

PARTE PRIMA

FRUSTRAZIONE TOTALE  
SOTTO IL SOLE  
(1,3 - 2,26)

Le parole di questa sezione introducono il lettore in un mondo in cui si fa l'esperienza della frustrazione, del dolore e della disperazione. Il libro intero è caratterizzato da questa visione del mondo, che comincia da qui con sorprendenti affermazioni (1,2.11); con domande retoriche che ricevono risposte negative (1,3.9-10; 2,2.12.15.22); con un poema incisivo che disegna il ritmo pressante della natura e della storia come una macchina che non sopporta interferenze (1,4-8); e con un'esperienza inconfutabile (1,12 - 2,26).

Gli esseri umani non sono stati tenuti in considerazione nell'organizzazione esigente del sistema economico tolemaico e rimangono paralizzati dinanzi a orizzonti chiusi. L'autore non intravede nessuna reale possibilità di cambiamenti rilevanti sotto il sole, che riorientino la storia secondo una logica più umana. Peggio ancora, sembra che i tempi cronologici (passato, presente e futuro) abbiano congiurato contro gli esseri umani negando loro qualsiasi novità nel presente, nascondendo la memoria del Dio liberatore dalla schiavitù d'Egitto e occultando le promesse messianiche.

In questa prima sezione l'autore costringe il lettore a sentire la sua agonia dinanzi agli orizzonti chiusi.

## A. QUANDO LA MACCHINA NON TOLLERA INTERFERENZE (1,3-11)

### 1. L'ESSERE UMANO NON SI REALIZZA IN UN LAVORO SCHIAVIZZANTE (1,3)

<sup>3</sup> Che profitto ha l'uomo di tutta la fatica che sostiene sotto il sole?

La domanda fondamentale che conduce Qohelet ad analizzare la realtà, egli se la pone fin dal principio del suo discorso (1,3) e torna a ripeterla altrove (2,22; 3,9). Tre sono le parole-chiave in questa domanda retorica: profitto o guadagno (*yitron*), lavoro schiavizzante o fatica (*'amal*) e sotto il sole. Questi termini si ripetono regolarmente in tutto il libro. Ciò indica la preoccupazione di fornire un'analisi onesta della realtà. Ogden la chiama una domanda programmatica; è il *leitmotiv* di tutto il discorso<sup>1</sup>.

Qohelet vuol sapere se l'essere umano trae un qualche vantaggio da tutta la sua fatica. In ebraico il termine *yitron* significa profitto, vantaggio, beneficio, guadagno. Compare dieci volte, e soltanto in Qohelet<sup>2</sup>. È una parola recente, che al suo tempo si usava di solito per le transazioni commerciali in cui si tiene la contabilità e si fa il bilancio dei risultati, di perdite e di guadagni. Ricordiamo che in quell'epoca ellenistica il commercio toccava il suo apogeo ed esistevano addirittura manuali sul come condurre gli affari. Ma qui il significato si riferisce a un vantaggio supplementare<sup>3</sup>. È evidente che Qohelet non ha interesse che l'essere umano accresca il suo guadagno economico. Anzi, Qohelet relativizza le ricchezze (5,9), perché l'ansia di guadagno non permette di godere la vita (cfr. 4,8). Il vantaggio che egli desidera è quello di un'autentica realizzazione dell'essere umano nel processo del

<sup>1</sup> Graham OGDEN, *Qoheleth*, Sheffield, JSOT Press, 1987, p. 28.

<sup>2</sup> Le parole *motar* (superiorità; 3,19) e *yoter* (vantaggio, abbondanza), derivano dalla stessa radice *ytr*.

<sup>3</sup> Cfr. Choon-Leong SEOW, *Ecclesiastes*, The Anchor Bible, New York, Doubleday, 1997, p. 103.

lavoro e dei suoi frutti, nella storia, sotto il sole. La domanda, collegata con i vv. successivi, implica una risposta negativa.

Il termine 'amal (fatica) è una chiave per capire i sentimenti di frustrazione di Qohelet<sup>4</sup>. L'autore si lamenta ripetutamente del lavoro faticoso. Quel termine significa al tempo stesso lavoro e fatica: 'amal è il lavoro e la stanchezza che ne deriva. La parola «schiavizzante» lo esprime molto bene, e non si riferisce soltanto al lavoro degli schiavi.

Nell'Antico Testamento, specialmente prima dell'esilio, 'amal significava disgrazia, danno, oppressione, ingiustizia. Così si comportavano i nemici<sup>5</sup>; in tempi post-esilici si riferiva al lavoro. Questo cambiamento si deve forse al fatto che all'epoca dei tolemei le elevate esigenze di produzione imposte all'agricoltura, con un lavoro faticoso e senza guadagno, crearono una situazione insopportabile. Qohelet sottolinea il lato negativo del lavoro<sup>6</sup>.

«Sotto il sole» significa semplicemente «nel mondo», «sulla terra», nella storia umana. È un'espressione comune in Medio Oriente. Compare nell'*Epopoea di Gilgamesh*, in due iscrizioni fenicie e ricorre in Euripide e in Omero<sup>7</sup>. In altre pagine della Bibbia ebraica non viene usata questa frase, bensì l'espressione «sotto il cielo», che ha lo stesso significato. Anche Qohelet se ne serve (1,13; 2,3; 3,1), ma la sua frase preferita è «sotto il sole» (29 volte). Gallazzi vede nel sole qualche cosa di più che l'astro della luce: vi vede il simbolo dell'impero greco-romano<sup>8</sup>. In-

<sup>4</sup> Questo termine compare con significativa frequenza nel Qohelet (35 volte su un totale di 57 in tutta la Bibbia). E. JENNI, C. WESTERMANN, *Diccionario teológico - co manual del antiguo Testamento*, Madrid, Cristiandad, 1978, vol. I, p. 423 (ed. it. *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, 2 voll., Casale Monferrato, Marietti, 1978-1982).

<sup>5</sup> Ivi, p. 426.

<sup>6</sup> Specialmente quando appare assieme al verbo. Cfr. Roger Norman WHYBRAY, *Ecclesiastes*, New Century Bible Commentary, Londra, Eerdmans, 1989, p. 37.

<sup>7</sup> Gianfranco RAVASI, *Qohelet*, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 2001<sup>3</sup>, pp. 71 s.; Aarre LAUHA, *Kohelet*, Biblischer Kommentar Altes Testaments, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1978, p. 33; Jean DE SAVIGNAC, *La sagesse du Qohéléth et l'Epopée de Gilgamesh*, in: "Vetus Testamentum", vol. XXVIII, fasc. 3.

<sup>8</sup> Anna Maria RIZZANTE, Sandro GALLAZZI, *La prueba de los ojos, la prueba*

fine, per Qohelet, «sotto il sole» è lo spazio storico e cosmico dove si producono gli eventi di una società rovesciata, qualificati come assurdi (*hebel*).

Con la triade di 1,3 (profitto, fatica e mondo) «riassuntiva delle dimensioni etiche, antropologiche e cosmiche»<sup>9</sup>, Qohelet avvia il suo discorso.

