ritornello sulla gioia: godere di ciò che Dio ci offre, vivere il presente, «mangiare e bere e gioire». Proprio in relazione a questi tre verbi e al collegamento con il libro del *Deuteronomio*, si può pensare che vivere la vita in modo gioioso, godendo delle benedizioni divine, è uno dei diversi modi che l'essere umano ha per lodare Dio. Questa particolarità dice molto del Dio che Qohelet racconta all'interno del suo libro: fautore e sostegno della vita umana, Dio è descritto come la fonte della vera gioia, che non svanisce al contatto con la fatica o la sofferenza ma, al contrario, permette all'individuo di resistere e andare avanti nonostante tutto³⁴⁸. Dio, inoltre, non chiede nulla in cambio per il dono della gioia anzi, il semplice fatto di godere di quelle benedizioni che Egli elargisce sull'umanità è già, ai suoi occhi, un'espressione di lode.

Concludiamo con un'importante riflessione proposta da A. Bonora sull'importanza di saper cogliere il dono divino:

«Saper accogliere ogni gioia quale dono di Dio è un esercizio di fede che libera dalla disperante ossessione di dover “costruirci” la felicità. Quante più gioie si scoprirebbero se non si fosse presi e angustiati dall'affanno di “fabbricarsele” con le proprie mani e di “conquistarsele”»³⁴⁹.

3.5 Dalla gioia all'azione (Ec. 9:7-10)

⁷ Va', mangia con gioia il tuo pane e bevi con cuore buono il tuo vino, poiché Dio si è già compiaciuto delle tue opere. ⁸ In ogni tempo siano le tue vesti bianche e dell'olio sulla tua testa non manchi. ⁹ Vedi la vita con una donna che ami tutti i giorni di vita della tua vanità che ha dato a te (Dio) sotto il sole, tutti i giorni della tua vanità. Poiché questa è la tua parte nella vita e nella tua fatica che tu fatichi sotto il sole. ¹⁰ Tutto ciò che trova la tua mano per fare, con la tua forza, fa'; poiché non c'è opera né pensiero né conoscenza né saggezza nello Sheol, che tu vai là.

3.5.1 Note alla traduzione

Prima di procedere con lo studio della pericope riteniamo necessaria una precisazione sullo stile della stessa. Mentre i ritornelli sulla gioia precedenti sono stati esposti come considerazioni a seguito di una riflessione, quest'ultimo si presenta come

³⁴⁸ A. Bonora, *Il libro di Qoèlet*, p. 134.

³⁴⁹ *Ibidem*.

un invito o un'esortazione: dopo aver esposto e riflettuto sul bene che trae una vita gioiosa, adesso l'autore chiama i propri lettori a vivere in prima persona tale esperienza, invitandoli a un cambio di mentalità e di approccio alla vita stessa.

All'interno della pericope, l'autore riprende i tre verbi tipici dei ritornelli sulla gioia, mangiare, bere e vedere (il bene), e li ripropone all'imperativo in una sorta di incoraggiamento impellente³⁵⁰. Dei quattordici verbi che si trovano all'interno della pericope, inoltre, ben sette hanno una funzione esortativa³⁵¹. Che si tratti di un'esortazione lo capiamo già dalla prima parola: לֶכֶךְ (*lēk*), un verbo, il primo degli imperativi, che traduciamo letteralmente con «va'»; sebbene si tratti dello stesso imperativo pronunciato dall'Eterno rivolto ad Abramo in Ge. 12:1, in Ec. 9:7 il valore di «va'» è in parte differente: non si tratta di un invito a uno spostamento fisico o materiale ma introduce un'esortazione ad accogliere un nuovo modo di approcciarsi alla vita. Certamente, in entrambi i casi si tratta di «un appello ad aprirsi verso nuovi orizzonti»³⁵², tuttavia, nell'esortazione di *Qohelet* non c'è bisogno di spostarsi o di abbandonare la propria terra per trovare la felicità: quest'ultima va semplicemente colta nella propria esistenza e nella propria esperienza di vita.

Ancora sui tre verbi già menzionati e sul loro utilizzo all'interno dei ritornelli sulla gioia, è evidente uno sviluppo del tema. Nei ritornelli precedenti le tre azioni costituiscono un elenco che, in maniera simbolica, riassume ciò che secondo il pensiero dell'autore è il «meglio» per l'essere umano. Nell'esortazione contenuta nei vv. 7-10, invece, i tre verbi non vengono semplicemente elencati, ma sono presentati e sviluppati singolarmente e in un modo tale da evidenziare il carattere positivo di ciascuna di queste azioni.

Dopo il primo imperativo, *lēk*, seguono altri due verbi, ancora due imperativi: אֲכַל (*'ēkōl*) «mangia» e שִׁתֵּה (*šātēh*) «bevi»³⁵³. L'autore sviluppa in modo parallelo le due esortazioni: in primo luogo viene menzionato il verbo che gioca un ruolo di principale importanza sia perché contribuisce al carattere parenetico della pericope sia perché richiama alla memoria del lettore i precedenti ritornelli sulla gioia; successivamente si esprime il carattere positivo delle due azioni attraverso la descrizione del modo in cui, secondo l'esortazione contenuta in *Qohelet*, andrebbero eseguiti i due imperativi; infine

³⁵⁰ M.A. Eaton, *op. cit.*, p.127.

³⁵¹ Cinque verbi coniugati all'imperativo e due allo iussivo.

³⁵² J.B. Doukhan, *op. cit.*, p. 133.

³⁵³ Il terzo verbo, «vedere», lo incontreremo più avanti.

viene menzionato l'oggetto delle due esortazioni, in entrambi i casi accompagnato dall'aggettivo possessivo «tuo». Proprio nella doppia menzione dell'aggettivo possessivo, il teologo G. Ravasi coglie una particolare ambiguità; la formula «...il tuo pane [...] il tuo vino» (Ec. 9:7 nostro il *corsivo*) potrebbe indicare il guadagno che ciascun individuo trae dalla propria fatica ma, allo stesso tempo, sostiene Ravasi, potrebbe essere intesa come «la sorte che destina pane e vino all'uomo secondo distribuzioni misteriose e casuali»³⁵⁴. Più volte Ravasi sembra sottolineare che, all'interno di *Qohelet*, l'azione divina appare non solamente misteriosa ma addirittura «casuale». Già in altre occasioni abbiamo espresso il nostro disaccordo con tale visione, secondo la quale il Dio descritto in *Qohelet* non sarebbe poi così diverso dal fato o dalla fortuna alla quale si affidavano altri popoli antichi; tale idea di una divinità distante e «a-morale», però, non è riscontrabile nella presentazione che *Qohelet* offre di Dio³⁵⁵.

Tuttavia, l'ambiguità relativa all'aggettivo possessivo rimane: per quale ragione il pane e il vino possono essere considerati propri dal lettore? Le risposte sono diverse; «tuo» potrebbe stare ad indicare un certo guadagno relativo alla fatica compiuta, così come aveva già ipotizzato Ravasi ma, allo stesso tempo, potrebbe essere un riferimento al dono di Dio³⁵⁶. Sia la «fatica» sia il «dono di Dio» sono infatti delle categorie abbastanza frequenti all'interno di *Qohelet* e, in modo particolare, nel contesto immediato dei vari ritornelli sulla gioia. Scegliamo di accogliere la seconda opzione, quella cioè che vedrebbe nella doppia menzione dell'aggettivo «tuo» un riferimento al dono divino; quest'opzione appare, infatti, in linea anche con il resto della pericope e, in modo più generale, con il messaggio evidenziato dall'autore attraverso i ritornelli sulla gioia. D'altronde, altrove *Qohelet* sembra escludere l'ipotesi che l'essere umano possa procurarsi la felicità soltanto grazie al proprio sforzo ed escludendo l'intervento di un Dio generoso (Ec. 2:4-11). Tuttavia, le azioni umane rimangono particolarmente legate alla gioia, e questa è la novità presentata dalla nostra pericope.

I due oggetti associati ai due imperativi e accompagnati dall'aggettivo possessivo sono, rispettivamente, «pane» e «vino». Si tratta di una diade attraverso la quale, anche in altre occasioni all'interno dell'Antico Testamento, si indica in modo generale il cibo (Cfr. Gn 14:18, Gd 19:19); R.E. Murphy, inoltre, suggerisce che in questo contesto, il

³⁵⁴ G. Ravasi, *op. cit.*, p. 290.

³⁵⁵ A. Niccacci, *art. cit.*, p. 47.

³⁵⁶ R.E. Murphy, *op. cit.*, p. 92.

pane e il vino indichino un bisogno primario la cui soddisfazione è in sé un motivo di gioia (cfr. Sl 104:15)³⁵⁷.

Oltre a questa interpretazione più letterale e materialistica, esistono anche altre proposte d'interpretazione. Riprendendo l'opera di Gerolamo *Commentarius in Ecclesiasten* (389 circa), K. Bardski propone una lettura simbolico-spirituale della pericope, secondo la quale il pane e il vino di Ec. 9:7 andrebbero compresi secondo una lettura cristiana, in chiave eucaristica, come i simboli menzionati da Gesù durante la cena del Signore (Mc. 12:22-25 e paralleli); tale interpretazione, inoltre, viene utilizzata come chiave di lettura anche per gli altri ritornelli sulla gioia³⁵⁸, sebbene in essi non compaiano i due elementi. Se per Gerolamo la vera gioia proviene da Gesù Cristo, per Qohelet la gioia «è un dono di Dio»; agli occhi di un lettore cristiano, il quale riconosce un valore divino alla figura di Gesù Cristo, il messaggio teologico sembra rimanere invariato, tuttavia una tale interpretazione sarebbe inaccettabile al primo lettore di religione ebraica. Per quanto interessanti possano apparire le argomentazioni teologiche proposte da K. Bardski, quest'interpretazione risulta essere, oltre che anacronistica, veramente distante dal contenuto del libro di *Qohelet*, il quale non presenta alcun riferimento alla figura del Messia.

In ambito Avventista, invece, alcuni autori sentono la necessità di investigare se il vino menzionato nel testo di *Qohelet* sia da considerarsi alcolico o semplice succo d'uva³⁵⁹. Sebbene autori come J.B. Doukhan e S. Bacchiocchi facciano riferimento a un'ambiguità relativa al termine יַיִן (*yayin*, vino), in *Qohelet* questo termine viene utilizzato per tre volte (Ec. 2:3, 9:7, 10:19) e sempre in contesti in cui appare più plausibile un riferimento al vino come bevanda inebriante. Non ci scandalizzi dunque il fatto che la Bibbia contiene un'esortazione a bere il vino, leggiamo piuttosto tale esortazione all'interno del contesto in cui si trova, ossia quello di un ritornello sulla gioia. A tal proposito, è necessario specificare anche che le pericopi che abbiamo studiato fino ad ora non vanno intese come un elenco di passi da compiere al fine di ottenere la felicità; si tratta piuttosto di una serie di esortazioni ricche di fede e di amore per la vita, che possono essere facilmente sintetizzate in «vivi la vita in modo felice e godi dei doni che Dio ti offre».

³⁵⁷ *Ibidem*.

³⁵⁸ K. Bardski, «Va', mangia e bevi», in *Warszawskie Studia Teologiczne*, IX, 1996, pp. 34, 35, 40, 41.

³⁵⁹ J.B. Doukhan, *op. cit.*, pp. 133, 134. Cfr. S. Bacchiocchi, *Wine in the Bible*, Biblical Perspectives, Berrien Springs (MI, USA), 1989.

L'esortazione, ricca di dettagli, specifica anche lo stato d'animo con il quale l'individuo dovrebbe accogliere il dono di Dio. Colui che legge o ascolta le parole di Qohelet è chiamato non semplicemente a mangiare e a bere, ma a farlo «con gioia» e «con cuore buono». Parallelamente alla menzione della gioia, ecco che troviamo una seconda formula che ne rafforza il valore positivo; il «cuore buono», infatti, indica uno stato di buon umore o di felicità (Et 5:9)³⁶⁰ o, ancora, può sottolineare la buona predisposizione dell'individuo a godere volentieri dei doni divini³⁶¹.

Questa prima parte dell'esortazione è seguita e sostenuta da un'argomentazione teologica che mette in risalto il tema dell'approvazione divina: «Dio si è già compiaciuto delle tue opere»³⁶². Si potrebbe trattare di una sorta di assicurazione per coloro che temono che i piaceri della vita possano allontanare l'individuo da Dio; affermando l'approvazione di Dio dell'agire umano, specialmente in relazione alle azioni appena menzionate, viene bandito ogni tipo di senso di colpa: è volontà di Dio che gli esseri umani godano la vita³⁶³. Il verbo רָצָה (*rāṣāh*) può essere tradotto in vari modi: essere compiaciuto, accettare favorevolmente, essere deliziato. In diversi casi, all'interno dell'Antico Testamento è utilizzato in rapporto ai sacrifici offerti a Dio (Mi. 6:7, Am. 5:22) o per parlare della reazione divina a determinate azioni umane (De. 33:11). Il significato veicolato da questo verbo si sarebbe del tutto in linea con il contenuto del ritornello sulla gioia precedente (Ec. 8:15), dove la gioia è stata presentata come un canale attraverso il quale l'individuo può offrire a Dio la propria lode. L'utilizzo di *rāṣāh* in questo contesto, quindi, potrebbe suggerire che, secondo quanto affermato in *Qohelet*, vivere una vita gioiosa sarebbe ciò che Dio vuole e si aspetta dall'essere umano³⁶⁴. In altre parole, è come se Dio gioisse della nostra gioia, fosse compiaciuto del nostro piacere. Dio, quindi, non solo permette all'essere umano di provare gioia ma addirittura se ne compiace e desidera che quest'ultimo sia felice³⁶⁵. Dopotutto, lo stesso Qohelet sostiene che Dio è colui che fa dono a ogni essere umano di tutto ciò che procura il vero piacere e la vera felicità³⁶⁶.

Nel v. 8 continua l'esortazione a una vita costantemente felice. L'autore sviluppa il tema della gioia andando oltre il campo semantico dei tre verbi tipici su citati e

³⁶⁰ D.B. Miller, *Ecclesiastes*, (Believers Church Bible Commentary) Herald, Scottsdale (PN), 2010 p. 164.

³⁶¹ L. Di Fonzo, *op. cit.*, p. 268.

³⁶² M.A. Eaton, *op. cit.*, p. 127.

³⁶³ F. Delitzsch, *art. cit.*, p. 760.

³⁶⁴ J.A. Duncan, *op. cit.*, p. 138.

³⁶⁵ M.V. Fox, *op. cit.*, p. 63.

³⁶⁶ D. Gibson, *op. cit.*, p. 112.

menziona due nuovi elementi: le vesti bianche e il capo cosparso d'olio, due usanze che tradizionalmente sono legate a momenti di festa, eventi felici³⁶⁷. Le vesti bianche sono simbolo di gioia, in contrasto con le vesti nere, tipiche del lutto³⁶⁸; il bianco, inoltre, è un simbolo di festa in tutto l'antico oriente³⁶⁹, così come ci viene confermato anche da alcuni racconti biblici (Et. 8:15). Il secondo elemento è l'olio; si tratta di un ulteriore simbolo di gioia, in quanto l'unzione del capo con olio era una pratica comune in contesti gioiosi o di benessere (Sl. 23:5; 133:2; 2S. 12:20³⁷⁰, Am. 6:6)³⁷¹. A tal proposito è interessante notare un parallelo tra Ec. 9:7, 8 e Sl. 104: nella sua composizione poetica, il salmista loda Dio per diversi motivi, tra i quali troviamo una lode per i prodotti della terra e il «nutrimento» che sono opera di Dio:

«Egli fa crescere l'erba per il bestiame e la vegetazione per il servizio dell'uomo, facendo uscire dalla terra il suo nutrimento, e il vino che rallegra il cuore dell'uomo, l'olio che fa brillare il suo volto e il pane che dà forza al cuore dell'uomo» (Sl 104:14, 15).

Sia nel Salmo che in Ec. 9:7-10 possiamo trovare, quindi, i tre alimenti basilari dell'Antico Oriente: pane, vino e olio. Compare qui anche il verbo *śāmah* legato al ruolo del vino, mentre al pane e all'olio vengono attribuiti altri ruoli, rispettivamente il sostentamento fisico e l'ornamento estetico³⁷². È importante soffermarsi su questa sfumatura del carattere di Dio messo in risalto dal salmista e anche da Qohelet: Dio non assicura all'essere umano solamente il necessario (pane) ma va oltre, donando anche il «superfluo» (vino e olio)³⁷³.

Alcuni autori, inoltre, sottolineano che sia le vesti bianche (menzionate precedentemente) sia l'olio sul capo non hanno semplicemente a che fare con una vita gioiosa ma ricoprono anche una funzione pratica, favorendo la ricerca di comfort in un contesto climatico come quello del Medioriente: il bianco delle vesti riflette la luce del sole e ne contrasta per certi versi il calore mentre l'olio cosparso sul corpo idrata la pelle³⁷⁴.

³⁶⁷ N. Lohfink, *op. cit.*, p. 120.

³⁶⁸ F. Delitzsch, *art. cit.*, p. 760.

³⁶⁹ W.S. Towner, *art. cit.*, p. 341.

³⁷⁰ Quello riportato in questo testo non è un momento felice per il re Davide ma, come si comprende dal contesto, l'atteggiamento del sovrano d'Israele appare contrastante alla situazione in cui si trova.

³⁷¹ F. Delitzsch, *art. cit.*, p. 760.

³⁷² L. Alonso Shöckel, *Los Salmos*, Estella, Verbo Divino, 1992, trad. it. *I Salmi*, Roma, Borla, 1992, p. 432.

³⁷³ T. Lorenzin, *I Salmi*, (I Libri Biblici, 20), Milano, Paoline, 2000, p. 405.

³⁷⁴ M.A. Eaton, *op. cit.*, p. 127. Vedi anche T. Longman III, *op. cit.*, 230.

Come abbiamo già accennato in precedenza, *Qohelet* presenta la felicità come un elemento costante della vita umana. Il v. 8, infatti, si apre e si chiude con due precisazioni di carattere temporale: «in ogni tempo» relativa al primo elemento (v. 8a) e «mai» relativo al secondo elemento (v. 8b). Sebbene quelle riportate in questo testo siano usanze per lo più tipiche dei giorni di festa, legate quindi a qualcosa di straordinario, il messaggio di *Qohelet* è che certe azioni non comuni e straordinarie diventino la normalità all'interno della vita umana: che ogni giorno sia vissuto come un giorno di festa³⁷⁵.

Parlando di «tempo», l'autore riprende lo stesso termine utilizzato in Ec. 3:1-8, all'interno del poema sui tempi; pur essendo consapevole della complessità della vita e di come questa sia piena di variabili, composta da momenti e circostanze totalmente opposte tra loro, *Qohelet* esorta a vivere con gioia ciascuna di queste fasi della vita, focalizzando la sua attenzione su quelle circostanze che allietano l'esistenza umana e che ciascun individuo deve imparare a saper cogliere all'interno della propria vita.

