

Introduzione allo studio della Bibbia

CONSIGLIO DI DIREZIONE

José Manuel Sánchez Caro (coordinatore)
Alfonso de la Fuente Adánez, Rafael Aguirre Monasterio
Julio Trebolle Barrera, Santiago Guijarro Oporto

PIANO DELL'OPERA

1. La Bibbia nel suo contesto
2. Bibbia e parola di Dio
3. Pentateuco e storiografia biblica
4. I libri profetici
5. Libri sapienziali e altri scritti
6. Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli
7. Scritti paolini
8. Scritti giovannei e lettere cattoliche
9. Letteratura giudaica intertestamentaria
10. Letteratura ed esegesi cristiana antica

Libri sapienziali e altri scritti

Víctor Morla Asensio

Edizione italiana
a cura di Antonio Zani

Fohrer, G., *Das Buch Hiob* (KAT xvi), Gütersloh 1963. Questo libro è uno dei maggiori contributi alla storia dell'esegesi del libro di Giobbe. Opera monumentale (565 pagine), affronta la problematica di Giobbe da tutti i possibili punti di vista: retorico, letterario, testuale, teologico, storico-religioso. Le sue pertinenti osservazioni, la profondità di pensiero e l'indiscutibile professionalità dell'autore ci pongono di fronte un'opera già classica e molto difficilmente superabile.

Gordis, R., *The Book of God and Man*, Chicago-London 1978. Non si tratta di un commento nel senso abituale del termine. La traduzione e il commento occupano solo le pp. 231-306. Tuttavia ciò che l'autore non dice in queste pagine è già stato esposto nell'ampia introduzione (pp. 1-228) e nelle ricche note al termine del libro (pp. 313-336). L'analisi del testo e la conoscenza della letteratura giudaica in proposito costituiscono i migliori contributi del volume.

Habel, N.C., *The Book of Job* (OTL), London 1985. È uno dei migliori commenti attuali al libro di Giobbe, appartenente alla prestigiosa «Old Testament Library». Se si eccettua l'interpretazione del genere letterario, il libro apparterebbe alla «disputa giudiziaria», tutto ciò che si può attendere da un commento di questo tipo è affrontato con rigore e professionalità.

Horst, F., *Hiob 1-19* (BK xvi/1), Neukirchen/Vluyn 1974. Purtroppo l'opera fu bruscamente interrotta dalla morte dell'autore nel 1962. La continuazione del commento, affidata a E. Kutsch, non è stata ancora pubblicata. Non è esagerato il giudizio dell'editore della collana quando nella prefazione afferma che «in quest'opera si è rivelato un insolito filone di conoscenze bibliche». In effetti si tratta del migliore commento a Giobbe, malauguratamente incompleto, che sia mai stato scritto. Rileviamo l'assenza di un'adeguata introduzione, una lacuna attribuibile più agli editori che all'autore, probabilmente sorpreso dalla morte prima di poterla redigere.

Lévêque, J., *Job et son Dieu* (EtB), 2 voll., Paris 1970. L'elemento maggiormente degno di nota di quest'opera è l'ampia e ottima introduzione: la prima parte dedicata al tema del giusto sofferente nelle letterature del Vicino Oriente antico (Mesopotamia, Ugarit, Egitto, Arabia), dell'India e della Grecia e le prime due sezioni della seconda parte: problemi di struttura letteraria e gli attori del dramma.

Pope, M.H., *Job* (AB 15), Garden City 1982. Il prestigio della collana e la qualità del commentatore sono universalmente noti. Tuttavia non ci si può dire soddisfatti del libro, perché all'analisi relativamente inadeguata del testo si aggiunge la tendenza «panugaritica» dell'autore, la quale toglie interesse a quello che sarebbe potuto essere un ottimo commento.

Ravasi, G., *Giobbe. Traduzione e commento*, Roma 1979. Bisogna rilevare in questo commento l'ottima ed estesa introduzione (274 pagine) nella quale l'autore affronta la presentazione del libro di Giobbe secondo le coordinate letterarie e teologiche, prima di passare allo studio della tradizione di Giobbe secondo la prospettiva della sapienza ortodossa ed eterodossa. L'opera offre anche tre interessanti sezioni su «Giobbe, nostro contemporaneo» (con riferimenti alle opere, tra gli altri, di Kierkegaard, Melville, Dostoevsky, Jung, Camus, Bloch, Barth, Jaspers, von Balthasar, Henry Lévy), «Giobbe e il teatro» e «Giobbe nell'arte».