## 2. NON C'È REALIZZAZIONE UMANA POSSIBILE IN UN MONDO SENZA UN PROGETTO (1,4-11)

<sup>4</sup>Una generazione se ne va, un'altra viene, e la terra sussiste per sempre. <sup>5</sup>Anche il sole sorge, poi tramonta, e si affretta verso il luogo da cui sorgerà di nuovo. <sup>6</sup>Il vento soffia verso il mezzogiorno, poi gira verso settentrione; va girando, girando continuamente, per ricominciare gli stessi giri. <sup>7</sup>Tutti i fiumi corrono al mare, eppure il mare non si riempie; al luogo dove i fiumi si dirigono, continuano a dirigersi sempre. <sup>8</sup>Ogni cosa è in travaglio, più di quanto l'uomo possa dire; l'occhio non si sazia mai di vedere e l'orecchio non è mai stanco di udire. <sup>9</sup>Ciò che è stato è quel che sarà; ciò che si è fatto è quel che si farà; non c'è nulla di nuovo sotto il sole. <sup>10</sup>C'è forse qualcosa di cui si possa dire: «Guarda, questo è nuovo?». Quella cosa esisteva già nei secoli che ci hanno preceduto. <sup>11</sup>Non rimane memoria delle cose d'altri tempi; così di quanto succederà in seguito non rimarrà memoria fra quelli che verranno più tardi.

Questo testo invita il lettore a soffermarsi sul proprio tempo e a riflettere sul senso della vita nel suo caso particolare. Perciò l'autore descrive il ritmo del cosmo e quello della storia umana, così come li percepisce. I quattro elementi di cui si serve (la terra, il sole, i venti e i mari) rappresentano, a quanto pare, gli elementi originari della cosmogonia greca. L'abbondanza dei participi indica un'azione continua<sup>10</sup>. Nei vv. 4-7 compaiono 14 verbi di mo-

*de la casa, la prueba del sepulcro. Una clave de lectura del libro de Qohelet*, in: "RIBLA", n. 14, 1963, p. 63.

<sup>9</sup> RAVASI, *op. cit.*, p. 72.

<sup>10</sup> Cfr. James L. CRENSHAW, *Ecclesiastes. A Commentary*, Londra, SCM Press, 1988, p. 62.

vimento. Si ritrovano parecchie volte i verbi «andare», «girare», «venire» e «tornare», sebbene l'immagine conclusiva appaia fissa, come le pale di un ventilatore in movimento.

All'instabilità delle generazioni (vv. 4a.11) si contrappone la stabilità del cosmo. Ma stabilità e instabilità si uniscono per la mancanza di una meta precisa e soddisfacente. L'attività implacabile non ne garantisce affatto l'esistenza: il mare non si riempie per quanto i fiumi continuino a sfociare in esso.

Esiste un movimento ciclico, tanto nelle generazioni quanto nel cosmo, di cui Qohelet offre una descrizione peggiorativa<sup>11</sup>. A motivo della sua frustrante esperienza, Qohelet vede il cosmo come una macchina universale che non ammette interferenze. Il sistema cosmico, allo stesso modo di quello economico, spazza via la soggettività degli esseri umani. Non esiste una coscienza umana capace di arrestarne la marcia. Qohelet non è capace di sentire la brezza soave del mare o di ammirare con passione il tramonto o l'aurora.

Nel v. 8 ci imbattiamo in qualche difficoltà di interpretazione. Si ha l'impressione che la seconda parte sia sfasata rispetto all'insieme: come se gli esseri umani fossero sempre disposti, positivamente, a vedere e a udire. Tuttavia le prime parole: «ogni cosa è un travaglio» e il v. 7 esplicitano la tonalità della monotonia e dell'insoddisfazione. Tutto il v. 8 va letto in questa prospettiva.

Il v. 8 allude alla capacità dell'essere umano di parlare, vedere e udire. Le generazioni (*dor*) del v. 4 sono viste come esseri umani concreti, con bocca, occhi e orecchie. Come nel movimento incessante della natura, così l'occhio non si sazia di vedere né l'orecchio di udire. Ciò vale se comprendiamo che la frase precedente («più di quanto l'uomo possa dire») dev'essere collegata a «ogni cosa è in travaglio».

«Più di quanto l'essere umano possa dire» corrisponde letteralmente all'ebraico «un uomo non è capace di dire», ovvero «nessuno è capace di dire». Non essendoci una preposizione che indichi se la si debba collegare alla frase precedente (tutte le cose

<sup>11</sup> Il movimento delle generazioni (v. 4a e quello del sole vv. 5-7) hanno lo stesso principio. OGDEN, *op. cit.*, p. 30; Vittoria D'ALARIO, *Il Libro del Qohélet. Struttura letteraria e retorica*, Bologna, Centro Editoriale Dehoniano, 1992, p. 78.

sono faticose) o a quella seguente (l'occhio non si sazia di vedere ecc.), il senso delle due ultime frasi del versetto cambia a seconda di come le si collega. Se l'uniamo con la seconda e la terza, significa che nessuno può dire che l'occhio non si sazi di vedere e l'udito di udire. Questa affermazione ha pure senso nel testo poiché la monotonia produce un fastidio nella vita dell'essere umano, che perde il desiderio di continuare a cercare qualche cosa di nuovo sotto il sole.

Tuttavia, nonostante quanto si è detto, le tre frasi negative, per la loro struttura, si possono collegare in parallelo<sup>12</sup>. Un essere umano non è capace di parlare, un occhio non è mai soddisfatto di vedere, né un orecchio di udire. In una posizione di equivalenza, la prima frase avrebbe un significato simile a quello delle altre due, ossia, la bocca non smette mai di parlare, né gli occhi di vedere o le orecchie di udire<sup>13</sup>.

In sostanza, quale che sia l'interpretazione scelta, il versetto indica un'insoddisfazione assoluta. Sia perché non si è mai soddisfatti di nulla e si continua con la solita ricerca infruttuosa, ovvero perché tutto è già stato visto e udito, di modo che l'occhio e l'udito rinunciano alla possibilità di trovare qualche cosa di nuovo.

D'altra parte il termine ebraico *dbarym* può significare «parole» o «cose». Se in questo v. 8 si traduce *dbarym* con «parole», il significato indicherebbe che tutte le parole sono state usate e ormai non si possono più dire<sup>14</sup>. In molte culture la parola e la cosa, o l'avvenimento, sono sorprendentemente vicine. In Gen. 1 la parola (di Dio) ha il potere di creare: quando Dio dice «sia la luce», la luce compare. Nella mitologia dei makiritare del Venezuela

<sup>12</sup> Cfr. OGDEN, *op. cit.*, p. 32.

<sup>13</sup> Sigismondo, il personaggio di *La vida es sueño* di Pedro CALDERÓN DE LA BARCA, dice una frase che si accorderebbe perfettamente al significato del testo: «Credo che i miei occhi siano assetati, poiché quando il bere significa morte, bevono ancora di più, e così, vedendo che il vedere mi dà la morte, sto morendo perché vedo». Qui si tratta di una sete patologica. *La vida es sueño*, San Salvador, Clásicos Roxil, 1985, p. 30 (ed. it. *La vita è sogno*, a cura di D. Puccini, Milano, Garzanti, 2003).

<sup>14</sup> Così traduce la versione francese TOB (Traduction Œcuménique de la Bible), Parigi, Cerf, 1988.

il pensiero o il sogno hanno la stessa funzione<sup>15</sup>; ma nel mondo di Qohelet la parola è stata svuotata dall'uso e non può creare nulla di nuovo.