Successivamente, troviamo l'esortazione attraverso la quale l'autore di *Qohelet* sviluppa il tema della gioia procede con un focus sulla vita relazionale. Viene menzionato finalmente il terzo ed ultimo dei tre verbi tipici dei ritornelli sulla gioia, il verbo *rā'āh*, in quest'occasione coniugato alla forma imperativa: רֵאֵה (rā'ēh). Come abbiamo già avuto modo di spiegare, il significato più comune del verbo è appunto «vedere» tuttavia, nel contesto di *Qohelet*, con questo verbo si intende la capacità di fare esperienza della vita e imparare da tale esperienza³⁷⁶ o, come suggerisce L. Di Fonzo, si tratta di vedere «nel senso di gustare, sperimentare»³⁷⁷. Anche in quest'occasione scegliamo di tradurre letteralmente con «vedi», ma condividiamo l'interpretazione più comune «godi». In fondo, il messaggio veicolato dall'espressione «vedere la vita» può essere letto come un'esortazione ad aprire gli occhi per poter apprezzare veramente il valore e la bellezza della vita stessa e, ancora, come un invito alla gratitudine e alla consapevolezza «perché», riflette J.B. Doukhan, a volte «la vita è qui, eppure noi non la vediamo»³⁷⁸.

La vita va, dunque, apprezzata in ogni suo aspetto e non in solitudine; «poi Dio il Signore disse: “Non è bene che l'uomo sia solo; io gli farò un aiuto che sia adatto a lui”» (Ge. 2:18). L'essere umano è stato creato per vivere in relazione con altri, per questo motivo *Qohelet* include l'aspetto relazionale nella sua descrizione della felicità. L'autore

³⁷⁵ J.A. Duncan, *op. cit.*, p. 134.

³⁷⁶ F. Delitzsch, *art. cit.*, p. 760.

³⁷⁷ L. Di Fonzo, *op. cit.*, p. 269.

³⁷⁸ J.B. Doukhan, *op. cit.*, p. 134.

utilizza la relazione coniugale esortando ad apprezzare la vita in compagnia di יִשְׁשָׁר (*'iššāh*), la «donna». Una delle difficoltà di traduzione legate a questo testo è data dall'assenza di un articolo determinativo per la parola *'iššāh*. Non è chiaro se il testo si riferisca ad una donna in modo particolare o, in modo più generale, alle relazioni con l'altro sesso; le due interpretazioni che si traggono sono dunque discordanti: secondo alcuni autori, in questo testo, Qohelet esorta a costruire un forte legame matrimoniale mentre secondo altri si tratta di un lassismo che rischia di sfociare in promiscuità³⁷⁹. Tuttavia, molti autori affermano concordemente che la presenza (o l'assenza) degli articoli non può essere un argomento su cui basare la propria interpretazione; considerando l'ebraico utilizzato in *Qohelet*, infatti, ci si può rendere conto che l'autore, in diverse occasioni, omette l'articolo laddove l'ebraico antico classico lo richiederebbe e viceversa³⁸⁰. Su questo dibattito, ci convince in modo particolare l'argomentazione di G. Ravasi il quale sostiene che «una donna che ami» è da intendersi necessariamente in riferimento alla moglie e quindi all'intimità della vita familiare³⁸¹. Nell'ambito culturale in cui vive Qohelet l'unica figura femminile che può essere vista come una compagna di vita per un uomo è la moglie; addirittura, per M.V. Fox, la parola *'iššāh* non andrebbe letta come «donna» ma, in modo più appropriato, in riferimento alla «moglie»³⁸².

A differenza degli elementi precedenti (pane, vino, vesti, capo), la figura della donna non è seguita dall'aggettivo possessivo «tuo», piuttosto l'autore sottolinea il legame d'amore che unisce il lettore a *'iššāh*; Qohelet non esorta ad apprezzare la vita con «la tua donna», ma «con la donna che tu ami». È importante sottolineare questa differenza per comprendere il valore che l'autore attribuisce alla figura femminile. Non è la prima volta, infatti, che si menziona *'iššāh* all'interno dello scritto, e sorprende notare il contrasto tra la donna di Ec. 7:26 e quella di Ec. 9:9: nel primo caso l'autore sembra mettere in guardia il proprio lettore da una donna in particolare, la quale sembra volerlo ingannare o intrappolare; tuttavia l'autore non può negare che, per un uomo, la compagnia di una donna è certamente fonte di gioia³⁸³. Il contrasto presente in *Qohelet* è semplicemente la rappresentazione di una situazione reale già preannunciata in Ge 3:16: a causa del peccato, anche le relazioni coniugali cadono nell'*hebel*, nell'assurdo; così, ciò che dovrebbe solamente essere motivo di gioia, per via del peccato, rischia di diventare

³⁷⁹ T. Longman III, *op. cit.*, p. 230.

³⁸⁰ R. Gordis «The Original Language of Qohelet», in *The Jewish Quarterly Review New Series*, XXXVII, Jul., 1946, n. 1, p. 81

³⁸¹ G. Ravasi, *op. cit.*, p. 291.

³⁸² M.V. Fox, *op. cit.*, p. 64.

³⁸³ R. Davidson, *op. cit.*, p. 64.

la causa di dolore, tristezza e sofferenza³⁸⁴. La menzione della donna, una donna da amare, all'interno di un ritornello sulla gioia, scagiona Qohelet da ogni possibile accusa di misoginia³⁸⁵.

È importante, ancora, sottolineare, insieme a D. Gibson, il significato del primo verbo che viene utilizzato in questa frase; non si tratta semplicemente di accompagnare o di sopportare l'altro nella relazione ma di vivere l'esperienza della propria vita in compagnia di una persona amata, riuscendo ad apprezzare tutti quei motivi di gioia che tale relazione procura³⁸⁶. L'amore, infatti, in quest'occasione non viene menzionato in contrapposizione all'odio, come è stato in Ec. 3:8, ma è uno dei vari elementi che compongono una vita gioiosa; in una vita fugace, dominata dall'assurdo, *Qohelet* sottolinea quanto è importante vivere con amore le proprie relazioni³⁸⁷.

Dopo aver menzionato diversi elementi che possono procurare gioia all'individuo, improvvisamente, Qohelet inserisce nella sua esortazione un richiamo alla vanità della vita; dopo un dettagliato sviluppo del tema della gioia, l'autore riporta violentemente il lettore alla realtà menzionando per ben due volte l'*hebel*, quell'assenza di senso che pervade tutta l'esistenza. È evidente il contrasto paradossale della pericope: da un lato viene presentata una vita di gioia, attraverso la descrizione del piacere trovato nel cibo, nel benessere o nell'amore di una donna; dall'altro lato si impone prepotentemente la forte carica negativa tipica dell'*hebel*. Possiamo notare, infatti, un'accumulazione di vocaboli appartenenti al campo semantico dell'*hebel*: «giorni di vita della tua vanità» insieme alla variante «giorni della tua vanità», il concetto di «fatica» sia come sostantivo sia come verbo e infine, per ben due volte, la tipica espressione «sotto il sole», cioè la descrizione del campo d'indagine o contesto in cui avviene tutto ciò di cui si occupa Qohelet nella riflessione³⁸⁸.

È il paradosso dell'esistenza umana: protrarsi verso la felicità mentre si è trattenuti dal vuoto; cercare uno scopo pur avendo gli occhi bendati dall'assurdo. A tal proposito, G. Ravasi scrive: «Il godimento in un buon pranzo, in una festa solenne, in un po' di eleganza, in un atto sessuale è solo un'oasi nel deserto della vita. Ben presto appare la nebbia dell'*hebel*, il vuoto che pervade tutte le opere umane»³⁸⁹.

³⁸⁴ D.A. Garrett, *op. cit.*, pp. 324, 325.

³⁸⁵ *Idem*, p. 331.

³⁸⁶ D. Gibson, *op. cit.*, p. 113.

³⁸⁷ W.S. Towner, *op. cit.*, p. 341.

³⁸⁸ G. Ravasi, *op. cit.*, p. 291.

³⁸⁹ *Ibidem*.

Con l'ultimo versetto della pericope, Qohelet aggiunge un nuovo concetto alla sua esortazione: l'azione. L'invito alla gioia non è da fraintendere come una chiamata a un continuo «dolce far niente»³⁹⁰, l'autore non esorta semplicemente a una vita devota al piacere, *Qohelet* non è un manifesto dell'edonismo. Il lettore non è semplicemente invitato a godere degli aspetti positivi della vita ma è chiamato anche a essere produttivo, a impegnarsi e investire il proprio tempo, le proprie risorse e le proprie capacità in qualcosa, in «tutto ciò» che trova a portata di mano³⁹¹. La gioia di cui parla Qohelet, quindi, non è fine a se stessa ma è fonte d'ispirazione per l'individuo chiamato a cogliere ogni opportunità che gli viene offerta per apportare il proprio contributo nel disegno della vita.

Il tono dell'esortazione diventa sempre più urgente di fronte a un altro dei paradossi dell'esistenza umana, forse il più assurdo, cioè la morte: destino di ogni essere umano e radice dell'*hebel*. Mentre la vita è il momento delle attività e delle opportunità da cogliere, la morte blocca e cancella tutto; è per questa ragione che nel concludere la sua esortazione Qohelet incita il lettore a non lasciarsi sfuggire nessuna opportunità³⁹².

L'autore non menziona il concetto astratto di morte (מָוֶת, *māwet*), ma parla di שְׂאוֹל (šə'ôl): non necessariamente da intendere come un luogo fisico, quanto piuttosto uno stato di non essere³⁹³. Non dobbiamo pensare allo šə'ôl come una diversa dimensione dell'esistenza, così come potevano essere l'Ade o i Campi Elisi per gli antichi Greci e Romani; nel contesto dell'Antico Testamento, lo šə'ôl non è altro che una descrizione della morte su un piano meno astratto³⁹⁴. Qohelet offre, inoltre, una sua descrizione dello šə'ôl come uno stato in cui «non c'è opera né pensiero né conoscenza né saggezza» (corsivo nostro). Lo šə'ôl è il contrario della vita: se mentre si è in vita vi è la possibilità di agire, pensare, conoscere e riflettere, nello šə'ôl tutto ciò che è vita svanisce.

«Andare nello šə'ôl», il destino universale presentato proprio alla fine della pericope, significa arrivare alla fine della propria vita, alla fine di quell'unico periodo di tempo nel quale ogni essere umano può vivere e quindi agire; alla vita, ricca di opportunità, progetti, doni e lavori, si contrappone lo šə'ôl, dove «tutto è inerte, muto, oscuro»³⁹⁵ e dove «si spegne ogni esercizio mentale e personale dell'uomo, ogni azione

³⁹⁰ F. Delitzsch, *art. cit.*, p. 761.

³⁹¹ *Ibidem*.

³⁹² T. Longman, *op. cit.*, p. 231.

³⁹³ W.S. Towner, *op. cit.*, p. 341.

³⁹⁴ M.A. Eaton, *op. cit.*, p. 129.

³⁹⁵ G. Ravasi, *op. cit.*, p. 292.

e ogni progetto, ogni valore e ogni attesa»³⁹⁶. Qohelet avvisa così il proprio lettore, in una sorta di *memento mori*, e in questo modo chiude la pericope: una volta arrivati allo *šā'ôl* non si può più tornare indietro³⁹⁷.

3.5.2 Struttura e contesto della pericope

La pericope che abbiamo letto si trova nel cuore di una sezione abbastanza ampia, della quale abbiamo già parlato precedentemente; si tratta, infatti, di quella grande sezione che va da Ec. 8:9 a Ec. 10:19, la quale contiene, insieme a diverse riflessioni e esortazioni, gli ultimi due ritornelli sulla gioia (Ec. 8:15, 9:7-10).

Come abbiamo già avuto modo di vedere, questa grande sezione può essere suddivisa per ragioni tematiche in quattro parti, ciascuna delle quali presenta degli argomenti in sostegno della tesi principale: «tutto è vanità».

Nella prima parte troviamo il più breve e più intenso ritornello sulla gioia, dove l'autore asserisce di aver «lodato l'allegria» (Ec. 8:15). Tuttavia la riflessione prosegue a partire da una considerazione estremamente drammatica sulla morte: destino comune atteso sia dagli empi che dai timorati di Dio. In tal senso R.E. Murphy descrive la morte come «the great leveler»³⁹⁸, un po' come nella poesia «'a livella» del celebre attore italiano Antonio De Curtis (in arte Totò)³⁹⁹; la realtà della morte mostra come tutti gli esseri umani siano uguali: ugualmente fragili, ugualmente limitati, ugualmente mortali.

Nonostante questa riflessione possa apparire in certi casi anche macabra, l'ultimo dei cinque ritornelli sulla gioia conclude, in tono esortativo e positivo, le considerazioni di Qohelet sulla morte. Secondo l'autore, infatti, l'incombente della fine non deve preoccupare l'essere umano al punto tale da inibire ogni sua iniziativa; al contrario, la consapevolezza del destino al quale corriamo incontro dovrebbe stimolarci a vivere intensamente, giorno dopo giorno⁴⁰⁰: questo è lo scopo dei ritornelli sulla gioia contenuti all'interno del *Qohelet*.

La lunga riflessione sull'*heḇel* va oltre i due ritornelli sulla gioia che abbiamo analizzato e si conclude anch'essa in modo positivo e propositivo con un richiamo all'azione e al godere delle gioie della vita:

³⁹⁶ *Ibidem*.

³⁹⁷ A. Bonora, *Qohelet: la gioia e la fatica di vivere*, p. 128.

³⁹⁸ R.E. Murphy, *op. cit.*, p. 94.

³⁹⁹ A. de Curtis, «'a livella», tratta dal WEB: <http://www.antoniodecurtis.com/poesia8.htm>

⁴⁰⁰ J.B. Doukhan, *op. cit.*, p. 133. Vedi anche A. Bonora, *Il libro di Qoèlet*, p. 140.

«¹⁸Per la pigrizia le travi della casa crollano, e per l'inattività delle mani piove in casa. ¹⁹Un banchetto è fatto per divertirsi, e il vino rallegra la vita, ma il denaro viene incontro ad ogni bisogno» (Ec. 10:18, 19).

È interessante notare il linguaggio che l'autore sceglie per la conclusione di questa vasta sezione dedicata al tema dell'*hebel*: i due versetti appena citati sono impregnati di un linguaggio tipico di un ritornello sulla gioia (banchetto, divertirsi, vino, rallegra). Questo testo, oltre a chiudere la sezione precedente, prepara il lettore ad accogliere l'ultimo messaggio lanciato da Qohelet all'interno del suo libro; il brano conclusivo (Ec. 11:1-12:7) contiene una lunga esortazione in cui si intrecciano alla perfezione i vari temi trattati nel libro: la vanità della vita, la gioia, l'invito all'azione e l'ombra incombente della morte⁴⁰¹.

Per quanto riguarda, invece, la struttura interna di Ec. 9:7-10, è possibile individuare facilmente le quattro componenti di questa esortazione, una in ciascun verso della pericope⁴⁰²: il richiamo alla gioia del v.7, al comfort nel v.8, l'importanza della compagnia e dell'amore al v.9 e l'esortazione conclusiva al «fare» nel v.10.

Non è da sottovalutare l'importanza dell'ordine in cui i vari elementi vengono presentati; da tale ordine potremmo ipotizzare che l'esortazione sia organizzata in una sorta di scala di valori: in primo luogo è necessario soddisfare i bisogni primari di ogni essere umano; successivamente l'invito è quello di ricercare il comfort e stare bene con se stessi, imparare a vivere felici; solo allora arriva il momento per la relazione d'amore con l'altro, se così non fosse si corre il rischio di dipendere dal partner e in quel caso la relazione potrebbe essere nociva o pericolosa; infine troviamo l'esortazione ad agire e ad essere produttivi.

I primi tre elementi danno la forza all'essere umano e lo preparano per affrontare le difficoltà e le diverse responsabilità della vita con energia e sicurezza⁴⁰³; il risultato di una vita piena e gioiosa è reso visibile nelle azioni del singolo individuo e nel frutto da esse prodotto. L'ultima esortazione appare essere la più urgente: direttamente in contrapposizione con lo spettro della morte incombente, la prima parte del v. 10 invita il lettore «a mettere a frutto ogni occasione e ogni dono ricevuto»⁴⁰⁴.

⁴⁰¹ N. Lohfink, *op. cit.*, p.115.

⁴⁰² D.A. Garrett, *op. cit.*, p. 331.

⁴⁰³ M.A. Eaton, *op. cit.*, p. 129.

⁴⁰⁴ A. Bonora, *Il libro di Qoèlet*, p. 140.

Tuttavia, tale proposta di struttura tiene conto solamente in parte del contenuto della pericope; vengono evidenziati, infatti, soltanto gli elementi positivi di questo ritornello sulla gioia, all'interno del quale, però, troviamo anche temi meno felici, come quello della morte e della vanità. Questa pericope, infatti, in perfetta armonia con il contesto in cui si trova, propone un elogio alla vita: «finché uno è unito a tutti gli altri viventi c'è speranza, perché un cane vivo val meglio di un leone morto» (Ec. 9:4). Se leggiamo questo ritornello sulla gioia utilizzando la chiave di lettura offerta dal contesto letterario in cui si trova, possiamo comprendere il chiaro messaggio di speranza in esso contenuto: finché si è vivi si ha la possibilità di sperimentare la gioia, «quando si è morti è svanita ogni possibilità di cambiare la propria sorte ed è spenta ogni speranza»⁴⁰⁵.

Un'ipotesi di struttura più completa, quindi, dovrebbe prevedere uno schema alternato, secondo il quale l'esortazione alla gioia e all'azione viene presentata come contrappeso all'assurdità della vita e della morte. Seguendo quest'idea, quindi, possiamo leggere i vv. 7-9a e 10a come una risposta a quanto presentato nei vv. 9b e 10b.

A vv. 7-9a: triplice esortazione alla gioia (sviluppo del tema)

Primo sviluppo della formula classica, v.7.

Nuove categorie legate al tema, v.8.

Secondo sviluppo della formula classica, v. 9a.

B v. 9b: vanità della vita come contesto della gioia.

A v. 10a: esortazione all'azione.

B v. 10b: la morte, in contrapposizione alla vita, destino inevitabile di ogni individuo.

Tale struttura mostra in modo più chiaro non soltanto il contrasto tra l'elogio della gioia e la descrizione della morte, ma anche lo sviluppo tematico che Qohelet offre di entrambi gli elementi. Inoltre, viene messa in evidenza la vera novità proposta da questo ritornello sulla gioia, ossia il legame inestricabile tra gioia e azione, felicità e produttività.

3.5.3 Riflessioni e conclusioni sul testo

L'ultimo dei cinque ritornelli sulla gioia che abbiamo appena analizzato è forse uno dei testi più paradossali del libro. Il tema centrale è ancora una volta la gioia della

⁴⁰⁵ *Idem*, p. 139.

vita come obiettivo da perseguire; il paradosso sta nel fatto che per esaltare il valore di una vita gioiosa l'autore sceglie di fondare la propria argomentazione su temi come l'assurdità della vita e l'incombenza della morte⁴⁰⁶. In un contesto negativo, apparentemente privo di speranza, Qohelet espone il suo ultimo elogio alla gioia, non più in tono descrittivo ma come un invito a una vita felice.

La pericope è composta da un'esortazione che scuote la coscienza del lettore dalla prima all'ultima parola: dal primo imperativo «Va'» (9:7), che «racchiude e introduce tutti gli altri»⁴⁰⁷, alla descrizione schietta dell'aldilà che presenta senza veli il destino di ogni persona e mette in evidenza la fugacità della vita.

Mentre l'invito si fa sempre più urgente, diventa chiaro ed evidente che il modo ideale per approcciarsi alla vita, proposto da Qohelet, è caratterizzato dalla gioia. Durante la propria vita, ciascun individuo non deve solamente lavorare e produrre ma deve anche ritagliarsi del tempo per godere dei frutti del proprio lavoro.