Capitolo v

Il libro dell'Ecclesiaste

I. DATI GENERALI

Bibliografia: A. Barucq, *Ecclesiaste (Qohélet)*, Paris 1968; É. Beaucamp, *I Sapianti d'Israele o il problema dell'impegno*, Cinisello Bals. 1991, 129-152; B. Maggioni, *Giobbe e Qohélet. La contestazione sapienziale nella Bibbia*, Assisi 1979; R. Smend, *La formazione dell'Antico Testamento*, Brescia 1993, 286-289.

1. Il libro

a) Titolo del libro

Ecclesiaste, titolo derivato dalla *Vulgata*, è la forma latinizzata del greco *ekkesiastes*, con cui i LXX tentano di tradurre l'ebraico *qōhelet*, il nome dell'autore secondo 1,1. La traduzione «predicatore» di alcune versioni e commenti non si addice né all'argomento dell'opera né alla funzione attribuibile all'autore. Il greco *ekkesiastes* traduce l'ebraico *qōhelet* ragionevolmente bene. *Ekklesiastes* è «colui che si siede o parla nell'assemblea (*ekkesia*)», termine in consonanza con il titolo ebraico. In effetti *qōhelet* è quasi certamente una forma participiale del verbo *qhl* «riunire in assemblea», «convocare». Il sostantivo *qāhāl* «assemblea», derivato da questo verbo, viene tradotto nei LXX generalmente con *ekkesia*. Il significato di *qōhelet* come «assemblatore», nel senso di «editore» o «compilatore» di materiale sapienziale, è da escludere, perché *qhl* non ha mai per complemento oggetto esseri inanimati ma sempre persone. In ogni caso potrebbe riferirsi alla funzione del maestro di sapienza di «convocare/radunare» gente nella propria scuola.¹

Sebbene *qōhelet* sia una forma femminile, non vi è ragione per supporre che si trattasse di una donna, poiché i verbi utilizzati sono tutti al maschile.² Secondo una spiegazione possibile, le parole ebraiche di questo tipo erano usate per indicare uffici o funzioni; mediante un ampliamento secondario si riferivano al detentore di tale ufficio o funzione, come nel caso di *sōferet* «ufficio di scriba» o «scriba». Insomma, *qōhelet* potrebbe essere benissimo il nome proprio dell'autore del libro così

1. Sul problema del nome cfr. J.L. Crenshaw, *Ecclesiastes*, Philadelphia 1987, 32-34.

2. Ricordiamo che il verbo ebraico distingue morfologicamente secondo il genere le seconde e le terze persone.

intitolato; in alternativa, poiché in due casi si trova *haqqōhelet*, con l'articolo, è possibile si tratti di un titolo o di un soprannome.³

Benché il nome sembri designare l'autore del libro quale membro di un'assemblea, forse rivestito di una funzione particolare come quella di portavoce, s'ignora del tutto la natura di quest'ipotetica assemblea: se religiosa o politica, paragonabile alla *gerusia* di Gerusalemme; se di natura accademica o professionale. L'affermazione di 12,9, «insegnò al popolo la scienza», non risolve la questione, ancorché vada nell'ultima direzione indicata.

b) Testo e versioni⁴

Il testo ebraico di Qohelet è giunto a noi in buone condizioni. I frammenti della metà del II secolo a.C. scoperti a Qumran comprendono parte di 5,13-17, porzioni sostanziali di 6,3-8 e cinque parole di 7,7-9. Si ritiene che la versione greca sia opera dei discepoli di Aquila, poiché rivela una serie di peculiarità stilistiche affini alla sua versione presentata da Origene nei suoi *Hexapla*.⁵ La versione siriana della Peshitta sembra fondarsi su un testo ebraico molto vicino al T.M. La *Vulgata* si sforza di aderire al testo ebraico. Il Targum è una parafrasi libera, che combina elementi d'interpretazione midrashica. Anche se in alcuni casi si allontana dal testo ebraico, soprattutto per evitare problemi di ortodossia, esso costituisce un importante testimone testuale che talvolta contribuisce a correggere il T.M.

c) Posizione nel canone

Il libro dell'Ecclesiaste occupa una parte della terza sezione della Bibbia ebraica i *k^etubim* o «scritti». Insieme a Rut, Cantico, Lamentazioni ed Ester costituisce il gruppo delle cinque *m^egillot*, o rotoli, lette pubblicamente in occasione delle festività annuali. L'Ecclesiaste, in particolare, si proclamava nella festa delle capanne o dei tabernacoli. La sua ammissione nel canone non fu raggiunta senza controversie. Secondo la Mishna⁶ la sua canonicità fu inizialmente discussa, anche se s'ignorano

3. Erudita discussione dell'argomento in F. Delitzsch, *Proverbs. Ecclesiastes. Song of Solomon* (COT VI), Grand Rapids 1982, 202-205.