Può darsi che, oltre a una critica sistematica dell'oppressivo sistema tolemaico, vi sia pure una velata critica rivolta alla saggezza tradizionale, nel senso che la parola adatta alla situazione non è detta, che le osservazioni raccolte dall'esperienza sono incomplete e che l'ascolto (degli insegnamenti) è insufficiente<sup>16</sup>. Oppure nel senso che tutto ciò che è stato detto, visto e udito non conduce a nulla di nuovo e procura soltanto fastidio.

Nei vv. 9-10 si passa a considerare gli eventi storici. Ricompare la frase «sotto il sole» vista per la prima volta al v. 3. Gli eventi sotto il sole sono come la terra, fissati per sempre. I tempi, passato, presente e futuro, passano come le generazioni, ma gli avvenimenti sono sempre gli stessi. Qohelet nega la possibilità di qualche cosa di nuovo. Per lui non esistono epoche paradisiache che motivino le persone, né promesse realizzabili che aiutino a riorganizzare la coscienza nel tempo presente.

Il problema fondamentale è la perdita della memoria storica (v. 11). Le generazioni vanno e vengono senza conservare la loro propria storia; il che significa la morte dei popoli.

Perciò ogni generazione deve affrontare sempre di nuovo il proprio presente e il suo significato.

Vittoria D'Alario visualizza la struttura circolare del testo (vedi pagina seguente)<sup>17</sup>.

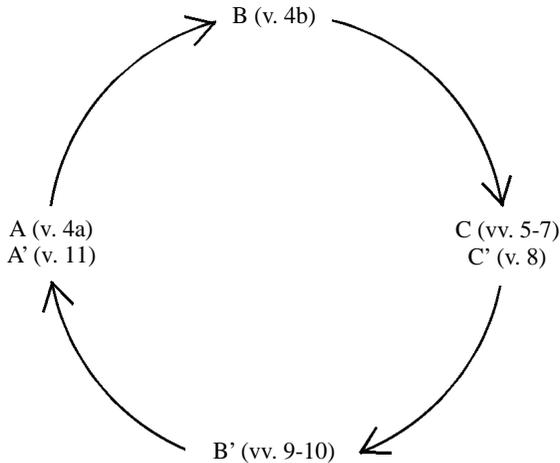
Il v. 4a descrive il movimento ciclico della vita dagli esseri umani; le generazioni vengono e vanno, ossia, nascono e muoiono senza interruzione e senza scopo. Il v. 4b afferma la perennità della terra. I vv. 5-7, che si riferiscono alle attività del sole, del vento e dell'acqua, descrivono il movimento ciclico della natura. Nel v. 8, l'insoddisfazione degli esseri umani è uguale a quella

<sup>15</sup> In tutti i racconti, quando il personaggio mitologico Wannadi pensa (o sogna) a qualche cosa come cibo, animali, vita o morte, ciò che pensa appare o succede. Cfr. MAÏC DE CIVRIEUX, *Watunna, mitología makiritare*, Caracas, Monte Avila editores, 1970.

<sup>16</sup> Cfr. CRENSHAW, *op. cit.*, p. 66.

<sup>17</sup> D'ALARIO, *op. cit.*, p. 79.

del mare, del sole e del vento. I vv. 9-10 sottolineano la permanenza delle stesse cose attraverso tutti i tempi e il v. 11 dice come in tutte le generazioni la memoria dimentichi il passato e il futuro.



In tal modo, le espressioni significative del testo mostrano come le due realtà, la storia umana e il cosmo, siano percepite come un'attività implacabilmente monotona e priva di qualsiasi proposito. Ravasi scrive al riguardo: «In questo intreccio non c'è un progetto, non c'è un futuro, non c'è un senso, non c'è una salvezza»<sup>18</sup>. La soggettività è assente. La struttura circolare del testo poetico contribuisce a escludere qualsiasi alternativa di realizzazione dell'essere umano.

In tutto il suo discorso, condizionato da questa introduzione, Qohelet si dibatterà in cerca di una qualche possibilità di soluzione nel presente, in mezzo alla frustrazione. Vedremo che non si rassegnerà all'attualità anti-umana.

<sup>18</sup> RAVASI, *op. cit.*, p. 76.

Il poeta costaricano Fernando Contreras Castro riesce a penetrare nel nostro cosmo monotono, nel passaggio dal secondo al terzo millennio. Ma per lui il sole non è infaticabile, come in 1,5, bensì è stanco:

Per la sua vecchia abitudine, più che per un principio organizzatore del mondo, il sole cominciò a spuntare, salendo la collina, come nel supremo sforzo di un alpinista ciondolante sull'abisso delle notte precedente<sup>19</sup>.

Questo stesso poeta parla delle generazioni; in questo caso si riferisce ai cosiddetti *buzos*, coloro che frugano tra le immondizie e vivono di quel che trovano:

Lo sbadiglio impercettibile delle mosche e lo sbattere di ali della frotta di avvoltoi non annunciava nulla di nuovo ai *buzos* del primo mattino.

Non ci sono novità perché questa è appunto la vita che si vive giornalmente nel sottomondo, lì dove c'è la lotta quotidiana per la preda da strappare agli avvoltoi e a quelli che si tuffano nel mare dell'immondezzaio:

Tra la persistente pioggerella e gli effluvi di quel mare senza futuro, gli ultimi camion, ormai vuoti, si allontanano per ricominciare domani la loro raccolta.

Nel mondo raccontato da Contreras troviamo ciò che oggi molti, nella loro esistenza quotidiana, vivono come *hebel*: aspettare le immondizie, arrivo delle immondizie, cernita delle immondizie, vendita delle immondizie, mangiare e vestirsi di immondizie... Tuttavia, per quanto paia incredibile, persino in questo mondo-discard è possibile trovare l'amore tenero e autentico come quello di Unica, la protagonista<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Fernando CONTRERAS CASTRO, *Unica mirando almar*, San José, Farben Grupo Editorial, Norma, 1994, p. 11.

<sup>20</sup> Ivi, pp. 85 ss.

## B. L'ESPERIENZA FRUSTRANTE DEL SAGGIO, DEL FESTAIOLO E DEL LAVORATORE (1,12 - 2,26)

Le affermazioni generali enunciate nei versetti precedenti hanno una base incontestabile nell'esperienza dell'autore, a cui egli ora si riferisce direttamente. Lo fa in prima persona, per mostrare che il suo discorso non è stato elaborato in base a idee astratte o a filosofie altrui, ma che si fonda sulla sua propria esperienza. L'autore del racconto ne è pure il protagonista.

Questi, identificandosi come un re saggio, ricco e in grado di soddisfare qualsiasi desiderio, espone con amarezza la sua delusione per la pratica della saggezza, per i piaceri e soprattutto per il lavoro schiavizzante il cui frutto è goduto da altri che non hanno lavorato. In un sistema dal ritmo accelerato, in cui non è possibile la realizzazione dell'essere umano perché non si ammettono interferenze, perché ci si appropria del lavoro altrui e non ci sono alternative di cambiamenti possibili, il sapere, il piacere e il lavoro sono infruttuosi. La realtà diventa dolorosamente incomprensibile e odiosa.

