

IL LIBRO DEL  
QOHELET  
dalle cinque Meghillot

# QOHELET

Sussidio per la XXXII  
Giornata per  
l'approfondimento e  
lo sviluppo del dialogo  
tra cattolici ed ebrei  
17 gennaio 2021

A cura della Commissione  
Episcopale per l'Ecumenismo  
e il Dialogo della Conferenza  
Episcopale Italiana



UNEDI

Concludiamo quest'anno la riflessione comune sulle *Meghillot* fermando la nostra attenzione sul libro di *Qohelet*. Non ci poteva essere migliore coincidenza di questa che affrontare assieme, ebrei e cattolici, le domande che ci vengono da questo tempo di dolore e di morte con il libro di *Qohelet*. Infatti, proprio questo libro mette in discussione il senso della vita davanti al comune destino della morte. Scrive William P. Brown nel suo commentario: “*Qohelet* è un prodotto dello *Zeitgeist* (ndr: “spirito del tempo”): un’era di malinconia e di interrogativi, una cultura di morte e di disillusione” (*Qohelet*, Claudiana, Brescia 2012, p. 19). La pandemia ci ha afflitto ponendoci di fronte alla morte e alla fragilità dell’essere umano, che si è trovato a fronteggiare un male inatteso, mostrandosi impreparato e privo dei mezzi necessari per sconfiggerlo alla radice, nonostante i progressi della scienza. Quel sapere, che sembrava renderci padroni assoluti del creato, ha faticato e fatica ancora a opporsi a questo virus. Mentre speriamo che presto vengano trovati un vaccino o una cura adeguata per contrastare il virus, sentiamo la responsabilità personale, nei comportamenti e nei pensieri, di far sì che la pandemia si fermi e che i suoi risvolti negativi sulla vita sociale e economica non si aggravino. Abbiamo capito meglio che non saranno i muri a salvarci, ma il remare insieme – come ha detto papa Francesco – nella stessa barca che affronta questa tempesta. Da soli non ce la facciamo. È il limite della sapienza, a cui fa riferimento *Qohelet* fin dall’inizio quando parla della vanità delle cose create e anche della fatica umana nella ricerca del vero, in cui tuttavia crede: “Mi sono proposto di ricercare ed esplorare con saggezza tutto ciò che si fa sotto il cielo. Questa è un’occupazione gravosa che Dio ha dato agli uomini, perché vi si affatichino” (1,13). È significativo che nell’anno liturgico ebraico questo libro venga

letto durante la festa di *Sukkot*, vale a dire la festa delle capanne: richiamo della fragilità e della precarietà dell'esistenza, certo alleviata dalla presenza della *Torah*, che dà gioia a chi la accoglie e la pratica. Così noi, esseri umani, nella precarietà e nella sofferenza condivise in questo tempo abbiamo perseverato nella ricerca di Dio per riscoprire il senso della vita e la protezione nella fragilità, come fece il *Qohelet*.

**C**i si dovrebbe chiedere in che misura si dà spazio a un serio studio dell'ebraismo nei suoi fondamenti e nella sua storia millenaria. Il dialogo ebraico-cristiano non può prescindere dalla conoscenza dell'ebraismo come realtà vivente oggi e non solo come necessaria "radice" della fede cristiana.

In questi mesi è continuato il prezioso lavoro del gruppo ebraico-cattolico sulla presentazione dell'ebraismo nei testi per l'insegnamento della religione cattolica, come sono continuate a distanza conferenze e incontri di dialogo tra ebrei e cristiani. Il lavoro sui libri di testo dovrebbe aiutare a un'ulteriore riflessione sull'insegnamento dell'ebraismo nelle facoltà teologiche. Ci si dovrebbe chiedere in che misura si dà spazio a un serio studio dell'ebraismo nei suoi fondamenti e nella sua storia millenaria. Il dialogo ebraico-cristiano non può prescindere dalla conoscenza dell'ebraismo come realtà vivente oggi e non solo come necessaria "radice" della fede cristiana. La recente traduzione

dello studio di Anders Gerdmar (*Bibbia e antisemitismo teologico*, Torino, Paideia-Claudiana 2020) mostra con chiarezza come l'insegnamento teologico ed esegetico abbia contribuito allo sviluppo dell'antisemitismo nel secolo scorso con le conseguenze ben note che portarono alla Shoah. In questo senso l'ebraicità di Gesù, ormai riaffermata unanimemente, ci costringe a misurarci sulla tradizione ebraica quale si è manife-

stata nella cultura e nella vita delle Comunità ebraiche nate e vissute con noi lungo i secoli fino ad oggi. Siamo ancora troppo abituati a considerare il dialogo con l'ebraismo come un fattore che si limita al confronto sul Primo Testamento e per gli ebrei sul TANAK, come se l'ebraismo ci interessasse solo per questo rapporto intrabiblico. Se "siamo spiritualmente semiti", come ebbe a dire Pio XI, rimane aperta la domanda su cosa significhi oggi per la nostra fede questa radice. Nel tempo del distanziamento, a causa della pandemia, il dialogo non si è interrotto e ha usufruito della possibilità offerta dalla comunicazione digitale. Così ad esempio, la mia conferenza congiunta con Rav Di Segni su "Ebraismo e cristianesimo", organizzata dalla Sinagoga di via Guastalla di Milano, inizialmente annullata a causa del covid19, si è potuta tenere online con una grande partecipazione di pubblico. I partecipanti, con ogni probabilità, sono stati in parte simili e in parte diversi da quelle presenze che si sarebbero avute con una conferenza tradizionale. È un'esperienza, quella delle piattaforme per le conferenze usate nel periodo della pandemia, che ci ha offerto nuove e illimitate possibilità di dialogo e ci ha permesso di ritrovarci online da diverse parti del mondo. Non è più possibile prescindere da questi nuovi mezzi comunicativi ma è necessario sentire ancora di più la responsabilità di condividere contenuti di qualità. Insieme siamo chiamati a condannare i reciproci stereotipi legati alle nostre religioni, che trovano nella libertà della rete la possibilità di divulgazione esponenziale. Insieme dobbiamo proporre nuove strade e ponti per il dialogo anche virtuali. Insieme dobbiamo costruire un nuovo linguaggio che ci aiuti a raggiungere le nuove generazioni per crescerle insieme nel rispetto dell'altro. La pandemia ci ha dato l'opportunità di riflettere sul pericolo dell'infodemia: cogliamola insieme.

Non sono, infatti, mancati rigurgiti pericolosi di antisemitismo, come quelli elencati dal rapporto dell'Osservatorio antisemitismo della Fondazione Centro di Documentazione Ebraica Contemporanea (CDEC) relativo al primo trimestre del 2020, che enumera ben 79 atti di antisemitismo contro i 63 dello stesso periodo del 2019 e i 37 del 2018. Un segnale importante di contrasto ci viene dall'istituzione da parte della Presidenza del Consiglio dei ministri del "Gruppo di lavoro per la ricognizione sulla definizione di antisemitismo approvata dall'IHRA – "International Holocaust Remembrance Alliance", in cui sono stato chiamato a rappresentare la Conferenza Episcopale. Da questo confronto si dovrebbe arrivare a una determinazione di quegli atti che potrebbero configurarsi come espressioni chiare di antisemitismo e possibilmente in qualche modo perseguibili.

Nonostante gli sforzi fatti e i tanti protagonisti del dialogo ebraico-cristiano dal Concilio Vaticano II a oggi, occorre interrogarsi sulla reale penetrazione degli insegnamenti dalla *Nostra aetate* in poi in tutti gli ambiti di vita delle comunità cattoliche. La Chiesa cattolica ha fatto molti passi nei confronti dell'ebraismo e ha offerto documenti e riflessioni che hanno contribuito a un nuovo modo di presentare l'ebraismo nella catechesi, nella predicazione, nell'insegnamento. Questo processo di comprensione e di dialogo non è certo concluso, ma ha ancora bisogno di essere recepito e diventare cultura, cioè modo di pensare, di parlare, di scrivere e di vivere. Spero che la riflessione comune sul libro di *Qobélet* e la giornata del 17 gennaio siano un passo ulteriore nella riscoperta del valore e del senso del nostro essere radicati nella fede dell'Israele di Dio.

S.E. Mons. Ambrogio Spreafico

Rav Giuseppe  
Mommigliano  
COMMENTO  
&

Il libro di Qohelet fa parte delle cinque Meghillot – i Rotoli – nella terza parte della Bibbia ebraica, i Ketuvim – Agiografi. Secondo l'insegnamento rabbinico, riportato nelle raccolte di midrash del Qohelet Rabbà (1,2), e del Shir ha-Shirim Rabbà, il nome Qohelet si riferisce al re Salomone al quale la tradizione, riportata nelle stesse fonti, attribuisce la composizione di quest'opera, sulla base delle informazioni indicate dal testo stesso, che presenta l'autore come figlio del re Davide e sovrano in Gerusalemme, e per la corrispondenza tra le caratteristiche del soggetto narrante, che si distingue per sapienza e ricchezza, e le notizie a proposito della sapienza del Re Salomone e di come l'avesse ricevuta in dono del Signore (1° Re 5, 9-10). Il midrash inoltre interpreta il significato del nome Qohelet, che rimanda alla radice qhl, radunare, come allusione agli insegnamenti che il re Salomone impartiva convocando una moltitudine di popolo, il commentatore medievale Rashì (Rabbì Shelomo ben Izchac) lo riferisce invece alla sapienza esplicita dal re che raccoglieva e riuniva molte diverse conoscenze. Il testo contiene molteplici riflessioni condotte dall'autore sulla base delle proprie esperienze personali; Qohelet, avendo esaminato la natura e i fenomeni che la caratterizzano e dopo aver indagato sui comportamenti dell'uomo, cerca di individuare quale sia il bene da ricercare nella vita, quale possa essere il valore della sapienza. Nel corso dell'indagine, Qohelet esprime giudizi molto pessimistici, specialmente sulla desolante constatazione della morte che incombe su tutti gli uomini indistintamente, manifesta dubbi su principi di fede, fa palesare giudizi contrastanti e vere e proprie contraddizioni; questi aspetti, che rendono il testo molto diverso da tutti gli altri libri della Bibbia, trovano, come si vedrà, diverse interpretazioni

nell'esegesi ebraica, è necessario tuttavia premettere, in una lettura più legata al senso letterale, che il testo non può essere inteso come un'opera di pensiero filosofico, composta secondo un preciso programma, bensì una raccolta di idee e riflessioni maturate dall'autore in momenti diversi della sua vita, condizionati dallo stato d'animo e dalle concezioni di vita che lo caratterizzavano di volta in volta. L'indagine della critica biblica ritiene di collocare la composizione del testo in un'epoca molto più tarda, durante l'esistenza del secondo Tempio, rimane comunque fondamentale cercare di comprendere il messaggio più profondo di questo testo e il significato della sua inclusione nel canone biblico, malgrado le problematiche che esso può rappresentare.

È tradizione leggere il libro di Qohelet nel corso della solennità di Sukkot, Festa delle Capanne.

In apertura del testo, subito dopo la presentazione dell'autore, troviamo le espressioni che rappresentano il motivo caratterizzante del pensiero di Qohelet; “Havel havalim ha-kol havel”, “Vanità delle vanità, dice Qohelet, vanità delle vanità, tutto è vanità” (1,2). Il termine hevel, “vanità”, che ritorna quasi come filo conduttore ben trentasei volte nel testo, indica propriamente l'alito, il fiato che esce dalla bocca, qualcosa di apparente ma di fatto inconsistente, in senso lato, nel confronto con altri passi biblici in cui ricorre, questo vocabolo ha anche il significato di effimero “L'uomo è simile a vanità (lahevel damah) i suoi giorni sono come un'ombra passeggera”(Salmi 144,4), talora anche di ingannevole, menzognero “Invero vanità sono gli uomini (hevel benè adam), menzogna le persone” (Salmi 62,10). L'autore esprime poi un altro concetto intorno al quale si sviluppa tutta la sua riflessione: non c'è alcuna utilità in tutto

ciò che avviene in questo mondo – “tachat hashemesh” sotto il sole (1,3), in altri passi con analogo significato “tachat hashamaym”, sotto il cielo, inoltre non è possibile rilevare alcuna cosa che si possa definire propriamente nuova e diversa rispetto a quanto già verificatosi in tempi precedenti (1,9-10). Le espressioni “sotto il cielo, sotto il sole” ci trasmettono il senso di una valutazione in cui non esistono valori assoluti ed eterni,

il giudizio è condotto esclusivamente in base all'impressione dell'autore rispetto alla realtà di fatti e comportamenti, così come egli li registra in modo del tutto personale, senza che ci sia un esplicito collegamento con valori ed ideali espressi negli altri testi biblici; il criterio dominante è l'assoluto relativismo di ogni giudizio, rafforzato e ribadito dal frequente ripetersi del pronome di prima persona che pare escludere qualsiasi condivisione di pensiero e identità. L'autore sviluppa quindi inizialmente l'idea di un continuo ripetersi di eventi sostanzialmente sempre uguali attraverso una serie di esempi che rappresentano questo concetto, tanto

nel consorzio umano quanto nell'ordine della natura: le generazioni si succedono ma la terra rimane ferma – questa espressione ci riporta non solo la concezione geocentrica dell'universo degli antichi ma anche l'immagine del pianeta come di luogo nel quale nulla si muta col passare del tempo, in modo analogo ci appare rappresentato il presupposto moto del sole che ripete ogni giorno il suo percorso, il soffiare del vento e il

corso dei fiumi verso il mare. Qohelet manifesta la propria delusione per l'esito infruttuoso della propria ricerca nella quale ha tentato invano di individuare quale sia la strada giusta da scegliere nella vita e da indicare agli uomini fra i più diversi comportamenti caratteristici della sapienza, da un lato, della follia e dei piaceri dall'altro “finché riuscirò a vedere ciò che è bene che gli uomini facciano sotto il cielo, durante il numero dei giorni della loro vita (2,3).