Il miglior momento per fare tutto questo è il presente, poiché il futuro è quanto di più incerto possa esserci; il v. 9b e, soprattutto, il v. 10b spiegano chiaramente che la vita non è altro che un soffio e, dal momento in cui la morte arriva, si conclude per ogni individuo il periodo delle scelte, delle azioni, del lavoro e anche della gioia. Ecco il paradosso dell'argomentazione di Qohelet: l'autore parla della gioia della vita indicando la morte⁴⁰⁸. Messo di fronte alla dura realtà della vita e al destino ignoto della morte, il lettore è chiamato a riscoprire la gioia che, in vari modi, gli viene offerta nel corso della propria vita e a coglierla⁴⁰⁹; in tal senso, la consapevolezza della morte in quanto meta di ogni essere vivente rende capaci di cogliere la vita stessa come un dono di Dio⁴¹⁰.

La paura della morte o il carattere effimero della vita di fronte alla morte non vogliono spaventare il lettore o indurlo in uno stato di depressione, ma hanno la funzione di sottolineare l'enorme valore della vita come il «tempo delle opportunità»; si tratta di periodo di tempo limitato, che ha un inizio e una fine, pertanto è necessario approfittarne finché si può per goderne ogni aspetto⁴¹¹.

Lo spettro della morte, inoltre, insegna al lettore il vero valore della vita: «soltanto chi prende sul serio la morte è in grado di apprezzare e gustare tutto il sapore e il valore

⁴⁰⁶ R.E. Murphy, *art. cit.*, p. 75.

⁴⁰⁷ J.B. Doukhan, *op. cit.*, p. 133.

⁴⁰⁸ A. Bonora, *Il libro di Qoèlet*, p. 141.

⁴⁰⁹ R.E. Murphy, *art. cit.*, p. 75.

⁴¹⁰ A. Bonora, *Il libro di Qoèlet*, p. 141.

⁴¹¹ R. Davidson, *op. cit.*, p. 64. Vedi anche A. Niccacci, *art. cit.*, p. 52.

della vita; chi banalizza la morte, banalizza la vita stessa»⁴¹². Diventa sempre più importante, dunque, cogliere ogni opportunità e agire, prima che sia troppo tardi. «Tutto ciò che la tua mano trova da fare» (Ec. 10a) può e deve essere fatto all'interno dei limiti di tempo nei quali è incastonata la nostra vita⁴¹³. L'urgenza dell'esortazione non si riferisce solo al godere la vita ma anche a viverla in modo attivo, da protagonisti, e non in modo passivo.

Attraverso questa conclusione, l'autore aggiunge un elemento molto importante per lo studio del tema della gioia all'interno del libro di *Qohelet*: se il destino ultimo di ciascun individuo è la morte, anche la gioia che si può sperimentare nel corso della propria vita sarà destinata a svanire, di questa non rimarrà neanche il ricordo⁴¹⁴. A maggior ragione, quindi, il lettore è chiamato a vivere il presente. La gioia è presentata, in fin dei conti, come quell'unico elemento che, per certi versi, sfida l'assurdità dell'*hebel* e va vissuta pienamente nell'oggi: ieri ormai è passato e il domani, nonostante i mille progetti che una persona può avere, è quanto di più ignoto possa esserci. In questo senso, la riflessione di Qohelet può ricordare i noti versi che aprono la «Canzona di Bacco» composta da Lorenzo de' Medici:

«Quant'è bella giovinezza
che si fugge tuttavia!
Chi vuole esser lieto, sia,
di doman non c'è certezza»⁴¹⁵.

L'esortazione conclusiva, quindi, va letta nel contesto della ricerca della felicità che caratterizza quest'ultimo ritornello sulla gioia. I concetti di azione e gioia sono strettamente legati l'uno all'altro, Qohelet presenta questi due elementi quasi come interdipendenti: una vita gioiosa motiva l'individuo a essere produttivo e una vita produttiva offre all'individuo più possibilità di incontrare la felicità. La pericope non contiene alcun appello al sacrificio, l'agire a cui il lettore è chiamato non va in alcun modo frainteso con un agire meritorio, al contrario si tratta di un invito a ricevere e godere i doni di Dio⁴¹⁶.

⁴¹² A. Bonora, *Qohelet: la gioia e la fatica di vivere*, p. 131.

⁴¹³ F. Delitzsch, *art. cit.*, p. 760.

⁴¹⁴ P. Enns, *op. cit.*, p. 97.

⁴¹⁵ Lorenzo de' Medici, «Canzona di Bacco», tratta dal WEB:

http://www.treccani.it/magazine/strumenti/una_poesia_al_giorno/07_22_Medici_Lorenzo_de.html

⁴¹⁶ J.B. Doukhan, *op. cit.*, p. 133.

Rispetto ai ritornelli sulla gioia precedenti, questa pericope offre una panoramica più ampia su tutto ciò che può procurare felicità agli esseri umani. La lista tipica presente in tutti i ritornelli sulla gioia è sempre composta dai tre verbi «mangiare», «bere» e «vedere»; lo sviluppo del tema in Ec. 9:7-10 ci suggerisce che questa triade non è altro che una lista simbolica del bene che Dio offre a ogni singolo individuo. Come abbiamo avuto modo di vedere, Qohelet menziona altri aspetti positivi della vita umana (il comfort, le relazioni, l'amore) e conclude la pericope con un'ulteriore apertura a nuove possibili fonti di gioia da poter cogliere in ogni opportunità che la vita presenta; l'utilizzo del termine «tutto» in Ec. 9:10 suggerisce a D. Gibson che vi sono tanti altri elementi che, seppur non menzionati nei vari ritornelli sulla gioia, è possibile aggiungere alla lista⁴¹⁷: a noi non resta che trovarli.

⁴¹⁷ D. Gibson, *op. cit.*, p. 113.

Capitolo 4

«Così ho lodato la gioia», alla scoperta della *śimḥāh*

4.1 L'altra faccia della medaglia

Dalle pericopi che abbiamo analizzato nel capitolo precedente, comprendiamo che all'interno del libro di *Qohelet*, in contrapposizione al *leitmotiv* della «vanità», troviamo un altro tema che accompagna il lettore durante tutto lo scritto, costituendo così un secondo *leitmotiv*; il tema in questione è quello della *śimḥāh*, la gioia⁴¹⁸. Mentre tale tematica è stata ritenuta da molti autori secondaria o del tutto ignorata per altri costituisce il centro del messaggio di *Qohelet*. Come sottolinea molto bene K. Bardski, «il ripetuto invito dell'Ecclesiaste a godere dei beni terreni sembra fare del tema del piacere e della gioia una delle questioni fondamentali del libro»⁴¹⁹. Tuttavia, non bisogna commettere l'errore opposto, cioè quello di considerare la discussione sulla gioia come il tema centrale dello scritto; scrive L. Mazzinghi: «è difficile [...] vedere nella gioia *il tema* del libro; in questo modo si salta a piè pari tutta la riflessione fatta dal Qohelet sullo *hebel* e, soprattutto, su Dio»⁴²⁰. Se da un lato *Qohelet* mostra la totale assurdità che pervade l'esistenza umana, dall'altro lato il libro presenta insistentemente la felicità e il bene come quell'elemento in virtù del quale la vita vale la pena di essere vissuta.

Il tema della gioia compare per la prima volta in *Qohelet* agli inizi della sezione autobiografica. L'autore ha appena cominciato a esporre le sue argomentazioni a supporto della tesi «tutto è vanità» basandosi sulla propria esperienza di vita e, tra i vari elementi che compongono il «tutto», inizialmente, vi rientra anche la gioia:

¹ «Io ho detto in cuor mio: “Vieni ora, ti voglio mettere alla prova con la gioia, e tu godrai il piacere”. Ma ecco anche questo è vanità. ² Del riso ho detto: “E' follia”, e della gioia: “A che serve?”. ³ Ho cercato nel mio cuore come soddisfare il mio corpo col vino, spronando nello stesso tempo il mio cuore alla sapienza e a stare attaccato alla follia finché vedessi qual è il bene che i figli degli uomini dovrebbero fare sotto il cielo, tutti i giorni della loro vita» (Ec 2:1-3).

⁴¹⁸ F. De Angelis, *op. cit.*, p. 265.

⁴¹⁹ K. Bardski, «Va', mangia e bevi», in *Warszawskie Studia Teologiczne*, IX, 1996, p. 17.

⁴²⁰ L. Mazzinghi, *Ho cercato e ho esplorato*, p. 397.

In questa prima menzione, l'autore sembra descrivere la gioia come uno di quei tanti aspetti della vita che l'essere umano ricerca intensamente ma che, in fin dei conti, risultano essere privi di valore. In un certo senso, l'autore sfida se stesso a vivere e sperimentare la gioia e il piacere ed è proprio a partire da questa sfida che Qohelet acquisisce l'autorità per poter emettere un giudizio sulla gioia: «anche questo è vanità». La sfida personale dell'autore continua su altri versanti: ricchezze materiali, soddisfazioni personali, ricerca di conoscenza; tutti questi campi di interesse, uno dopo l'altro, sembrano portare alla stessa conclusione: «tutto è vanità». Eppure, proprio alla fine del secondo capitolo, l'autore afferma che «per l'uomo non c'è nulla di meglio che mangiare e bere e far godere ogni bene alla sua anima nella sua fatica» (Ec. 2:24a). Inoltre, il testo continua con il riconoscimento dell'intervento divino, artefice della gioia umana⁴²¹: «ma mi sono accorto che anche questo viene dalla mano di Dio [...] poiché Dio dà all'uomo che gli è gradito sapienza, conoscenza e gioia» (Ec. 2:24b-26a).

Nonostante l'*hebel* che domina la scena della vita umana, c'è qualcosa di positivo nell'esperienza di vita di ogni essere umano, tra cui anche la gioia. Tali aspetti positivi, inoltre, sono percepiti da Qohelet come un dono da parte di Dio. Come può, allora, la gioia essere considerata vanità prima e un dono di Dio alla fine del capitolo? Nei paragrafi successivi cercheremo di trattare il tema della gioia così come descritta in *Qohelet* allo scopo di rispondere anche a questa domanda.

Oltre a questa prima apparizione del termine *simhāh* in Ec. 2, come abbiamo avuto modo di vedere, il tema della gioia è ampiamente presente in tutto il libro e il suo valore si può comprendere appieno attraverso la lettura di quelle pericopi in cui Qohelet sembra interrompere le proprie considerazioni sul «tutto è vanità» per proporre delle conclusioni di carattere diverso, quasi in contrapposizione con il tema della vanità⁴²²; come abbiamo già menzionato nell'introduzione, per riferirci a tali passaggi abbiamo utilizzato l'espressione «ritornelli sulla gioia», presa in prestito a L. Mazzinghi⁴²³. Sempre in riferimento a queste pericopi, A. Gianto parla invece di «the “nothing better” passages»⁴²⁴, testi in cui ritorna sistematicamente l'espressione «non c'è niente di meglio»; queste pericopi, infatti, presentano il tema della gioia non solo come una valida alternativa alla effimera realtà dominata dall'*hebel*, ma anche come ciò che di più desiderabile ci possa essere per ogni persona; per Gianto, i testi in discussione sono i

⁴²¹ J.B. Doukhan, *op. cit.*, p. 47.

⁴²² R.E. Murphy, *art. cit.*, p. 75.

⁴²³ L. Mazzinghi, *Il Pentateuco sapienziale*, p. 159.

⁴²⁴ A. Gianto, «The Theme of Enjoyment in Qohelet», in *Biblica*, LXXIII, 1992, n. 4, p. 530.

seguenti Ec. 2:24; 3:13, 22; 5:17. R.N. Whybray, all'inizio del suo articolo esegetico, presenta il suo campo di studio che appare essere un po' più vasto; questa volta si tratta sette testi in cui Qohelet invita a vivere ricercando la felicità⁴²⁵: Ec. 2:24a; 3:12; 3:22a; 5:17; 8:15a; 9:7-9a; 11:7-12:1a. La lista diventa sempre più ampia con K. Bardski, il quale critica Whybray in questi termini: «la scelta effettuata da R.N. Whybray [...] ci sembra restringere troppo l'area, in cui il tema viene trattato, anche se in linea di principio coincide con la nostra»⁴²⁶; l'elenco proposto da Bardski comprende: Ec 2:24-26; 3:12, 13, 22; 5:17-19; 8:15; 9:7-10; 11:7-10. Mantenendoci sulla stessa posizione di Bardski, ci siamo occupati, nella maggior parte dei casi, di intere pericopi e non di singoli versetti; tuttavia non abbiamo trattato Ec. 3:22 come un ritornello sulla gioia a sé ma lo abbiamo incluso all'interno della riflessione di Ec. 3:12, 13; inoltre non abbiamo inserito Ec. 11:7-10 nel nostro elenco di ritornelli sulla gioia per una questione stilistica: sebbene il tema della gioia compaia all'interno di questa pericope, vi sono altri elementi tipici dei ritornelli sulla gioia che non ritroviamo invece nel testo. Rifacendoci alla scelta di T. Longman III, le pericopi che abbiamo selezionato e analizzato sono le seguenti: Ec. 2:24-26; 3:12-13, 22; 5:18-20 (5:17-19, BHS); 8:15; 9:7-10⁴²⁷.

4.1.1 Il tema della gioia in *Qohelet*

Per analizzare la tematica della gioia, così come viene sviluppata da Qohelet, vorremmo proporre un breve *excursus* dei ritornelli sulla gioia che abbiamo analizzato nel capitolo precedente, all'unico scopo di evidenziare i tratti salienti del tema.

Come abbiamo già fatto notare, la prima menzione del termine *śimḥāh* non si trova in un contesto favorevole alla nostra tesi; in Ec. 2:1, infatti, sembrerebbe che anche la gioia e il piacere (lett. «il bene») vengano considerati vanità. Tuttavia, proprio alla fine dello stesso capitolo, Ec. 2:24-26, possiamo trovare la prima pericope in cui l'autore dà alla gioia un valore positivo. Appare per la prima volta la formula אֵין־טוֹב (*ʿên tōb*), da noi tradotto in «non c'è di meglio», con la quale Qohelet introduce una lista verbi che, simbolicamente, sintetizzano il concetto di gioia: mangiare, bere e vedere (il bene)⁴²⁸. La considerazione dell'autore sul bene per l'essere umano si fonda sull'esperienza di

⁴²⁵ R.N. Whybray, *art. cit.*, p. 87.

⁴²⁶ K. Bardski, *art. cit.*, p. 17.

⁴²⁷ T. Longman III, *op. cit.*, p. 106.

⁴²⁸ Con l'espressione «vedere il bene», già presente in Ec. 2:1, in *Qohelet* si intende la capacità di godere dei piaceri della vita. Dopotutto, per poterne godere, il primo passo da fare è proprio quello: vedere, riconoscerne l'esistenza.

conoscenza diretta dell'autore il quale «ha visto» e, in virtù della propria esperienza può esprimersi sul tema. Nella pericope si parla già di «essere felice» con la menzione del verbo *hûš* (v. 25) e, finalmente, con la menzione del sostantivo *šimhāh* (v. 26). La gioia del mangiare, bere e godere, insieme alla saggezza e alla conoscenza, vengono riconosciuti come dono divino in tutta la pericope, e in modo particolare al v. 24 dove troviamo un antropomorfismo relativo a Dio, questa divinità generoso che tende la propria mano all'essere umano porgendogli la felicità.

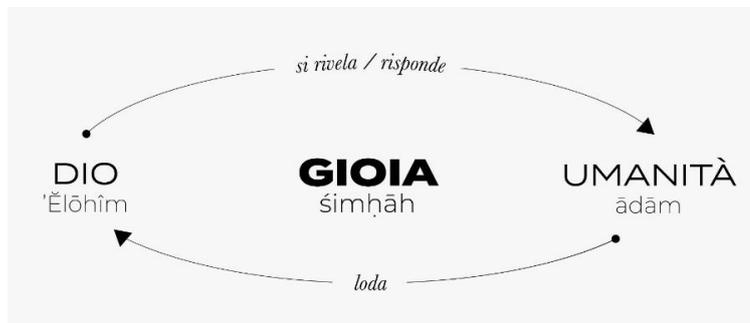
Il secondo ritornello, Ec. 3:12, 13, riprende per molti versi il primo. Ritorna la formula *'ên tōb* che comparirà nuovamente anche in Ec. 3:22; ritroviamo, legati a tale espressione, i tre verbi del ritornello precedente accompagnati da nuovi verbi da aggiungere alla lista: fare il bene al v. 12 e gioire sia al v. 12 sia al v. 22. Per quanto riguarda l'origine della gioia, ancora una volta questa è considerata un «dono di Dio»; in Ec. 3:22, inoltre, la gioia è presentata come la *hēleq*, la «parte» di ciascun individuo o ciò che in un certo senso è dovuto o appartiene a qualcuno.

Nel ritornello contenuto in Ec. 5:18-20 possiamo notare un vero e proprio sviluppo del tema. Compare anche qui l'elenco delle tre azioni in cui è possibile trovare gioia; in quest'occasione, però, non è descritto solamente come buono (*tōb*) ma anche come bello o piacevole *yāpēh*. In questa pericope è nuovamente presente il concetto di «dono di Dio», menzionato direttamente מַתַּת אֱלֹהִים (*mattat 'Ēlōhîm*) e indirettamente attraverso i verbi dare e concedere (*nātan* e *hišlīt*); il dono divino per l'essere umano non è costituito soltanto di gioie semplici, legate a atti quasi scontati come bere o mangiare ma, secondo il suggerimento di Qohelet, Dio anche «ricchezze e beni» oltre alla possibilità stessa di goderne. Anche i giorni di vita, che scandiscono il tempo in cui ogni individuo ha la possibilità fare esperienza e di cogliere a piene mani tutto ciò che gli viene offerto, sono considerati un dono di Dio. Un ultimo dettaglio molto importante che viene fuori dallo studio di questa pericope è il ruolo la gioia ha all'interno del rapporto tra Dio e l'essere umano: la gioia sarebbe una «risposta divina» attraverso la quale Dio si rivela direttamente nella vita di ogni individuo⁴²⁹.

La massima espressione del valore che Qohelet attribuisce alla gioia la troviamo nell'*incipit* del penultimo ritornello: «e ho lodato io la gioia» (Ec. 8:15). Dopo quest'apertura in toni quasi sacrali, il testo procede riproponendo nuovamente la formula *'ên tōb* accompagnata da tre verbi; questa volta, però, il terzo verbo non è «vedere (il

⁴²⁹ N. Lohfink, *op. cit.*, p. 86. Vedi anche N. Lohfink, *art. cit.*, p. 634.

bene)» bensì *śāmah*, «gioire»⁴³⁰. Dalle parole di questa piccola pericope possiamo notare come il contesto dell'*hebel*, descritto dall'autore sin dall'inizio del libro, sia ancora presente seppur velato; il dono della gioia non è legato alla promessa di una realtà futura migliore ma viene offerto all'individuo nel presente, mentre è ancora immerso in un mondo in cui «tutto è vanità». Lo scopo della gioia non è quello di salvare l'umanità dall'*hebel*, né tantomeno guidare il singolo individuo a emanciparsi dall'assurdo; secondo quanto esposto in Ec. 8:15 lo scopo della gioia è quello di accompagnare l'essere umano nelle proprie fatiche. Inoltre, riprendendo il riferimento a De. 14:24-26, la gioia umana viene descritto come uno dei canali attraverso i quali l'essere umano può lodare Dio. Considerando quest'ultima affermazione e il messaggio centrale del ritornello alla gioia precedente (Ec. 5:18-20) possiamo affermare che nella descrizione che Qohelet fa della vita umana, la gioia funge da fulcro all'interno della relazione tra l'individuo e Dio: da un lato c'è Dio che si rivela all'umanità e risponde ai bisogni della stessa attraverso il dono della gioia; dall'altro lato c'è il credente che non è chiamato a offrire sacrifici in cambio della gioia, ma loda e risponde a Dio semplicemente accogliendo nella propria vita tutte le benedizioni che gli vengono offerte e vivendo, così, una vita felice.