Tuttavia Qohelet sta attento a non concludere qui il suo discorso. In 2,24 accenna infatti a una piccola possibilità di una vita dignitosa, che approfondirà più avanti. Malgrado la totale frustrazione causata da questo suo mondo sotto il sole, Dio gli concede ugualmente un dono di cui può approfittare nel pieno della frustrazione: mangiare e bere, godere del frutto del proprio lavoro. Questa sezione si può suddividere nel modo seguente: prima di tutto un'introduzione (1,12-15) che mette in guardia a proposito del ben difficile compito di capire i fatti che accadono sotto il sole; seguono altri temi: l'esperienza della saggezza (1,16-18); l'esperienza dei piaceri e l'autoesaltazione personale mediante le proprie opere (2,1-11); la morte che non fa differenza tra il saggio e lo stupido (2,12-17); la frustrazione di non poter godere del frutto del proprio lavoro (2,18-23) e la possibilità di godere della vita quotidiana in mezzo al lavoro.

## 1. LA FRUSTRAZIONE DELLA RICERCA SAPENDO A PRIORI CHE «CIÒ CHE È STORTO NON PUÒ ESSERE RADDRIZZATO» (1,12-15)

<sup>12</sup>Io, l'Ecclesiaste, sono stato re d'Israele a Gerusalemme, <sup>13</sup>e ho applicato il cuore a cercare e a investigare con saggezza tutto ciò che si fa sotto il cielo: occupazione penosa, che Dio ha data ai figli degli uomini perché vi si affatichino. <sup>14</sup>Io ho visto tutto ciò che si fa sotto il sole: ed ecco tutto è vanità, e un correre dietro al vento. <sup>15</sup>Ciò che è storto non può essere raddrizzato, ciò che manca non può essere contato.

Due sono gli elementi che conferiscono autorità al narratore quando parla dell'assurdità del reale: prima di tutto l'uso della prima persona singolare, e poi la propria identificazione come re. Il primo elemento si riferisce alla sua esperienza personale e il secondo alla possibilità di fare quel che gli aggrada. Si parla, naturalmente, su un piano letterario. La tradizione ebraica non conosce, nella propria storia, un re chiamato Qohelet. Anticamente in Oriente, e specialmente in Egitto, era diffusa l'abitudine di attribuire gli insegnamenti sapienziali ai regnanti<sup>21</sup>. In questa parte del suo discorso, Qohelet si rifà a quella tradizione letteraria, perché essa gli conferisce autorità quando parla di ricchezze e di potere. Soltanto un re può soddisfare illimitatamente i suoi desideri. Il re Salomone, per la sua fama di uomo saggio, ricco e lussuoso, risponde perfettamente al personaggio che Qohelet cerca di presentare al lettore. Contrariamente a quanto ci si aspetterebbe, il nostro personaggio identifica nettamente i limiti della saggezza. Di fatto si tratta di un'autocritica: sotto l'autorità di un saggio famoso, egli critica coloro che credono di trasformare il mondo con la saggezza<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Cfr. WHYBRAY, *op. cit.*, p. 48; SEOW, *op. cit.*, p. 120.

<sup>22</sup> Alphonse MAILLOT ritiene che Qohelet non pensi alla saggezza reale e umile della tradizione ebraica (*hokmah*), bensì alla saggezza (*sophia*) del suo tempo, secondo la quale se le idee sono in ordine, il mondo si ordinerà automaticamente (*Qohélet ou l'Ecclesiaste ou la constatation*, Parigi, Les Bergers et le Mages, 1987, pp. 10 s.).

Qohelet si impegna con grande onestà a cercare di comprendere con saggezza gli eventi del suo mondo, «tutto ciò che succede sotto il sole». La sua intenzione è quella di concentrare gli sforzi della conoscenza per penetrare gli enigmi dei fatti del suo mondo. Quattro parole indicano quanto intenso sia il suo proposito: dedicarsi con il cuore (*leb*) a cercare (*darash*), a investigare o spiare (*tur*)<sup>23</sup> e usare la saggezza (*hokmah*). La parola cuore compare di frequente nel suo discorso; per gli ebrei era soprattutto il centro dell'intelletto. La saggezza (*hokmah*) in ebraico designa principalmente una conoscenza pratica: indica abilità e intelligenza.

Si tratta di un compito che gli esseri umani devono assolvere, poiché è assegnato loro da Dio. Qui compare per la prima volta la parola Dio. Qohelet sceglie, per la sua universalità, il termine *'elohim*, generalmente usato nella letteratura sapienziale. Non usa il nome di YHWH, cioè il nome di Dio che tende a identificarlo più direttamente con la storia della liberazione ebraica.

Quel compito è difficile e penoso. È un «affare sbagliato»<sup>24</sup>, non soltanto perché il mondo di Qohelet è incomprensibile, ma anche perché sapere che «ciò che è storto» si può difficilmente raddrizzare, e che è impossibile «contare ciò che manca» o «contare con ciò che manca», è una faccenda frustrante, foriera di dolore.

Nel v. 14 si anticipa il risultato dell'investigazione condotta con tanto impegno: tutto ciò che avviene sotto il sole è assurdo (*hebel*) e impossibile da comprendere o da controllare. La parola ebraica *r'ut* può significare «condurre al pascolo» o «cacciare»; il suo complemento diretto è il vento (*ruah*). *R'ut ruah* significa «pascolare il vento» o «cacciare il vento». Nel primo caso si cerca di esprimere l'idea che non si possono controllare gli eventi che succedono sotto il sole<sup>25</sup>: un pastore controlla le sue pecore o le sue capre, ma non il vento. Nel secondo caso si allude a uno sforzo assolutamente inutile, poiché è impossibile ac-

<sup>23</sup> *Tur*, «investigare», è il compito assegnato alle spie inviate da Giosué.

<sup>24</sup> Questa è una possibile traduzione letterale di *'inyan ra'*: «non se ne ricava nulla».

<sup>25</sup> Cfr. OGDEN, *op. cit.*, p. 35.

chiappare il vento. Bisognerebbe combinare questo termine con l'esperienza psicologicamente frustrante e dolorosa di non ottenere ciò che si cerca. Quell'espressione ebraica compare nove volte nel libro; in sette casi è unita a *hebel*, l'assurdità. *R'ut ruah* intensifica il sentimento emotivo dell'autore<sup>26</sup>. La traduzione spagnola di Reina Valera, seguendo la *Vulgata*, parla di afflizione dello spirito, il che indica la sofferenza di colui che qualifica come *hebel* il suo mondo.

Qohelet cita un proverbio (v. 15) che, in un parallelismo sinonimico, riassume l'impossibilità di cambiare la direzione della storia. Un proverbio della saggezza popolare latino-americana concorda con la prima parte: «Un albero che nasce storto non si raddrizza mai».

## 2. CONOSCERE PER SCIENZA CERTA CIÒ CHE È STORTO CAUSA DOLORE (1,16-18)

<sup>16</sup>Io ho detto, parlando in cuor mio: «Ecco io ho acquistato maggiore saggezza di tutti quelli che hanno regnato prima di me a Gerusalemme; sì, il mio cuore ha posseduto molta saggezza e molta scienza». <sup>17</sup>Ho applicato il cuore a conoscere la saggezza, e a conoscere la follia e la stoltezza; ho riconosciuto che anche questo è un correre dietro al vento. <sup>18</sup>Infatti, dov'è molta saggezza c'è molto affanno, e chi accresce la sua scienza accresce il suo dolore.