Inizialmente Qohelet si propone di sperimentare la via della sapienza, quella che tenta di comprendere e di spiegare il senso della vita, il significato di ciò che esiste nel mondo, “Ho applicato la mia mente a cercare e ad investigare con sapienza tutto ciò che si fa sotto il cielo” (1,13), tuttavia è giunto a riconoscere che si tratta di uno sforzo vano “un'infelice occupazione, che Dio ha dato agli uomini perché vi si affaticino” (ibid); si tratta infatti di una meta irraggiungibile, “Io ho esaminato tutto questo con sapienza. Ho detto: ‘Voglio acquistare sapienza; ma la sapienza è rimasta lungi da me Una cosa ch'è tanto lontana e tanto profonda chi la potrà trovare? (7,23-24); l'acquisto di maggiori conoscenze non garantisce d'altra parte alcun vantaggio all'uomo, anzi lo rende ancor più consapevole delle molteplicità di cose che rimangono ignote ed incomprensibili, non fa che accrescere malessere e sofferenza, “Poiché dove è molta sapienza è molto affanno e colui che aumenta la conoscenza aumenta il dolore (1,18). L'autore è convinto del fatto che la sapienza sia certamente superiore alla stoltezza “Come la luce sulle tenebre”(2,13), ma, considerando che alla fine la sorte del sapiente e dello stolto è la medesima, tutta la fatica della ricerca gli appare vana e gli procura un senso di repulsione e di rifiuto per la vita in cui non ha riscontrato nulla di veramente

**I**nizialmente Qohelet si propone di sperimentare la via della sapienza, quella che tenta di comprendere e di spiegare il senso della vita, il significato di ciò che esiste nel mondo, “Ho applicato la mia mente a cercare e ad investigare con sapienza tutto ciò che si fa sotto il cielo”

significativo” Perciò mi venne in odio la vita, perché tutto ciò che si fa sotto il sole era per me male, poiché tutto è vanità e un correre dietro al vento” (2,17). Qohelet riconosce che esiste un tipo sapienza, che potremmo definire di tipo pratico, che è di ausilio nel risolvere situazioni difficili della vita e nell'affrontare problemi concreti e pericoli incombenti: “La sapienza rende il saggio più forte di dieci potenti che sono nella città” (7,19), considera d'altra parte che la sapienza non possa comunque da sola assicurare le necessarie condizioni di vita e sostentamento, per cui sia sempre opportuno affiancarle un'adeguata disponibilità di mezzi materiali “Buona cosa è la sapienza unita a un patrimonio ed è utile per coloro che vedono il sole. Perché si sta all'ombra della saggezza come si sta all'ombra del denaro; ma vale di più il sapere, perché è la sapienza che fa vivere chi la possiede.” (7,11). La sapienza e la saggezza, così come non garantiscono da sole alcun vantaggio o benessere, sono anche soggette ad essere misconosciute e dimenticate, specie quando sono rappresentate da uomini di condizioni modeste, anche quando queste persone sagge procurano grandi benefici e prosperità ad una collettività: “C'era una piccola città, con pochi abitanti; un gran re le marciò contro, la cinse d'assedio, e le costruì contro delle grandi fortificazioni. Si trovava là un uomo povero e saggio, che con la sua sapienza salvò la città. Eppure nessuno conservò ricordo di quell'uomo povero” (9,14-15). Qohelet riconosce infine l'impossibilità di pervenire con la sapienza alla comprensione del significato più profondo di ciò che si compie sulla terra, fino a rendersi conto che il senso stesso della vita rimane inaccessibile, stante la dimensione incommensurabile della sapienza e i limiti inesorabili di capacità e di tempo che caratterizzano l'esistenza umana

“Quando ho dedicato la mia mente a conoscere la sapienza e a considerare quanto accade sulla terra, poiché l'uomo non conosce sonno né giorno né notte, quando ho visto tutte le opere di D.O, ho constatato che l'uomo non può rendersi conto di quanto viene fatto sotto il sole, per quanto l'uomo si affatichi a cercare, non scoprirà nulla, anche se un sapiente dicesse di sapere, non potrà scoprire nulla”.( 8, 16-17).

Nel contesto dei diversi percorsi di vita sperimentati, Qohelet esamina anche la via della gioia, dei piaceri materiali, del gaudente compiacimento di beni e ricchezze, egli ha riempito i suoi giorni di feste e banchetti, si è costruito varie abitazioni, ha piantato giardini orti e parchi, ha scavato cisterne per raccogliere l'acqua, possedeva servi armenti e greggi, ha accumulato oro e argento e oggetti preziosi, aveva a disposizione strumenti musicali e musicanti, cortigiane e ancelle, ma giunge alla conclusione che si tratta di un'allegria effimera, inconsistente e di breve durata “Non ho negato ai miei occhi nulla di ciò che bramavano, né ho rifiutato alcuna soddisfazione al mio cuore, che godeva d'ogni mia fatica; questa è stata la ricompensa di tutte le mie fatiche. Ma quando mi volsi a considerare tutte le opere fatte dalle mie mani e tutta la fatica che avevo sostenuto per compierle, trovai che tutto è vanità e un inseguire il vento: non c'è alcun vantaggio sotto il sole.” (2,1-11). E' una cosa vana affaticarsi nello sforzo di accumulare beni materiali, anche perché non esiste alcuna certezza di lasciarli un giorno a persone capaci di gestirli con la dovuta saggezza. (2,18-19); colui che insegue la ricchezza non sarà mai sazio dei beni accumulati e vivrà costantemente nell'affanno e nelle preoccupazioni senza trarre alcun piacere da quanto possiede. Malgrado le ribadite dichiarazioni di delusione e di sconforto rispetto alla

possibilità di individuare nella vita beni e valori importanti e duraturi, Qohelet non chiude le porte ad un messaggio di speranza per l'uomo; riconosce che, sia pure nell'impossibilità di dare risposte agli interrogativi più alti e a condizione di non porsi troppe domande su ciò che sarà di noi e delle nostre opere dopo la morte, rimane tuttavia la possibilità di godere, colla giusta moderazione e genuina serenità, di quanto riusciamo a

**U**na delle questioni di maggior rilievo da cui scaturisce il giudizio sconfortato di Qohelet è il problema della sorte che attende l'uomo dopo la morte, la consapevolezza che una medesima fine attende tanto il sapiente quanto lo stolto...

realizzare nella vita, senza dimenticare che questa possibilità di cogliere i frutti delle nostre fatiche è in fin dei conti un dono che D.O riserva ad alcuni, secondo il suo imperscrutabile giudizio "Mi sono persuaso che non c'è nulla di meglio per essi, che godere e agire bene nella loro vita; ma che un uomo mangi, beva e goda del suo lavoro è un dono di Dio" (3,12-13); "Ho osservato quindi che non c'è nulla c'è di meglio per l'uomo che godere delle sue opere, perché questa è la sua parte. Chi potrà infatti condurlo a vedere ciò che avverrà dopo di lui?" (3,22). Il consiglio di Qohelet è anche di condurre

una vita di moderazione, che rifugga da ogni esagerazione, tanto nell'eccesso di privazioni, di astinenza, di ossessionata ricerca della perfezione morale e della sapienza, tanto nel concedersi i piaceri e nel perdere ogni controllo etico sul proprio comportamento: "Non essere troppo virtuoso né crederti troppo saggio, perché vorresti rovinarti? Non essere troppo malvagio né stolto. Perché vorresti morire anzi tempo? È bene che tu ti attenga ad una norma (la sapienza), senza tralasciare l'altra (i

piaceri) perché chi teme D.O evita ogni male. (7,16-18). Anche la riflessione, che ritorna più volte nel testo, sull'oscuro destino finale che accomuna tutti i viventi non cancella ma anzi incoraggia la sollecitazione a godere dei piaceri onesti che la vita ci concede, nel tempo che il Signore ci dona su questa terra: "Va', mangia il tuo pane con gioia, e bevi il tuo vino con cuore allegro, perché Dio ha già gradito le tue opere. Siano le tue vesti bianche in ogni tempo, e l'olio non manchi mai sul tuo capo. Godi la vita con la moglie che ami, durante tutti i giorni della tua vita vana, che Dio ti ha dato sotto il sole, per tutto il tempo della tua vita vana, poiché questa è la tua parte nella vita e nel lavoro al quale ti affatichi sotto il sole. Tutto quello che la tua mano trova da fare, fallo con tutte le tue forze; poiché nello Sheol dove te ne andrai non c'è né lavoro, né pensiero, né scienza, né sapienza. (9, 7-10)

Una delle questioni di maggior rilievo da cui scaturisce il giudizio sconfortato di Qohelet è il problema della sorte che attende l'uomo dopo la morte, la consapevolezza che una medesima fine attende tanto il sapiente quanto lo stolto: "Ho dovuto persuadermi anche io che una medesima sorte toccherà ad entrambi. Ho detto in cuor mio: 'La sorte che tocca allo stolto toccherà anche a me; perché dunque essere stato così savio?' E ho detto in cuor mio che anche questo è vanità. Poiché col trascorrere degli anni tutto sarà dimenticato, tanto del saggio quanto dello stolto non rimane ricordo giacché, nei giorni a venire, tutto sarà da tempo dimenticato. Come è possibile che il saggio muoia al pari dello stolto?!" (2,15-16). Il dubbio se vi sia una qualche aspettativa per l'essere umano dopo la conclusione della vita terrena trova l'espressione più desolata nel passo in cui la sorte finale dell'uomo viene ad es-



sere paragonata, quasi accomunata a quella degli animali: “Poiché la sorte degli uomini è la sorte degli animali è per essi una sorte unica; come muore l’uno, così muore l’altro; hanno tutti un medesimo alito vitale, e l’uomo non ha superiorità di sorta sull’animale; poiché tutto è vanità. Tutti vanno in un medesimo luogo; tutto ebbe origine dalla polvere, e tutto ritorna alla polvere. Chi mai sa se il soffio dell’uomo sale in alto, e se il soffio della bestia scende in basso nella terra?”. (3,19-21). La riflessione sulla morte, costituisce per diversi aspetti un tema dominante nel pensiero di Qohelet, da questo presupposto scaturisce l’affermazione: “Il giorno della morte è preferibile a quello della nascita”(7,1), perché solo alla conclusione della vita si può riconoscere chi lascia questo mondo con un buon nome, secondo Qohelet la considerazione del nostro esito finale ci deve accompagnare costantemente, tanto da far preferire la frequentazione della dimora di persone in lutto piuttosto che le sedi di riunioni festose e segnare la distinzioni tra il saggio, che pone mente alla morte, e lo stolto che si dedica ai futili banchetti (ibid 2-4). Il pensiero della morte ritorna nuovamente con l’angoscia di una fine che non dà spazio ad alcuna differenza “Tutto è uguale per tutti, una stessa sorte è uguale per tutti, una stessa sorte al giusto e all’empio, al buono, al puro, all’impuro, a colui che fa sacrifici e a colui che non li offre, al buono come al peccatore, a colui che giura come a colui che teme il giuramento” (9,2); non meno segnato da tratti di lucido e sconcolato pessimismo è l’immagine della morte che incombe, sempre imprevedibile, paragonata alla rete in cui vengono presi i pesci e alla trappola in cui sono catturati gli uccelli (ibid. 12) Il problema di cosa ci attenda dopo la conclusione della vita terrena viene poi ancora ripreso in un altro passo, nella parte finale del

testo, nel capitolo 12, a conclusione di una dolente descrizione dei tristi inesorabili segni della vecchiaia nel corpo e nell’animo, Qohelet sentenzia in senso apparentemente chiarificatore del suo pensiero: “La polvere tornerà alla terra come era prima e lo spirito tornerà a D.O che l’ha dato” (12,7); tuttavia l’ultimo richiamo alla sconsolata affermazione che ha scandito il testo “Vanità delle vanità, tutto è vanità”, lascia in qualche modo aperto l’interrogativo sul pensiero dell’autore su questo emblematico argomento. Secondo un’interpretazione più legata alla tradizione Qohelet, pur condividendo l’esistenza di una dimensione a cui è destinato lo spirito dell’uomo dopo la morte, avvertiva questo dato così lontano dalla percezione concreta da non poter in alcun modo placare l’inquietudine costante che l’idea della morte gli procurava.

Nel corso del testo Qohelet si sofferma anche su diverse altre situazioni che suscitano in lui considerazioni pessimistiche. L’uomo si trova spesso in molteplici casi della vita di fronte alla imperscrutabile volontà divina che la mente non è in grado di comprendere e di giustificare, a questo proposito la prima parte del 3° capitolo elenca una serie di situazioni e di comportamenti contrapposti, introdotti dall’espressione “Tutto ha il suo tempo e ogni cosa ha la sua ora sotto il sole. C’è tempo per nascere e c’è tempo per morire, tempo per piantare e tempo per sradicare ciò che è piantato....tempo per amare e tempo per odiare, tempo per la guerra e tempo per la pace (3,1-8); il senso che l’autore rappresenta con questi diversi richiami è che tutti gli eventi, positivi e negativi, che caratterizzano la vita si compiono nel tempo e nella successione che D.O dispone, senza che sia dato all’uomo di scegliere o di modificare, stando così le cose, cioè se gli eventi essenziali della vita sono già di fatto

predestinati, Qohelet giunge a chiedersi “Quale vantaggio trae colui che lavora da ciò per cui si affatica?” (3,9). Vi sono poi ingiustizie, sofferenze ed eventi della vita che interrogano le coscienze senza che si trovino risposte, per lo meno nei tempi e nei modi che l’uomo può riconoscere “Ho anche visto sotto il sole che nella sede della giustizia sta l’iniquità, nel luogo del diritto l’empietà, e ho detto in cuor mio: ‘Il Signore giudicherà il giusto e l’empio, poiché per ogni cosa e per ogni azione giunge la sua ora (di essere giudicata) (3, 16-17). L’autore non mette in dubbio che verrà il tempo del giudizio per i malfattori e per color che distorcono la giustizia “Se vedi nel paese l’oppressione del povero e la violazione del diritto e della giustizia, non te ne meravigliare; poiché sopra un uomo, in alto vigila uno che sta più in alto, e sopra di essi, sta Uno ancora più alto” (5,7) , tuttavia questo momento giunge spesso tardi e nel frattempo gli uomini possono continuare nei loro misfatti “Siccome la sentenza contro una mala azione non si esegue prontamente, il cuore degli uomini è pieno di cattive intenzioni. So che il peccatore fa cento volte il male e (D.O) è longanime verso di lui, ma so anche che i tementi di D.O che hanno timore verso di Lui avranno la loro giusta ricompensa mentre non c’è bene per l’empio, ed egli non prolungherà i suoi giorni come fa l’ombra che si allunga, perché non prova timore al cospetto di Dio.” (8,11-13). Nel panorama che sconcerta Qohelet si pongono anche le sofferenze e le lacrime delle vittime di soprusi e ingiustizie, miseri che non trovano neppure chi li consoli (4,1), una visione questa tanto insopportabile che suscita nell’autore alcune fra le espressioni di più tetro pessimismo di tutto il libro “Io invidio i morti che ormai sono morti, più dei vivi che vivono ancora e più di tutti e due sta meglio chi non è ancora nato e

non ha visto le cattiverie che si commettono sotto il sole” (4,2-3); egualmente destano il sofferto stupore di Qohelet le vicende di giusti e malvagi che sembrano ricevere in sorte il contrario di ciò che spetterebbe loro come giusta retribuzione delle loro azioni “Vi è un giusto che perisce (anzitempo) malgrado la sua giustizia, e c’è un empio che prolunga la sua vita malgrado la sua malvagità” (7,15). In un altro passo lo sconcerto appare in modo ancora più esplicito “C’è una vanità che avviene sulla terra; ed è che vi son dei giusti a cui tocca come se avessero agito da empio, e vi son degli empio cui tocca come se avessero agito da giusti. Io ho detto che anche questo è vanità (8,14). Qohelet non esprime mai dubbi sulla giustizia amministrata da D.O, tanto meno compaiono espressioni che lascino propriamente presumere un pensiero rivolto all’ateismo, che non poteva sussistere in quei tempi, tuttavia il rapporto tra l’uomo e il Signore si pone, in tutto il testo, nei termini di una distanza assoluta ed incolmabile, ne è espressione anche l’uso del Nome E-lokim, che secondo l’interpretazione dei Maestri, indica la funzione di D.O come giudice; l’uomo ha ricevuto da D.O l’aspirazione a ricercare e conoscere il mistero dell’eternità e delle cose più riposte, possiede quindi un desiderio che non potrà mai essere appagato perché non gli è dato comprendere l’operato del Signore (3,10-11), è tenuto quindi ad un timore reverenziale, deve rispettare scrupolosamente i comandamenti, accostarsi ai luoghi sacri con il massimo rispetto, misurare le parole, evitare di pronunciare voti e promesse che non sarà in grado di adempiere e che, conseguentemente, anziché procurargli un merito lo porrebbero in condizione di peccatore di fronte a D.O “Stai attento ai tuoi passi quando vai alla casa di Dio. Chi è pronto ad ubbidire val meglio degli stolti che offro-

Oltre alle riflessioni e ai giudizi sui grandi temi della vita, Qohelet fornisce anche diverse osservazioni e consigli su argomenti riguardanti il comportamento dell'uomo, in varie situazioni private e pubbliche e in rapporto con D.O.