4. Si veda tra l'altro R. Gordis, *Koheleth. The Man and His World*, New York 1978, 133-143; L. di Fonzo (ed.), *Ecclesiaste* (BG), Torino-Roma 1967, 92-102.

5. Sull'importanza di questi elementi stilistici cfr. G.A. Barton, *The Book of Ecclesiastes* (ICC), Edinburgh 1908, rist. 1971, 9. Sulle altre versioni greche cfr. *op. cit.*, 11-13.

6. Nel trattato 'Edujot 5,3 si legge: «R. Simeon parla di tre punti in cui la scuola di Shammai segue la norma più indulgente, mentre la scuola di Hillel segue la più rigorosa. Secondo la scuola di Shammai il libro dell'Ecclesiaste non rende impure le mani. La scuola di Hillel invece

gli argomenti addotti a favore o contro. La presunta paternità salomonica e alcuni elementi di ortodossia (forse glosse) favorirono senza dubbio la sua definitiva inclusione nel canone.⁷

2. Autore, data e luogo di composizione⁸

a) L'autore

Secondo l'opinione tradizionale autore del libro è Salomone. Tale opinione si fonda, in parte, sulla tradizione della straordinaria sapienza di Salomone, ma dipende soprattutto dall'affermazione dell'autore stesso: «Io, Qohelet, fui re d'Israele in Gerusalemme» (1,12) e dal titolo del libro «Parole di Qohelet, figlio di Davide, re di Gerusalemme». Sebbene il nome di Salomone non compaia lungo l'intera opera, l'identificazione sembra incontrovertibile: nessun figlio di Davide oltre a Salomone fu re d'Israele. Inoltre le informazioni che questo «re di Gerusalemme» fornisce sulle sue prospettive e attività (sapienza accompagnata da ricchezza e da una vita regale; costruzione di magnifici edifici e giardini, 1,13-2,11 che può essere comparato con 1 Re 3,11) non solo corrispondono alle tradizioni salomoniche ma non si addicono a nessun altro re d'Israele.

Non vi è dubbio, tuttavia, che la paternità salomonica sia una finzione. Il fatto che ci si limiti ad alludere a Salomone e non lo si menzioni mai esplicitamente (si confronti con *Prov.* 1,1 e *Cant.* 1,1) suggerisce che Qohelet non pretese che i suoi lettori lo prendessero sul serio. Inoltre i riferimenti ai re rinvenibili nel libro furono scritti chiaramente dal punto di vista di un suddito. Scopo della finzione era di rappresentare in modo vivace e convincente l'idea che il possesso illimitato di tutte le cose desiderabili nella vita, ricchezza, potere, piacere, sapienza, non è in grado di dare una soddisfazione completa e duratura.

Sebbene quasi un secolo fa sia stata proposta la tesi della pluralità di autori⁹ per spiegare, tra l'altro, le apparenti contraddizioni dell'opera, attualmente nessun commentatore sostiene tale opinione nemmeno a titolo d'ipotesi.

dice: lascia le mani impure». In *Jadajim* 3,5 si dice: «R. Simeon ben Azzai disse: mi è nota una tradizione... per la quale il Cantico dei cantici e l'Ecclesiaste rendono impure le mani. R. Aqiba obiettò: ... tutte le scritture sono sante, ma il Cantico dei cantici è il santo dei santi. E, se si discusse di qualcosa, la disputa riguardò soltanto l'Ecclesiaste».

7. Per ulteriori informazioni cfr. R. Kroeber, *Der Prediger*, Berlin 1963, 69-73; R.B.Y. Scott, *Proverbs. Ecclesiastes* (AB), Garden City - New York 1974, 194-196; W. Zimmerli, *Prediger*, in H. Ringgren - W. Zimmerli, *Sprüche. Prediger* (ATD 16/1), Göttingen 1980, 135-137. Per un'informazione essenziale con bibliografia si veda il vol. 1, cap. III, 1,1.

8. Si veda, tra altri, G.A. Barton, *op. cit.*, 58-65; J.L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom*, London 1982, 146-148.