In questi vv. Qohelet ripete quanto aveva già detto in 1,12-15 sulla sua frustrante esperienza di saggio, e ora lo drammatizza ulteriormente. Si vanta della sua grande saggezza e della sua scienza, acquisite con sforzo, ma solo per riconoscerne i limiti. Essere saggio e non poter fare nulla riempie l'autore di angoscia, e quanto maggiore sono la saggezza e la scienza, tanto maggiore sarà il dolore.

<sup>26</sup>Cfr. Michael V. FOX, *Qohelet and His Contradictions*, Sheffield, The Almond Press, 1989, pp. 48-51.

Probabilmente Qohelet allude alla sua società capovolta, in cui anziché amministrare la giustizia si amministra l'iniquità (3,16); in cui sarebbe meglio non essere nati per non conoscere la infinite oppressioni dei poveri (4,3). Scrive James L. Crenshaw:

Gli occhi aperti vedono le ingiustizie della società e chi prende abbastanza coscienza dell'oppressione e dell'assurdità ne rimane turbato<sup>27</sup>.

Il detto popolare «Lontan dagli occhi, lontan dal cuore» o, se si preferisce, «Ciò che occhio non vede, cuore non sente», riflette quest'idea applicata all'amore fedele o infedele. Ma nei riguardi della realtà in generale non si può essere irresponsabili. Bisogna conoscere, a costo di soffrire; il turbamento e l'umiliazione possono condurre a un'azione trasformatrice. Qohelet si impegna in questa ricerca di qualche cosa di nuovo e di soddisfacente «sotto il sole».

Conoscere la saggezza e capire le follie e le stupidità è un tentativo di afferrare la storia in tutte le sue dimensioni.

### 3. IL PIACERE SENZA LIMITI E L'ATTIVITÀ INCESSANTE PER VALORIZZARE SE STESSI NON SONO LA MIGLIOR SOLUZIONE (2,1-11)

2 <sup>1</sup>Io ho detto in cuor mio: «Andiamo! Ti voglio mettere alla prova con la gioia, e tu godrai il piacere!». Ed ecco che anche questo è vanità. <sup>2</sup>Io ho detto del riso: «È una follia»; e della gioia: «A che giova?». <sup>3</sup>Io presi in cuor mio la decisione di abbandonare la mia carne alle attrattive del vino e, pur lasciando che il mio cuore mi guidasse saggiamente, di attenermi alla follia, per vedere ciò che è bene che gli uomini facciano sotto il cielo, durante il numero dei giorni della loro vita. <sup>4</sup>Io intrapresi grandi lavori; mi costruii case; mi piantai vigne; <sup>5</sup>mi feci giardini, parchi, e vi piantai alberi fruttiferi di ogni specie; <sup>6</sup>mi costruii stagni per irrigare con essi il bosco dove crescevano gli alberi; <sup>7</sup>comprai ser-

<sup>27</sup> CRENSHAW, *op. cit.*, p. 76.

vi e serve, ed ebbi dei servi nati in casa; ebbi pure greggi e armenti in gran numero, più di tutti quelli che erano stati prima di me a Gerusalemme; <sup>8</sup>accumulai argento, oro, e le ricchezze dei re e delle provincie; mi procurai dei cantanti e delle cantanti e ciò che fa la delizia dei figli degli uomini, cioè donne in gran numero. <sup>9</sup>Così divenni grande e superai tutti quelli che erano stati prima di me a Gerusalemme; la mia saggezza rimase essa pure sempre con me. <sup>10</sup>Di tutto quello che i miei occhi desideravano io nulla rifiutai loro; non privai il cuore di nessuna gioia; poiché il mio cuore si rallegrava di ogni mia fatica, ed è la ricompensa che mi è toccata d'ogni mia fatica. <sup>11</sup>Poi considerai tutte le opere che le mie mani avevan fatte, e la fatica che avevo sostenuto per farle, ed ecco che tutto era vanità, un correre dietro al vento, e che non se ne trae alcun profitto sotto il sole.

L'insoddisfazione personale di Qohelet è molto grande. Come realizzarsi in quanto essere umano in un mondo in cui gli umani non contano niente in quanto soggetti e non possono intervenire significativamente nella storia? In 1,12-18 l'autore ha cercato di comprendere, per mezzo della saggezza, gli eventi della realtà intorno a lui; la sua ricompensa è stata la sofferenza per aver capito che «ciò che è storto non si può raddrizzare». Adesso, in 2,1-11 cerca di passare per altre strade, quelle in cui la consapevolezza è attenuata dal piacere e dall'attività. Ma i vv. 1 e 11 ne denunciano gli infruttuosi risultati. L'essere umano non si realizza nell'illimitato piacere personale e neppure in una grande attività tendente all'autoesaltazione. È tutto assurdo, non ci sono mete da raggiungere, non c'è alcun progetto che valga la pena di perseguire sinceramente, né nel piacere né nel lavoro.

Coscientemente («Io presi in cuor mio la decisione [...] pur lasciando che il mio cuore mi guidasse saggiamente [...]») l'autore sceglie le strade contrarie alla saggezza, ossia la stoltezza. La sua preoccupazione consiste nello scoprire la vera felicità, il bene (*tob*) di cui gli esseri umani dovrebbero occuparsi durante la loro esistenza. Perciò si dedica a una «ubriacatura di piaceri», all'immensa allegria che gli deriva dal vino e all'attività egocentrica e frenetica destinata a soddisfare i suoi desideri senza limiti. Le due cose funzionano come una droga. Forse troverà la felicità nell'alienazione, lontano dal mondo che non gli permette di essere.

I vv. 4-8 descrivono con ritmo accelerato l'incessante attività dell'io per se stesso. Ho fatto grandi lavori, ho costruito, piantato per me stesso, ho comprato, ho avuto, ho accumulato a mio profitto, mi sono ingrandito ho prosperato non mi sono negato né mi sono privato di nulla. Se il cosmo segue implacabilmente il suo ritmo (cfr. 1,4-7), l'io si lancia a seguire quello suo proprio.

Ma l'io non ottiene quanto aveva sperato. Pur essendo diventato più grande di chiunque altro e non essendosi rifiutato nulla di ciò che gli passasse dinanzi agli occhi, non ha trovato la piena felicità, né si è realizzato come aveva sperato (v. 11). Forse perché lo faceva soltanto per se stesso, senza pensare al tu, al noi, all'essi. Non poteva pensare all'altro o all'altra perché la sua coscienza era obnubilata dal vino e dallo sconsiderato attivismo.

Sebbene il suo egoismo abbia finito per trovare qualche cosa che, per quanto fuggacemente, gli ha fatto sentire di esistere: la gioia per quel che faceva (v. 10). La saggezza che aveva conservato (v. 9), in mezzo all'ubriacatura del godere e del fare, lo ha condotto a riflettere che quella gioia è stata la sua ricompensa, la sua porzione<sup>28</sup>. Né gli oggetti né l'accumulazione, ma la soddisfazione procuratagli dal fare.

Per costruire uno scenario per la sua propria esperienza, l'autore riprende una parte della leggenda di Salomone in I Re 6,9. Costruzioni, piantagioni, giardini, vigne, stagni, schiavi, animali, ricchezze prodotte dai tributi dei popoli sottomessi, cantanti, donne e musica formano parte del mondo salomonico.