no sacrifici ma non hanno idea del male che fanno. Non esser precipitoso nel parlare, e il tuo cuore non s'affretti a pronunciare parola davanti a Dio; perché Dio è in cielo e tu sei sulla terra, perciò siano poche le tue parole" (4,17-5,1). Qohelet sembra concepire un ruolo dell'uomo totalmente sottoposto alla volontà del Signore che di fatto ne stabilisce il carattere e gli eventi "Tutte queste cose ho affidato alla mia mente per

chiarire tutto ciò e vidi che i giusti e i sapienti e le loro azioni sono nelle mani di D.O, l'uomo non conosce né amore né odio tutto è preordinato (9,1). Il comportamento ispirato al timore di D.O, l'osservanza dei comandamenti e la consapevolezza che ogni azione ed ogni istante di vita sono destinati ad essere oggetto del giudizio del Signore, sono considerati dall'autore l'essenza dell'uomo e pertanto di tale importanza da essere collocati alla fine del testo quale punto di arrivo di tutte le sue considerazioni

Oltre alle riflessioni e ai giudizi sui grandi temi della vita, Qohelet fornisce anche diversi osservazioni e consigli su argo-

menti riguardanti il comportamento dell'uomo, in varie situazioni private e pubbliche e in rapporto con D.O. Un primo gruppo di queste sentenze si trova nel 4° capitolo, a partire dalla constatazione dei comportamenti contrastanti che si riscontrano nei confronti delle attività lavorative: da un lato troviamo coloro che si dedicano con particolare zelo al proprio lavoro, mossi però da sentimenti negativi, ovvero della recipro-

ca invidia, dall'altra parte vi sono invece persone particolarmente pigre che con sconsiderata indolenza finiscono coll'andare in rovina; a questi comportamenti estremi, Qohelet sembra contrapporre quanti seguono un lavoro che, anche con modesto guadagno, consente di serbare una vita tranquilla e che va preferito alla rincorsa di vane ricchezze che procurano inutili affanni. La solitudine non è mai raccomandabile perché porta il soggetto ad impegnarsi in attività di cui rimane unico beneficiario, senza in realtà trarne alcun piacere, la compagnia di persone fidate procura invece sostegno nei momenti difficili e suscita positivi comportamenti di reciproco aiuto. Tra i comportamenti che vanno evitati, anche perché propri dello stolto, vi è la disposizione all'ira (7,9), per lo stesso motivo conviene non badare alle chiacchiere che altri fanno sul nostro conto, tanto più che nessuno può dirsi esente dalla pratica del pettegolezzo (ibid. 7, 21-22). Tra i pericoli dai quali il Signore preserva il giusto vi sono le trame e i lacci ingannevoli della donna (ibid. 26), l'autore si riferisce a quanto pare non indistintamente al genere femminile bensì a quelle donne che attraggono gli uomini in relazioni peccaminose. Altri danni incombenti possono essere evitati con un comportamento idoneo alla situazione, come, secondo l'autore, la sottomissione alla volontà del re, nello specifico descritto come despota e tiranno, con il quale occorre pertanto usare il massimo della cautela, nelle azioni e nelle parole, nella fiducia che prima o poi anch'egli scontrerà le conseguenze della sua malvagità (8, 2-7); in passi successivi Qohelet consiglia di reagire con calma all'ira del potente per scampare a più gravi conseguenze, con analogo spirito di prudente sottomissione suggerisce di evitare, anche nel riserbo della propria dimora, discorsi critici contro l'autori-

tà che potrebbero essere riportati (10, 4; 20). All'inizio del capitolo 11 troviamo una serie di espressioni che possono essere interpretate come consigli ed incoraggiamento all'agricoltore a svolgere con solerzia il suo lavoro, fidando nella buona riuscita della fatica, consapevole che non può esserci alcuna certezza che la sua opera vada a buon fine ma anche sapendo che nell'attesa che si verifichino tutte le migliori condizioni, come la pioggia e il vento, finirebbe per non realizzare alcunché. "Chi bada al vento non seminerà; chi guarda alle nuvole non mieterà" (11,4). A partire da questo quadro di vita agreste si sviluppa nuovamente il discorso sul senso dell'esistenza dell'uomo, prendendo coscienza che non ci sono risposte certe ai grandi interrogativi che riguardano la vita e la natura, il consiglio di Qohelet è di dedicarsi con fervore al proprio lavoro in ogni momento della giornata: "Al mattino getta il tuo seme e alla sera non far posare la tua mano" (11,6) espressione che potrebbe alludere alle diverse età della vita, nelle quali vanno sempre colte tutte le opportunità di realizzare cose utili e positive. Negli ultimi versetti dello stesso capitolo e nel brano conclusivo troviamo ribadito il punto culminante del pensiero dell'autore circa il comportamento che conviene seguire ed i valori ai quali è bene attenersi: cogliere finché è possibile la bellezza della luce e del sole, cercare di godere in gioventù delle gioie lecite ed oneste della vita, trarre soddisfazioni dal lavoro solerte, evitare crucci, collera e tristezze, seguire le proprie inclinazioni ma non dimenticare mai che la stagione della giovinezza è breve, per tutti incombe la vecchiaia con la decadenza del corpo e dello spirito, descritti da Qohelet con impressionanti particolari nella loro inesorabile progressione, infine ci attende il giudizio di D.O per quello che avremo realizzato nel corso dei

nostri giorni. I versetti conclusivi completano la descrizione di Qohelet come maestro, scrittore, autore sincero di sentenze morali "Qohelet cercò di trovare detti piacevoli e di scrivere rettamente parole di verità." (12,10); da questo ultimo sguardo sull'autore il testo richiama ancora un pensiero di carattere generale, sull'importanza degli insegnamenti dei saggi "Le parole dei saggi son come pungoli, gli insegnamenti dei dotti sono come chiodi ben piantati, sono stati dati da un unico pastore" (12,11). Prima di giungere all'enunciato conclusivo di tutto il suo pensiero, Qohelet vuole dare ancora una raccomandazione il cui significato non è tuttavia molto chiaro e lascia spazio a diverse interpretazioni "Più di tutto, figlio mio, bada ad una cosa: produrre un numero illimitato di libri e studiare troppo stancano il corpo"; secondo altra interpretazione "fa attenzione anche a più di quanto si trova nei testi, (poiché non tutto può essere messo per iscritto), sarebbe necessario un numero infinito di libri con una fatica insostenibile". Il punto di arrivo delle riflessioni di Qohelet è proprio nei versetti conclusivi: "Dopo aver ascoltato ogni cosa, la conclusione è questa: temi D.O, osserva i suoi precetti poiché è questo tutto l'uomo. Poiché D.O chiamerà a giudizio ogni azione, anche quelle nascoste, siano esse buone o cattive"

Il libro di Qohelet è di difficile interpretazione, è spesso arduo comprendere i messaggi che l'autore ha inteso trasmettere, che si richiamano ad idee molto diverse da quelle ritroviamo negli altri testi della Bibbia, così come risulta difficile identificare un ordine ed un chiaro sviluppo di pensiero nell'insieme di sentenze, che ci appaiono tra loro ora contraddittorie ora ridondanti. La stessa collocazione di questo testo nel canone biblico è stata oggetto di discussione tra i Maestri, che hanno riscon-

trato le contraddizioni e i pensieri che rasentano l'eresia. Troviamo nel midrash (Qohelet Rabbà 11) alcuni esempi di come i Maestri hanno affrontato espressioni problematiche e contraddizioni presenti in questo testo. "Disse R. Izchaq: I Maestri intendevano escludere dal canone biblico il libro di Qohelet avendo riscontrato espressioni prossime all'eresia; dissero": È forse questa la sapienza di Salomone che ha detto (11,9) "Gioisci o giovane nella tua adolescenza, sia lieto il tuo cuore nei giorni della tua giovinezza, segui le vie del tuo cuore."? Mosè (nella Torà) ha detto "Non devierete seguendo il vostro cuore" (Numeri 15,39) e Salomone dice "Segui le vie del tuo cuore". Si è forse rimosso ogni limite, come se non ci fosse né giudizio, né Giudice?! Dal momento che (Salomone) conclude (il passo citato del Qohelet) – "Ma sappi che D.O ti chiamerà in giudizio per tutto ciò" – dissero (i Maestri) "Salomone ha parlato bene". Altri motivi di perplessità dei Maestri nei confronti di questo testo li troviamo nel Talmud (Talmud B. Shabbat 30b) "Insegna Rav Yehudà figlio di Rav Shemuel bar Shilat a nome di Rav: i Maestri intendevano escludere (dal canone biblico) il libro di Qohelet, perché nelle sue parole si trovano contraddizioni. Perché non lo hanno escluso? Perché inizia con parole di Torà e si conclude con parole di Torà". Il Talmud spiega quindi che il giudizio positivo "Inizia con parole di Torà" si riferisce all'espressione "Quale vantaggio trae l'uomo da tutta la fatica tachat hashemesh, sotto il sole?" L'espressione "sotto il sole", che indica la vita terrena dell'uomo, viene così interpretata: "Nella fatica che si compie "sotto il sole" non c'è vantaggio ma nella fatica che precede il sole c'è un vantaggio"; nel linguaggio allusivo del midrash, la "fatica sotto il sole", quella in cui non c'è vantaggio alcuno, si riferisce alle attività

materiali di questo mondo, la "fatica che precede il sole", in cui invece troviamo compenso spirituale, allude a quella esplicita nella conoscenza della Torà che, nell'insegnamento dei Maestri, è considerata aver preceduto la stessa creazione del mondo, fungendo, se così si può dire, da progetto dell'opera divina (Talmud B. Pesachin 54 a) . In questo modo, la desolata constatazione di Qohelet sull'opera dell'uomo viene riportata in termini che non intaccano i valori biblici fondamentali. Le parole di Torà che concludono il testo, a cui fa riferimento il Talmud, sono evidenti "Dopo aver ascoltato ogni cosa, la conclusione è questa: temi D.O, osserva i suoi precetti poiché è questo tutto l'uomo. Poiché D.O chiamerà a giudizio ogni azione, anche quelle nascoste, siano esse buone o cattive. Una volta riconosciuto che l'inizio e la conclusione del testo manifestano un contenuto assolutamente in sintonia con i valori degli altri testi della Bibbia e che l'autore appare animato da sentimenti di fede puri ed onesti, è possibile rapportarsi con fiducia e rispetto verso le difficoltà che il libro presenta e cercare di risolverle o di trarne comunque insegnamenti nello spirito della Torà.

Lo stesso passo del Talmud (nel trattato di Shabbat citato) propone poi delle modalità di risoluzione per alcune delle contraddizioni più evidenti, secondo il criterio tipico dei Maestri di riferire a casi e situazioni diverse le espressioni fra loro in contrasto, ad esempio, la contraddizione esistente tra l'affermazione "Allora ho esaltato la gioia" (8,15) e la sentenza contraria "Ho detto della gioia: a che cosa giova?" (2,2) viene risolta riferendo il giudizio positivo alla letizia che procura l'adempimento dei comandamenti del Signore, esperienza tanto significativa che l'insegnamento talmudico considera questo

stato d'animo di pura beatitudine quale premessa per percepire la vicinanza della Shekhinà, la presenza divina. L'allegria insulsa è invece quella che scaturisce da altre vane motivazioni.

In diversi casi l'interpretazione del midrash conferisce al testo un significato meno problematico e più in accordo col pensiero biblico, a partire dall'espressione che costituisce in un certo senso il filo conduttore del libro di Qohelet " havel havalim,

vanità delle vanità" – "Rabbi Shim'on ben El'azar disse: le sette vanità di cui si parla in Qohelet (1,2; si riferisce al fatto che la parola havel è ripetuta cinque volte nel versetto, di cui due al plurale, conteggiato come ripetizione della stessa) corrispondono ai sette mondi che vede l'uomo (sette stagioni della vita): quando l'uomo ha un anno è come un re, tutti lo abbracciano e lo vezzeggiano, a due o tre anni è come un maiale, perché mette le mani nei posti più sporchi, a dieci anni salta come un capretto, a venti è come un cavallo che nitrisce e cerca moglie, dopo che si è sposato è come un asino (costretto a portare il carico), quando mette al mondo i figli diventa

sfrontato come un cane per mantenere la famiglia; nella vecchiaia (quando perde il senno) diviene simile alla scimmia". Secondo rav Baruch Halevì Epstein, nel commento Torà Temimà, il midrash intende dire che ciascuna età dell'uomo, se considerata a sé stante, è effettivamente cosa vana, se considerate invece in una valutazione complessiva, le stagioni dell'esistenza umana, non sono "vanità" e acquistano significato. Il

midrash, distaccandosi spesso dall'interpretazione letterale, illumina però su inaspettati significativi del testo. L'espressione "Splende il sole e tramonta il sole" (1,5), che nel testo rappresenta l'inesorabile, monotono succedersi dei giorni e del tempo, diventa invece, nell'interpretazione del midrash, simbolo della benevola preoccupazione del Signore di non lasciare mai il popolo d'Israele privo di guide spirituali, facendo in modo che compaia una nuova figura di riferimento prima che scompaia quella precedente "Prima che tramonti il sole di uno zadik - un giusto, il Signore ne fa risplendere un altro, prima che tramontasse il sole per Sarah (la prima matriarca) fece venire al mondo Rebecca (che sarebbe divenuta la successiva matriarca). Anche l'immagine delle acque dei fiumi che, con moto continuo, si riversano nel mare senza mai riempirlo, si trasforma nel midrash da espressione di un movimento apparentemente privo di scopo e di frutto in molteplici simboli di positiva vitalità: "Tutti i fiumi volgono al mare" (1,7) – rappresenta il popolo d'Israele che si riunisce a Gerusalemme, "Il mare non si riempie" – si riferisce a Gerusalemme che non è mai troppo piena di coloro che vi accorrono (non si odono voci di lamentela per l'eccessivo affollamento); "Nel luogo dove i fiumi vanno tornano sempre ad andare" – nel luogo – Gerusalemme - dove nel tempo di questo mondo si riunisce il popolo d'Israele, in quello stesso luogo si riuniranno nel tempo avvenire (epoca messianica)". Il richiamo sconfortato dell'autore sul fatto che nulla di veramente nuovo può darsi nel mondo diviene persino, nella lettura del midrash, riferimento ad uno dei principi fondamentali sui quali i Maestri sviluppano il concetto di rivelazione eterna della Torà, che si dipana nel corso delle generazioni "C'è qualcosa di cui si dice: 'Guarda questo è nuovo!' Quella cosa

**L'** espressione "Splende il sole e tramonta il sole" (1,5), che nel testo rappresenta l'inesorabile, monotono succedersi dei giorni e del tempo, diventa invece, nell'interpretazione del midrash, simbolo della benevola preoccupazione del Signore

esisteva già nei tempi antichi che ci hanno preceduto (1,10) - Tutto ciò che gli studiosi più esperti insegneranno (tutte le regole e i criteri di applicazione dei precetti) attraverso lo studio della Torà, già fu rivelato e stabilito come norma dal Signore a Mosè sul Monte Sinai. Lo studio di Torà consente di scoprire gli infiniti contenuti e molteplici possibilità di sviluppo della legge divina che il Signore aveva trasmesso a Mosè, che costituiscono il fondamento della Torà Orale, ossia delle interpretazioni trasmesse come insegnamento verbale a partire da Mosè, fino alla prima redazione scritta, rappresentata dalla Mishnà, nel III° secolo e.v.