9. In particolare K. Siegfried, *Prediger und Hoheslied* (HbAT 11,3/2), Göttingen 1898. In seguito a lui E. Pödehard, *L'Ecclesiaste*, Paris 1912, 156-170.

b) *La data*

Il libro fu scritto molto tempo dopo Salomone, probabilmente nel III secolo a.C. L'argomentazione per dimostrarlo è triplice: il tipo di ebraico impiegato, lo stile dell'argomentazione di Qohelet e la sua posizione nella storia delle idee.

1. L'ebraico di Qohelet presenta alcuni caratteri tardi,¹⁰ a differenza di altri libri pure di epoca tarda come le Cronache e le parti ebraiche di Daniele; lo stesso può dirsi dei testi ebraici di Qumran. Al pari di altre lingue l'ebraico non conobbe un'evoluzione puramente lineare: non è possibile disporre la sua letteratura cronologicamente, seguendo un semplice schema di elementi grammaticali o verbali. In tal caso Qohelet dovrebbe essere posto dopo Daniele. Come accade per altre letterature, alcune opere sono conservatrici e cercano di preservare tratti linguistici antichi mentre altre sono innovative. Talune hanno un carattere puramente letterario talaltre fanno maggiore ricorso allo stile colloquiale. Non si devono inoltre dimenticare gli aspetti dialettali. La vicinanza del linguaggio di Qohelet a quello della Mishna,¹¹ redatta verso il 200 d.C., unitamente alla cesura tra il suo linguaggio e l'ebraico classico, rende plausibile l'ipotesi che il libro sia stato scritto quando il modello classico del linguaggio aveva subito considerevoli mutamenti.¹²

Non si può negare che l'Ecclesiaste contenga una percentuale di aramaismi più elevata di qualsiasi altro libro dell'Antico Testamento, fatta eccezione per Ester, tanto che vi fu un periodo in cui si fece strada l'ipotesi, oggi generalmente abbandonata, di un originale aramaico.¹³ Nel periodo persiano l'aramaico era divenuto una sorta di lingua franca in tutto il Vicino Oriente, compresa la Palestina. L'ebraico di Qohelet subiva senza dubbio l'influsso dell'aramaico, una lingua che egli probabilmente conosceva. Le peculiarità grammaticali sono spiegabili con l'evoluzione generale della lingua ebraica. Questi tratti particolari comprendono tra l'altro l'incertezza tra l'uso e l'omissione dell'articolo determinativo e tra i relativi 'ăšer e še-, il frequente ricorso al participio, ecc. Alcuni degli usi singolari delle congiunzioni possono essere stati deter-

10. Si veda soprattutto C.F. Whitley, *Koheleth. His Language and Thought* (BZAW 148), Berlin 1979, spec. 4-105; B. Isaksson, *Studies in the Language of Qoheleth*, Uppsala 1987; inoltre L. di Fonzo, *op. cit.*, 20-27; F. Piotti, *La lingua dell'Ecclesiaste e lo sviluppo storico dell'ebraico*: BeO 15 (1973) 185-195.

11. Al riguardo si veda la posizione di Ch. Rabin, *The Historical Background of Qumran Hebrew*: ScrHic 4 (1965) 144-161.

12. Tuttavia B. Isaksson, *op. cit.*, 197 ritiene che la base grammaticale dell'Ecclesiaste corrisponda all'ebraico biblico più che a quello mishnico.

13. La tesi sostenuta da F. Zimmermann, *The Question of Hebrew in Qohelet*: JQR 40 (1949-1950) 79-102 è duramente criticata da C.F. Whitley, *op. cit.*, 106-110, benché sia difesa da C.C. Torrey, *The Question of the Original Language of Qoheleth*: JQR 39 (1948-1949) 151-160.

minati dalla complessità delle idee di Qohelet, il quale necessitava di una insolita ricreazione della sintassi.¹⁴

2. Rispetto ad altri libri dell'Antico Testamento lo stile di Qohelet e il suo modo di argomentare sono unici.¹⁵ Risulta chiara l'appartenenza del libro alla «letteratura sapienziale» allo stesso titolo di Giobbe e Proverbi.¹⁶ Il carattere distintivo di questi libri è l'essere incentrati soprattutto sull'individuo e il suo rapporto con Dio, con la società e con il mondo circostante e, in particolare, sulla domanda espressa da Qohelet nella frase: «Che cosa è bene per l'uomo?» (6,12). La forma letteraria tipica con la quale i sapienti cercano di rispondere predomina in *Prov.* 10-29: l'aforisma breve. D'altra parte alcune sezioni di *Prov.* 1-9 e Giobbe presentano ampi poemi quantunque ricchi di proverbi tradizionali.