Arriviamo, infine, all'ultimo ritornello sulla gioia, contenuto in Ec. 9:7-10. A differenza delle pericopi precedenti, in questo testo non troviamo delle considerazioni dell'autore sulla realtà umana ma la sua esortazione al lettore legata, appunto, alle riflessioni esposte in precedenza. All'interno dell'esortazione, introdotta da una rassicurazione riguardante l'approvazione divina delle azioni umane, ritroviamo i tre verbi che caratterizzano i ritornelli sulla gioia; a questi si aggiungono dei riferimenti ad altre espressioni del benessere e della gioia umana, tra le quali anche la compagnia e la relazione d'amore con il rispettivo partner.

⁴³⁰ I due verbi sono considerati sinonimi in A. Gianto, *art. cit.*, p. 530.

Per capire cosa intende Qohelet quando parla di «vanità», basta notare in questa pericope il modo in cui a volte le parole «vita» e «vanità» sono usate quasi come sinonimi: l'esistenza in sé è vanità, *hebel* è il carattere della vita umana, eppure questa esistenza vana è allietata dal dono di Dio che è la gioia.

Il ritornello si chiude con una riflessione intorno al tema della morte come destino ineludibile e universale. Secondo Qohelet, tuttavia, la consapevolezza della morte non deve inibire l'individuo ma al contrario spronarlo a essere produttivo e a cogliere ogni opportunità che gli si presenti davanti. Il tempo scorre costantemente e non può essere fermato; i giorni di vita di ogni persona sono come dei passi che, uno dopo l'altro, portano verso un precipizio, verso l'oblio; inizialmente è solo un orizzonte lontano che, poco a poco, si avvicina inesorabilmente. Il sentiero della vita può essere percorso in due modi: o preoccupandosi della fine e provando inutilmente a resistere, oppure accettando la fine come parte delle tante cose che umanamente non possiamo comprendere e apprezzando i doni che Dio ci offre durante il cammino. Dall'intreccio di temi all'interno del suo libro, capiamo che Qohelet si fa portavoce di questa seconda filosofia di vita, accetta i limiti umani, si rimette a Dio e sceglie di vivere godendo della bontà che gli viene offerta in dono.

Da questa piccola lettura d'insieme delle pericopi analizzate possiamo facilmente comprendere come l'autore abbia organizzato il proprio discorso sulla gioia. Si tratta di un *crescendo*, uno sviluppo graduale⁴³¹ che parte da una semplice considerazione sulla gioia umana e culmina, in tono esortativo, con dei consigli su come lasciarsi stupire dai molteplici doni divini. Il tono crescente lo riconosciamo anche dai verbi che introducono ogni ritornello sulla gioia: «ho visto» (Ec. 2:24, 3:22; 5:18) enfatizza l'esperienza dell'autore come fonte di conoscenza; «ho compreso» (Ec. 3:12) mostra il passaggio dall'esperienza alla conoscenza; «ho lodato» è la conseguenza di aver riconosciuto la gioia come proveniente dalla mano di Dio; e infine quel «va'», all'imperativo, che segna il carattere esortativo dell'ultimo ritornello; dopo aver sperimentato la gioia sulla propria persona, Qohelet si rende conto che è quanto di meglio per l'essere umano possa esserci e invita i propri lettori a seguirlo in questa esperienza, a riconoscere le fonti della vera felicità e a poterne godere appieno⁴³².

L'esortazione qoheletiana che troviamo in Ec. 9:7-10, conseguenza delle riflessioni sulla gioia, trova poi il proprio sviluppo nel lungo brano esortativo che

⁴³¹ A. Giano, *art. cit.*, p. 530.

⁴³² R.N. Whybray, *art. cit.*, pp. 87, 88.

troviamo in Ec. 11:1-12:7. Si tratta dell'ultima parte del libro, subito precedente alla conclusione, all'interno della quale l'autore invita il lettore ad agire, a mettersi in gioco nonostante le avversità e i possibili rischi; nello stesso brano, Qohelet ripropone il suo invito alla gioia (Ec. 11:9) e, in un'ottica più spirituale, porta all'attenzione del lettore la necessità di ricordarsi di Dio, del proprio Creatore (Ec. 12:1). L'urgenza di queste esortazioni è evidenziata dalla meravigliosa descrizione che Qohelet fa, attraverso diverse metafore, della vecchiaia e della morte (Ec. 12:1-7)⁴³³. Ancora una volta l'autore presenta la prospettiva della morte come motivo principale per cui vivere a pieno la vita.

4.1.2 Il lessico della gioia

Così come in precedenza ci siamo occupati dei vari concetti collegati, in qualche modo, con il tema dell'*hebel*, in questa sezione ci proponiamo di individuare tutte quelle parole chiave che l'autore ha utilizzato all'interno del proprio scritto in riferimento al tema della *śimḥāh*. Grazie alla comprensione di questi concetti sarà possibile scoprire, almeno in parte, cosa ha in mente Qohelet quando riflette sulla gioia e il valore che attribuisce a tale tema all'interno del proprio scritto.

Apriamo questa sezione proprio con la parola gioia, inevitabilmente legata al verbo gioire. Il termine ebraico per gioia che ritroviamo in *Qohelet* è *śimḥāh*: come abbiamo già visto in altri casi, alcune parole ebraiche, una volta tradotte in lingua moderna, possono avere molteplici significati, per questa ragione, oltre alla parola «gioia», nel nostro lavoro di tesi abbiamo associato al termine *śimḥāh* anche altri sostantivi appartenenti allo stesso campo semantico come «felicità», «piacere» o «allegria», a seconda dei contesti. All'interno dell'Antico Testamento questo termine si riferisce a una vasta gamma di sentimenti: da una gioia profonda e sincera (Is. 30:29), al semplice piacere o divertimento (Pr. 21:17)⁴³⁴. Il sostantivo *śimḥāh* deriva dal verbo *śāmah*, al quale sono legate traduzioni dal significato più concreto come «irradiare», ma anche verbi legati al campo delle emozioni come «rallegrare/rallegrarsi» o «far gioire»⁴³⁵: il collegamento tra i vari significati diventa forse più chiaro se pensiamo all'espressione in italiano «luminosità del volto», usata proprio per descrivere lo stato di felicità di una persona. E. Rupercht, inoltre, spiega che il termine *śimḥāh* è utilizzato in modo

⁴³³ A. Bonora, *Il libro di Qoèlet*, pp. 163-167.

⁴³⁴ M.V. Fox, *op. cit.*, p. xx.

⁴³⁵ E. Rupercht, «רַמַּחַם (*śmḥ*) – RALLEGRARSI», in E. Jenni, C. Westermann (a cura di), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Kaiser, Monaco, 1975, ed. in italiano, *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, 2 voll., Torino, Marietti, 1982, vol. II, coll. 747-753.

trasversale, in riferimento sia a una felicità provocata da ragioni profane sia a una gioia legata a motivi religiosi; lo stesso termine viene utilizzato sia per quanto riguarda la vita umana sulla terra – o sotto il sole – sia in riferimento a una realtà altra in una visione escatologica della salvezza⁴³⁶; tuttavia, fa notare L. Mazzinghi, all'interno di *Qohelet* questo termine viene utilizzato «soltanto per sottolineare una gioia umana e concreta»⁴³⁷ seppur di origine divina. Per frequenza relativa, vale a dire il rapporto tra numero di ricorrenze e ampiezza dello scritto, *Qohelet* è il libro veterotestamentario che, con le sue diciassette menzioni, maggiormente fa uso della radice del termine *šimḥāh*⁴³⁸.

Un concetto legato al tema della gioia è quello del «bene». I ritornelli sulla gioia sono infatti caratterizzati da un'espressione che fa proprio riferimento a ciò che è «bene» (*tôb*) per l'essere umano. Per quattro volte, la descrizione della gioia proposta da Qohelet viene introdotta da una formula particolare della quale abbiamo già parlato: *'ên tôb*. Quest'espressione funge da richiamo alla domanda che dà il via alla riflessione di Qohelet «che vantaggio ha l'uomo da tutta la sua fatica in cui si affatica sotto il sole?» (Ec. 1:3); quello che segue, cioè la descrizione del bene e l'elenco degli aspetti positivi della vita, costituiscono la risposta che l'autore propone alla domanda iniziale⁴³⁹. Con il termine *'ên tôb*, anche alla forma femminile *tôbāh*, si indica in generale il concetto di bene; in *Qohelet* questo termine viene utilizzato per indicare l'esperienza che l'autore valorizza di più: la *šimḥāh*⁴⁴⁰. È importante ricordare la formula «vedere il bene» con la quale Qohelet intende proprio dire «godere» dei piaceri della vita.

Il concetto di bene ritorna anche in un'espressione un po' più rara presente nel libro e anche in uno dei ritornelli sulla gioia: «fare il bene». Quest'espressione la troviamo in Ec. 3:12 e in Ec. 7:20. Mentre nel secondo caso è più evidente il valore morale legato al «fare il bene»⁴⁴¹, nel contesto di Ec. 3:12 non è così evidente. In fase esegetica abbiamo già esplicitato la nostra interpretazione di questa espressione: l'invito «fare il bene» potrebbe essere letto sia come un'esortazione a godersi la vita, a «praticare ciò che è bene», sia come un appello morale, inteso quindi come «agire bene». Il bene, quindi, è qualcosa che l'individuo può ricevere ma è anche qualcosa che ogni singolo, nella propria quotidianità, può fare. Al culmine dello sviluppo tematico della gioia Qohelet incentrerà la sua

⁴³⁶ E. Ruprecht, *art. cit.*, coll. 747-753.

⁴³⁷ L. Mazzinghi, *Ho cercato*, p. 400.

⁴³⁸ G. Vanoni, «*שִׂמְחָה šāmah*», in H.J. Fabry, H. Ringgren (a cura di), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 7 voll., Stuttgart, Kohlhammer, 1993, ed. in italiano, *Grande lessico dell'Antico Testamento*, 8 voll., Brescia, Paideia, 2008, vol. VIII, coll. 784-803.

⁴³⁹ L. Mazzinghi, *Ho cercato e ho esplorato*, p. 400.

⁴⁴⁰ M.V. Fox, *op. cit.*, p. xxi.

⁴⁴¹ *Ibidem*.

esortazione proprio su questo verbo: «fare» (Ec. 9:10). L'individuo è invitato ad agire, a cogliere ogni occasione, a vivere al massimo la propria esperienza di vita prima che questa giunga al capolinea.

Nel nostro elenco di termini e espressioni legate al tema della gioia non potevano mancare i verbi «mangiare» e «bere», una parte fondamentale dei ritornelli sulla gioia. L'uso di questi due verbi è un chiaro riferimento al benessere e ai piaceri della vita⁴⁴²; è comune nel linguaggio veterotestamentario l'uso della metafora del pasto o del banchetto per indicare un momento felice⁴⁴³ (Sl. 23:5). La gioia descritta da Qohelet non è una gioia estremamente complessa o sofisticata ma, al contrario, una gioia che si può trovare anche nelle piccole cose, in alcune realtà che a volte l'essere umano rischia di dare per scontate. Oltre a evidenziare la semplicità della gioia, l'uso di questi verbi ci aiuta a comprendere che Qohelet non parla di una gioia astratta e relativa solamente a un ambito spirituale ma si riferisce a un piacere concreto, materiale, relativo alla dura realtà della vita «sotto il sole»⁴⁴⁴.

Per approfondire ulteriormente la lista di termini legati alla riflessione di *Qohelet* sulla gioia, riteniamo utile menzionare anche il concetto di *hēleq*. Questo termine deriva dal verbo *חָלַק* (*hālaq*), tradotto principalmente con «dividere», «spartire» o ancora «distribuire» o «assegnare». Partendo da questi significati, possiamo farci un'idea dell'uso che nell'Antico Testamento viene fatto di questo sostantivo; con *hēleq*, infatti, si indica «la parte [...] che spetta a qualcuno per costume e per legge». Per comprendere davvero il valore che questo termine ha nella mentalità ebraica basta pensare che la parola *hēleq* viene utilizzato anche in riferimento alla terra d'Israele assegnata al popolo (cfr. Gs. 15:33). Il significato può variare a seconda di chi agisce e di chi subisce l'azione, chi distribuisce e chi riceve; se il contesto indica Dio come colui che distribuisce e l'essere umano come colui che riceve, il termine viene anche inteso come «la parte di vita destinata da Dio a qualcuno» o «lo spazio assegnato all'esistenza umana», e questo appare essere il significato principale di questo termine all'interno del libro di *Qohelet*.

L'ultimo termine che menzioneremo, strettamente legato al tema della gioia e ad essa in quanto *hēleq* è il verbo «dare» e il concetto di «dono» in relazione alla figura di Dio; Qohelet presenta ai propri lettori un Dio generoso, che dà e che dona. La radice della parola *nāṭan* compare per 28 volte e per 14 il soggetto a cui è legato questo verbo è proprio

⁴⁴² R.E. Murphy, *op. cit.*, p. 26.

⁴⁴³ L. Mazzinghi, *Ho cercato e ho esplorato*, p. 401.

⁴⁴⁴ L. Mazzinghi, *Ho cercato e ho esplorato*, p. 401.

Dio. Oltre al verbo dare, in Ec. 3:13 e Ec. 5:19 troviamo la parola *mattat* che traduciamo con il sostantivo «dono»; in entrambi i casi l'autore si riferisce al «dono di Dio», riferendosi alle esperienze dalle quali l'essere umano può trarre gioia. Infine, portiamo l'attenzione anche sull'espressione «viene dalla mano di Dio» (Ec. 2:24): attraverso questa rappresentazione molto umana di Dio, Qohelet parla della gioia come di un dono divino. La *śimḥāh* non è l'unico dono che Dio offre all'umanità; solamente leggendo i ritornelli sulla gioia, tra gli elementi che Qohelet definisce «dono di Dio» troviamo: i giorni di vita e la vita stessa, la capacità di mangiare, di bere, di godere delle bontà della vita e del benessere frutto del proprio lavoro, di gioire nonostante la fatica e di cogliere la propria parte, oltre a sapienza, conoscenza e alla gioia stessa. Tutto ciò, però, se non vissuto a partire dalla prospettiva offerta dalla gioia, rischia di perdere il proprio valore.

Il concetto di *ḥēleq* e l'idea di dono sono in evidente contrasto con il concetto di guadagno, di merito o di profitto. Qohelet presenta quest'idea nuova secondo la quale la gioia, legata a esperienze semplici come mangiare o bere, sono *ḥēleq* e *mattat*; qualcosa che Dio offre in dono all'individuo, a prescindere da una situazione di merito. Questo concetto si oppone in modo netto all'idea di *yitrôn* di cui avevamo parlato precedentemente in collegamento al tema dell'*hebel*: in un certo senso, potremmo affermare che *ḥēleq* (parte) e *mattat* (dono di Dio) stanno alla gioia così come *yitrôn* (guadagno) sta alla vanità. Finalmente, quindi troviamo una probabile risposta alla domanda iniziale di Ec. 3:9: non vi è alcun vantaggio, non vi è alcun guadagno nella vita; c'è, però, il dono di Dio.

4.1.3 Riflessione finale sul tema

Dopo aver letto e studiato i testi in principali in cui viene esposto il tema della gioia, possiamo trarre una prima conclusione e qualche riflessione su parte del messaggio che l'autore vuole trasmettere, proprio riguardo alla *śimḥāh*. È utile sottolineare che nel discorso di Qohelet la felicità insieme a tutti le ragioni che portano gioia nella vita umana – la compagnia di una donna, le ricchezze, i frutti del proprio lavoro, solo per citarne alcuni – non sono descritti come elementi intrinsecamente positivi; la filosofia qoheletiana è relativista e non assolutista, il carattere positivo o meno di ogni esperienza è strettamente legato al riconoscimento dell'opera di Dio dietro l'esperienza stessa. In altre parole, solo riconoscendo la mano di Dio dietro determinate realtà possiamo goderne

al meglio e viverle come una benedizione⁴⁴⁵. Prendendo ad esempio il Ec. 2, possiamo vedere che in un primo momento si parla della gioia in modo negativo, come qualcosa che alla fine si è rivelato essere vano, e solo in un secondo tempo, nella pericope finale, l'autore scorge in alcune esperienze di vita la mano di Dio e le valorizza con la tipica espressione «non c'è di meglio per l'uomo» (Ec. 2:24).

Ciò a cui aspira Qohelet non è una felicità effimera o banale in opposizione a una vita triste e noiosa, ma qualcosa di più; l'autore non è interessato a « sapere perché nel mondo ci sono ricchi e poveri»⁴⁴⁶, persone che ricevono la benedizione divina e persone che invece ne sono privi; piuttosto, Qohelet si chiede come sia possibile che al mondo vi siano persone ricche ma comunque insoddisfatte e tristi, e altre che invece godono della propria ricchezza e ne traggono gioia⁴⁴⁷. La risposta che appare evidente all'interno dei diversi ritornelli sulla gioia viene così sintetizzata da A. Bonora: «La differenza non sta nella ricchezza, ma nell'uomo: chi vede nei beni soltanto il frutto ottenibile con sforzi e affanni continui e disperati, non riuscirà a goderli; chi li accoglie come un dono divino saprà trarne soddisfazioni e godimento»⁴⁴⁸

La gioia viene riconosciuta come un dono di Dio e questo è forse il carattere più rivoluzionario della concezione del benessere secondo Qohelet. La gioia che l'autore presenta nel suo breve trattato non può essere prodotta o creata dall'uomo *ex novo*, non può essere guadagnata né meritata, non può nemmeno venire conservata in modo tale da goderne in un secondo momento. Per questo motivo Qohelet urge i propri lettori a riconoscere la gioia, in quei momenti in cui questa si presenta nelle loro vite, approfittarne, cogliere ogni possibilità e, in un certo senso, guardare alla realtà attraverso di essa⁴⁴⁹.

Nonostante alcuni punti in comune, l'analisi che Qohelet fa della gioia si contrappone alle filosofie dei popoli vicini, così come, per certi versi, si contrappone anche all'idea tradizionale diffusa in Israele. Secondo il pensiero di Qohelet la gioia non è una conquista, un raggiungimento ottenuto a fronte di uno sforzo umano, come poteva essere percepita nel mondo greco; non è considerata nemmeno una conseguenza diretta di un comportamento eticamente corretto, come era comune pensare all'interno del mondo giudaico. Si tratta semplicemente di un dono gratuito da parte di Dio⁴⁵⁰ e, in

⁴⁴⁵ M.A. Eaton, *op. cit.*, pp. 103, 104.

⁴⁴⁶ A. Bonora, *Il libro di Qoèlet*, p. 100.

⁴⁴⁷ *Idem*, pp. 100, 101.

⁴⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁴⁹ J.A. Duncan, *op. cit.*, p. 139.

⁴⁵⁰ J.B. Doukhan, *op. cit.*, p. 48.

quanto tale, l'esperienza della gioia non può che essere vissuta nel timore di Dio⁴⁵¹. Facendo un paragone tra il discorso di Qohelet e la teologia cristiana della grazia potremmo dire che spesso quest'ultima si focalizza maggiormente sull'escatologia e sul tempo futuro mentre *Qohelet* sembra presentare, con la sua riflessione sulla *śimḥāh*, un modo pratico che l'essere umano ha di sperimentare la grazia di Dio nel presente.