Un'altra espressione problematica, per il contenuto estremamente desolato, che trova nel midrash tutt'altra spiegazione è quella in cui Qohelet loda la sorte di coloro che sono ormai morti rispetto a quella di quanti ancora si trovano a vivere su questa terra (4,2) "Considero felici i morti più di quelli che ancora sono in vita". L'interpretazione del midrash, a nome di Rabbi Jehudà ben Rabbi Simon, riferisce questo passo al profeta Ezechiele, nella visione delle ossa dei morti che tornano alla vita (Ezechiele 37): "Ossa aride udite le parole del Signore". Subito - "Le ossa si accostarono osso ad osso" A quel punto - secondo il midrash - il profeta si rivolge alle ossa dicendo "Quando eravate in vita vi ho detto: "Ascoltate la voce del Signore!" ma non avete prestato ascolto, adesso che siete morti, obbedite. In relazione a quel momento è detto "Considero più felici i morti (che danno ascolto al Signore) piuttosto che i vivi".

Vi sono poi alcuni dei motti proverbiali e dei consigli di Qohelet che trovano nel midrash interpretazioni che li rendono più vivi e meno scontati; ad esempio la massima "Due valgono più

di uno solo" (4,9) viene immediatamente collegata dal midrash all'affermazione che troviamo qualche versetto più avanti "Una corda a tre capi non si rompe facilmente" (4,12) "Due valgono più di uno solo", si riferisce al fatto che lo studio di Torà risulta sempre più proficuo quando si svolge almeno tra una coppia di studiosi, in modo che ci sia per entrambi la possibilità di stimolarsi e aiutarsi l'uno con l'altro; "Una corda a tre capi non si rompe facilmente", rappresenta l'intervento del maestro che corregge gli errori dei discepoli. Scorrendo il testo troviamo altre espressioni problematiche che trovano nel midrash una diversa prospettiva, in alcuni casi plausibile alternativa anche come interpretazione letterale; ad esempio il passo di Qohelet 7,13 "Osserva l'opera di D.O perché chi mai potrebbe raddrizzare ciò che egli ha fatto storto?" Il senso letterale più scontato è che il soggetto sottinteso nell'espressione "Ciò che ha fatto storto" sia il Signore e che il senso della frase sia "Considera con rassegnazione anche quelle cose che, secondo la tua valutazione, sono state maldisposte da D.O, perché in ogni caso non possono essere modificate". Il midrash individua invece come soggetto di tutta la frase, l'uomo, a cui il Signore si rivolge a conclusione della creazione mettendolo in guardia sul fatto che nessuno potrà riparare i guasti che lui - l'uomo - avrà prodotto nel creato "Fa' attenzione a non distruggere il Mio mondo, perché non ci sarà chi potrà riparare quello che avrai guastato", per questo è detto "Chi potrà raddrizzare ciò che egli - (l'uomo) - avrà storto". Poco più avanti, al versetto 15 dello stesso capitolo, troviamo un altro passo in cui il midrash sviluppa alcune interpretazioni che ci permettono di leggere il testo in una prospettiva più ampia di quella che risulta dal solo significato letterale. La traduzione del testo in oggetto suona "C'è un giusto

che perisce (prematuramente) malgrado la sua giustizia e c'è un empio che vive a lungo malgrado la sua malvagità". Il midrash riporta su questo passo il parere di Shemuel (detto per la sua modestia) il piccolo: "Chiesero a Shemuel il piccolo - Cosa significa "C'è un giusto che perisce malgrado la sua giustizia"? - Rispose: "È noto davanti a Colui dalla cui parola fu creato il mondo che quel giusto in futuro sarebbe destinato a decadere dalla sua integrità morale, dice dunque il Santo, benedetto Egli sia." Lo tolgo (da questo mondo) mentre ancora è saldo nella sua giustizia." Per questo è scritto "C'è un giusto che perisce nella sua giustizia" Il midrash utilizza questo passo di Qohelet per riportare una delle spiegazioni con cui il pensiero rabbinico si confronta con i casi di morte prematura che effettivamente talvolta colpisce i giusti; il commento Torà Temimà specifica tuttavia che l'espressione "C'è un giusto" ha quasi un significato letterale, per dire che la situazione prospettata da Shemuel il piccolo si riferisce a casi assolutamente rari. Nello stesso contesto del midrash, troviamo un insegnamento, che spiega l'altra parte del medesimo versetto di Qohelet 'Disse Rabbi Yoshia': per tre motivi il Santo, benedetto Egli sia, si mostra longanime con i malvagi - per la possibilità che faccia teshuvà (che si pente), per la possibilità che compia comunque alcune buone azioni di cui il Santo, benedetto Egli sia, lo debba ricompensare in questo mondo, per l'eventualità che da lui possano nascere figli giusti". Un'altra modalità di interpretazione del midrash su Qohelet lo troviamo al capito 10, versetto 20, un passo che nel senso letterale raccomanda di non formulare giudizi critici contro il sovrano "Neppur con pensiero devi dire male del re"; il midrash lavora sul testo cogliendone altri significati, riferisce il termine melech non ad un'autorità in carne ed ossa ma al

sommo Re, per antonomasia, il vocabolo " mada'achà" che in una delle possibili interpretazioni letterali, significa " il tuo pensiero" viene invece letto come "raziocinio, intelligenza" e interpreta la frase come un appello che il Signore rivolge all'uomo per scuoterne la coscienza: "Insegna Rabbi Rabbi Jehudà ben Rabbi Simon: il Santo, benedetto Egli sia, dice all'uomo: "Per il fatto che ti ho donato un'intelligenza superiore a quella degli animali, ti mostri insolente nei Miei riguardi?" Il commento Torà Temimà spiega questa frase come una domanda inquisitrice che il Signore rivolge all'uomo per chiedergli conto di come utilizzi il bene più importante, quello con cui si distingue dagli animali. Negli ultimi versetti del libro, troviamo ancora degli interventi del midrash che penetrano nel profondo del testo, cogliendone le difficoltà e proponendo delle spiegazioni che proiettano verso altre soluzioni. Subito dopo l'affermazione "La polvere tornerà alla terra come era prima e lo spirito tornerà a D.O che l'ha dato" che sembra infine dare risposta al quesito, che più volte ritorna nel testo, sulla sorte dell'uomo dopo la morte (12,7) ecco che tutto pare rimesso in discussione "Vanità delle vanità, tutto è vanità"; come spiega il commento Torà Temimà "come sarebbe possibile che il testo dopo aver sentenziato "L'anima ritorna al Signore" dica "tutto questo è vanità?!" Ecco che il midrash interviene e propone un senso diverso, il giudizio "vanità delle vanità "non si riferisce alla sorte dell'anima, bensì alla perdita della santità che si trovava nel Santuario di Gerusalemme "Quando il re Salomone vide (con spirito profetico) la distruzione di Gerusalemme, il Tempio in fiamme, il popolo d'Israele in esilio, lo spirito di santità (del Tempio) allontanarsi dal luogo sacro, sentenziò su queste cose: "vanità delle vanità". In un versetto di poco succes-



**I**l significato del libro di Qohelet è stato interpretato anche in funzione di un confronto critico con la cosiddetta letteratura sapienziale dell'antico oriente, in parte rappresentata anche nel Tanach dai libri di Qohelet, Giobbe e Proverbi.

sivo, troviamo nel testo una frase che appare come un giudizio conclusivo sul valore degli insegnamenti emessi dai saggi “I detti dei sapienti sono come pungoli, gli insegnamenti dei dotti come chiodi ben piantati, tutti sono dati da un unico pastore (12,11). Il midrash legge questa sentenza come un riferimento alla fonte della rivelazione che proviene dall’unico Pastore, da cui discendono tutti gli insegnamenti della Torà Orale, su cui

pure i Maestri discutono e divergono “Si riferisce ai Maestri (letteralmente allievi dei sapienti) che siedono riuniti e si occupano (dei precetti della) Torà; gli uni dichiarano che (un elemento in discussione) è impuro, altri invece sentenziano che è puro, gli uni affermano che è proibito, altri dichiarano che è permesso, gli uni sentenziano che non è valido altri affermano che è idoneo; se qualcuno dicesse (sentendo tutte le divergenze che emergono nella discussione) - “Come faccio allora a studiare la Tora?” Sappi che tutto (tutte le più diverse interpretazioni) proviene da un unico Pastore, un unico D.O

le ha date, l’Autore del tutto, come è detto Il Signore pronuncerà tutte queste parole”

Una prospettiva diversa dal midrash legge il testo di Qohelet, con le sue contraddizioni e con le affermazioni problematiche, come un insieme di voci e identità diverse, a cui potrebbe alludere lo stesso appellativo con il quale l’autore si definisce, dal momento che il nome Qohelet si richiama alla radice qhl che

indica una radunanza di persone. Questo metodo, già in parte seguito dagli antichi Maestri e da esegeti medievali, è stato ripreso e sviluppato da studiosi contemporanei, come Mordekhay Zer-Kavod, (nel commento Da’at ha-Miqrà) che individua un implicito riferimento all’utilizzo e all’elaborazione di fonti esterne al testo in uno dei passi conclusivi “Qohelet, oltre ad essere sapiente, ascoltò, indagò, compose molti proverbi” (12,9), Zer Kavod spiega:” Ascoltò le parole di (altri )sapienti, le esaminò attentamente per chiarirne il significato, riordinò i detti dei saggi e compose il suo insegnamento”; un altro maestro contemporaneo, Rav Joel Bin Nun, attraverso uno studio puntuale del testo, giunge ad interpretare il libro di Qohelet come una sorta di dialogo che si sviluppa tra quattro figure principali che rappresentano il saggio, colui che si dedica intensamente all’opera, quello che gode superficialmente della vita, infine il temente del Signore.

Il significato del libro di Qohelet è stato interpretato anche in funzione di un confronto critico con la cosiddetta letteratura sapienziale dell’antico oriente, in parte rappresentata anche nel Tanach dai libri di Qohelet, Giobbe e Proverbi. Troviamo questo approccio in uno studio di Rav David Sabato. Caratteristica della letteratura sapienziale era il presupposto che il mondo fosse retto da un ordine preciso, che si rispecchiava nella natura, nell’ordine sociale, nel destino degli uomini, nel rapporto tra le categorie morali del bene e del male, nella stessa possibilità di conoscere quale fosse la volontà divina da mettere in pratica, compito del sapiente era pertanto identificare quest’ordine attraverso un attento esame della realtà e fornire quindi le necessarie informazioni per organizzare su tale base la vita delle persone e della collettività. In questa prospettiva il sapiente

assurge ad un ruolo centrale, è accreditato di conoscenze fondamentali che finiscono con rendere superfluo il rapporto più diretto e intimo tra l'uomo e la divinità e identificano il bene in senso in senso materiale, è buono ciò che si rivela utile ed è male con ciò che produce danno. Secondo Rav Sabato, le riflessioni sviluppate da Qohelet dimostrano la debolezza di questo approccio, la sapienza da sola non è in grado di fornire informazioni decisive per il destino dell'uomo e la conoscenza della natura non ci rende affatto un quadro rassicurante, lo sguardo indagatore sul comportamento dell'uomo ci riporta immagini di sofferenze ed ingiustizie ed il rapporto con D.O appare fondato esclusivamente sul sentimento di timore, che esclude ogni possibilità di dialogo interiore. La dimostrazione dei limiti della sapienza non ha il fine di negarne in assoluto l'importanza bensì di manifestare la necessità di affiancarle un canale diverso di conoscenza, quello rappresentato da un diverso rapporto con il Signore, nella misura in cui l'affermazione finale relativa al timore di D.O esprima un sentimento non più rappresentato dal terrore della punizione ma da un legame più intimo e profondo.

Una prospettiva di particolare modernità del libro di Qohelet viene messa in luce da uno studio di Rav Yeudà Brandes; questi rileva come l'indagine condotta da Qohelet sulle diverse opzioni di vita, sviluppata attraverso contrapposizioni e contraddizioni, fino all'esclusione di qualsiasi valore assoluto, costituisca un modo di procedere assolutamente attuale, che trova riscontro nella cultura postmoderna, in cui dominano un accentuato relativismo e il venir meno di ideali e ideologie, per gli esiti disastrosi che quegli stessi ideali hanno prodotto nel momento in cui sono stati imposti come valori prioritari o addirittura

esclusivi. Secondo questo studioso, Qohelet, pur rimanendo legato ai principi della fede biblica, intende tuttavia dimostrare l'assurdità di ogni scelta di vita e di principi posti come valori assoluti, in questa logica infatti, anche gli elementi di per sé importanti e necessari, se proposti in forma totalitaria, finiscono col divenire una sorta di idolatria, inoltre, da un punto di vista etico il riconoscimento di diverse opzioni e scelte di vita, nella loro dimensione parziale, sollecita un comportamento di maggiore umiltà e di rispetto verso le opinioni altrui. Secondo Rav Brandes, nel momento in cui attraverso un'analisi lucida e senza false illusioni rimuoviamo i falsi idoli che ci siamo costruiti, quando prendiamo atto delle debolezze e dei limiti che la vita ci impone inesorabilmente, è possibile che a quel punto si apra la via verso una sincera ricerca, in cui l'uomo, di fronte alla propria coscienza, senta anche di trovarsi di fronte a D.O e possa quindi giungere alla conclusione di Qohelet: "Temi D.O, osserva i suoi precetti poiché è questo tutto l'uomo".

Un grande esponente contemporaneo del pensiero ebraico, Yeshayahu Leibowitz, individua anch'egli nel passo conclusivo "Temi D.O, osserva i suoi precetti poiché è questo tutto l'uomo" l'espressione illuminante di tutto il libro di Qohelet, la coglie però in una prospettiva molto particolare, alquanto diversa dall'interpretazione di altri esegeti. Secondo Leibowitz, il punto di arrivo di Qohelet non costituisce la risposta ai numerosi interrogativi e dilemmi affrontati, che rimangono irrisolti, non ci dice infatti che cosa è bene per l'uomo, sembra piuttosto rispondere ad una domanda che non è stata posta, ovvero "che cosa è l'uomo, qual è il suo fine e il contenuto di valore della sua esistenza". La risposta di Qohelet è che "L'esistenza umana ha un senso quando l'uomo è cosciente che la sua condizione è

Qohelet, pur rimanendo legato ai principi della fede biblica, intende tuttavia dimostrare l'assurdità di ogni scelta di vita e di principi posti come valori assoluti, in questa logica infatti, anche gli elementi di per sé importanti e necessari, se proposti in forma totalitaria, finiscono col divenire una sorta di idolatria,

quella di trovarsi al cospetto di D.O, senza che debba esserci un legame con le conseguenze di questa condizione....In questo mondo, con tutti i suoi eventi, le sue paure e i suoi terrori, si richiede all'uomo, ed è suo dovere, decidere se è pronto a servire il Signore solo in considerazione della Sua autorità divina (senza alcun secondo fine). Qohelet ci presenta quindi il timore di D.O e l'osservanza dei comandamenti come massima

espressione della fede disinteressata, essi non sono quindi "il bene per l'uomo" bensì rappresentano l'essenza autentica dell'uomo. Leibowitz considera questa affermazione sull'essenza dell'uomo tanto importante da ritenere che esso conferisca a tutto il libro un carattere assolutamente opposto a quello che solitamente gli viene attribuito "Rigetto energicamente l'opinione secondo cui Qohelet sarebbe attestazione di uno scetticismo religioso, di una fede debole, al contrario mi sembra che questa meghillà sia una delle più grandi testimonianze della profonda vera fede e che si collochi quasi sullo stesso piano del libro della Genesi e della conclusione del libro di Giobbe"