Anche l'Ecclesiaste contiene una certa varietà di proverbi di questo tipo; tuttavia qui la forma proverbiale è usata in modo completamente nuovo. Qohelet non offre una sapienza tradizionale in pillole. In passi come 2,12-17 tali aforismi (vv. 13,14) sono citati soltanto per mettere in discussione o quantomeno verificare la loro verità con un'argomentazione ampia e discorsiva. Più che dare per scontata la verità assoluta di questi aforismi, che per loro natura possono rappresentare parte della verità, egli espone la complessità del problema del significato pratico dell'essere sapiente. Talvolta si esprime in prima persona, rivelando al lettore il modo con il quale è giunto alla propria conclusione. Per dar forma alle proprie idee si vide costretto a inventare o sviluppare uno stile di discorso completamente nuovo. Ricorra a proverbi convenzionali come punto di partenza o preferisca commentare una verità generalmente accettata, come la creazione del mondo (cfr. 3,11), ne risulta in ogni caso un tipo originale di composizione letteraria. Pur appartenendo alla stessa tradizione sapienziale che si era espressa in aforismi, come quella dei Proverbi, Qohelet rappresenta uno stadio tardo nella storia di questa tradizione.

3. Il posto che il libro di Qohelet occupa nella storia delle idee può contribuire a precisarne la data di composizione.¹⁷ Si deve partire dalla constatazione che il suo pensiero non è del tutto originale. La mancanza di ottimismo, di cui talora lo si accusa, emerge in numerose opere egiziane

14. Sui caratteri linguistici di Qohelet cfr. G.A. Barton, *op. cit.*, 52-53; Ch.F. Whitley, *Koheleth. His Language and Thought*, Berlin 1979.

15. Per le particolarità stilistiche del libro cfr. L. di Fonzo, *op. cit.*, 17-20.

16. In proposito si veda J.A. Loader, *Polar Structures in the Book of Qohelet* (BZAW 152), Berlin 1979, 120-123; R.E. Murphy, *The Sage in Ecclesiastes and Qoheleth the Sage*, in J.G. Gammie - L.G. Perdue (edd.), *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, Winona Lake 1990, 263-271, spec. 265-271.

17. Al riguardo cfr. H.D. Preuss, *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur*, Stuttgart 1987, 117-120.

e mesopotamiche, benché non si possa parlare di prestito diretto. Nella nostra opera confluiscono due correnti di pensiero che hanno lasciato la loro impronta: la tradizione sapienziale giudaica e l'antica sapienza internazionale. Al tempo stesso si osserva nell'Ecclesiaste una tale rottura rispetto a queste correnti che si può senz'altro parlare di una crisi delle idee non solo tra i giudei ma anche in tutte le culture circostanti. Le idee di Qohelet sulla lontananza di Dio e le sue critiche alla teodicea denunciano una crisi di fede condivisa certamente dal nostro autore con altri contemporanei non israeliti. In tali circostanze è ragionevole pensare che egli visse, insegnò e scrisse in pieno periodo ellenistico.¹⁸ L'impatto negativo esercitato da questa cultura su Israele si coglie con ogni evidenza nei libri dei Maccabei.

c) Il luogo

I tentativi di dimostrare la redazione del libro in una comunità giudaica al di fuori della Palestina non risultano del tutto convincenti. L'evidenza di una collocazione palestinese, in particolare di Gerusalemme, è molto forte. I riferimenti alle condizioni climatiche, come il carattere imprevedibile del tempo, la dipendenza dalla pioggia e dalla direzione del vento (11,4; cfr. 1,6) e il succedersi di pioggia e sereno (12,2) non corrispondono alle condizioni climatiche dell'Egitto; piuttosto riflettono quelle della Palestina. Né il mandorlo (12,5), ricordato più volte nell'Antico Testamento come albero palestinese, si trova in Egitto. Tra i caratteri locali ricordati da Qohelet ve ne sono di tipici della Palestina (e improbabili in Egitto) come il taglio della legna (10,9) e l'uso di cisterne (12,6).