I risultati della frustrazione dell'autore costituiscono un'evidente critica al saggio re Salomone. Tuttavia è probabile che Qohelet non pensi realmente al leggendario re, bensì piuttosto alle ricche famiglie aristocratiche della Gerusalemme dei suoi tempi. Inoltre, poiché al v. 8 ricorda di aver accumulato argento e oro e

<sup>28</sup> Nel suo libro Qohelet impiega più di una volta *heleq* (porzione). Questo termine si adoperava per assegnare una superficie di terreno o un'eredità; qui viene usato in senso figurato. SEOW, *op. cit.*, p. 151. Rizzante e Gallazzi ritengono che in questo caso si «ricordi un'epoca in cui la distribuzione corrispondeva alle necessità (Num. 33,53 s.)». Per questi autori si tratta di una critica al latifondo schiavistico dei greci. Una porzione ciascuno, anziché il profitto di pochi, è bene per la sicurezza (*op. cit.*, p. 79).

tesori di re e di province, probabilmente sta pensando alle azioni dei funzionari ellenisti della sua epoca<sup>29</sup>.

#### 4. VALE LA PENA DI ESSERE SAGGI IN UN MONDO CHE NON AMMETTE INTERFERENZE? (2,12-17)

<sup>12</sup>Allora mi misi a esaminare la saggezza, la follia e la stoltezza. – Che farà l'uomo che succederà al re? Quello che già è stato fatto. –<sup>13</sup> E vidi che la saggezza ha un vantaggio sulla stoltezza, come la luce ha un vantaggio sulle tenebre. <sup>14</sup>Il saggio ha gli occhi in testa, mentre lo stolto cammina nelle tenebre; ma ho riconosciuto pure che tutti e due hanno la medesima sorte. <sup>15</sup>Perciò ho detto in cuor mio: «La sorte che tocca allo stolto toccherà anche a me; perché dunque essere stato così saggio?». E ho detto in cuor mio che anche questo è vanità. <sup>16</sup>Infatti, tanto del saggio quanto dello stolto non rimane ricordo eterno; poiché nei giorni futuri tutto sarà da tempo dimenticato. Purtroppo il saggio muore, al pari dello stolto! <sup>17</sup>Perciò ho odiato la vita, perché tutto quello che si fa sotto il sole mi è divenuto odioso, poiché tutto è vanità, un correre dietro al vento.

Dopo aver riflettuto sulle sue precedenti esperienze con la saggezza, i piaceri e il lavoro incessante, Qohelet, sotto lo pseudonimo del re saggio, torna ad analizzare la saggezza e la stoltezza-follia<sup>30</sup>. Sono questi i due modi contrapposti di condursi nella vita. Egli ne vuol vedere i risultati per potere, in base a essi, fare un bilancio e capire se vale la pena di condursi saggiamente nel suo mondo, che non offre spazio al realizzarsi degli esseri umani.

Gli interessa il «dopo» delle sue opere attuali a cui si è dedicato con tanto impegno. Nel v. 11 aveva già considerato le opere delle sue mani come qualche cosa di frustrante. Ma non aveva specificato perché. Adesso torna ad analizzare le proprie azioni prendendo in considerazione il futuro. Pensa alla morte. Introduce il tema gradualmente. Menziona eufemisticamente la morte al v. 12,

<sup>29</sup> Cfr. WHYBRY, *op. cit.*, p. 54.

<sup>30</sup> Stoltezza e follia sono usate qui come una endiadi, una figura retorica che indica stupidità o idiozia priva di senso.

quando parla del successore del re; nei vv. 14 e 15 con ciò «che succederà» a tutti ; nel v. 16b, con le parole «nei giorni futuri». Soltanto alla fine, nel v.16c, ne parla senza perifrasi: «il saggio muore, al pari dello stolto».

In realtà la sua preoccupazione fondamentale non riguarda la sua propria morte, bensì il futuro della situazione attuale. Vale la pena di sforzarsi di essere saggio nell'assurdo presente?

Qohelet fa quattro constatazioni, di cui una sola è positiva e cioè il vantaggio della saggezza sulla stoltezza.

1. Nel v.12b si afferma che chi succederà al re<sup>31</sup> non farà nulla di nuovo. Le opere future non saranno affatto migliori. Il risultato dei lavori attuali e di quelli futuri sarà lo stesso. Qohelet lo aveva già detto in 1,9: vale forse la pena di gettare parte della propria vita nel lavoro, se non vi saranno cambiamenti in futuro?

2. Tuttavia, nonostante quanto appena detto, nei vv. 13 e 14 Qohelet afferma con certezza che la saggezza è meglio della stoltezza. Si trova d'accordo con la tradizione sapienziale nel dire che la saggezza è come la luce che vince le tenebre. Ripete persino un proverbio: «Il saggio ha gli occhi in testa, mentre lo stolto cammina nelle tenebre». È meglio conoscere le situazioni, percepire l'approssimarsi dei disastri e della morte, per quanto il rendersi conto della realtà sfortunata causi dolore. Avere gli occhi in testa significa analizzare saggiamente tutte le situazioni. Lo sciocco non sa dove va e non evita la caduta perché non si rende conto dei pericoli. Vale quindi la pena di essere saggio e non sciocco.

3. Ma di nuovo, e allo stesso livello delle affermazioni precedenti, Qohelet mette in dubbio la validità del suo sforzo di essere saggio. Prima di concludere, il v. 14 invoca la tradizione sapienziale: «[...] ma ho riconosciuto pure». Si riferisce a ciò che altri saggi non riconoscono: che il saggio muore come lo stolto. Qohelet si oppone alla tradizione secondo cui il giusto, il saggio

<sup>31</sup> La seconda parte del v. 12 non va d'accordo con il contesto; inoltre si presenta in terza persona, anziché in prima persona, come all'inizio della sezione. Secondo LAUHA (*op. cit.*, p. 56) è una chiosa.

ha una lunga vita. L'agire con saggezza non gli conferisce alcun vantaggio rispetto allo stupido, per ciò che riguarda la morte, perché tutti e due muoiono ugualmente (v. 16). L'unico vantaggio del saggio sullo sciocco, secondo Qohelet, sta nel fatto che il saggio capisce, con amarezza, la realtà disumana del suo mondo.

4. Infine (v. 16) viene la constatazione peggiore: gli atti del saggio cadono nell'oblio. Il fatto che, in fin dei conti, quando il saggio termina i suoi giorni sotto il sole non si conservi memoria di lui e delle sue azioni ma che, come lo stupido, sia dimenticato per le generazioni a venire (cfr. 1,11): ecco ciò che gli risulta estremamente molesto. Qohelet sa che morirà, come tutti gli esseri umani, ma non sopporta che le generazioni future dimentichino le sue opere. Ha investito troppi sforzi e troppa saggezza nel suo lavoro perché tutto cada nell'oblio e non si portino avanti i suoi progetti. Dimenticare quanto è stato cominciato implica che le generazioni successive tornino a fare le stesse cose, senza che vi sia qualche cosa di nuovo o qualche realizzazione umana. Perciò è assurdo che non si ricordino le opere del saggio e che egli muoia allo stesso modo degli sciocchi che non hanno operato saggiamente (v. 15). Ricordare le azioni dello stolto non è importante per il divenire della storia, ma è fondamentale che si conservi la memoria di coloro che hanno agito con saggezza. La mancanza di qualche cosa di nuovo diventa un problema quando i popoli perdono la loro memoria storica, perché così smarriscono la via che li conduce a un futuro nuovo e desiderato.