Una suggestiva chiave di lettura è stata proposta dal filosofo André Neher, che sviluppa la sua interpretazione sul testo mettendo in luce la corrispondenza tra il termine emblematico hevel "vanità" e il nome Hevel del personaggio biblico, (Abele) secondo figlio di Adamo ed Eva ucciso dal fratello Qain - Caino. Riscontriamo in Hevel -Abele il carattere di evane-

scenza e di estrema precarietà che è proprio di questo termine, a differenza di Caino, si tratta infatti di una figura che rimane sostanzialmente oscura, la sua nascita non è caratterizzata da una esplicita dichiarazione della madre, di lui quasi nulla sappiamo dalla Torà, a parte il suo lavoro come pastore e la presentazione del sacrificio gradito al Signore, soprattutto la sua morte violenta pone fine non solo ad ogni sua ulteriore realizzazione ma lo priva anche della possibilità di avere discendenza, sicché la sua esistenza risulta veramente effimera, destinata a non lasciare una traccia consistente su questa terra. D'altra parte anche la sorte della discendenza di Caino finisce nel nulla, anche se al termine di un diverso percorso. La Torà ci narra infatti come lo stesso Caino e le sue successive generazioni fossero particolarmente attivi nel fondare città e nel dare avvio a diverse attività di lavoro e di civiltà ma anche inclini a compiere violenze e spargimenti di sangue senza problemi di coscienza (Genesi 4,23); la discendenza di Caino scompare nel diluvio, da cui si salva con la sua famiglia solo Noè, discendente di Set terzo figlio di Adamo ed Eva, la cui nascita è indicata dalla Torà come destinata a compensare la morte di Hevel ucciso da Qain. Set dovrà quindi dare continuità alla stirpe umana, in luogo di Abele, cui non era stato dato il tempo di generare figli, in luogo anche di Caino, destinato a scomparire a causa del male iniziale e di quello che avrebbe prodotto la sua discendenza. André Neher sottolinea quindi come lo sguardo complessivo sulla sorte, personale e della discendenza, di Hevel e Qain ci porti a constatare il loro dissolversi nel nulla tanto da poterli quasi accomunare in una medesima valutazione: tanto l'effimero Hevel quanto l'attivissimo Caino non hanno infine lasciato nulla destinato a rimanere e a lasciare traccia duratura su

questa terra, quindi, paradossalmente, si può affermare che, quanto all'esito finale, Qain è come Hevel ed Hevel è come Qain! Questo sorprendente e sconcertante giudizio è al centro della riflessione di Qohelet, dove ritroviamo le due modalità fallimentari dell'essere umano, in modo quasi esplicito attraverso l'espressione della "vanità hevel", in modo implicito attraverso la descrizione delle molteplici attività sperimentate, di cui narra il protagonista, e l'acquisto di molteplici beni e ricchezze, in cui ricorre il termine "qaniti" (1,7) da cui anche il nome Qain, Caino. La riflessione di Neher si sviluppa poi ulteriormente attraverso l'amara constatazione di come Qohelet ci riporti l'immagine della vacuità di Hevel e Qain trattando però della civiltà dei discendenti di Set, da qui l'inquietante interrogativo se l'umanità, anche quella discesa dal terzo figlio di Adam ed Eva, sia in grado di realizzare qualcosa di sostanzialmente diverso da quello dei fratelli, già segnato da tragico epilogo.

Secondo un altro punto di vista, il significato più profondo del libro di Qohelet consiste nell'insegnamento che ci trasmette indirettamente, proprio attraverso il percorso di delusioni e di tristezze che ci riporta; troviamo questa chiave di lettura espressa, fra gli altri, dallo scrittore e saggista Avraham Kriv; secondo questo studioso, che elabora l'interpretazione già formulata dai Maestri, il messaggio di Qohelet consiste nella considerazione per cui, se scorgiamo nella vita soltanto la dimensione di questo mondo "tachat hashemesh", sotto il sole" - allora veramente non c'è alcun significato né alcuna certezza, allora può darsi che la sorte dell'uomo possa essere paragonata a quella delle bestie, allora neanche il più sapiente, colui che pure dichiara di disporre di enormi risorse come re Salomone,

neppure lui riesce ad andare oltre la sconsolata constatazione dell'ingiusta sofferenza e dell'imperversare di violenza e sopraffazione, Salomone infatti non trova in sé motivazione e convinzione per agire in qualche modo nel tentativo di ridurre queste piaghe. La vita priva di una prospettiva che vada al di là di questo mondo si chiude inesorabilmente su se stessa, non lascia spazio a speranza, solo riconoscendo, secondo l'espressione dei Salmi, (115,16) che "I cieli appartengono a D.O", solo con questo riferimento può acquistare significato ciò che si compie sulla terra "che (D.O) ha dato all'uomo". Il significato dell'inclusione di Qohelet nella Bibbia, malgrado questo testo ci appaia così distante dai valori espressi negli altri libri sacri, può allora essere individuato in una sorta di dimostrazione per assurdo, l'autore ci conduce alla conclusione che un mondo privo di un saldo legame con il Signore rende la vita priva significato. A giudizio di Rav Elchannan Samet, l'inserimento del libro di Qohelet nella Bibbia ha valore proprio per i sentimenti sofferti e contraddittori che mette in luce; questo testo ci dice che non esiste una sola via con la quale servire il Signore, anche quella di Qohelet ha la sua legittimità e il suo valore emblematico, perché in fondo egli manifesta la sua fede ed è pronto ad osservare i comandamenti del Signore, tuttavia vive con una esasperata consapevolezza della morte che non gli dà tregua, malgrado il ruolo autorevole che occupa egli sperimenta la sofferenza in solitudine, elaborando quindi una prospettiva esistenziale improntata ad un profondo pessimismo. La presenza di Qohelet nella Bibbia ci dice che anche questo stato d'animo fa parte dell'esperienza possibile dell'uomo religioso, anche questa estenuante ricerca di un senso, di un significato assoluto che alla fine sfugge, rimane irraggiungibile, an-

che questa, nel modo in cui Qohelet ce la rappresenta, è una via della fede. Proprio l'esperienza della solitudine rende questo testo particolarmente coinvolgente per l'uomo contemporaneo, dal momento che questo stato d'animo rappresenta il sentire diffuso di tanti che, pur pienamente partecipi di un contesto sociale, sperimentano tuttavia un senso profondo di estraniamento, sentono di aver smarrito determinati legami un tempo coltivati soprattutto nella famiglia e nella comunità religiosa di appartenenza; è quindi importante che nella Bibbia sia dato spazio e riconoscimento alla possibilità di formulare con lucidità di pensiero e con l'angoscia della solitudine esistenziale gli interrogativi di Qohelet, e di mostrare come questo disorientamento non significhi necessariamente il venir meno della fede.

Qual è il legame tra il libro di Qohelet e la festa di Sukkot in cui è tradizione leggere questo testo? Si tratta di una collocazione che può sorprendere, dal momento che Sukkot è lieta festività, indicata nelle preghiere come "Tempo della nostra gioia", pertanto il significato di questa lettura va individuato nel contributo che esso ci può dare nella comprensione della vera letizia e nella distinzione di questa rispetto ad ingannevoli occasioni di vacuo piacere. Certo il libro di Qohelet contiene manifestazioni di profonda tristezza, tuttavia l'uomo che non prova tristezza non è in grado neppure di conoscere la gioia, la tristezza, d'altra parte, non deve essere semplicemente sperimentata ma deve costituire uno stimolo a comprendere meglio cosa abbiamo realizzato nella nostra vita, bisogna cercare di interpretare il senso di vuoto e di smarrimento ed è allora possibile pervenire a scoprire la verità e quindi l'autentica gioia proprio attraverso questa ricerca. L'esempio di vita e di rifles-

sioni sviluppati da Qohelet possono quindi essere molto importanti per ricercare i percorsi e i valori autentici della vita, quelli che conducono ad una reale serenità, che ci mettono in guardia rispetto momenti di vana euforia, destinati ad essere seguiti da tardive resipiscenze del tempo perduto. La festa di Sukkot, in cui lasciamo le nostre case per dimorare nelle fragili capanne è la concreta dimostrazione di una gioia autentica, in cui l'elemento determinante è il sentimento di riconoscenza al Signore per i beni di cui ci provvede, la gioia di un legame intimo con il Creatore, la gioia a cui in fondo ci indirizza anche Qohelet attraverso tutte le sue sofferte indagini sul significato della vita.

#### BIBLIOGRAFIA

- Ketuvim Agiografi, testo ebraico con traduzione a cura di Dario Disegni, Marietti, 1967*  
*Il Qoheleth o l'Ecclesiaste, traduzione e commento di Dante Lattes, Roma 1980*  
*Qohelet Rabbah, a cura di Piergabriele Mancuso, Giuntina 2004*  
*Yeshayahu Leibowitz, Le feste ebraiche, Jaca book, 2004*  
*Chamesh Meghillot ,con commento Da'at ha-Mikrà (ebraico ), Mosad ha- rav Kook, Jerusalem, 1973*

## 1. UN LIBRO SINGOLARE E INTRIGANTE

Il libro del Qohelet appartiene a quei libri che chiamiamo “sapienziale”, tra i quali vi sono anche i Proverbi e Giobbe, e nel canone della Bibbia greca il Siracide e la Sapienza; si veda come il Qohelet è descritto alla fine del libro: «oltre a essere un saggio, Qohelet insegnò il sapere al popolo...»<sup>1</sup> (Qo 12,9). Da molti questo libro è ancora chiamato “Ecclesiaste”, dal termine con il quale venne tradotto dalle antiche versioni greca e latina l’ebraico *qohelet*, che indica probabilmente un uomo che parla nell’assemblea (*qahal*). Da un punto di vista letterario, il libro si presenta privo di una precisa struttura interna, quasi una raccolta di pensieri sparsi, che si affollano intorno a temi ripetuti. Ogni lettore conosce il celebre testo che apre il libro: «vanità delle vanità, dice il Qohelet, vanità delle vanità, tutto è vanità» (1,2). Ma il Qohelet ha davvero detto questo? O sono stati i suoi interpreti i responsabili di aver posto tali parole in bocca al Qohelet? E qual è il vero messaggio di questo libro, il cui significato sembra un enigma che ancora oggi ci sfugge? Il Qohelet è forse un pessimista, uno scettico e persino un ateo, come alcuni lo descrivono? Oppure è un amante della vita, un predicatore della gioia, un ottimista, come al contrario altri lo presentano? O è qualcos’altro ancora? Forse l’autore sarebbe rimasto scioccato e persino divertito a scoprire che il suo libretto è stato canonizzato come parte delle Sacre Scritture!

<sup>1</sup> Le traduzioni del testo ebraico di Qohelet qui proposte sono opera dell’autore del presente contributo.

## 2. BREVE STORIA DELL'INTERPRETAZIONE<sup>2</sup>

Secondo la tradizione ebraica antica il Qohelet fu scritto dallo stesso re Salomone; oggi sappiamo che in realtà il libro risale alla metà del III sec. a. C., non solo per ragioni linguistiche, ma anche di contenuto. Passi come Qo 5,7-10 rispecchiano ad esempio molto bene il periodo in cui la Giudea si trovava sotto il dominio della dinastia greco-egiziana dei Tolomei che aveva introdotto nel paese una nuova classe di burocrati e una nuova forma di economia basata sul denaro: «chi ama il denaro, non è mai sazio di denaro, e chi cerca la ricchezza non bastano le entrate» (5,10). Inoltre, la questione di fondo del libro, «chi sa che cosa è bene per l'essere umano nei giorni della loro vita effimera, che passano via come l'ombra?» (6,12), è una domanda che si può meglio comprendere sullo sfondo della cultura ellenistica; proprio nel III sec. a.C. il problema del “bene” per gli esseri umani è una questione tipica delle scuole filosofiche post-aristoteliche. Ma il vero problema del libro non è tanto la sua data di composizione, quanto piuttosto la sua interpretazione: per la tradizione ebraica Salomone, alla luce di 12,13, invita i suoi ascoltatori a seguire la Torah. Su questa linea è anche la traduzione aramaica (il *Targum* sul Qohelet) e il commento rabbinico presente nel *Midrash*.<sup>3</sup> Per i lettori cristiani antichi, cominciando

2 Si veda una bella panoramica in G. RAVASI, *Qohelet*, Cinisello Balsamo (MI): Paoline 1988, 378-469. Cf. K. DELL, *Interpreting Ecclesiastes. Readers Old and New*, Winona Lake (IN): Eisenbrauns 2013. E. S. CHRISTIANSON, *Ecclesiastes through the Centuries*, Oxford: Blackwell 2007.

3 Cf. P. MANCUSO (ed.), *Qohelet Rabbah*. Midraš sul Libro dell'Ecclesiaste, Firenze: Giuntina 2004.

da Girolamo che tradusse il Qohelet in latino facendolo confluire nella grande traduzione della *Vulgata*, la Bibbia letta nella chiesa cattolica sino alle soglie del Vaticano II, il Qohelet è appunto *Ecclesiastes*, il predicatore. Una sorta di monaco *ante litteram* che esorta il suo pubblico a fuggire il mondo, proclamando la vanità di tutte le cose. Per Girolamo il Qohelet è una introduzione alla vita ascetica e un invito a porre la propria fiducia solo in Dio e nel mondo a venire. «Tutto è vanità, tranne amare Dio e servire lui solo...», come si esprimerà più tardi il celebre testo della *Imitazione di Cristo*. Questa lettura negativa e ascetica del Qohelet influenzerà l'arte, la letteratura e la musica almeno fino alle soglie del XVII sec. Tutto è vano e la morte è la fine inevitabile di tutto; solo le cose di Dio restano in eterno. Così per molto tempo il Qohelet è stato presentato in ambito cristiano soltanto come una sorta di preparazione negativa al Vangelo, un libro che si limita a sgombrare il campo da falsi valori per prepararci ad accogliere la sublime rivelazione di Cristo. Si tratta, come avremo modo di capire, di una prospettiva limitata e persino ingannevole, tipica di una lettura della Bibbia ebraica appiattita sull'ottica della fede cristiana. Gli interpreti contemporanei del Qohelet hanno accentuato ancor di più questo lato negativo del libro. Non solo il Qohelet avrebbe una visione pessimistica della vita umana, ma anche la sua fede in Dio non sarebbe affatto la fede nel Dio della Bibbia. Il Dio del Qohelet appare a molti suoi lettori come una divinità anonima e incomprensibile. Fu in realtà Martin Lutero uno dei primi interpreti moderni a leggere il libro in un'ottica più ottimistica: «Lo scopo e la ragione di questo libro è di insegnarci a servirci con rendimento di grazie delle cose presenti e delle creature di Dio, donate e concesse generosamente

dalla benedizione divina, senza doverci preoccupare delle cose future, ma soltanto con un cuore quieto e tranquillo e un animo pieno di gioia, contentandoci della Parola e dell'opera di Dio». <sup>4</sup>

### 3. IL METODO DEL QOHELET: L'ESPERIENZA DELLA VITA <sup>5</sup>

Per comprendere meglio il messaggio del Qohelet dobbiamo prima di tutto illustrarne il metodo. Molti, come si è detto, si sono fermati soltanto all'aspetto negativo del suo messaggio: tutto è vanità (torneremo tra poco su questo aspetto), la vita è breve, senza senso e piena di tristezza e di tutto ciò Dio sembra esserne il responsabile. Ma su che cosa si basano le riflessioni del Qohelet?