La gioia non sta semplicemente nelle azioni che procurano piacere all'individuo ma anche nella capacità di scorgere il dono divino, di rendersi conto di ciò che ci viene offerto e di riceverlo⁴⁵²; fa riflettere molto la critica che J.B. Doukhan indirizza a «molti cristiani» i quali sarebbero «così condizionati e preoccupati del donare da avere smarrito il senso del ricevere»⁴⁵³.

Stupisce però il modo in cui l'essere umano reagisce di fronte al dono di Dio. Come abbiamo già accennato, la descrizione autobiografica che Qohelet ci offre presenta due tipologie di gioia: da un lato quella conquistata autonomamente dall'individuo, che è ritenuta vanità; dall'altro troviamo la vera gioia, legata a motivi apparentemente più semplici come il mangiare o il bere, ma che viene presentata come il dono di Dio. Qohelet, attraverso il racconto della propria storia, parla di un atteggiamento che sembra essere tipico del genere umano e non necessariamente specifico dell'autore: l'essere umano tende a rifiutare la gioia che gli viene donata da Dio, preferendo sforzarsi per procurarsela autonomamente⁴⁵⁴. All'interno dell'Antico Testamento è possibile notare come questo atteggiamento umano nei confronti del dono di Dio sia ampiamente diffuso; già nel giardino dell'Eden, Adamo ed Eva rifiutano la felicità offerta da Dio, il benessere legato alla vita nel giardino, preferendo la presunta felicità frutto di una conquista o di una scelta personale. Qohelet esorta ad abbandonare ogni tentativo di conquista della felicità, che risulterebbe essere una felicità illusoria destinata a svanire, e a vivere accogliendo e facendo tesoro della gioia vera che Dio offre all'umanità.

4.2 La gioia nel contesto dell'*hebel*

Come risolvere, dunque, il contrasto tematico tra *hebel* e *śimḥāh* in cui ci si imbatte obbligatoriamente nello studio di *Qohelet*? Questa rimane una delle maggiori contraddizioni all'interno del libro che vede opporsi tra loro affermazioni come «tutto è vanità» e «non c'è niente di meglio per l'uomo che...». Scrive L. Mazzinghi: «tra le

⁴⁵¹ L. Mazzinghi, *Il Pentateuco sapienziale*, p. 160.

⁴⁵² J.B. Doukhan, *op. cit.*, p. 48.

⁴⁵³ *Ibidem*.

⁴⁵⁴ W. Lüthi, *op. cit.*, p. 24.

affermazioni sullo *hebel* e quelle sulla gioia, evidentemente antitetiche e persino contraddittorie, si crea in tal modo una frattura che dev'essere colmata»⁴⁵⁵. Se da un lato i discorsi sulla vanità sembrano annullare ogni prospettiva felice per l'essere umano, dall'altro lato i ritornelli sulla gioia riportano al libro una carica positiva e propositiva: grazie ai discorsi sulla gioia proposti dall'autore, il lettore non solo scopre il volto positivo dell'esistenza umana ma ottiene anche una spinta per vivere attivamente la propria vita. È proprio questa sfumatura del libro di *Qohelet* che abbiamo voluto sottolineare con la nostra tesi. La riflessione presentata dall'autore non è fine a se stessa ma vuole evidenziare un approccio alla vita gioioso e attivo.

La teologia del libro, nella sua complessità, non può essere compresa pienamente se uno di questi due elementi viene eliminato o ignorato; pertanto tendiamo a evitare posizioni estreme che ignorano completamente la presenza del tema della gioia o che, al contrario, affidano a tale tema il ruolo di protagonista principale all'interno del libro di *Qohelet*.

I due temi vanno necessariamente di pari passo, all'interno della loro relazione dialettica, per la quale «lo *hebel* relativizza la gioia, ma la gioia offre un senso positivo in un mondo in cui tutto appare *hebel*»⁴⁵⁶. *Qohelet*, a partire da riflessioni basate sulla propria esperienza, considera il carattere assurdo della vita umana, che gira sempre intorno ad una successione infinita di attività futili, prive di senso; allo stesso tempo, il pensatore si rende conto che, nel cammino della vita, gli è stato offerto in dono da Dio anche qualcos'altro, uno strumento che lo ha aiutato a sopravvivere, a superare tale assurdità⁴⁵⁷. Se l'interrogativo che apre la riflessione di *Qohelet* è legato all'assenza di significato riassunta nel concetto di *hebel*, nella presentazione della *simhāh*, una gioia che è dono divino, troviamo la risposta⁴⁵⁸, la soluzione all'inquietudine che tormenta la mente del nostro pensatore.

Non vediamo nella gioia una soluzione definitiva al problema dell'*hebel* in sé⁴⁵⁹: agli esseri umani, la realtà appare, oggi come al tempo di *Qohelet*, assurda, incomprensibile, inafferrabile come il fumo, fugace come un sospiro. In mezzo alla nebbia dell'*hebel*, però, ancora oggi, Dio si rivela all'umanità attraverso la gioia: «nell'ambiguità, stress, fatica

⁴⁵⁵ L. Mazzinghi, *Il Pentateuco sapienziale*, p. 158.

⁴⁵⁶ *Idem*, p. 160.

⁴⁵⁷ R.E. Murphy, *art. cit.*, p. 76.

⁴⁵⁸ A. Giano, *art. cit.*, p. 529.

⁴⁵⁹ G. Ravasi, *op. cit.*, p. 131.

incessante dell'uomo nella sua vita sotto il sole, Dio va incontro alla sua creatura, gli offre riparo e conforto»⁴⁶⁰.

Precisiamo ancora che, nel suo libro, *Qohelet* non esprime necessariamente un giudizio negativo nei confronti dell'*hebel* e di questa situazione in cui versa il suo mondo; in alcuni brani si può riconoscere un valore negativo del termine, mentre in altri il senso è più neutro⁴⁶¹. Più che a esprimere giudizi *Qohelet* si dedica a descrivere la realtà per ciò che è, o meglio così come gli appare. Nella sua descrizione l'autore ricorda che, allo scopo di sopravvivere a tale assurdità, Dio permette agli uomini di sperimentare la felicità durante la propria vita. Il Creatore, quindi, viene presentato come l'unica speranza che l'umanità ha per superare l'*hebel*. Quando l'individuo viene salvato dal paradosso della vita, questi è chiamato non solo a godere della gioia che Dio gli offre ma anche ad agire per il bene, a non stare fermo sprecando il proprio tempo, a essere produttivo, in sintesi è chiamato a vivere pienamente la propria vita.

Il destino ultimo di ciascun essere umano è noto, *Qohelet* non smette di indicarlo. Eppure, questa consapevolezza non deve essere un ostacolo nella vita di ciascun individuo, anzi, chi si lascia bloccare dalla paura della morte vive come se fosse già nello *sheol*, poiché quello è il «posto», o sarebbe meglio dire lo *status*, in cui non vi è più «né lavoro, né pensiero, né conoscenza, né sapienza» (Ec. 9:10). Ecco, dunque, che *Qohelet* ci invita a vivere il presente e a viverlo godendo del dono della gioia che viene da Dio, l'unico in grado di imporsi sull'assurdo e di farci vedere oltre la nebbia dell'*hebel*.

Come abbiamo già detto parlando della struttura, il concetto di *hebel* incornicia tutto il testo di *Qohelet*, creando così una mega inclusione; da Ec. 1:12 a Ec. 12:8 l'autore presenta il dramma che lo affligge: «tutto è vanità». La presentazione del tema della gioia non modifica lo stato delle cose in questa vita. La soluzione proposta dall'autore, quindi, non cancella il problema dell'*hebel*, piuttosto offre un nuovo modo di approcciarsi alla vita che può aiutare l'essere umano a convivere con il problema stesso. Anche se la vita umana non porta da nessuna parte, gli esseri umani sono chiamati a non lasciarsi travolgere da questo vortice di assenza di significato. L'unico modo per fuggire dall'assurdità della vita è accogliere a braccia aperte il dono divino della *simhah* e vivere proprio alla luce di queste gioie offerte da Dio⁴⁶². È per questo motivo che *Qohelet* organizza la presentazione del tema in due momenti: nel primo (Ec. 2:1-8:14) in cui si

⁴⁶⁰ A. Niccacci, *art. cit.*, p. 98.

⁴⁶¹ Si pensi a Ec. 9:9 dove la parola *hebel* viene usata quasi come un sinonimo della parola vita.

⁴⁶² A. Gianto, *art. cit.*, p. 531.

rende chiaro e assodato che la gioia viene da Dio, non è qualcosa di malvagio o peccaminoso anzi è il mezzo che il Creatore offre all'umanità per opporsi a tutto il resto che è vanità; nel secondo momento (Ec. 8:15-11:9) troviamo invece una sezione esortativa, in quanto il dono non va solo accettato ma anche e soprattutto vissuto e sperimentato⁴⁶³.

Qohelet ci presenta un Dio che non solo esorta a vivere ricercando la felicità, ma addirittura approva quelle azioni grazie alle quali l'essere umano riesce a fuggire dall'«assurdo» e a sperimentare quanto di buono c'è «sotto il sole»⁴⁶⁴. Tale pensiero può apparire rivoluzionario, controcorrente, soprattutto in ambito cristiano. Purtroppo, secoli di storia e di tradizione hanno portato una parte del mondo cristiano quasi a stigmatizzare la gioia e il divertimento e, di conseguenza, a vergognarsi di quelle azioni che conducono alla felicità o a un piacere più carnale o materiale⁴⁶⁵. Anche questi, spiega Qohelet, vanno accolti in quanto dono di Dio e vissuti all'interno di un'etica delineata già dallo stesso Creatore⁴⁶⁶.

Comprendiamo, quindi, anche quale ruolo ricopre *Qohelet* all'interno del canone biblico: grazie alla sua riflessione e argomentazione, questo testo esorta fermamente a vivere il presente riconoscendo, nella propria vita, l'intervento di Dio. Il contributo di *Qohelet* rende il testo biblico uno scritto estremamente attuale che non si focalizza solamente sul passato né solamente sul futuro; tra i ricordi di ieri e i piani del domani c'è l'oggi da vivere fino in fondo. Tra il racconto della Creazione e l'annuncio profetico della venuta del Messia c'è la vita quotidiana di ciascun individuo, composta certamente da aspetti spirituali e etici ma anche da gioie e piaceri materiali; tra l'elezione del popolo d'Israele e l'attesa di un regno di Dio universale c'è il presente che ogni persona è chiamata a vivere, un presente in cui è già possibile essere «beati», non necessariamente in un senso spirituale ma indicando appunto una felicità concreta, alla quale aggrapparsi anche nei momenti più tristi.

Nel pensiero presentato da Qohelet i piaceri materiali e la relazione spirituale con Dio non sono due aspetti contrastanti della vita umana ma, al contrario, si intrecciano tra loro. Dopotutto, la felicità descritta dall'autore è strettamente legata a aspetti fisici come la sessualità o i piaceri del corpo e elementi materiali come i prodotti della terra che danno nutrimento e piacere all'individuo. Tutti questi elementi non sono mai presentati come

⁴⁶³ *Ibidem*.

⁴⁶⁴ *Idem*, p. 532.

⁴⁶⁵ J.B. Doukhan, *op. cit.*, p. 134.

⁴⁶⁶ *Idem*, p. 48, 49.

qualcosa di peccaminoso, al contrario sono anch'essi opera di Dio (Ec. 2:24). In vari modi Qohelet riporta all'attenzione del lettore quell'atto iniziale in cui Dio chiamò ogni cosa all'esistenza: nell'introduzione di uno dei ritornelli sulla gioia troviamo un'importante affermazione di Qohelet: «Egli ha fatto ogni cosa bella nel suo tempo» (Ec. 3:11), inoltre, all'interno del suo scritto, il solo epiteto che l'autore utilizza in riferimento a Dio è «Creatore» (Ec. 12:1). Ascoltando la voce di Qohelet, comprendiamo che nonostante la presenza pervasiva dell'*hebel* che ha corrotto ogni aspetto della realtà, Dio ha ancora in mano il destino della propria creazione, se ne prende cura e entra in relazione con essa. L'essere umano non è in grado di capire le ragioni di ciò né tantomeno il modo in cui tutto ciò avviene (Ec. 5:2, 8:17), per questo Qohelet limita la sua riflessione alla realtà immanente; tuttavia i risultati sono innegabili, l'intervento di Dio nella vita umana diventa tangibile in tutti quei doni che offrono una gioia autentica al singolo individuo.

Le conclusioni alle quali ci conduce *Qohelet* sono riassunte efficacemente da L. Mazzinghi, che scrive: «Tutto è davvero un soffio, tranne temere Dio, e accogliere i doni che provengono da lui»⁴⁶⁷. La gioia è dunque quel dono che Dio ci offre per ricordarci che, nonostante tutte le avversità e le cose che non comprendiamo della realtà presente, Lui c'è. A noi non resta che guardare al mondo e alla vita dalla stessa prospettiva proposta da Qohelet, riconoscendo la gioia quando si presenta alla nostra porta e riuscendo a scorgere, al di là delle cose che non comprendiamo, la mano di Dio tesa verso l'umanità.

4.3 Posizioni contemporanee sul tema

Nel corso dei secoli sono state proposte diverse interpretazioni relative al tema della gioia in *Qohelet*; abbiamo scelto di riportarne qualcuna in un breve *excursus* che è possibile visionare in appendice (app. 6). La lettura di *Qohelet* che abbiamo seguito e che abbiamo voluto mettere in rilievo all'interno di questo lavoro di tesi non è la più nota o la più condivisa. In ambito accademico, infatti, solo una minoranza si occupa della gioia come uno dei temi centrali dello scritto mentre la maggior parte degli autori segue una lettura tradizionale per la quale la «vanità» sarebbe il tema centrale del libro; solo in epoca più recente si è sviluppata una corrente di pensiero per la quale la gioia coprirebbe un ruolo di maggior importanza all'interno del libro di *Qohelet*.

Tale linea di pensiero nasce dall'intuizione di D. Buzy che, nel 1934, pubblicò all'interno della *Révue Biblique* un articolo dal titolo «La notion du bonheur dans

⁴⁶⁷ L. Mazzinghi, *Il Pentateuco sapienziale*, p. 158.

l'«Ecclesiaste»⁴⁶⁸. In questo suo lavoro, Buzy descrive Qohelet come un pensatore che guardava alla vita con uno sguardo realista ma anche con fiducia e ottimismo; nell'articolo Buzy propone di leggere il tema della gioia come la tesi principale del libro di *Qohelet* e il tema della vanità come la sua antitesi⁴⁶⁹. Per questo, L. Mazzinghi sintetizza il pensiero di Buzy scrivendo: «il Qohelet sarebbe un testo di natura filosofica la cui tesi di fondo è la felicità nella vita dell'uomo»⁴⁷⁰. Proprio a Buzy ci siamo ispirati per il nostro lavoro di tesi, con l'intenzione di riportare alla luce un tema molto bello che a volte rimane nascosto tra le pagine di *Qohelet*.

Nonostante il lavoro iniziale di Buzy e di tutti quegli autori che, dopo di lui, hanno seguito la sua linea interpretativa, il dibattito sull'importanza del tema della gioia all'interno di *Qohelet* è ancora aperto. Non tutti gli autori contemporanei, infatti, sono concordi nel riconoscere al tema della gioia un ruolo importante all'interno di *Qohelet*, anzi la nostra appare essere una linea interpretativa minoritaria⁴⁷¹. Non dobbiamo commettere, quindi, il banale errore di considerare la nostra posizione come la linea interpretativa più diffusa; al contrario, invece, possiamo trovare molti studiosi dell'Antico Testamento, alcuni anche abbastanza noti, tra coloro che si schierano per una lettura del *Qohelet* che prescinde il tema della gioia.

Ad esempio, nel piccolo libricino di A. Néher, anch'esso intitolato *Qohèlet*, la gioia viene menzionata solamente in relazione a un discorso incentrato sul concetto di «dono di Dio» che si conclude con la centralità della Torah, il dono divino per eccellenza dal punto di vista della religione ebraica. Un altro esempio potrebbe riguardare G. Ravasi che, all'interno del proprio commento al *Qohelet*, sminuisce il tema della gioia ogni volta che se ne presenti la possibilità; secondo la lettura di Ravasi, infatti, la gioia offerta all'essere umano di cui parla Qohelet sarebbe semplicemente una magra consolazione di fronte a tutte le assurdità della vita, prima fra queste l'inevitabilità della morte. Il tema della gioia non viene ignorato completamente dal teologo cattolico ma viene accolto come un tema secondario: «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»⁴⁷². In un certo senso, se pesassimo metaforicamente con una bilancia i riferimenti che Qohelet fa all'*hebel* e i riferimenti alla *śimhâ*, questi ultimi non riuscirebbero a riportare

⁴⁶⁸ D. Buzy, «La notion du bonheur dans l'Ecclesiaste», in *Revue Biblique*, XLIII, 1934, n.4, pp. 494-511.

⁴⁶⁹ *Idem*, p. 497.

⁴⁷⁰ L. Mazzinghi, *Il Pentateuco sapienziale*, p. 153.

⁴⁷¹ A. Bonora, *Qohelet: la gioia e la fatica di vivere*, p. 60.

⁴⁷² G. Ravasi, *op. cit.*, p. 53.

la bilancia in equilibrio; secondo Ravasi, quindi, la gioia presentata in *Qohelet* non potrebbe in alcun modo contrastare il carattere vano della realtà umana, né tanto meno potrebbe proporsi come soluzione al problema dell'*hebel*.

A tal proposito è molto interessante l'interpretazione che altri autori propongono di questo squilibrio tra i due temi. G. Vanoni scrive:

«Qohelet esalta la gioia dato che “per l'uomo non c'è altra ‘felicità’ (*tôb*) che mangiare, bere e gioire” (Eccl. 8,15; cfr. 3,12.22). Solo chi non si avveda che in Qohelet le affermazioni dal tono scettico sulla gioia sono funzionali all'argomentazione, oppure citano un'opinione altrui, può parlare di “pessimismo” [...] Qohelet non fa che commentare ironicamente la massima del v. I, toccando nello stesso tempo uno dei suoi temi principali, cioè che “rallegrarsi per tutti i propri anni” significa anche “riflettere sui giorni bui” [...] Il fatto che Qohelet usi l'espressione “gioia del cuore” prevalentemente in contesti “terreni” (2,10; 9,7; 11,9) vieta un'interpretazione spiritualizzante, della forma sorprendente di rivelazione di Dio “nella gioia”»⁴⁷³.

Quest'idea era già stata proposta anni prima da D. Buzy che scrive:

«Egli [il lettore] può, quanto meno, rendersi conto del modo in cui queste due categorie sono presentate e pesate sui piatti della bilancia esegetica. [...] L'idea predominante all'interno di questo scritto filosofico è, quindi, una tesi sulla felicità della vita presente. Qohelet investe il massimo impegno per dirci dove risiede la felicità e dove la possiamo trovare, - questa è la tesi, e, per contrasto, dove la felicità non è e non dev'essere cercata - questa è l'antitesi. Se l'autore insiste maggiormente sull'antitesi e sulle contraddizioni è semplicemente per un'esigenza letteraria; i quadri della vanità si prestano a degli sviluppi più numerosi e più vari rispetto alla descrizione della felicità» (trad. propria)⁴⁷⁴.

⁴⁷³ G. Vanoni, *art. cit.*, coll. 801, 802.