Evidentemente amareggiato, Qohelet lancia un grido che è insolito in un saggio: «ho odiato la vita» (v. 17). Il saggio non odia mai la vita, anzi, l'agire saggiamente conduce alla vita. Tuttavia, le sue constatazioni negative gli impediscono di evitare la frustrazione e come Giobbe (Giob. 3,3), altro saggio, anch'egli odia la vita. È un grido di disperazione in una situazione in cui gli orizzonti sono chiusi. Odia la vita non perché non la voglia vivere, ma perché vorrebbe viverla con soddisfazione, però il presente gli ostruisce il cammino. Gli avvenimenti della sua storia gli impediscono di realizzarsi come persona viva, che prende piacere dalle proprie opere creative. Tutto ciò che si fa sotto il sole è un peso enorme, insopportabile.

Qohelet conclude questa sezione emettendo sulla realtà un verdetto già noto: tutto è assurdo, un correre dietro al vento: è frustrazione, perdita di tempo.

## 5. QUANDO NON SI GODE DEL FRUTTO DEL PROPRIO LAVORO C'È FRUSTRAZIONE (2,18-23)

<sup>18</sup>Ho anche odiato ogni fatica che ho sostenuta sotto il sole, e di cui debbo lasciare il godimento a colui che verrà dopo di me. <sup>19</sup>Chi sa se egli sarà saggio o stolto? Eppure sarà padrone di tutto il lavoro che io ho compiuto con fatica e con saggezza sotto il sole. Anche questo è vanità. <sup>20</sup>Così sono arrivato a far perdere al mio cuore ogni speranza su tutta la fatica che ho sostenuta sotto il sole. <sup>21</sup>Infatti, ecco un uomo che ha lavorato con saggezza, con intelligenza e con successo, e lascia il frutto del suo lavoro in eredità a un altro, che non vi ha speso nessuna fatica! Anche questo è vanità, è un male grande. <sup>22</sup>Allora, che profitto trae l'uomo da tutto il suo lavoro, dalle preoccupazioni del suo cuore, da tutto ciò che gli è costato tanta fatica sotto il sole? <sup>23</sup>Tutti i suoi giorni non sono che dolore, la sua occupazione non è che fastidio; perfino la notte il suo cuore non ha posa. Anche questo è vanità.

In questa sezione la frustrazione giunge al culmine. Le parole-chiave del testo permettono di percepire il grado di rabbia, di disperazione e di frustrazione dell'io. Qui l'io non possiede la dignità o l'autorità che ci si aspetta da un sovrano, come in 2,3-10. Le circostanze del mondo in cui vive lo hanno ridotto in un angolo, fino a farlo esplodere d'indignazione. Qui non ritroviamo neppure le parole di un saggio secondo il concetto classico, ossia prudente, equanime e parco nel linguaggio. Udiamo invece la voce di un disperato che lotta contro i fatti ingiusti che avvengono sotto il sole, ma non ha la possibilità di intervenire efficacemente per far cambiare il loro corso.

In questo frammento si notano specialmente, per la loro ripetitività, i motivi della sua disperazione: il lavoro schiavizzante, faticoso, e il fatto che un altro, che non lavora, si impadronisca dei frutti del suo lavoro (vv. 18.19.21). Peggiora la situazione il fatto di non sapere se chi erediterà il frutto di tanti sforzi sarà saggio o

stolto (v. 19). Ciascuna di queste tre frustrazioni è qualificata con la frase: «Anche questo è vanità» [ovvero «Anche questo è assurdo» (*gam zeh hebel*), vv. 19.21.23]. Alla seconda aggiunge: «è un male grande» (v. 21).

Il problema fondamentale sollevato dall'intero testo è il fatto che un altro si appropria del lavoro compiuto con grande sforzo e saggezza. In questi pochi versetti il termine ebraico *'amal* (lavoro schiavizzante) compare 11 volte. Si tratta di un lavoro difficile, penoso, che esige molto sforzo e sapere. Il testo ripete per ben tre volte che altri se ne appropria. Nel v. 18 si legge: «[...] di cui debbo lasciare il godimento a colui che verrà dopo di me [...]»; al v. 19: «[...] sarà padrone di tutto il lavoro che io ho compiuto [...]»; e al v. 21: «[...] lascia il frutto del suo lavoro in eredità a un altro, che non vi ha speso nessuna fatica!».

Dietro le parole del testo si percepiscono nettamente la rabbia e l'impotenza. Non soltanto perché il lavoro di per sé è schiavizzante e penoso, ma soprattutto perché non se ne possono godere i frutti, in quanto un altro se ne impadronirà. Ne consegue che la vita quotidiana di chi lavora si trasforma in sofferenza e le sue notti in angosciose preoccupazioni senza riposo.

Dobbiamo nuovamente cercare di capire quale sia l'identità dell'io narrante e quella di «colui che verrà dopo di me» per appropriarsi dei suoi beni.

Sappiamo che l'autore si è presentato come re di Gerusalemme (1,12). Si tratta di un antico artificio letterario che serve allo scrittore per esporre qualche insegnamento. Nel brano 1,16 - 2,11 si comporta effettivamente come un re, ma a partire da 2,12-26 la sua esperienza di re saggio, godereccio e lavoratore, si apre verso altri settori al di fuori della regalità. L'identità dell'autore si può osservare da diversi angoli visuali: il primo è quello dei ricchi che, per ambizione, si interessano soltanto di accumulare ricchezze, non ne godono né di giorno né di notte e soffrono perché dovranno lasciarle in eredità a qualcun altro che non le merita. Se pensiamo all'autore come a un re, abbiamo qui una robusta critica a Salomone per la sua ambizione. Il testo mostrerebbe che la ricchezza non gli produce felicità; mostra inoltre il suo egoistico attaccamento alle ricchezze, al punto di soffrire perché il suo erede le riceverà gratuitamente.

Tuttavia, questo non è il punto importante poiché, al menzionare l'esperienza di Salomone molti secoli più tardi, si vuole in realtà criticare i settori aristocratici e ricchi dell'epoca dell'autore, tanto in Palestina quanto in Egitto. L'attaccamento ai beni e la preoccupazione per il futuro dei propri possedimenti erano appunto caratteristiche della società ellenistica<sup>32</sup>. Qohelet critica questo atteggiamento in 4,8 e in 6,3-6.

Un altro angolo visuale potrebbe sfociare in una critica alle politiche economiche dei tolemei nei riguardi delle province sottoposte al loro dominio, in quanto – considerandosi come proprietari delle province – potevano disporre in qualsiasi momento e con qualsiasi pretesto delle proprietà altrui per darle ai propri funzionari greci o ad altri individui<sup>33</sup>. L'insicurezza del possesso dei propri beni era reale. Pertanto la conclusione a cui giunge Qohelet è ragionevole. Non serve a niente, è una perdita di tempo e un correre dietro al vento il lavorare con tanto sforzo e saggezza se poi viene un altro e si appropria dei frutti di quel lavoro.