Possiamo avere un primo approccio al suo metodo verso la fine del primo capitolo: «Allora mi sono sforzato di cercare ed esplorare con sapienza tutto ciò che si fa sotto il cielo - e questo è un brutto lavoro che Dio ha dato agli esseri umani perché si affannino in esso» (1,13). La "sapienza" è qui lo strumento della ricerca del Qohelet; egli si applica a comprendere il senso di ciò che è già conosciuto ("cercare") e di ciò che è ancora sconosciuto ("esplorare"), ma sempre nell'ambito di questo mondo: «sotto il cielo» o «sotto il sole», come il Qohelet dice altrove nel libro. Questo è esattamente il compito che Dio ha dato all'umanità, un «brutto lavoro» perché, come il Qohelet si esprime nei versetti che seguono, la sapienza umana non può mai pie-

namente raggiungere il suo scopo. Nessun saggio può pretendere di aver pienamente compreso il senso del cosmo e della vita umana, dal momento che le opere di Dio sono insondabili e troppo lontane perché l'essere umano possa pienamente comprenderle.

Dobbiamo tuttavia osservare che il metodo del Qohelet è ben ancorato nella sapienza tradizionale di Israele. Come i saggi che hanno scritto il libro dei Proverbi, anche il Qohelet è un realista, non un ideologo o un dogmatico; anch'egli «ascoltò, cercò e rettificò molti proverbi» (12,9): così afferma un suo discepolo, probabile autore dell'epilogo del libro. Il compito che Dio ha dato agli esseri umani è "brutto", ma necessario: osservare questo mondo, la realtà umana «sotto il sole», così come esso è. Il saggio non è un profeta, il cui scopo è quello di cambiare il mondo secondo la parola di Dio che il profeta ha fede di aver ricevuto. Il principale compito del saggio è quello di comprendere la realtà così come essa è, perché il saggio è convinto che esista sempre un senso, dal momento che ogni cosa proviene dalle mani di Dio.

Nel capitolo 3 il Qohelet parla ancora del compito di «cercare ed esplorare», ma in termini più positivi: «Ho considerato l'occupazione che Dio ha dato agli esseri umani perché si affannino in essa: Egli ha fatto bella ogni cosa al tempo opportuno; ha posto anche nel loro cuore il mistero del tempo, senza però che essi riescano a comprendere l'opera che Dio ha compiuto, da cima a fondo» (3,10-11). Qui comprendiamo come per il Qohelet il problema non è tanto l'azione di Dio nel mondo: «Egli ha fatto ogni cosa bella [o, come anche si potrebbe tradurre, "adatta"]...»; il vero problema è il limite della conoscenza umana, incapace di comprendere appieno le opere di Dio.

<sup>4</sup> *Eccl. Salomonis cum annotationibus*, 1532; cf. *Luthers Werke*, Weimar: Böhlau 1957, 1/10, 13.

<sup>5</sup> Cf. L. MAZZINGHI, *Ho cercato e ho esplorato*. Studi sul Qohelet, Bologna: EDB 2009<sup>2</sup>, 176-188.



L'essere umano arriva a comprendere che esiste un «mistero del tempo»<sup>6</sup>, ma non è in grado di penetrare il senso profondo di un tale mistero. Qohelet dice ancora, a questo riguardo: «Quando ho dato il mio cuore a conoscere la sapienza e a vedere l'affannosa occupazione che si compie sulla terra - perché né di giorno né di notte i suoi occhi vedono il sonno - ho visto anche tutta l'opera di Dio: che cioè l'essere umano non può trovare tutta l'opera che si compie sotto il sole; tuttavia l'umanità si affanna a cercare, ma senza trovare. Anche se il saggio dicesse di sapere, neanche lui potrà trovare» (8,16-17).

Il primo risultato della ricerca esperienziale messa in atto dal Qohelet è senz'altro negativo: tutto è *hebel*. Ma che cosa significa? Qual è il senso di questo misterioso termine, *hebel*?

#### 4. «TUTTO È VANITÀ»? IL POLO NEGATIVO DEL MESSAGGIO DEL QOHELET

«Tutto è vanità!», come schiere di traduttori hanno inteso l'espressione ebraica *hebel habalim* (1,2) attraverso i secoli. «Vanità» proviene in realtà dalla antica traduzione fatta dagli ebrei di lingua greca, i *Settanta*: il termine ebraico *hebel* veniva tradotto con il greco *mataiotês*, «vanità», con una connotazione morale e una certa sfumatura di «follia». Sulla scia del greco, Girolamo, il grande traduttore della Bibbia latina, la *Vulgata*, che la chiesa cattolica utilizzerà sino alle soglie del Vaticano II, tradurrà *hebel habalim* con *vanitas vanitatum*, dando così a *hebel* un forte

6 Il termine ebraico *'olam* indica un tempo indeterminato, senza né inizio né fine. Riteniamo che qui vi sia un gioco di parole con il termine *'elem*, «segreto», «nascosto»; da qui la traduzione «il mistero del tempo».

senso etico e interpretandolo sullo sfondo della vita futura: tutto è vanità, tranne ciò che riguarda la venuta del regno di Dio. Tutto ciò che vediamo in questo mondo è vano e caduco, tutto passa, in attesa di ciò che è perfetto.<sup>7</sup>

Il termine ebraico *hebel*, usato ben 38 volte dal Qohelet, ha il senso di «soffio», «vapore», «vento». Come leggiamo nei Salmi: «l'essere umano (in ebraico *'adam*) non è che un soffio» (cf. Sal 62,10). Con questo termine il Qohelet intende prima di tutto sottolineare che la vita umana è breve ed effimera; nessuno è in grado di evitare la morte (cf. Qo 6,12). Non solo: ogni sforzo umano teso a inseguire ricchezze e successo è un «inseguire il vento»; non si tratta di un giudizio di carattere etico, ma di una osservazione profondamente realistica.

Se guardiamo poi la natura scorgiamo fenomeni che sembrano essere governati da un movimento perpetuo e privo di senso. Ecco lo splendido poema che apre il libro in Qo 1,4-7: il sole sorge, il sole tramonta; il vento soffia, gira e rigira; i fiumi scorrono verso il mare, ma il mare non è mai pieno... eppure le parole umane «si stancano» (1,8), sono incapaci di spiegare il senso di un universo in perenne movimento. Se ci volgiamo alla storia, vediamo poi che «non c'è niente di nuovo sotto il sole» (1,9).

L'umanità insegue il denaro (5,7-8), il potere e la violenza (4,1-3), ma alla fine c'è soltanto la morte: «Questo è il guaio in tutto ciò che si fa sotto il sole: che c'è un'unica sorte per tutti e per di più il cuore degli esseri umani è pieno di malizia, la follia è nei loro cuori durante la loro vita, e poi... si va ai morti!» (9,3).

Nel capitolo 2, portando la maschera del re Salomone, secondo la tradizione biblica il più ricco e il più saggio dei re di Israele

7 Cf. GIROLAMO, *Comm. in Eccl.*, PL XXIII, 1010-1014.

e del mondo intero, il Qohelet intende mostrare il fallimento di ogni umana illusione circa la possibilità di una vita che insegua il piacere: la morte è l'unica certezza (9,2-6). In questo senso, il termine *hebel* può anche essere inteso con la sfumatura di "assurdo"; c'è infatti una frattura tra ciò che gli esseri umani sperano e la vita come invece realmente si mostra.

Sempre nel c. 2 l'affermazione che «tutto è un soffio e un inseguire il vento» diviene un ritornello che accompagna le amare riflessioni di Salomone: «Allora ho odiato la vita, perché è un male, per me, ciò che si fa sotto il sole, perché tutto è un soffio e un inseguire il vento. Ho odiato anche tutta la mia fatica, per cui mi sono affaticato sotto il sole, perché tanto dovrò lasciare tutto a uno che verrà dopo di me; e chi lo sa se sarà saggio o stupido? Si impadronirà di tutto il lavoro per cui mi sono affaticato e sono diventato saggio sotto il sole. Anche questo è un soffio» (2,17-20).

Certamente il saggio sa bene che «per ogni cosa c'è il suo momento, il tempo per ogni faccenda sotto il cielo» (3,1); un tempo per nascere e un tempo per morire, un tempo per la guerra e un tempo per la pace (3,2-8); ma la conclusione è negativa: «quale profitto, per chi lavora, per tutto il suo affannarsi?» (3,9).

Leggendo l'intero libro, comprendiamo che la morte è il vero motivo che spinge il Qohelet ad affermare che «tutto è un soffio». Pensare alla morte ci rivela come non vi sia speranza per l'umanità; un brutto destino ci attende tutti: «Tutto ciò che alle tue mani capita di fare, fallo con decisione, perché non ci saranno più né attività né risultati, né conoscenza né sapienza, nell'aldilà, dove tu stai andando, laggiù. Un'altra cosa ho considerato sotto il sole: che non basta essere veloci per vincere la corsa, né forti, per vincere la battaglia, né sapienti, per guada-

gnarsi un po' di pane, né intelligenti, per procurarsi un po' di ricchezza, né accorti, per ottenere il favore popolare, perché tempo e sorte entrano in ogni cosa. In realtà, l'essere umano non sa quand'è il suo momento, come i pesci, presi in una brutta rete, come gli uccelli, intrappolati nel laccio, così gli esseri umani sono accalappiati da un brutto momento, quando piomba su di loro, all'improvviso» (9,10-12).

Quando in Qo 3,17-21 il nostro saggio nega con forza ogni possibilità di una vita dopo la morte, paragonando la vita umana a quella delle bestie, non siamo in realtà fuori dalla tradizione biblica. L'affermazione che noi dobbiamo ritornare alla polvere è semplicemente una citazione di Gen 3,19: «tu sei polvere, e in polvere ritornerai». Inoltre, il Qohelet sta criticando una nuova prospettiva che si è sviluppata in Giudea tra la fine del IV sec. a.C. e nel corso del III sec. a.C., l'epoca nella quale il Qohelet scrive. Nel libro apocrifo di Henoch troviamo le prime chiare affermazioni, all'interno della tradizione ebraica, circa la fede in un aldilà felice per i giusti e nella punizione eterna per i malvagi. Ma, come scrive il Qohelet, «chi sa se il soffio vitale dell'essere umano vada in alto mentre il soffio vitale delle bestie vada un basso, verso terra?» (3,21). Il Qohelet si attiene strettamente alla antica tradizione biblica che non crede, o almeno non crede chiaramente, a una vita dopo la morte.<sup>8</sup> Mostrando come gli esseri umani non sono altro che bestie, la morte pone fine a ogni umana illusione.

Ma il Qohelet non è un predicatore moralistico; dicendo che tutto è un soffio non intende invitare il suo pubblico a un cor-

<sup>8</sup> Cf. L. MAZZINGHI, «Escatologia biblica: note introduttive», PATH 18 (2019/2) 257-268.

retto comportamento etico, pur se è vero che il Qohelet non è neppure, come qualcuno ha pensato, un predicatore che invita all'immoralità. Il Qohelet non parla mai della Legge divina, della *Torah*, eccetto che nell'epilogo (12,13), che è con tutta probabilità, come si è detto, l'opera di un discepolo fedele. E tuttavia, dietro l'affermazione che tutto è un soffio e un inseguire il vento e che la morte attende ognuno di noi, scopriamo nel libro una inattesa chiamata alla gioia.

In ogni caso c'è qualcosa di buono nella vita, ad esempio l'amicizia, come il Qohelet afferma in 4,9-12, uno dei cosiddetti "proverbi-meglio": «Meglio essere in due che in uno solo, perché c'è un miglior compenso nella loro fatica: infatti, se uno cade, l'altro lo rialza; ma guai a chi è solo, quando cade e non c'è nessuno a rialzarlo! Ancora: se due dormono insieme, si possono scaldare, mentre da soli come ci si può scaldare? E se aggrediscono il primo, il secondo potrà aiutarlo: fune a tre capi, difficile a rompersi» (4,9-12). Si tratta di una descrizione dell'amicizia che giunge sino a condividere il giaciglio nelle fredde notti nel deserto; l'ultima immagine è un proverbio tradizionale, forse suggerito dal testo babilonese della *Epopèa di Ghilgamesh*. Alcuni commentatori antichi vedevano nella "fune a tre capi" un riferimento a Dio, il "terzo" capo della fune costituita dai due amici.

## 5. GIOIA O PIACERE? IL LATO POSITIVO DEL LIBRO DEL QOHELET<sup>9</sup>

Vi sono sette passi nel libro (Qo 2,24-26; 3,12-13; 3,22; 5,17-19; 8,15; 9,7-9; 11,7-12,8) nei quali il Qohelet annuncia che

9 MAZZINGHI, *Ho cercato e ho esplorato*, 389-408.

nella vita umana esiste qualcosa che non è soltanto un soffio e un inseguire il vento. Esiste cioè la possibilità della gioia. Il segreto della gioia, per il Qohelet, è quello di accogliere la vita come un dono di Dio e non pensare alla gioia stessa come al frutto di uno sforzo soltanto umano. Se uno lavora duro, per ottenere un profitto, si accorge ben presto di trovarsi a mani vuote e che tutta la sua fatica è soltanto un inseguire il vento. Proprio all'inizio del suo libro, il Qohelet si chiede se vi sia un profitto, per chi lavora, sotto il sole (cf. Qo 1,3; la stessa domanda viene ripresa in 3,9). Si tratta di una domanda retorica, la cui risposta è facile: non c'è profitto sotto il sole! Ma non è questa l'ultima parola del Qohelet.

Nei sette testi sulla gioia che abbiamo appena menzionato il Qohelet non parla di una gioia spirituale o intellettuale. Egli descrive la gioia in modo molto semplice: mangiare e bere, godersi la vita: «So anche che non c'è altro bene per loro se non gioire e passarsela bene durante la loro vita. Ma ogni essere umano, che mangi o beva o si goda il benessere per tutta la sua fatica, anche questo è dono di Dio» (3,12-13).

Leggiamo ancora in 5,17-19: «Ecco ciò che io ritengo buono, che è appropriato mangiare, bere e godersi il frutto del proprio lavoro faticoso per il quale ci si affatica sotto il sole, nei giorni contati della propria vita, che Dio concede all'essere umano: questa infatti è la parte che a lui spetta. Poi, ogni essere umano al quale Dio abbia dato ricchezza e sostanze e il potere di servirsene, di prendere la propria parte e gioire della propria fatica, tutto questo è dono di Dio. Perché l'essere umano non pensi molto a quanto è breve la sua vita, Dio lo tiene occupato con la gioia del suo cuore».

Il Qohelet non parla di "piacere", di qualcosa di simile a una

droga o a un narcotico che una divinità lontana (e forse anche crudele) somministra agli esseri umani per tenerli tranquilli. Qui il Qohelet parla della gioia come «la propria parte». Se nella vita umana non c'è profitto (in ebraico: *yitrôn*), non c'è guadagno per coloro che lavorano duramente (si veda di nuovo 1,3; 3,9), c'è tuttavia una “parte” (*cheleq*) donata da Dio, se siamo in grado di accoglierla. La linea di confine passa tra coloro che cercano di trovare la gioia ad ogni costo con tutte le loro forze e scoprono che non esiste alcun profitto e coloro, invece, che accolgono la vita come un dono di Dio.

Il vero problema, per il Qohelet, è che Dio dona la gioia, ma non secondo la teologia della retribuzione propria dell'antico Israele. La gioia non è perciò connessa con il comportamento umano; non è dunque vero, come il Qohelet afferma in 2,24-26, che la gioia è necessariamente data ai buoni e negata ai malvagi. I criteri di Dio sono infatti ben diversi da quelli degli uomini.