⁴⁷⁴ D. Buzy, *art. cit.*, p. 497. In originale: «Il [le lecteur] peut du moins dès à présent se rendre compte de la manière dont ces deux catégories sont disposées sur les plateaux des balances exégétique, et pesées. [...] L'idée dominante de cet écrit philosophique est donc une thèse du bonheur de cette vie. Qohèleth s'emploie de son mieux à dire où le bonheur réside et où nous pouvons le trouver, - c'est la thèse, et, par contraste, où le bonheur n'est pas et où nous ne devons pas le chercher - c'est l'antithèse. S'il insiste davantage sur l'antithèse et les contrastes, c'est une exigence de sa composition littéraire; les tableaux de vanité se prêtaient à des développements plus nombreux et plus variés que la description du bonheur».

Come Ravasi, anche J.L. Crenshaw intende la gioia presentata da Qohelet come un inutile tentativo di trovare un senso alla vita umana e di godere di quest'ultima, prima che, con lo scorrere inesorabile del tempo, sopraggiunga la morte⁴⁷⁵. Insieme a quelli già menzionati, altri autori che poco o nulla si occupano della gioia nel loro studio del libro del *Qohelet* troviamo anche G. von Rad e J. Vélchez Líndez; anche loro, infatti, nei propri scritti menzionano velocemente la tematica della gioia ma non le attribuiscono un valore importante legato al messaggio del libro.

Anche se, come abbiamo già detto, compongono solamente una minoranza, ci sono degli autori che hanno sposato l'intuizione di Buzy e attribuiscono un ruolo centrale alla gioia nel messaggio di *Qohelet*. Tra questi troviamo R. Gordis, il quale definisce la gioia «God's categorical imperative for man»⁴⁷⁶, l'imperativo categorico di Dio per l'essere umano. Tramite l'invito alla gioia, più di una semplice esortazione, Qohelet dimostra che l'essere umano è chiamato non semplicemente a sopravvivere ma a vivere e godere della vita che riceve in dono da Dio.

La visione di Gordis è stata condivisa anche da altri studiosi come R.N. Whybray e N. Lohfink. Whybray fa della gioia il tema centrale di *Qohelet*, al punto tale da intitolare un proprio articolo «Qohelet, Preacher of Joy»; si tratta di un lavoro esegetico minuzioso all'interno del quale l'autore individua e analizza le pericopi di *Qohelet* nelle quali appare e viene sviluppato il tema della gioia: attraverso questo lavoro, Whybray indica nelle parole contenute in Ec. 8:15 («Così ho lodato l'allegria») il messaggio che Qohelet voleva trasmettere ai propri lettori al fine di esortarli a cogliere ogni motivo di felicità che la vita offre⁴⁷⁷. Lohfink non parla di centralità della gioia ma attribuisce a questo tema comunque un ruolo di elevata importanza: secondo Lohfink, attraverso la gioia, nella descrizione che Qohelet fa della vita, Dio si rivela all'essere umano; nel suo articolo «Revelation by Joy», Lohfink, partendo dallo studio di Ec. 5:17-19 (BHS) e in modo particolare del verbo *'ānāh*, afferma che la gioia è la «risposta» di Dio alla fatica umana cioè a uno dei risultati più tangibili dell'*hebel*; secondo Lohfink «when we experience joy, at least in one small moment, we come in touch with that sense of thing which normally God alone sees»: Dio parla, risponde e si rivela all'umanità condividendo con essa un assaggio di quella realtà che solo Lui vive, una realtà che non deteriorata dall'*hebel*⁴⁷⁸. In una posizione totalmente

⁴⁷⁵ J.L. Crenshaw, *Ecclesiastes*, (The Old Testament Library), Louisville (KY), John Knox, 1987, pp. 27-28, citato in L. Mazzinghi, *Ho cercato e ho esplorato*, p. 392.

⁴⁷⁶ R. Gordis, *Koheleth – the Man and His World*, (Texts and studies of the Jewish Theological Seminary of America, 19), New York (NY), Jewish Theological Seminary, 1955, p. 119.

⁴⁷⁷ R.N. Whybray, *art. cit.*, p. 94.

⁴⁷⁸ N. Lohfink, *art. cit.*, p. 634.

nuova si colloca M.V. Fox il quale legge nelle varie menzioni della parola *śimhāh* un riferimento al piacere piuttosto che alla felicità e al benessere; rifacendosi all'interpretazione di Whybray, e allo stesso tempo criticandola, Fox scrive «Koheleth is more a “preacher of pleasure” than a “preacher of joy”»⁴⁷⁹.

Infine presentiamo la linea interpretativa presentata da A. Gianto, che è quella che più ci ha convinti e alla quale ci uniamo nella redazione di questa tesi; si tratta di una posizione molto simile a quelle di Whybray e Lohfink ma, per certi versi, più moderata:

«[...] life is there to be enjoyed. Qohelet begins and ends his long sermon with a statement that everything is hebel (1,1 and 12,8). The sage does not try to do away with this reality, which will always be there. Rather, he presents an alternative way of looking at it: that everything is hebel should no longer lead to vexation of the spirit, re'ūt rūah, but to śimhâ»⁴⁸⁰.

Secondo questa lettura, seguita anche da autori come L. Mazzinghi e A. Bonora, all'interno del libro di *Qohelet* l'autore espone le sue riflessioni sulla realtà umana, presentando in modo schietto sia gli aspetti negativi sia quelli positivi.

L'approccio di Qohelet, quindi, non è né ottimista né pessimista; la sua riflessione è infatti una descrizione realista dell'esistenza⁴⁸¹, così come percepita dall'autore, nella quale sono individuati due elementi chiave: la vanità e la gioia. Il primo è una descrizione della realtà nella sua totalità; il secondo elemento, invece, è l'unico aspetto al quale Qohelet si afferra per superare il dramma della vanità seppur consapevole che anche la gioia è soggetta alla vanità. Per l'individuo non c'è via di scampo, «tutto è vanità», eppure Qohelet condivide la propria esperienza e presenta nel suo libro quell'unico elemento che gli ha permesso di godere della vita nonostante la vanità.

Riteniamo, quindi, che il ruolo principale all'interno del libro non appartenga né al tema della vanità né a quello della gioia. *Qohelet* descrive la realtà umana, che ai suoi occhi appare essere assurda e fuggevole e, all'interno di tale esperienza che lascia numerosi interrogativi irrisolti, l'autore trova una gioia vera e genuina. L'*hebel* pervade ogni aspetto della realtà umana, è un male senza cura che fa ormai parte della vita di ogni individuo, per questo motivo l'intera riflessione di *Qohelet* gira intorno alla vanità. Tuttavia, per comprendere a pieno il messaggio che l'autore voleva trasmettere ai propri

⁴⁷⁹ M.V. Fox, *op. cit.*, p. xxi.

⁴⁸⁰ A. Gianto, *art. cit.*, p. 531.

⁴⁸¹ A. Niccacci, *art. cit.*, p. 94.

lettori è necessario riconoscere anche l'altro tema che Qohelet tratta all'interno del proprio scritto, ossia il concetto di *śimḥâ*. Se tra i due temi, la gioia e la vanità, quest'ultimo è quello che si ritrova più spesso menzionato tra le pagine del libro è per una semplice esigenza letteraria, suggerisce D. Buzy: il tema della vanità, infatti, si presta a un più vasto sviluppo rispetto al tema della gioia⁴⁸².

La gioia di cui parla Qohelet non è da intendere come una soluzione, un antidoto contro la vanità, un'azione da compiere per sfuggire all' *hebel*. Ricordiamo che per Qohelet non c'è nulla che l'individuo possa fare per procurarsi il vero benessere: la gioia è presentata, invece, come dono divino e parte integrante della vita umana, qualcosa che di tanto in tanto illumina e addolcisce la realtà dell'umanità di per sé amara e oscura.

«Per Qohelet la sapienza vuole insegnare 'l'arte di vivere', mostrando come una esistenza vissuta come lotta, conquista, corsa al successo o al denaro o alla gloria o al piacere finisca nella delusione, nell'insuccesso, nel fallimento»⁴⁸³.

Il lettore, dunque, non è chiamato a vivere una vita dedicata al piacere e alla felicità, ma è esortato ad aprire gli occhi davanti alla realtà con un duplice obiettivo: rendersi conto di come tutto, in fin dei conti, risulti essere assurdo e imparare a godere le piccole e grandi gioie che Dio offre, unici veri momenti di felicità. La gioia non dà un senso all'esistenza, anzi è parte di una realtà caratterizzata dalla mancanza di senso; all'interno di questa realtà, però, proprio attraverso la *śimḥāh*, nel modo più semplice e inaspettato, Dio si rivela all'umanità e offre a ciascun individuo la possibilità di stare bene.

⁴⁸² D. Buzy, *art. cit.*, p. 497.

⁴⁸³ A. Bonora, *Qohelet: la gioia e la fatica di vivere*, p. 61.

Conclusione

Qohelet è uno di quei libri biblici grazie ai quali il lettore contemporaneo è ancora in grado di percepire la Bibbia come un testo molto vicino alla propria realtà; nonostante i secoli che ci separano dalla sua composizione, *Qohelet* trasmette un messaggio attuale anche per noi oggi. Dopotutto, ancora oggi la realtà può essere considerata «vanità», nel senso qoheletiano del termine, e ancora oggi Dio tende la sua mano verso l'umanità nel costante tentativo di istaurare e coltivare una relazione d'amore con le proprie creature. *Qohelet*, inoltre, rispecchia il carattere universale e trasversale del messaggio biblico; non ci trattiene nel passato, non racconta guerre di popoli antichi o usanze e rituali particolari che possono apparire incomprensibili ai giorni nostri, e nemmeno si focalizza totalmente sul futuro nell'attesa di una soluzione ai problemi che affliggono l'umanità intera. Nonostante un piccolo richiamo ad un'attesa escatologica contenuto nella conclusione, tutto il libro è incentrato sul presente, sulla realtà che ogni individuo si ritrova a vivere giorno dopo giorno, mettendo in risalto le tante difficoltà da affrontare e anche quelle gioie e quei piaceri che allietano la vita umana.

La descrizione estremamente precisa che Qohelet fa della realtà umana del suo tempo è appropriata e valida anche per la realtà odierna. Sorprende, infatti, notare come in ambienti culturali, nel cinema o in televisione, venga riproposto, forse involontariamente, quello che in fondo può essere considerato il messaggio ultimo di *Qohelet*: nella vita vi sono degli aspetti negativi, degli aspetti positivi e persino degli aspetti che umanamente ci è impossibile comprendere. In un contesto tale, il modo ideale di approcciarsi alla vita consiste nel riconoscere quegli aspetti positivi come doni di Dio e goderli fino in fondo sapendo accettare, però, anche tutte le altre esperienze, anche quelle che ci appaiono più assurde.

A titolo di esempio, riportiamo tre episodi in cui ci è sembrato di risentire la voce di Qohelet nelle riflessioni di autori e pensatori contemporanei dal piccolo e grande schermo e anche dal WEB.

L'attore e scrittore Paolo Villaggio, nel 1975, rilasciò un'intervista a una tv svizzera nella quale raccontava le origini del personaggio che lo portò al successo, «il ragioniere Fantozzi». Villaggio, in quell'occasione, offrì una descrizione della società dell'epoca, della quale Fantozzi è un po' il prodotto, che in fondo non è così diversa dalla nostra; gli elementi che risaltano in tale descrizione sono l'incertezza e l'inquietudine legate al pensiero del futuro e, allo stesso tempo, la ricerca della felicità fondata

sull'accumulare beni e che si rivela poi vuota e fallace. Villaggio descrive quest'ultimo atteggiamento come «il diavolo», l'opposto della felicità, e conclude che «questo tipo di felicità è altamente infelice». Pensiamo sia chiaro il collegamento con *Qohelet*, con il racconto autobiografico in cui l'autore ci parla di tutte le sue ricchezze che sono risultate essere *hebel* e con l'insicurezza evidente che in *Qohelet* è dovuta alla triste constatazione iniziale: «tutto è vanità»⁴⁸⁴.

Spostandoci in tempi più recenti, vogliamo riportare anche alcune frasi tratte da un'intervista a Ezio Bosso che la testata digitale *fanpage.it* ha pubblicato poco tempo dopo la morte del noto direttore d'orchestra. Alla domanda «tu sei felice?» Bosso risponde con un discorso che ricorda molto il pensiero di *Qohelet*:

«mah, io non ti so dire se sono felice, però ti so dire che tengo stretti i momenti di felicità, che li vivo fino in fondo, fino alle lacrime, così come accettare (*sic*) i momenti del buio... sono una persona normale [...] ho una filosofia che è quella di legarsi di più ai momenti felici perché quelli sono quelli che poi ti serviranno da maniglia per ritirarti su quando sei nel letto e non riesci ad alzarti».

Non sono parole vuote quelle di Bosso, il quale, mentre la sua orchestra sale sul palco, esorta ogni singolo musicista dicendo «divertiamoci, divertiamoci come i pazzi... let's have fun... bon divertissement». Grazie a questo approccio gioioso, positivo e allo stesso tempo realista, Bosso è riuscito a superare le difficoltà nelle quali avrebbe potuto arenarsi, e a diventare il genio musicale che è stato⁴⁸⁵.

Infine, menzioniamo il film «Il dolce e l'amaro» diretto da A. Porporati⁴⁸⁶. La pellicola narra la storia, fittizia ma verosimile, di Saro Scordia, un giovane siciliano che rimane invischiato in vicende di stampo mafioso; durante la sua vita Saro vive momenti tristi e dolorosi come la morte del padre durante una rivolta di detenuti in carcere, vive momenti di piacere e felicità smodati legati soprattutto agli ambienti frequentati in seguito all'affiliazione alla mafia, e infine vive anche momenti di un felicità pura e genuina, in modo particolare nella sua relazione con Ada. Il personaggio che stravolge la sua vita e, in un certo senso, la salva è Stefano, amico di infanzia di Saro che ha preso una strada

⁴⁸⁴ «Paolo Villaggio. Intervista inedita alla televisione svizzera – 1975», in <https://www.youtube.com/watch?v=sv8oiLC4hSs>.

⁴⁸⁵ «Ezio Bosso come non l'avete mai visto: il più grande direttore d'orchestra di fronte alla vita», in <https://www.youtube.com/watch?v=a49RoZCbWSE>.

⁴⁸⁶ *Il dolce e l'amaro*: diretto da A. Porporati, Medusa distribuzione, 2007.

totalmente diversa diventando giudice; grazie a quest'amico, infatti, Saro riuscirà a partire per il Nord Italia e a costruirsi lì una nuova vita.

La frase riportata nel titolo è pronunciata all'inizio del film dal padre di Saro, in quello che è l'ultimo ricordo che il protagonista ha del padre; verso la fine della storia, la stessa frase gli viene rivolta dall'amico-giudice che dice: «...lo sai quello che penso io? Che nella vita c'è il dolce e c'è l'amaro, e un uomo li deve prendere tutt'e due». Il dolce e l'amaro di Porporati ricordano tanto la gioia e la vanità di cui parla Qohelet all'interno del proprio scritto; le parole di Stefano richiamano il pensiero di Qohelet, che sa di non poter fuggire al sapore amaro della vita e sceglie quindi di accettarlo senza però perdere di vista anche quei momenti in cui la situazione cambia e tutto assume un gusto più dolce.

Il fatto che questo concetto si trovi con tanta frequenza in ambito secolare conferma, ancora una volta, il carattere universale del libro di *Qohelet*. La spiritualità non è il tema principale dello scritto, meno ancora si trattano temi come la religione o la ritualità religiosa. Il tema intorno al quale ruotano le riflessioni di Qohelet è la realtà umana nel suo contesto. Le considerazioni e le esortazioni che ne conseguono riguardano, quindi, la vita sotto ogni suo aspetto, e non temi legati necessariamente all'esperienza religiosa dell'individuo. Ovviamente, la visione dell'autore è influenzata dal suo background spirituale, motivo per cui la ricerca della felicità viene legata alla figura di Dio ma ciò non rende le parole di Qohelet utili solo in ambito spirituale; è importante specificare, anzi, che Qohelet non fa una distinzione vera e propria tra vita spirituale e vita secolare, queste sono solamente due parti di un'unica realtà.

Così Qohelet presenta una strada che, volendo, può essere percorsa in due direzioni: la riflessione a livello spirituale sulla bontà e generosità di Dio dovrebbe portarci a vivere quotidianamente seguendo quel richiamo alla gioia e alla produttività proposto da Qohelet; specularmente, i diversi motivi di gioia che incontriamo nel corso della nostra vita dovrebbero svelare l'immagine di un Dio buono e generoso.

Come cristiani, forse, dovremmo essere in grado di compiere lo stesso passo: annullare la barriera che separa la vita spirituale da quella secolare e guardare alla nostra esistenza come un'unica realtà da vivere, facendolo pienamente, sempre sotto la guida di Dio. Questo atteggiamento potrebbe portare l'individuo a rendere un po' più spirituale la propria esperienza di vita quotidiana e a rivedere la propria esperienza spirituale emancipandosi da possibili restrizioni autoimposte. A tal proposito, citiamo nuovamente J.B. Doukhan, il quale afferma:

«Spesso la religione è stata associata alla tristezza e alle privazioni; alcune personalità religiose credono addirittura che più sono tristi e refrattarie alle gioie della vita, tanto più sono vicine a Dio; la religione della Bibbia si schiera sul fronte opposto a questo tipo di mentalità. Poiché Dio è il creatore, la religione implica l'accettazione e il godimento di quello che egli ci ha donato [...] Ecclesiaste sottolinea il valore della vita e della gioia di vivere. Ci esorta a “goderci la vita” (Ec, 9:9)»⁴⁸⁷.

In ambito cristiano si tende a vivere la propria vita mirando sempre a una realtà trascendente e nell'attesa di un tempo escatologico; tale atteggiamento viene controbilanciato da Qohelet il quale, all'interno della propria riflessione, si focalizza proprio sul tempo presente e sulla realtà immanente di questo mondo⁴⁸⁸. Senza ombra di dubbio, questo è uno dei motivi per cui abbiamo scelto di riportare alla luce il tema della gioia, presente nel libro di *Qohelet* e troppo spesso ignorato. Infatti, sebbene in ambienti accademici sia diventato abbastanza normale parlare della gioia in relazione al pensiero di *Qohelet*, si tratta ancora di un tema che raramente ritroviamo sui pulpiti o nella vita quotidiana di ogni cristiano. Nonostante la notevole importanza che la teologia della grazia ricopre all'interno delle varie confessioni di fede appartenenti al cristianesimo, spesso si è ancora profondamente radicati in una comprensione meritatoria della relazione con Dio, per la quale si necessitano dei sacrifici, delle rinunce o dei riti per coltivare la propria relazione col divino o per ricevere del bene da quest'ultimo.

Una sana comprensione della grazia, invece, ci permette di comprendere che Dio ha offerto già da tempo a tutti gli esseri umani una salvezza che riguarda sia il futuro che il presente di ogni individuo. Infatti, mentre la maggior parte dei cristiani si concentra sull'aspetto escatologico di questa promessa, *Qohelet* spiega che Dio comincia a salvarci già a partire da questa vita, riscattandoci proprio dall'assurdità della realtà umana; anche se tutto ciò che ci circonda è pervaso dall'*hebel*, Dio offre all'essere umano la *śimḥāh*. Riscoprire il tema della gioia all'interno del libro di *Qohelet* può aiutarci, nella nostra comprensione di Dio, a capire meglio concetti come la grazia, il dono di Dio e l'universalità dell'amore di Dio.

Infine, in un senso più pragmatico, cosa ci ha insegnato Qohelet? Che la vita è un bicchiere pieno per metà e il modo migliore di vivere è che Qohelet ci suggerisce consiste nel guardare al bicchiere mezzo pieno. Godere delle gioie che ci vengono offerte durante

⁴⁸⁷ J.B. Doukhan, *op. cit.*, p. 134.