Infine, la critica potrebbe estendersi al livello dei lavoratori che non riescono a godere del frutto dei loro sforzi a causa dello sfruttamento. Qohelet conosce l'oppressione sotto il sole (4,1 ss.). Nei vv. da 18 a 23 pare che Qohelet incarni tutti i lavoratori del suo paese, esposti allo stesso rischio riguardo ai frutti del loro lavoro. Nei papiri di Zenone vi è un racconto in cui un contadino palestinese si lamenta amaramente con Zenone perché gli viene trattenuto il salario che gli era stato promesso molte volte<sup>34</sup>. Anche nell'ambiente latino-americano esistono detti popolari che rispecchiano gli stessi abusi: «Il pranzo peggiore è quello che si cuoce senza poterne mangiare», «Nessuno sa per chi lavora», «Uno fa il lavoro e l'altro ne porta il merito», «Uno caccia la lepre nel prato e l'altro la trova nel piatto».

«Sudare senza scopo» è frustrante, è un gran male, è un correre dietro al vento, un'afflizione dello spirito.

<sup>32</sup> Cfr. WHYBRAY, *op. cit.*, p. 60.

<sup>33</sup> Cfr. Mihail I. ROSTOVITZEFF, *Histoire économique et sociale du monde hellénistique*, Parigi, Robert Laffont, 1989, p. 192 (ed. it. *Storia economica e sociale del mondo ellenistico*, Firenze, La Nuova Italia, 1966-1980).

<sup>34</sup> Martin HENGEL, *Giudaismo ed ellenismo*, Brescia, Paideia, 1969, 1973<sup>2</sup>, p. 100.

## 6. NON C'È NULLA DI MEGLIO CHE GODERE DELLA VITA E DEI FRUTTI DEL PROPRIO LAVORO (2,24-26)

<sup>24</sup> Non c'è nulla di meglio per l'uomo del mangiare, del bere e del godersi il benessere in mezzo alla fatica che egli sostiene; ma anche questo ho visto che viene dalla mano di Dio. <sup>25</sup> Infatti, chi senza di lui può mangiare o godere? <sup>26</sup> Poiché Dio dà all'uomo che egli gradisce, saggezza, intelligenza e gioia; ma al peccatore lascia il compito di raccogliere, di accumulare, per lasciare poi tutto a colui che è gradito agli occhi di Dio. Anche questo è vanità e un correre dietro al vento.

Per la prima volta, in mezzo alla frustrazione, compare una nota positiva. Questa allegria nell'atteggiamento degli esseri umani di fronte alla vita si è presentata in 2,10 con l'esperienza della gioia nel corso del processo lavorativo.

La strofa che comprende i vv. 24-26 è la conclusione cui l'autore giunge dopo avere analizzato la realtà. In 1,13 il soggetto narrante si era proposto di adempiere al penoso compito assegnatogli da Dio, di conoscere e capire quello che succede nella storia; si era proposto di scoprire, con la saggezza e con la scienza, che cosa è il bene (*tob*) ovvero il bene-bello che gli esseri umani compiono (2,3). Ha percorso i sentieri della saggezza, dei piaceri e del lavoro, sempre con saggezza. E questi sentieri lo hanno condotto a un solo risultato: che tutto è inutile, come pascolare il vento. Non è riuscito a realizzarsi come sperava, né a scoprire la future possibilità di soddisfare le sue aspettative. Tuttavia, pur in mezzo alla frustrazione totale cui perviene, ha trovato qualche cosa che introduce con questa frase: «Non c'è nulla di meglio per l'uomo che [...]». Questo giudizio, sulla possibilità che esista una migliore qualità di vita, libera l'autore e il lettore dal suicidio.

Troviamo qui per la prima volta un ritornello che si ripeterà sei volte<sup>35</sup>, in un crescendo che giungerà alla sua più completa espressione in 9,7-10.

<sup>35</sup> Cfr. 2,24-26; 3,12-13.22; 5,17-19; 8,15 e 9,7-16; in 11,9-10 compare il consiglio, rivolto ai giovani, di rallegrarsi e di approfittare di essere felici finché dura la giovinezza.

La gioiosa esperienza del mangiare e del bere, di trovare soddisfazione nel lavoro, è il semplice consiglio che l'io narrante propone per contrastare la frustrazione prodotta dalla realtà. Non propone di evitarla o di giustificarla, neppure di rassegnarsi con amarezza aspettando la morte. Propone, anziché valorizzare la vita concreta. Se il cosmo e gli eventi storici non prendono in considerazione gli individui, la loro coscienza e la loro soggettività, essi stessi, nei loro atteggiamenti e nella loro prassi, dovranno dare la priorità agli esseri umani. Il v. 25<sup>36</sup> va interpretato in questo senso.

Una cena allegra e un lavoro nel quale si gode tanto del processo stesso come del suo frutto aiutano gli esseri umani a realizzarsi. Dinanzi a una macchina che, secondo Qohelet, non ammette interferenze come appunto il sistema tolemaico, egli propone un atteggiamento opposto. Un ritmo diverso, il ritmo di ciò che è umano, in cui si sentono le pulsazioni della vita. Nella situazione specifica di quel secolo, tutto ciò si poteva realizzare soltanto a partire dalla vita quotidiana, dalle cose materiali e dalla soggettività, che rallegrano la mente e alimentano il corpo degli esseri umani affinché giungano a percepirsi come tali.

Per far sì che la vita concreta possa affermarsi liberamente, Qohelet è giunto alla conclusione che tale esperienza viene da Dio. È un dono di Dio. Le parole «anche questo» si contrappongono alle altre tre frasi, identiche in ebraico (*gam zeh*), che compaiono in 2,19.21 e 23. Ma, mentre in queste ultime il predicato è «assurdità» o «vanità», qui è presentato come un dono di Dio.

Nel v. 26 troviamo una contraddizione con il pensiero espresso al v. 21. In quest'ultimo una persona lavora con zelo e saggezza e un altro gode del suo lavoro. Qui invece, nel v. 26, si segue la linea sapienziale tradizionale: chi è buono, o chi è gradito a Dio, riceve saggezza, sapere e gioia, mentre al peccatore<sup>37</sup> Dio asse-

<sup>36</sup> La traduzione è dubbia. In alcuni manoscritti ebraici è detto «senza di me» e in altri «senza di lui». Altre versioni traducono come se Dio fosse il soggetto, ossia, senza Dio che dà vita e godimento.

<sup>37</sup> Qui il termine ebraico *hote'* non ha una connotazione religiosa. Si riferisce invece a chi commette costantemente degli errori, fallisce il bersaglio o va fuori strada. Cfr. CRENSHAW, *op. cit.*, p. 90. Per SEOW (*op. cit.*, p. 141) si tratta del «perdente», di cui l'opposto sarebbe chi è astuto o abile.

gna la funzione di raccogliere e accumulare, per poi dare il tutto a chi è gradito a Dio.

Per trovare un'interpretazione coerente di questo versetto bisognerebbe intendere che il personaggio che desidera talmente le ricchezze (raccolge e accumula), come quelli menzionati in 2,6-9 o in 4,8, non è gradito a Dio. Le conseguenze della sua condotta consistono nel vivere amareggiato e passare notti insonni (2,23). Viceversa è buono e gradito a Dio colui che si conduce con saggezza e conoscenza, e che pertanto sa godere della vita. Le tre virtù (saggezza, conoscenza e godimento) sono doni di Dio. Per quanto riguarda la felicità, le ricchezze passano in secondo piano.