Nel testo di 5,17-19 che sopra abbiamo riportato il Qohelet aggiunge che Dio tiene occupati gli esseri umani con la gioia. La radice ebraica *'amah* potrebbe anche essere tradotta con “rispondere”: «Dio risponde [agli esseri umani] con la gioia del loro cuore». In questo senso la gioia diventerebbe un piccolo, ma reale segno di rivelazione.<sup>10</sup> Non la gioia del Paradiso, ma quella della vita di ogni giorno, purché vissuta come un dono. Una gioia alla quale Qo 9,6 aggiunge quella dell'amore: «godi la vita con la donna che ami». La presentazione della donna fatta in Qo 7,23-29 è oggetto di discussione, ma il Qohelet non è affatto un campione di misoginia come alcuni lo riten-

gono. Quando afferma che «amara più della morte è la donna, essa è una trappola, un laccio è il suo cuore e catene le sue mani. Chi è gradito a Dio la scampa, ma chi non lo è, ne resta prigioniero...» (7,26), egli in realtà polemizza proprio contro la prospettiva misogina della sapienza del suo tempo. Il Qohelet cita una opinione misogina e conclude la sua riflessione affermando: «vedi qual è la sola cosa che ho trovato: Dio ha creato gli esseri umani retti, ma essi cercano mortali complicazioni» (7,28-29).

Alla fine del libro il Qohelet parla ancora della gioia; il passo di 11,7-12,8 costituisce uno straordinario poema che vale la pena di leggere per intero.

<sup>11,7</sup> È dolce la luce e bella per gli occhi la vista del sole!

<sup>8</sup> Sì, se l'essere umano visse molti anni, se li goda tutti, e si ricordi che i giorni oscuri saranno anch'essi molti: l'intero avvenire è un soffio!

<sup>9</sup> Giosci, ragazzo, nella tua giovinezza, lascia che ti rallegri il tuo cuore nei giorni della tua gioventù; segui gli impulsi del tuo cuore e l'incanto dei tuoi occhi, e sappi che su tutto questo Dio ti porterà in giudizio.

<sup>10</sup> Allontana poi le preoccupazioni dal tuo cuore, tieni lontano il male dal tuo corpo, perché la giovinezza e l'aurora della vita sono un soffio.

<sup>12,1</sup> E ricordati del tuo Creatore, nei giorni della tua gioventù, prima che vengano i giorni tristi e si avvicinino gli anni in cui dovrai dire: «non ci provo più gusto!».

<sup>2</sup> Prima che si oscurino il sole e la luce, la luna e le stelle, e, dopo la pioggia, ritornino le nubi.

10 N. LOHFINK, *Qohelet*, Morcelliana: Brescia 1993, 85-86.

In quel giorno tremeranno i custodi della casa,  
 si curveranno gli uomini robusti  
 e si arresteranno le macinatrici, perché rimaste in poche;  
 resteranno al buio quelle che guardano dalla finestra,  
<sup>4</sup>e si chiuderanno i due battenti sulla piazza,  
 mentre cesserà il rumore della macina;  
 si alzerà il canto del passero,<sup>11</sup>  
 ma si attenueranno tutte le melodie.  
<sup>5</sup>Anche delle terrazze si avrà paura,  
 vi saranno terrori per la via;<sup>12</sup>  
 fiorirà il mandorlo,  
 ma diventerà indigesta la cavalletta  
 mentre il capperò risulterà inefficace,<sup>13</sup>  
 perché l'uomo se ne va alla sua casa senza tempo,  
 mentre lo si piange in giro per la piazza.  
<sup>6</sup>Prima che si spezzi il filo d'argento  
 e si rompa la lampada d'oro  
 e si infranga la brocca sulla fonte  
 e si schianti la carrucola nel pozzo  
<sup>7</sup>e ritorni la polvere alla terra, così com'era prima,  
 e il soffio vitale ritorni a Dio, che lo ha dato.  
<sup>8</sup>Assoluto soffio, dice Qohelet, tutto è un soffio.

11 Gli uccelli cantano, ma il vecchio non li ode più perché è sordo. Oppure: «ci si alzerà al canto del passero...»; il vecchio si alza presto la mattina, ma non è più in grado di ascoltare le melodie degli uccelli.

12 Il vecchio ha paura di salire in terrazza, o solo di uscire di casa.

13 La cavalletta è considerata cibo prelibato, ma indigesto; dato però che il capperò è noto afrodisiaco, l'allusione alla cavalletta può essere anche di carattere sessuale; il sesso del vecchio non funziona più e nessun afrodisiaco è più in grado di aiutarlo.

Nella prima parte del poema (11,7-10) il Qohelet parla ai giovani, invitandoli a gioire durante la loro giovinezza e a ricordare che la vita è comunque breve: gioisci, e ricorda! A prima vista, il Qohelet sembra qui parlare alla maniera di un poeta greco, invitando i giovani a trarre il massimo piacere dalla vita sinché possono farlo, perché la vita stessa non soltanto è breve, ma anche piena di dolore. Si tratta di un messaggio che dal mondo greco-romano giunge sino al nostro Rinascimento: «quant'è bella giovinezza / che si fugge tuttavia / chi vuol esser lieto sia / del doman non v'è certezza» (Lorenzo il Magnifico).

Ma improvvisamente il tono cambia: su tutto questo Dio ti porterà in giudizio, dice il Qohelet in 11,9. Che cosa intende affermare? Gioisci, ma non peccare contro Dio? Gioisci, ma con moderazione? Gioisci, ma ricorda che nell'aldilà Dio ti giudicherà? Ma il Qohelet, come abbiamo visto, non crede nell'aldilà e non è neppure un predicatore moralista.

Il giudizio di Dio del quale il Qohelet sta qui parlando è in realtà la tua stessa morte. Dio ti ha donato la vita e la possibilità di gioirne. Se tu non cogli in questa vita le piccole scintille di gioia che Dio vi pone, quando arriveranno i momenti oscuri e la vecchiaia si farà vicina, quando la morte starà ormai per toglierti definitivamente da questa terra, tu non avrai un'altra possibilità: questo è il giudizio di Dio. Se tu non sei capace di godere qui ed ora della tua vita come dono di Dio, alla fine perderai tutto. Come afferma una antica tradizione rabbinica: «Un giorno tu verrai giudicato per tutto ciò che i tuoi occhi hanno visto e di cui, nonostante fosse permesso, tu non hai

gioito». <sup>14</sup> In altre parole, Dio ti giudicherà, al momento della vecchiaia e della morte, per i doni che ti ha fatto e che tu ti sei rifiutato di vivere.

La seconda parte del poema (12,1-8) si apre con un invito a ricordarsi del «tuo Creatore», prima che arrivi la vecchiaia. Il Qohelet descrive qui una ricca dimora nella quale sta accadendo qualcosa di terribile: si tratta della tua morte, del tuo funerale! Arriva la vecchiaia, con tutti i suoi dolori e malattie; il vecchio si alza presto, al canto degli uccelli, ma non è più in grado di udirne la melodia, perché è sordo. Il mandorlo fiorisce: arriva la primavera, ma per il vecchio è solo un lungo inverno. La cavalletta (una probabile allusione sessuale) diviene pesante, ovvero il tuo desiderio sessuale svanisce; la vecchiaia distrugge la vita dell'essere umano e alla fine vi è solo la morte, dalla quale non si torna indietro, come una lampada d'oro che si frantuma o una brocca che si spezza.

Ma davvero siamo nati soltanto per la morte? La morte è solo un buco nero? Un vicolo cieco? Se la polvere torna alla terra, dice il Qohelet, lo spirito vitale torna a Dio che lo ha dato. Se Dio è il «tuo Creatore» egli è all'inizio della tua vita, meglio ancora è l'inizio di ogni vita (cf. 11,5), ma è anche alla fine. Il Qohelet non osa neppure pensare alla possibilità di un'altra vita, ma dice soltanto che ogni cosa è nelle mani di Dio. In ogni caso, se noi accettiamo il rischio di vivere, suggerisce il Qohelet, non perderemo la gioia.

<sup>14</sup> Talmud di Gerusalemme, *Qiddushin* 4,12.

## 6. L'IMMAGINE DI DIO NEL LIBRO DEL QOHELET<sup>15</sup>

Il Qohelet sa molto bene che la vita sotto il sole può apparire assurda e che «sopra il sole» c'è soltanto Dio: «Dio è in cielo e tu in terra!» (5,2). Il primo e forse più noto tema del libro è che tutto è *hebel*, tutto è un soffio, la realtà è effimera e persino assurda. Abbiamo tuttavia visto come esiste un secondo tema, più positivo: nonostante tutto sia un soffio, è realmente possibile sperimentare la gioia. Ciò che tiene assieme questi due aspetti, il polo negativo e il polo positivo del libro, è un terzo tema: al cuore di ogni esperienza umana il Qohelet scopre la presenza di Dio.

Il Qohelet non usa mai il tetragramma YHWH, il nome sacro di Dio come appare nella Bibbia ebraica; per 38 volte, più altre due nell'epilogo, il libro parla di *'elohim*, il termine ebraico che usualmente si traduce con «Dio»; 38 volte, tante quante l'altro termine chiave, *hebel*.

Per il Qohelet Dio è prima di tutto il «tuo Creatore»; cf. 12,1, proprio alla fine del libro. Egli è colui che fa: Dio ha fatto bella ogni cosa a suo tempo (3,11), anche se il suo modo di agire nel mondo resta incomprensibile agli esseri umani (3,14). Nel passo di 7,13-14 sembra che Dio abbia fatto allo stesso tempo il giorno buono e quello cattivo; gli esseri umani devono gioire nel giorno buono<sup>16</sup> e riflettere in quello cattivo, ma solo per

<sup>15</sup> Cf. A. SCHOORS, «Theodicy in Qohelet», in A. LAATO – J.C. DE MOOR (edd.), *Theodicy in the World of the Bible*, Leiden: Brill 2003, 375-409; L. MAZZINGHI, «The Divine Violence in the Book of Qohelet», *Biblica* 90 (2009), 545-558.

<sup>16</sup> Questo invito alla gioia è ripreso da papa Francesco in *Amoris Laetitia* 149, dove Qo 7,14 è citato assieme a Sir 14,11.14.

concludere che essi non comprendono affatto la logica dell'agire divino. In 7,29 il nostro saggio aggiunge che Dio ha creato l'umanità retta (v. sopra); pertanto il problema non sta dalla parte di Dio, ma da quella degli esseri umani. In 11,5 il Qohelet paragona l'agire di Dio «che fa tutto» con il crescere misterioso del feto nell'utero della donna. Quando Dio «fa», Egli crea dunque la vita.

Non soltanto il Dio del Qohelet è soggetto del verbo «fare», ma anche del verbo «dare». Dio dà all'essere umano la vita, benché breve (5,17; 8,19; 9,7); Egli dà anche il soffio vitale che tiene l'essere umano in vita (12,7). Dio ha anche dato all'umanità il compito di cercare ed esplorare il senso della vita (3,11), benché si tratti di un brutto lavoro (1,13), come già abbiamo visto. Ma Dio dona anche la gioia (2,24-26; 5,18-19) ed essa è realmente un suo dono (3,12-13). Il problema, ancora una volta, sta nel fatto che gli esseri umani non sono in grado di comprendere i criteri del «dare» divino. Dio è assolutamente libero nel suo «dare» e nel suo «fare» e supera i criteri tradizionali della retribuzione.

Di fronte a questo Dio, presente e attivo nel mondo, ma allo stesso tempo lontano, insondabile e incomprensibile, che cosa può fare l'umanità? In quattro testi importanti (3,14; 5,6; 7,18; 8,11-14) il Qohelet suggerisce che gli esseri umani devono «temere» Dio, ovvero rispettarlo e credere in lui; qui il Qohelet riprende una credenza biblica tradizionale e le dà nuova forma. In Qo 3,14 leggiamo: «So che tutto ciò che Dio fa, resta per sempre; non c'è niente da aggiungergli, niente da togliergli: Dio fa così perché lo si tema». Temere Dio è qui il rispettare il modo misterioso in cui egli agisce nel mondo, senza pretendere di mettersi al suo posto.

In 4,17-5,6 il Qohelet si occupa più diffusamente del culto e suggerisce che la preghiera sia fatta in silenzio: meglio agire così, che molte parole, molti viaggi al Tempio e molti sacrifici, oltre che a inseguire sogni e visioni (4,17-5,6). E conclude: «dai molti sogni, molte assurdità e molte parole: ma tu, temi Dio!». Temere Dio significa qui ascoltarlo (4,17) e non pretendere che i nostri atti di culto ottengano un qualche risultato; da questo punto di vista per il Qohelet il culto è del tutto inutile. Un passo intrigante è quello di Qo 7,15-18: «Tutto questo ho visto nei giorni della mia vita fugace: c'è un giusto che si rovina nonostante la sua giustizia e c'è un malvagio che vive a lungo nonostante la sua malvagità. Non essere troppo giusto, non essere eccessivamente saggio! Perché ti vuoi rovinare? Non essere troppo malvagio, non essere stupido! Perché vuoi morire prima del tuo tempo? È bene che tu ti attenga a questo e che tu non stacchi la mano da quello: perché chi teme Dio riuscirà in entrambe le cose». Di nuovo, Qohelet non è un predicatore moralista: non essere troppo giusto né troppo saggio, dice con fine ironia; non essere neppure troppo malvagio, ma soprattutto non essere stupido. Tra giustizia e malvagità esiste una zona grigia; ma tra sapienza e stoltezza, no: troppa sapienza è dannosa, ma la stoltezza è assolutamente da evitare. L'etica del Qohelet si riassume qui nell'invito a temere Dio; credi in Lui, accettalo come Egli realmente è, e troverai successo nella tua vita.

In 8,11-14 il Qohelet mette poi in discussione l'idea che il «temere Dio» porti come conseguenza l'ottenere premi e ricompense, secondo l'ottica della retribuzione; il Qohelet suggerisce una fede disinteressata, non legata a contropartite.

Infine, il tema del «temere Dio» ritorna nell'epilogo: «Conclusione del discorso, ascoltata ogni cosa: temi Dio e osserva i suoi

precetti, perché questo significa essere uomo. Infatti, Dio ogni azione porterà in giudizio, ogni cosa nascosta, che sia bene o che sia male» (12,13-14). In realtà nel suo libro il Qohelet non dice mai di osservare i precetti divini ed è anche molto cauto circa il giudizio di Dio. Forse l'autore dell'epilogo, forse un fedele discepolo, intende proteggere il Qohelet dalla possibilità di essere accusato come un maestro che si oppone alla Legge di Dio, la *Torah* mosaica. In ogni caso, temi Dio dice il Qohelet, perché questa è la sostanza dell'essere umani.

In conclusione, il Qohelet non descrive Dio come una divinità assente, ingiusta e persino crudele. Dio è semplicemente al di là di ogni umana comprensione; l'assurdità del male e la vita effimera sono una forte dimostrazione dell'incapacità umana di decifrare il volere di Dio. Certamente esiste nel libro del Qohelet una tensione irrisolta tra l'esperienza della vita, che conduce il nostro saggio a riflettere sulla assurdità della vita stessa, e la fede nel Dio della Bibbia (cf. ad esempio 4,1-2). Ciò che rende il libro del Qohelet ancora appassionante e per molti aspetti attuale è il suo essere riuscito a mantenere un forte equilibrio tra due estremi: da un lato l'esperienza concreta della vita umana e dall'altro il temere Dio, ovvero la fede in Colui che permette agli esseri umani di godere delle piccole gioie della vita quotidiana, un segno limitato, ma reale della sua presenza.