⁴⁸⁸ R.E. Murphy, *art. cit.*, p. 77.

la nostra vita, nonostante tutto. Nonostante il vuoto. Nonostante i drammi personali che ognuno di noi vive, nonostante le tragedie che affliggono la società, nonostante tutti quei mali ancora senza cura che silenziosamente si portano via le persone a noi più care. Nonostante le ingiustizie sociali, nonostante tutto ciò che accade nelle nostre vite e che non riusciamo a spiegarci. Nonostante tutto, Qohelet ci insegna che c'è del bene, c'è del bello di cui possiamo godere, c'è qualcosa che ci può rendere felici, soddisfatti, pieni, c'è qualcosa che può riempire quel vuoto lasciato o causato dall'assurdità dell'esistenza umana; queste occasioni vanno colte prontamente per poter dare colore alla propria vita.

Il Dio di Qohelet è un Dio che è ancora innamorato dell'umanità e, vedendola soffrire nel caos provocato dalla rottura tra Creatore e creature, opera da dietro le quinte, nascosto tra i ritmi della natura e in quella realtà che alcuni chiamano caso, altri fato, altri destino; in tutto ciò c'è Dio, che viene presentato come quell'unico elemento libero dai vincoli dell'*hebel* e che sostiene costantemente l'essere umano cercando di recuperare quel rapporto incrinatosi per via di una scelta sbagliata avvenuta ormai migliaia di anni fa. È proprio da dietro le quinte che Dio perpetua la vita e la mantiene offrendo agli esseri umani non solo delle ragioni per vivere ma anche dei motivi per vivere felici.

Appendici

1. Nomi e abbreviazioni dei testi biblici

Lista dei libri della Bibbia della Nuova Diodati
Abbreviazioni adottate per i riferimenti

Libri dell'Antico Testamento

Genesi	Ge.	Lamentazioni	La.
Esodo	Es.	Ezechiele	Ez.
Levitico	Le.	Daniele	Da.
Numeri	Nu.	Osea	Os.
Deuteronomio	De.	Gioele	Gl.
Giosuè	Gs.	Amos	Am.
Giudici	Gc.	Abdia	Ad.
Rut	Ru.	Giona	Gn.
I Samuele	1 Sa.	Michea	Mi.
II Samuele	2 Sa.	Nahum	Na.
I Re	1 Re	Habacuc	Hb.
II Re	2 Re	Sofonia	So.
I Cronache	1 Cr.	Aggeo	Ag.
II Cronache	2 Cr.	Zaccaria	Za.
Esdra	Ed.	Malachia	Ml.
Nehemia	Ne.		
Ester	Et.		
Giobbe	Gb.		
Salmi	Sl.		
Proverbi	Pr.		
Ecclesiaste	Ec.		
Cantico dei Cantici	Ca.		
Isaia	Is.		
Geremia	Gr.		

Libri del Nuovo Testamento

Evangelo secondo		I Timoteo	1 Ti.
Matteo	Mt.	II Timoteo	2 Ti
Marco	Mr.	Tito	Tt.
Luca	Lu.	Filemone	Fi.
Giovanni	Gv.	Epistola agli	
Atti degli Apostoli	At.	Ebrei	Eb.
Epistole di Paolo ai...		Epistola di	
Romani	Ro.	Giacomo	Gm.
I ai Corinzi	1 Co.	I Pietro	1 Pi.
II ai Corinzi	2 Co.	II Pietro	2 Pi.
Galati	Ga.	I Giovanni	1 Gv.
Efesini	Ef.	II Giovanni	2 Gv.
Filippesi	Fl.	III Giovanni	3 Gv.
Colossesi	Cl.	Giuda	Gd.
I Tessalonicesi	1 Te.	Apocalisse	
II Tessalonicesi	2 Te.	di Giovanni	Ap.

2. Struttura del libro

In struttura abbiamo preferito lasciare i ritornelli sulla gioia all'interno delle pericopi di cui fanno parte. La loro presenza è stata comunque segnalata da un asterisco. Precisiamo, inoltre, che per questa ipotesi di struttura abbiamo seguito da vicino le strutture proposte da G. Ravasi, A. Bonora, D.A. Garrett, R.E. Murphy e A. Gianto. In modo particolare, è di Gianto l'idea di tracciare una linea divisoria proprio a Ec. 8:14; lì viene menzionato per l'ultima volta nel testo il concetto dell'*hebel*, da quel momento in poi Qohelet guarda alla vita da una prospettiva diversa, dalla prospettiva della gioia che, proprio in Ec. 8:15 viene lodata⁴⁸⁹.

Titolo (o intestazione) 1:1

Introduzione 1:2-11

«Tutto è vanità» 1:2

Presentazione del tema e di alcuni temi ricorrenti 1:3-11

Sezione autobiografica 1:12-12:7

Presentazione autobiografica 1:12

Descrizione della realtà dalla prospettiva della «vanità» 1:13-8:14

Presentazione del tema «tutto è vanità» 1:13-18

Applicazione del tema «tutto è vanità»... 2:1-26

... ai piaceri 2:1-3

... alle ricchezze 2:4-11

... alla sapienza in confronto con la follia e la stoltezza 2:12-15

La morte come destino comune 2:16-17

Considerazioni sulla vita umana 2:18-26*

Riflessioni sul tempo 3:1-22

Poema sul tempo 3:1-8

Le opere degli uomini e le opere di Dio 3:9-15*

L'empietà e lo spettro della morte 3:16-22*

Approfondimento del tema «tutto è vanità»... 4:1-16

Sulle ingiustizie sociali 4:1-3

⁴⁸⁹ A. Gianto, *art. cit.*, p. 530.

Sulle ricchezze e l'invidia 4:4-6

Sulle ricchezze e la solitudine 4:7-12

Il «giovane povero e saggio» e il «re vecchio e stolto» 4:13-16

Prima sezione esortativa 5:1-7

Ulteriori considerazioni su ricchezza e saggezza ancora in relazione al tema della vanità 5:8-6:9*

Riflessioni di carattere etico 6:10-7:8

Considerazioni su ciò che è buono 6:10-7:8

Ulteriori interrogativi (testo ponte) 6:10-12

Ciò che è buono o ciò che è migliore 7:1-8

Seconda sezione esortativa 7:9-22

Considerazioni sulla saggezza e la follia 7:23-8:1

Terza sezione esortativa 8:2-8

Riflessioni di carattere etico (sulla giustizia e sull'empietà) 8:9-14

Considerazioni finali: la «gioia», una nuova prospettiva 8:15-12:7

Esortazioni alla gioia in un contesto in certo 8:15-9:10**

Ancora sulla sapienza 9:11-10:20

L'influenza del caso sulla realtà 9:11, 12

Sapienza e forza 9:13-18

Sapienza e stoltezza 10:1-4

Sapienza e politica 10:5-20

Ultime esortazioni 11:1-12:7

Conclusione 12:8-14

«Tutto è vanità» 12:8

Breve biografia di Qohelet 12:9, 10

Esortazioni finali sulla sapienza 12:11, 12

Conclusione di carattere spirituale/religioso 12:13, 14

3. Alfabeto ebraico e traslitterazione a fronte

Lettera	Trascrizione		
א	'	ש	š
ב	<i>b</i>	ת	<i>t</i>
ב	<i>b̄</i>	ת	<i>t̄</i>
ג	<i>g</i>		
ג	<i>ḡ</i>	Segno vocalico	Trascrizione
ד	<i>d</i>	ה	<i>ba</i>
ד	<i>d̄</i>	ה	<i>bā</i> (o <i>bo</i>)
ה	<i>h</i>	ה	<i>bâ</i>
ו	<i>w</i>	ה	<i>bāh</i>
ז	<i>z</i>	ה	<i>bă</i>
ח	<i>ḥ</i>	ה	<i>bi</i>
ט	<i>ṭ</i>	ה	<i>bî</i>
י	<i>y</i>	ה	<i>bē</i>
כ	<i>k</i>	ה	<i>bê</i>
כ	<i>k̄</i>	ה	<i>bēh</i>
ל	<i>l</i>	ה	<i>bə</i>
מ	<i>m</i>	ה	<i>be</i>
נ	<i>n</i>	ה	<i>bê</i>
ס	<i>s</i>	ה	<i>bēh</i>
ע	'	ה	<i>bě</i>
פ	<i>p</i>	ה	<i>bō</i>
פ	<i>p̄</i>	ה	<i>bô</i>
צ	<i>ṣ</i>	ה	<i>bōh</i>
ק	<i>q</i>	ה	<i>bō</i>
ר	<i>r</i>	ה	<i>bū</i>
ש	<i>ś</i>	ה	<i>bû</i>

4. I ritornelli sulla gioia: testo in lingua ebraica

Ec. 2:24-26

²⁴אֵין-טוב בָּאָדָם שִׂיאֲכַל וְשָׂתָה וְהִרְאָה אֶת-נַפְשׁוֹ טוֹב בְּעֵמְלוֹ גַּם-זֶה רָאִיתִי אֲנִי כִּי מֵיֶד
הָאֱלֹהִים הִיא:
²⁵כִּי מִי יֵאָכֵל וּמִי יִחַוֵּשׁ חַיִּים מִמֶּנִּי:
²⁶כִּי לְאָדָם שְׂטוֹב לְפָנָיו נָתַן חֲכָמָה וְדַעַת וְשִׁמְחָה וְלַחֹטֵא נָתַן עֲנָיוֹ לְאֶסְרוֹף וְלַכְנוּס לְתַת
לְטוֹב לְפָנָי הָאֱלֹהִים גַּם-יָגַה הַבָּל וְרַעוּת רִיחַ:

Ec. 3:12-13, 22

¹²יִדְעֵתִי כִּי אֵין טוֹב בָּם כִּי אִם-לְשִׂמּוֹחַ וְלַעֲשׂוֹת טוֹב בְּחַיִּיו:
¹³וְגַם כָּל-הָאָדָם שִׂיאֲכַל וְשָׂתָה וְרָאָה טוֹב בְּכָל-עֵמְלוֹ מִתַּת אֱלֹהִים הִיא:
²²וְרָאִיתִי כִּי אֵין טוֹב מֵאֲשֶׁר יִשְׂמַח הָאָדָם בְּמַעֲשָׂיו כִּי-הוּא חֵלְקוֹ כִּי מִי יִבְיָאֵנוּ לְרִאוֹת בְּמָה
שִׂיִּהְיֶה אַחֲרָיו:

Ec. 5:17-19 (5:18.20 ND '91)

¹⁷הִנֵּה אֲשֶׁר-רָאִיתִי אֲנִי טוֹב אֲשֶׁר-יָגַה לְאֶכוֹל-וְלִשְׂתוֹת וְלִרְאוֹת טוֹבָה בְּכָל-עֵמְלוֹ
שִׂיעֲמֵל תַּחַת-הַשָּׁמַשׁ מְסַפֵּר מִי-תָנוּ אֲשֶׁר-נָתַן-לוֹ הָאֱלֹהִים כִּי-הוּא חֵלְקוֹ:
¹⁸גַּם כָּל-הָאָדָם אֲשֶׁר נָתַן-לוֹ הָאֱלֹהִים עֵשֶׂר וּנְכֹסִים וְהִשְׁלִיטוֹ לְאָכֵל מִמֶּנּוּ וְלִשְׂאֹת אֶת-
חֵלְקוֹ וְלִשְׂמַח בְּעֵמְלוֹ זֶה מִתַּת אֱלֹהִים הִיא:
¹⁹כִּי לֹא הִרְבָּה יִזְכָּר אֶת-יָמָיו כִּי הָאֱלֹהִים מַעֲנֶה בְּשִׂמְחַת לְבוֹ:

Ec. 8:15

¹⁵ וְשִׁבְחֵתִי אֲנִי אֶת־הַשְּׂמִיחָה אֲשֶׁר אֵין־טוֹב לְאָדָם תַּחַת הַשָּׁמַשׁ כִּי אִם־לְאָכּוֹל וּלְשִׂתּוֹת
וּלְשִׂמּוֹחַ וְהוּא יִלְוֶנּוּ בַעֲמָלוֹ יָמֵי חַיָּו אֲשֶׁר־נִתְּנוּ־לּוֹ הָאֱלֹהִים תַּחַת הַשָּׁמַשׁ:

Ec. 9:7-10

⁷ לֵךְ אֲכַל בְּשִׂמְחָה לַחֲמֵה וְשִׂתֵּה בְּלִב־טוֹב יַיִגֶּה כִּי כָבֹד רָצָה הָאֱלֹהִים אֶת־מַעֲשֵׂיךָ:
⁸ בְּכָל־עֵת יִהְיוּ בְּגִדֶיךָ לְבָגִים וְשִׁמּוֹן עַל־רֵאשֶׁיךָ אֶל־יִחְסֹר:
⁹ רְאֵה חַיִּים עִם־אִשָּׁה אֲשֶׁר־אֶהְבֶּתָ כָּל־יְמֵי חַיֶּיךָ אֲשֶׁר נִתְּנוּ־לְךָ תַּחַת הַשָּׁמַשׁ כֹּל יְמֵי
חַיֶּיךָ כִּי הוּא חֶלְקְךָ בְּחַיִּים וּבַעֲמָלְךָ אֲשֶׁר־אַתָּה עֹמֵל תַּחַת הַשָּׁמַשׁ:
¹⁰ כֹּל אֲשֶׁר תַּמְצֵא יָדְךָ לַעֲשׂוֹת בְּכַחַךְ עֲשֵׂה כִּי אֵין מַעֲשֵׂה וְחִשְׁבוֹן וְדַעַת וְחִכְמָה בְּשִׂאֹל
אֲשֶׁר אַתָּה הֹלֵךְ שָׂמָה:

5. Il messaggio di Qohelet e la storia di Caino, Abele e Set.

Vi è una peculiare connessione tra il messaggio presentato all'interno del libro di *Qohelet* e le vicende, per certi versi drammatiche, che hanno per protagonisti gli unici tre figli di Adamo ed Eva dei quali la Bibbia fornisce i nomi⁴⁹⁰.

Nella storia contenuta in Ge. 4, da un lato troviamo Abele, il cui nome – *hebel* – sembra descrivere il destino del personaggio stesso che, silenziosamente entra in scena e altrettanto silenziosamente se ne va dopo essere stato ucciso dal fratello⁴⁹¹; *hebel* infatti significa «vapore» o «fiato», insomma qualcosa di effimero che si forma e immediatamente scompare, *hebel* «non è altro che il vapore [...] è tutto ciò che è destinato a scomparire per sua stessa natura»⁴⁹². La natura effimera di Abele si può notare in ciò che ci narra di lui il testo biblico: alla sua nascita, non viene resa nota la ragione per la quale gli viene affidato questo nome e l'unico legame di parentela evidenziato dal testo della *Genesi* è quello con il fratello Caino, colui che poi lo ucciderà. Vi è un solo dato noto su questo personaggio, relativo alla relazione tra Abele stesso e Dio: «il Signore guardò con favore Abele e la sua offerta» (Ge 4:4 NR '94). Tuttavia, nonostante questo favore divino, di lì a poco, questi sarà ucciso dal fratello. Tale evento non segna solamente la fine di Abele ma anche la fine della sua stirpe; così, Abele non lascia tracce del suo passaggio sulla terra, lascia solamente del sangue, simbolo della sua vita e della vita dei suoi discendenti che, in modo figurato, grida al Signore (Ge 4:10)⁴⁹³.

Dall'altro lato c'è Caino, che sembra essere l'antitesi di suo fratello Abele. Già al momento della nascita, la madre Eva gli affida un nome che ha un significato importante per lei e per Adamo: il nome קַיִן (*qayin*) Caino deriva dal verbo קָנָה (*qānāh*) che può essere tradotto con possedere o acquistare; i neogenitori, infatti, vedono nel loro primogenito un'acquisizione. Inoltre, sottolinea A. Néher, «fin dalla nascita, Caino ha il suo posto nel mondo», occupa uno spazio, ha un ruolo ben preciso e probabilmente questa è un'altra ragione per la quale il suo nome indica il concetto di «possesso»; questo carattere segnerà l'intera esistenza di Caino il quale, anche dopo il fratricidio, continuerà a essere «l'uomo del possesso». Durante la fuga, infatti, si stanzerà in un preciso territorio per coltivarlo, fonderà città, costruirà, possederà. Caino, da questo punto di vista, è

⁴⁹⁰ Per approfondire questo tema consigliamo la lettura della prima parte di «Unità fondamentale, vanità e durata» in A. Néher, *op. cit.*, pp. 45-57.

⁴⁹¹ R. Antic, «Cain, Abel, Seth, and the Meaning of human life as portrayed in the books of Genesis and Ecclesiastes», in *Andrews University Seminary Studies*, XLIV, 2006, n. 2, p. 207.

⁴⁹² A. Néher, *op. cit.*, p. 45.

⁴⁹³ *Idem*, pp. 47-49.

simbolo di stabilità, proprio l'opposto di Abele che a questo punto della storia è ormai scomparso da tempo. Di quel vapore che è *hebel* non si vede più nulla, mentre tutto ciò che nel corso degli anni viene acquisito da Caino (*qānāh, qayin*) è evidente, è tangibile. Tuttavia, questo desiderio quasi smodato di crescere e possedere sempre di più porterà l'umanità al diluvio (Ge. 6:5-7; Ge 7), un evento che segnerà la fine della discendenza di Caino. Così anche Caino, in un certo senso, diventa *hebel*; di lui e del suo passaggio sulla terra non vi è alcuna traccia⁴⁹⁴.

Questo avvenimento è emblematico per l'autore di *Qohelet*, che basa il suo pensiero su una drammatica constatazione: «tutto è vanità». Non solamente ciò che è futile e labile in sé, ma anche ciò che appare utile e stabile, in fin dei conti, risulta essere comunque *hebel*. In modo particolare, in Ec. 2:4:11 troviamo la descrizione del grande potere e delle grandi ricchezze che l'autore dice di aver acquisito durante la propria vita; ma, riflettendo sul destino umano, Qohelet si rende conto che anche tutto ciò, in fondo, è *hebel*⁴⁹⁵.

Infine, il terzo di figlio di Eva e Adamo di cui il testo biblico ci parla è Set. Un figlio che, ancor più degli altri, viene riconosciuto come un dono di Dio, in quanto nasce per sostituire Abele (Ge. 4:25) e, in tal modo, per dare nuovamente speranza ai due genitori. In questo senso, quindi, Set è legato ad Abele: Set e la sua discendenza sono ciò che Abele e la sua discendenza non ebbero mai la possibilità di essere.

Stando al racconto biblico, l'intera umanità è discendenza di Set, quindi tutti rientriamo, in un certo senso, in questo collegamento con Abele. Ciò che maggiormente colpisce Qohelet è il fatto che, a differenza di Caino e Abele, Set esiste ancora e sussiste tramite la sua discendenza, nell'umanità contemporanea all'autore. Il collegamento con il terzo figlio, quindi, è più di tipo concettuale che linguistico; come il racconto di Ge. 4 si conclude con la presentazione del dono di Dio per Adamo ed Eva, la riflessione di Qohelet presenta in conclusione uno dei più grandi doni che Dio abbia fatto all'umanità: la legge⁴⁹⁶. Un altro elemento che, per più volte all'interno di *Qohelet*, viene descritto come «dono di Dio» è la gioia, la capacità per un essere umano di vivere felice. In ogni caso, potremmo dire che solo in una sincera relazione con Dio troviamo qualcosa di concreto e duraturo mentre tutto il resto è *hebel*.

⁴⁹⁴ *Idem*, pp. 49, 50.

⁴⁹⁵ *Idem*, p. 51.