## 7. L'ATTUALITÀ DEL QOHELET

«Per qualche moderno agnostico questo libro è l'ultimo aggan-  
cio con la Bibbia. Ci sono oggi dei cristiani, per i quali Qohelet  
è quella 'porta di servizio' amata/odiata, per il cui tramite riesce  
loro di lasciar affiorare alla coscienza quelle sensazioni scetti-

co-melancoliche, alle quali non sarebbe ammesso accedere dall'ingresso principale, sulla cui targhetta troneggiano invece nomi come 'lode della virtù' e 'fede nell'aldilà'». <sup>17</sup>

«Il Qohelet non pretende di aver penetrato il segreto del senso della vita. Neppure lo pretende l'autore di Giobbe [...]. Ma essi hanno fatto molto di più. Hanno dimostrato che è possibile per gli uomini sottoporre gli strali del male che mettono a rischio la condizione umana se essi sono in grado di coltivare un senso di rispetto per il mistero e per il miracolo della vita». <sup>18</sup>  
Queste due citazioni, di un cristiano e di un ebreo, ci conducono ad alcune conclusioni: prima di tutto, il Qohelet è certamente un libro che conserva il suo valore per l'oggi; l'autore è un saggio il cui scopo è stato quello di esplorare il nostro mondo e di cercare se esista un senso della vita, accettando allo stesso tempo la realtà così come essa è. La vita appare prima di tutto al Qohelet nella sua pena e nel suo affanno, nella sua brevità e persino nella sua assurdità (tutto è *hebel*); ma essa consiste anche nel compito di cercare ed esplorare che Dio ha dato all'umanità (di nuovo 1,13 e 3,10-11). In questa faticosa ricerca l'esploratore (che è ciascuno di noi) fa senza dubbio esperienza del lato oscuro della vita e persino del lato oscuro di Dio, ma allo stesso tempo scopre che Dio è il datore della vita e della gioia; scopre altresì che nel «temere Dio», il mangiare e il bere, ovvero le gioie della vita di ogni giorno, per quanto limitate, sono il segno di una presenza misteriosa, ma non per questo meno reale. Per il Qohelet, nonostante tutto, la vita è degna

<sup>17</sup> LOHFINK, *Qohelet*, 11.

<sup>18</sup> R. GORDIS, *Kohelet, the Man and his World*, New York: Ktav 1968, 129.



di essere vissuta: «Poi, ogni essere umano al quale Dio abbia dato ricchezza e sostanze e il potere di servirsene, di prendere la propria parte e gioire della propria fatica, tutto questo è dono di Dio» (5,18). La apparente arbitrarietà dei doni divini si trasforma così in pura gratuità: temere Dio significa essere disposti ad accettarlo così come egli è, ad accoglierne i doni senza alcuna pretesa da parte dell'uomo.

Se consideriamo poi il libro nel quadro dell'intero messaggio biblico, il Qohelet si propone come una sorta di sentinella che toglie ogni pretesa di poter racchiudere Dio nei nostri schemi, fossero pur quelli di una tradizione venerabile. Nel Nuovo Testamento, anche Gesù avrà lo stesso atteggiamento critico verso la tradizione e, come il Qohelet, anch'egli si propone come un maestro che invita a comprendere il senso della vita alla luce della fede in Dio.

Dal punto di vista di un lettore cristiano, il Qohelet non è pertanto una sorta di preparazione negativa al Vangelo (cf. sopra); il libro diviene una forte istanza critica contro i rischi di un cristianesimo spesso troppo sbilanciato sul tema della salvezza e della vita oltre la morte, così da far dimenticare la realtà, spesso dura, della vita quotidiana, posta sempre a confronto proprio con la prospettiva della morte. Si tratta di un libro "pericoloso" che mette in crisi ogni dottrina stabilita e che forse proprio per questo, almeno nella chiesa cattolica, non trova ancora molto spazio nella liturgia, nella catechesi, nella predicazione. Il Qohelet propone ai suoi ascoltatori l'atteggiamento di un sano realismo profondamente biblico ed ebraico; il nostro saggio non accetta facili soluzioni che portino i credenti a rifugiarsi in un futuro ideale, ma lontano dalla vita quotidiana.

IN ITALIANO  
A CURA DI  
NATASCIA DANIELI  
E MARCO CASSUTO  
MORSELLI

# Bibliografia

# &

## DOCUMENTAZIONE UFFICIALE

I documenti ufficiali della Commissione pontificia per i Rapporti Religiosi con l'Ebraismo (CRRE), le dichiarazioni congiunte dell'International Catholic-Jewish Liaison Committee (ILC), le relazioni degli Incontri di Dialogo tra la Commissione della Santa Sede per i rapporti religiosi con l'ebraismo ed il Gran Rabinato d'Israele e gli atti commemorativi sono ora tutti consultabili a partire da questa pagina

[http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/sub-index/index\\_relations-jews\\_it.htm](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/sub-index/index_relations-jews_it.htm).

Per il documento *Between Jerusalem and Rome Reflections on 50 Years of Nostra Aetate* si rinvia alla pagina

<https://rabbiscer.org/wp-content/uploads/2017/08/Unbenannte-Anlage-00510.pdf>.

## TESTI SUGGERITI PER UN APPROFONDIMENTO PERSONALE

Altamore Giuseppe, *Dalla stessa radice. Ebrei e cristiani, un dialogo intrareligioso*, Lindau, Torino 2016.

Bea Agostino, *La Chiesa e il popolo ebraico*, Morcelliana, Brescia 2015.

Ben Chorin Shalom, *Fratello Gesù. Un punto di vista ebraico sul Nazareno*, Morcelliana, Brescia 1985.

Benamozegh Elia, *Israele e l'umanità*, Marietti, Genova 2016.

Benamozegh Elia, *Morale ebraica e morale cristiana*, Marietti, Genova 1997.

Benamozegh Elia, *L'origine dei dogmi cristiani*, Marietti, Genova 2002.

Ben Horin Nathan, *Nuovi orizzonti tra ebrei e cristiani*, Messaggero, Padova 2011.

Bidussa David (a cura di), *Ebraismo*, vol. II in G. Filoramo (a cura di), *Le religioni e il mondo moderno*, Einaudi Torino 2008.

Bottoni Gianfranco, Nason Luigi, (a cura di), *Secondo le Scritture. Chiese cristiane e popolo di Dio*, EDB, Bologna 2002.

Boys Mary C., Cunningham Philip A., Henrix H. Hermann, Sievers Joseph, Svartvik Jesper, (a cura di.), *Gesù Cristo e il popolo ebraico. Interrogativi per la teologia di oggi*, (Bible in Dialogue 5), GBPress, Roma 2012.

Buber Martin, *Due tipi di fede. Fede ebraica e fede cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1995.

Busi Giulio, Greco Silvana (a cura di), *Il Rinascimento parla ebraico*, Silvana, Milano 2019.

Capelli Piero, Menestrina Giovanni (a cura di), *Vademecum per il lettore della Bibbia*, Morcelliana, Brescia 2017.

Capretti Francesco, De Benedetti Paolo, Stefani Piero, *La Chiesa italiana e gli ebrei. La ricezione di Nostra aetate dal Vaticano II a oggi*, EMI, Bologna 2010.

Capretti Francesco, *Paolo De Benedetti. Della teologia e dintorni*, Pazzini, Verucchio (RN) 2017.

Chouraqui André, *Gesù e Paolo. Figli d'Israele*, Qiqajon, Magnano (BI) 2000.

De Benedetti Paolo, *Introduzione al giudaismo*, Morcelliana, Brescia 1999.

Destro Adriana, Pesce Mauro, Bartolini De Angeli Lea Elena, Castellucci Erio (a cura di), *I cristiani e le Scritture di Israele*, EDB, Bologna 2018.

Dubois Marcel J., *Israele - La spiritualità del giudaismo*, Terra Santa, Milano 2017.

Fabris Renzo, *Gli ebrei cristiani. Sul divino confine*, Qiqajon,

Magnano (BI) 2011.

Fabris Renzo, *Uno nella mia mano. Israele e Chiesa in cammino verso l'unità*, Qiqajon, Magnano (BI) 1999.

Ferrari Matteo – Milani Claudia, (edd.), *Il popolo di Dio*, XXXIII Colloquio Ebraico-Cristiano, Edizioni Camaldoli, Camaldoli (AR) 2013.

Ferrari Matteo, (ed.), *Le vie del Dialogo*, Atti del XXX incontro nazionale. Camaldoli, 3-7 dicembre 2009, Edizioni Camaldoli, Camaldoli (AR) 2010.

Filoramo Giovanni (a cura di), *Ebraismo*, Laterza, Roma-Bari 1999. Con saggi di Cristiano Grottanelli, Paolo Sacchi, Giuliano Tamani.

Flusser David, *Jesus*, Morcelliana, Brescia 1997.

Flusser David, *Le fonti ebraiche del cristianesimo delle origini*, Gribaudo, Milano 2005.

Forte Bruno, *Gerusalemme. Città della pace, crocevia di conflitti*, Terra Santa, Milano 2019.

Fumagalli Pier Francesco, *Roma e Gerusalemme*, Mondadori, Milano 2007.

Garrone Daniele (a cura di), *Quel che ognuno deve sapere dell'ebraismo*, Claudiana, Torino 2019.

Gerdmar Anders, *Bibbia e antisemitismo teologico. L'esegesi biblica tedesca e gli ebrei da Herder e Semler a Kittel e Bultmann*, Paideia, Brescia 2020.

Giuliani Massimo (a cura di), *Humanitas. 2/2015: Il dialogo ebraico-cristiano. A cinquant'anni da Nostra Aetate*, Morcelliana, Brescia 2015.

Giuliani Massimo, *Il rabbi di Asti. Su Paolo De Benedetti*, Morcelliana, Brescia 2019.

Giuliani Massimo, *Teologia ebraica: una mappatura*, Morcelliana, Brescia 2014.

Grilli Massimo, *Quale rapporto tra i due Testamenti. Riflessione critica sui modelli ermeneutici classici concernenti l'unità delle Scritture*, EDB, Bologna 2007.

Grilli Massimo, *Scritture, Alleanza, popolo di Dio. Aspetti del dialogo ebraico-cristiano*, EDB, Bologna, 2014.

Hazeen Amal, *Il Coraggio di cambiare la storia. Il dialogo ebraico-cristiano dal Concilio a Giovanni Paolo II*, EMI, Bologna 2008.

Hofmann Norbert G., Sievers Joseph, Mottolese Maurizio (a cura di), *Chiesa ed ebraismo oggi. Percorsi fatti, questioni aperte*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2005.

Isaac Jules, *Gesù e Israele*, Marietti, Genova 2001.

Jaffé Dan, *Gesù l'ebreo*, Jaca Book, Milano 2013.

Jaffé Dan, *Il Talmud e le origini ebraiche del cristianesimo*, Jaca Book, Milano 2008.

Jossa Giorgio, *Voi chi dite che io sia? Storia di un profeta ebreo di nome Gesù*, Paideia, Brescia 2018.

Korn Eugene, *Ripensare il cristianesimo: Punti di vista rabbinici e prospettive possibili*, EDB, Bologna 2014.

Kung Hans, *Ebraismo*, Rizzoli, Milano 1993.

Lapide Pinchas, *Il discorso della montagna*, Paideia, Brescia 2003.

Lapide Pinchas, *Predicava nelle loro sinagoghe*, Paideia, Brescia 2001.

Laras Giuseppe, *Ricordati dei giorni del mondo. Storia del pensiero ebraico* (2 voll), EDB, Bologna 2014.

Lenhardt Pierre, *La terra d'Israele e il suo significato per i cristiani. Il punto di vista di un cattolico*, Morcelliana, Brescia 1994.

Levine Amy-Jill, *Le parabole di Gesù, I racconti enigmatici di un Rabbi controverso*, Effatà, Cantalupa 2020.

Lohfink Norbert, *L'alleanza mai revocata. Riflessioni esegetiche*

per il dialogo tra cristiani ed ebrei, Queriniana, Brescia 1991.

Luzzatto Amos, Nason Luigi, *In ascolto delle Scritture di Israele*, EDB, Bologna 2012.

Martini Carlo Maria, *Israele, radice santa*, Centro Ambrosiano – Vita e Pensiero, Milano 1993.

Meier John P., *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico* (5 voll), Queriniana, Brescia 2001-2017.

Mello Alberto, *L'ebraicità di Gesù e dei Vangeli*, EDB, Bologna 2011.

Menozzi Daniele, "Perfidia giudaica", *uno stereotipo antisemita tra liturgia e storia*, Il Mulino, Bologna 2014.

Michelini Giulio, Morselli Cassuto Marco (a cura di), *La Bibbia dell'Amicizia*, vol. 1: Torah/Pentateuco, San Paolo, Milano 2019.

Michelini Giulio, Morselli Cassuto Marco (a cura di), *La Bibbia dell'Amicizia*, vol. 2: Neviim/Profeti, San Paolo, Milano 2020.

Milano Attilio, *Storia degli ebrei in Italia*, Einaudi, Torino 1963.

Morselli Marco, *I passi del Messia. Per una teologia ebraica del Cristianesimo*, Marietti, Genova 2007.

Nason Luigi, Vaselli Fernanda, *L'attesa del mondo che viene. Il dialogo tra ebrei e cristiani*, EDB, Bologna 2015.

Neher André, *Chiavi per l'ebraismo*, Marietti, Genova 1988.

Neuhaus David, *Dialogo a Gerusalemme*, Zikkaron, Bologna 2018.

Pesce Mauro, *Il cristianesimo e la sua radice ebraica. Con una raccolta di testi sul dialogo ebraico-cristiano*, EDB, Bologna 1994.

Ratzinger Joseph (Papa Benedetto XVI), *Ebrei e cristiani. In dialogo con il rabbino Arie Folger*, San Paolo 2019.

Ratzinger Joseph (Papa Benedetto XVI), *La chiesa, Israele e le*

*religioni del mondo*, San Paolo, Milano 2000.

Remaud Michel, *Cristiani ed ebrei tra passato ed avvenire*, EDB, Bologna 2001.

Remaud Michel, *Vangelo e tradizione rabbinica*, EDB, Bologna 2005.

Rendtorff Rolf, *Cristiani ed Ebrei oggi*, Claudiana, Torino 1999.

Salvarani Brunetto, *De Judaeis. Piccola teologia cristiana di Israele*, Gabrielli, San Pietro in Cariano (VR) 2015.

Scholem Gershom, *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, Marietti, Genova 1986.

Sestieri Lea, *Ebraismo e cristianesimo. Percorsi di mutua comprensione*, San Paolo, Milano 2000.

Sestieri Lea, *La spiritualità ebraica*, Studium, Roma 1986.

Stefani Piero, *Ebrei e cristiani: duemila anni di storia. La sfida del dialogo*, San Paolo, Milano 2009.

Stefani Piero, *Dallo stesso grembo. Le origini del cristianesimo e del giudaismo rabbinico*, EDB, Bologna 2012.

Stefani Piero, *Gli uni e gli altri: la Chiesa, Israele e le genti: una ricerca teologica*, EDB, Bologna 2017.

Sweeney Jon (a cura di) *Gesù non fu ucciso dagli Ebrei. Le radici cristiane dell'antisemitismo*, Edizioni Terra Santa, Milano 2020.

Taneburgo Pier Giorgio, *L'ecumenismo delle radici. Cristiani ortodossi ed ebrei: storia dei rapporti, prospettive di dialogo*, Gabrielli, San Pietro in Cariano (VR) 2017.

Viterbi Ben Horin Mirjam, *Verso l'Uno. Una lettura ebraica della fede*, EDB, Bologna 2005.

Vermes Geza, *I volti di Gesù*, Bompiani, Milano 2000.

Zenger Erich, *Il Primo Testamento. La Bibbia ebraica e i cristiani*, Queriniana, Brescia

## **SOMMARIO**

### **INTRODUZIONE**

Mons. Ambrogio Spreafico ..... pag. 2

### **COMMENTO**

Rav Giuseppe Momigliano ..... pag. 7

### **COMMENTO**

Don Luca Mazzinghi ..... pag. 42

### **BIBLIOGRAFIA**

Natascia Danieli e Marco Morselli Cassuto ..... pag. 65