⁴⁹⁶ R. Antic, *art. cit.*, pp. 209, 210.

Considerando i collegamenti appena esposti, sembrerebbe che *Qohelet* abbia formulato le proprie riflessioni sulla vita partendo da un'analisi della storia di questi tre fratelli che – chi in un modo chi in un altro – hanno condizionato la storia dell'umanità intera.

6. Interpretazioni sulla gioia: dalla tradizione giudaica a Martin Lutero

Come abbiamo già avuto modo di dire, la tradizione giudaica inserisce il libro di *Qohelet* nella lista dei *megillot*, i cinque libri che vengono letti durante la festa dei tabernacoli⁴⁹⁷ la quale, in ambito ebraico, è considerabile «la festa della gioia per eccellenza»⁴⁹⁸; probabilmente, suggerisce M.V. Fox, il libro di *Qohelet* è stato associato alla festa dei tabernacoli in virtù di alcune affinità tematica con l'origine e il messaggio della festa stessa, tra le quali sicuramente anche il ripetuto invito alla gioia⁴⁹⁹. Da ciò possiamo ipotizzare che, nell'interpretazione giudaica di questo scritto, il tema della gioia non venga ignorato ma assume invece un ruolo di grande importanza.

Durante i primi secoli dell'era cristiana, però, si svilupparono altre interpretazioni relative ai testi di *Qohelet* che ci parlano della gioia. Una di queste, proposta da Girolamo (V secolo d.C. circa) e condivisa all'interno della Chiesa antica, proponeva che il mangiare e il bere di *Qohelet* avessero come oggetto non del cibo materiale bensì del cibo spirituale. In altre parole, secondo tale lettura, il mangiare e il bere sarebbero un riferimento ai simboli dell'eucarestia. Così, dire che «non c'è nulla di meglio per l'uomo sotto il sole che mangiare e bere» (Ec. 8:15, vedi anche Ec. 2:24-26), significherebbe affermare il primato di Cristo nella vita di ogni essere umano: per ogni individuo, non c'è niente di meglio che «mangiare» del corpo di Cristo e «bere» il sangue di Cristo, in quel rito, memoriale del sacrificio di Gesù, attraverso il quale il credente rinnova la propria fede. Oltre a Girolamo, anche Agostino e Gregorio d'Agrigento, in alcuni dei loro scritti, ripropongono tale interpretazione⁵⁰⁰.

Ancora, il riferimento al cibo spirituale non necessariamente è da intendere come un riferimento all'Eucarestia, bensì può essere inteso anche come un richiamo a cibarsi della Parola di Dio, vale a dire un invito a mantenere sempre saldo il legame tra il credente e le Sacre Scritture⁵⁰¹.

⁴⁹⁷ A. Bonora, *Qohelet: la gioia e la fatica di vivere*, p. 61.

⁴⁹⁸ L. Mazzinghi, *Ho cercato e ho esplorato*, p. 391.

⁴⁹⁹ M.V. Fox, *op. cit.*, p. xv.

⁵⁰⁰ Girolamo, *Commentarius in Ecclesiasten*; Gregorio di Agrigento, *Explanatio in Ecclesiasten*; Agostino, *De civitate Dei*, cfr., K. Bardski, *art. cit.*, pp. 34, 35.

⁵⁰¹ K. Bardski, *art. cit.*, p. 36.

Non ci soffermeremo ulteriormente su tale interpretazione, ma ci limiteremo a segnalare che tale lettura di *Qohelet* ci appare quanto meno anacronistica e fuori contesto, una lettura forse azzardata dell'Antico Testamento alla luce del Nuovo Testamento. La posizione di Girolamo, inoltre, non tiene in considerazione tutti gli elementi presenti all'interno dei ritornelli sulla gioia, oggetto di studio di questa tesi. D'altro canto, lo sguardo positivo e attivo alla vita offerto in *Qohelet* non si ferma solamente a considerare l'importanza del bere o del mangiare, azioni che rientrano nell'area semantica dell'eucarestia, ma va ben oltre: elogia l'allegria, esorta a trarre beneficio dai frutti del proprio lavoro e a vivere con gioia la relazione con il proprio partner⁵⁰², esorta ancora a prodigarsi, impegnarsi, investire le proprie forze e le proprie abilità per vivere al meglio delle proprie possibilità⁵⁰³. Tutto questo difficilmente può essere associato al tema dell'eucarestia o alla centralità della Scrittura, pertanto, riteniamo che quest'interpretazione pur potendo essere valida secondo una lettura simbolica, rimane comunque un'interpretazione parziale, da leggere all'interno di un contesto più ampio che è il tema generale della gioia per la vita umana, sempre tenendo conto del contesto storico in cui lo scritto è stato composto.

Secoli dopo, anche Martin Lutero ha lasciato un suo commento di *Qohelet* all'interno del quale, tra le altre cose, l'autore prova a riscattare il tema della gioia. Nella sua opera, Lutero sottolinea il fatto che, esattamente come la grazia nel Nuovo Testamento, in *Qohelet* la gioia viene presentata come un dono di Dio, non guadagnato o meritato dall'essere umano, ma totalmente gratuito⁵⁰⁴. È evidente, infatti, la somiglianza tematica tra il tema della gioia e quello della grazia: entrambi si oppongono alla teologia del merito e descrivono un dono che Dio offre, senza alcun limite, all'umanità intera e per il bene della stessa. Dio offre la gioia come un bene imminente e immanente, la grazia sarebbe invece il dono di un bene che è sia imminente che escatologico, in relazione ad una realtà che è sia immanente che trascendente. Lutero, inoltre, attraverso il proprio commento al libro di *Qohelet*, critica quelle correnti cristiane che disprezzano i beni e le

⁵⁰² Ci riferiamo a «Godi la vita con la moglie che ami» (Ec 9:9). Sebbene il testo parli di «moglie» abbiamo preferito esprimerci in un linguaggio più neutro, in quanto crediamo che tali considerazioni sulla vita umana siano valide anche per delle lettrici e credenti donne che, senza fare alcun torto alle Scritture, potrebbero benissimo leggere «godi la vita con il marito che ami».

⁵⁰³ Su tutti questi aspetti ci torneremo più avanti, nel terzo capitolo, dove in modo più specifico cercheremo di trarre i messaggi contenuti, singolarmente e nell'insieme, all'interno dei vari ritornelli sulla gioia.

⁵⁰⁴ Martin Lutero, *Ecclesiasten Salomonis cum annotationibus*, Halæ Sueuor(um) ex offic. P. Brubacchij, 1536, pp. 43, 44.

gioie terrene; pur condannando la vanità della realtà umana, infatti, Qohelet invita comunque a godere di tutte le cose buone che in questa vita Dio offre all'individuo⁵⁰⁵.

⁵⁰⁵ *Idem*, pp. 10, 11.

Bibliografia

- Albertz, R., «הַבְּאֵל *hæbæl* - SOFFIO», in Jenni, E., Westermann C. (a cura di), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Kaiser, Monaco, 1975, trad. it. *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, 2 voll., Torino, Marietti, 1982, vol. I, coll. 405-407.
- Alonso Schökel, L., *Dizionario di ebraico biblico*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2013.
- Alonso Schökel, L., *Los Salmos*, Estella, Verbo Divino, 1992, trad. it. *I Salmi*, Roma, Borla, 1992.
- Antic, R., «Cain, Abel, Seth, and the Meaning of Human Life as portrayed in the Book of Genesis and Ecclesiastes», in *Andrews University Seminary Studies*, XLIV, 2006, n. 2, pp. 203-211.
- Bacchiocchi, S., *Wine in the Bible*, (Biblical Perspective, 8), Berrien Springs (MI), Biblical Perspectives, 1989.
- Balz, H., Schneider, G. (a cura di), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 3 voll., Stuttgart, Kohlhammer, 1980, trad. it. *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi, 15), Brescia, Paideia, 2004 (edizione in un unico tomo).
- Bardski, K., «Va', mangia e bevi: I piaceri della vita dell'Ecclesiaste nell'interpretazione di San Girolamo», in *Warszawskie Studia Teologiczne*, IX, 1996, pp. 17-42.
- Bonora, A., *Il libro di Qoèlet*, (Guide spirituali all'Antico Testamento, 2), Roma, Città Nuova, 1992.
- Bonora, A., *Qohelet: la gioia e la fatica di vivere*, (LoB, 15), Brescia, Queriniana, 1987.
- Bonora, A., «Qoélet», in A. Bonora, M. Priotto *et al.*, *Libri Sapienziali e altri scritti*, (Logos, 4), Leumann – Torino, Elledici, 1997, pp. 71-84.

- Bonora, A., Priotto, M. *et al.*, *Libri sapienziali e altri scritti*, (Logos, 4), Leumann – Torino, Elledici, 1997.
- Botterweck, G.J., Ringgren, H. (a cura di), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 7 voll., Stuttgart, Kohlhammer, 1977, trad. it. *Grande lessico dell'Antico Testamento*, 8 voll., Brescia, Paideia, 2002, vol. II.
- Bright, J., *A History of Israel*, Louisville (KY), John Knox, 2000⁴, trad. it. *Storia dell'Antico Israele*, (Le Grandi Civiltà, 7) Roma, Newton and Compton, 2006.
- Brown, F., Driver, S.R., Briggs, C.A. (eds.), *A Hebrew and English lexicon of the Old Testament*, Oxford, Clarendon, 1979.
- Brown, W.P., *Ecclesiastes*, Louisville (KY), John Knox, 2000, trad. it. *Qohelet*, (Strumenti, 58), Torino, Claudiana, 2012.
- Brueggemann, W., *An Introduction to the Old Testament*, Louisville (KY), John Knox, 2003, trad. it. *Introduzione all'Antico Testamento*, (Strumenti, 21) Torino, Claudiana, 2005.
- Buzy, D., «La notion du bonheur dans l'Ecclesiaste», in *Revue Biblique*, XLIII, 1934, n. 4, pp. 494-511.
- Crenshaw, J.L., *Ecclesiastes*, (The Old Testament Library), Louisville (KY), John Knox, 1987.
- Crenshaw, J.L., *Old Testament Wisdom: an Introduction*, Louisville (KY), John Knox, 2010³.
- Cross, F.L., Livingstone, E.A. (eds.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford-New York, Oxford University, 1997³.
- Davidson, R., *Ecclesiastes and Song of Songs*, Edinburgh, Saint Andrew, 1986.

- De Angelis, F., *Riassunto dell'Antico Testamento*, s. l., 2015.
- De Luca, E., *Kohèlet/Ecclesiaste*, Milano, Feltrinelli, 2018⁹.
- Delitzsch, F., «The Book of Ecclesiastes», in Delitzsch, F., *Proverb, Ecclesiastes, Song of Solomon*, in Keil. C.F., Delitzsch, F., *Commentary on the Old Testament*, 10 voll., Peabody (MA), Hendrickson Publishers, 2001, vol. VI, pp. 629-816.
- Di Berardino, A., *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, 3 voll., Casale Monferrato, Marietti, 1994, vol. II.
- Di Fonzo, L., *Ecclesiaste*, Torino, Marietti, 1967.
- Doukhan, J.B., *Ecclesiastes, All Is Vanity*, Nampa (ID), Pacific, 2006, trad. it. *Qohèlet, il richiamo dal caos*, Impruneta, ADV, 2007.
- Duncan, J.A., *Ecclesiastes*, (Abingdon Old Testament Commentary), Nashville (TN), Abingdon, 2017.
- Eaton, M.A., *Ecclesiastes: an Introduction and Commentary*, (The Tyndale Old Testament commentaries, 16), Leicester, Inter-Varsity, 1983.
- Enns, P., «Ecclesiastes 1: book of», in Longman III, T., Enns, P., *Dictionary of the Old Testament: Wisdom, Poetry & Writings*, Downers Grove (IL), Inter-Varsity Press, 2008, pp. 121-132.
- Enns, P., *Ecclesiastes*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 2011.
- Fabry, H.J., Ringgren H. (a cura di), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 7 voll., Stuttgart, Kohlhammer, 1993, trad. it. *Grande lessico dell'Antico Testamento*, 8 voll., Brescia, Paideia, 2008, vol. VIII.

- Fitzmyer, J.A., *Romans*, (The Anchor Bible, 33) New York (NY), Doubleday, 1993, trad. it. *Lettera ai Romani*, Casale Monferrato, Piemme, 1999.
- Fox, M.V., *Ecclesiastes*, (The JPS Bible commentary, 8), Philadelphia (PA), Jewish Publication Society, 2004.
- Fox, M.V., «The Meaning of Hebel for Qohelet», in *Journal of Biblical literature*, CV, 1986, n. 3, pp. 409-427.
- Garrett, D.A., *Proverbs, Ecclesiastes, Song of songs*, (The New American Commentary, 14), Nashville (TN), Broadman, 2003.
- Gianto, A., «The Theme of Enjoyment in Qohelet», in *Biblica*, LXXIII, 1992, n. 4, pp. 528-532.
- Gibson, D., *Living Life Backward: How Ecclesiastes Teaches Us to Live in Light of the End*, Wheaton (IL), Crossway, 2017.
- Gordis, R., *Koheleth – the Man and His World*, (Texts and studies of the Jewish Theological Seminary of America, 19), New York (NY), Jewish Theological Seminary, 1955.
- Gordis, R., «The Original Language of Qohelet», in *The Jewish Quarterly Review New Series*, XXXVII, 1946, n. 1, pp. 67-84.
- Jenni, E., Westermann C. (a cura di), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Kaiser, Monaco, 1975, trad. it. *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, 2 voll., Torino, Marietti, 1982.
- Lambdin, T.O., *Introduction to Biblical Hebrew*, Upper Saddle River (NJ), Pearson Education, 1972, trad. it. *Introduzione all'ebraico biblico*, Roma, Pontificio istituto biblico, 2013.
- Leithart, P.J., *Solomon among the Postmoderns*, Grand Rapids (MI), Brazos, 2008.

- Leonardi, G., «Il mondo di Qohèlet», in *Il Messaggero Avventista*, LXXXI, 2007, n. 2, pp. 4-6.
- Levine, E., *The Aramaic Version of Qohelet*, New York (NY), Sepher-Hermon, 1978.
- Lohfink, N., «Qohelet 17-19 – Revelation by Joy», in *The Catholic Biblical Quarterly*, LII, 1990, n. 4, pp. 625-635.
- Lohfink, N., *Kohelet*, (Die neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung, 24) Würzburg, Echter, 1980, trad. it. *Qohelet*, Brescia, Morcelliana, 1997.
- Longman III, T., Enns, P., *Dictionary of the Old Testament: Wisdom, Poetry & Writings*, Downers Grove (IL), Inter-Varsity Press, 2008.
- Longman III, T., *The book of Ecclesiastes*, (The New International Commentary on the Old Testament), Grand Rapids (MI), Eerdmans, 1998.
- Lorenzin, T., *I Salmi*, (I Libri Biblici, 20), Milano, Paoline, 2000.
- Lüthi, W., *Der Prediger Salomo lebt das Leben*, Reinhardt, Bâle, 1952, trad. fr., *L'Éclésiaste a vécu la vie*, Geneve, Editions Labor et Fides, 1952.
- Martin Lutero, *Ecclesiasten Salomonis cum annotationibus*, Halæ Sueuor(um) ex offic. P. Brubacchij, 1536
- Martin, R.P., *James*, (Word Biblical Commentary, 48) Waco (TX), Word Books, 1988.
- Mazzinghi, L., «*Ho cercato e ho esplorato*» *Studi sul Qohelet*, Bologna, EDB, 2009².
- Mazzinghi, L., *Il Pentateuco sapienziale*, Bologna, EDB, 2012.

- Miller, D.B., *Ecclesiastes*, (Believers church Bible commentary, 23), Scottdale (PA), Herald, 2010.
- Morla Asensio, V., *Libros sapienciales y otros escritos*, Estella, Verbo Divino, 1994, trad. it. *Libri sapienziali e altri scritti*, (Introduzione allo studio della Bibbia, 5), Brescia, Paideia, 1997.
- Murphy, R.E., *Ecclesiastes*, (Word Biblical Commentary, 23A) Waco (TX), Word Books, 1992.
- Murphy, R.E., «Qohelet, lo scettico», in *Concilium*, XII, 1976, n. 9, pp. 71-78.
- Néher, A., *Notes sur Qohélet*, Paris, Minuit, 1951, trad. it. *Qohèlet*, Milano, Gribaudi, 2006.
- Niccacci, A., «Qohelet o la gioia come fatica e dono di Dio a chi lo teme», in *Liber Annuus*, LII, 2002, pp. 29-102.
- Pritchard, J.B., *Ancient Near Eastern Texts (ANET), Relating to the Old Testament*, Princeton (NJ), Princeton, 1992³.
- Rad, G. von, *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1970, trad. it. *La sapienza in Israele*, Genova, Marietti, 2000.
- Ravasi, G., *Qohelet: il libro più originale e «scandaloso» dell'Antico Testamento*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2004.
- Rendtorff, R., *Das Alte Testament. Eine Einführung*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1988³, trad. it. *Introduzione all'Antico Testamento*, (Strumenti, 3), Torino, Claudiana, 2001³.
- Rendtorff, R., *Theologie des Alten Testaments: ein kanonischer Entwurf*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, 1999, trad. it. *Teologia dell'Antico Testamento, volume 1: i testi canonici*, (Strumenti, 5), Torino, Claudiana, 2001.

- Ruprecht, E., «שָׂמַח (śmh) – RALLEGRARSI», in Jenni, E., Westermann C. (a cura di), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Kaiser, Monaco, 1975, trad. it. *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, 2 voll., Torino, Marietti, 1982, vol. II, coll. 747-753.
- Sacchi, P., *Qoelet*, (Nuovissima versione della Bibbia, 20), Roma, Paoline, 1981³.
- Scaiola, D., «La Sapienza in Israele e nel Vicino Oriente», in A. Bonora, M. Priotto *et al.*, *Libri Sapienziali e altri scritti*, (Logos, 4), Leumann – Torino, Elledici, 1997, pp. 29-42.
- Seybold, K., «הֶבֶל- hebel», in Botterweck, G.J., Ringgren, H. (a cura di), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 7 voll., Stuttgart, Kohlhammer, 1977, trad. it. *Grande lessico dell'Antico Testamento*, 8 voll., Brescia, Paideia, 2002, vol. II, coll. 358-367.
- Simonetti, M., «Teodoro di Mopsuestia», in Di Bernardino, A., *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, 3 voll., Casale Monferrato, Marietti, 1994, vol. II, coll. 3382-3386.
- Staples, W.E., «The “Vanity” of Ecclesiastes», in *Journal of Near Eastern Studies*, II, 1943, n. 2, pp. 95-104.
- Towner, W.S., «The Book of Ecclesiastes», in Keck, L.E. (ed.), *The New Interpreter's Bible*, 12 voll., Nashville (TN), Abingdon, 2001, vol. V, pp. 265-360.
- Vanoni, G., «שָׂמַח śāmah», Fabry, H.J., Ringgren H. (a cura di), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 7 voll., Stuttgart, Kohlhammer, 1993, trad. it. *Grande lessico dell'Antico Testamento*, 8 voll., Brescia, Paideia, 2008, vol. VIII, coll. 784-803.
- Vílchez Líndez, J., *Ecclesiastes o Qohélet*, Estella, Verbo Divino, 1994, trad. it. *Qoèlet*, Roma, Borla, 1997.

Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, 1764, trad. it. *Dizionario filosofico*, Segrate, Mondadori, 1977^{VII}.

Whybray, R.N., «Qohelet, Preacher of Joy», in *Journal for the Study of the Old Testament*, VII, 1982, n. 23, pp. 87-98.