Inoltre i riferimenti al tempio hanno un carattere decisivo per localizzare l'opera in Palestina. In 5,1-7 non vi è dubbio che la «casa di Dio» è il tempio di Gerusalemme. Il «luogo sacro» di 8,10 è un altro riferimento al tempio. Il modo in cui Qohelet parla in 5,1-7, come se le visite al tempio non fossero rare, rende probabile che egli si stia rivolgendo a lettori che vivono a Gerusalemme o nelle vicinanze. Di fronte a questa evidenza non sono convincenti gli argomenti a favore dell'Egitto.¹⁹

Dahood riteneva che Qohelet fosse un giudeo residente in una città fenicia. Ciò non escluderebbe una certa familiarità con la Palestina e

18. Così, tra gli altri, A. Lauha, *Kohelet* (BK XIX), Neukirchen/Vluyn 1978, 11; N.K. Gottwald, *The Hebrew Bible. A Socio-Literary Introduction*, Philadelphia 1985, 581. Non vi sono argomenti cogenti per pensare a una datazione posteriore al 300 a.C. Una data compresa tra il 250 e il 225 sarebbe la più probabile secondo J.L. Crenshaw, *Ecclesiastes*, 49-50. Si vedano tuttavia alcuni argomenti storici e linguistici, seppur deboli, a favore del periodo in cui esercitò il sommo sacerdozio Jonatan (metà del II secolo) in C.F. Whitley, *op. cit.*, 132-146.

19. Seguendo alcuni commentatori antichi A. Weiser, *Introduction to the Old Testament*, London 1975, 309, è un sostenitore dell'origine alessandrina.

Gerusalemme. Ma questa opinione, basata su un particolare e discutibile argomento linguistico secondo cui l'uso che Qohelet fa dell'ebraico presenta elementi fenici,²⁰ non ha riscosso il consenso generale.²¹

II. DIMENSIONE LETTERARIA

1. Prime impressioni

a) L'opera

La prima sensazione sperimentata dal lettore di quest'opera insolita è di trovarsi al di fuori dell'Antico Testamento, al di fuori anche della letteratura sapienziale. I temi trattati e il modo di affrontarli sembrano situarsi al di fuori del pensiero e delle formulazioni del mondo veterotestamentario. Tuttavia, come si avrà occasione di dimostrare, il pensiero di Qohelet è fondamentalmente ebraico nei suoi elementi di base. Non si può negare, peraltro, che la fede giudaica nell'elezione d'Israele, nel carattere paradigmatico della liberazione dall'Egitto e nel rapporto d'alleanza tra Jahvé e il popolo eletto brilli per la propria assenza. D'altra parte l'Ecclesiaste condivide questa peculiarità con i Proverbi e Giobbe, più interessati all'individuo che alla comunità nazionale.

Quest'opera è estranea a ogni convenzionalismo, se con tale termine s'intende l'accettazione acritica dei presupposti della sapienza rappresentati dai Proverbi, dai discorsi degli amici di Giobbe, dall'Ecclesiastico e dalla Sapienza: l'importanza e il successo dell'impegno alla ricerca della sapienza; la possibilità di una conoscenza che garantisca l'esistenza; un destino felice per il giusto e un epilogo fatale per il malvagio; la fede in un Dio che retribuisce. Tutte queste idee crollano di fronte alla critica mordace di Qohelet e al suo pragmatismo: «In seguito esaminai tutte le opere delle mie mani e la fatica che mi costò realizzarle: tutto si rivelò vanità e un inseguire il vento; non c'è alcun vantaggio sotto il sole» (2, 11); «Tutto ho visto nella mia vita senza senso; gente onesta che perisce per la sua onestà, gente malvagia che prospera per la sua malvagità» (7, 15); «Un'altra cosa ho osservato sotto il sole: che la corsa non dipende dall'agilità, né la battaglia dal coraggio, né la prosperità dipende dall'abilità, né la ricchezza dall'essere saggio, né la stima dipende dal sapere, perché chi decide sempre è il caso e la sorte» (9, 11); «L'uomo non può scoprire la ragione di quanto si fa sotto il sole. Per quanto si affatichi a

20. Tesi che M. Dahood ha sostenuto ripetutamente: *Canaanite-Phoenician Influence in Qoheleth*: Bib 33 (1952) 30-52, 191-221; *Qoheleth and Recent Discoveries*: Bib 39 (1958) 302-318; *Qoheleth and Northwest Semitic Philology*: Bib 43 (1962) 349-365; *The Phoenician Background of Qoheleth*: Bib 47 (1966) 264-282.

21. Se ne veda una critica in C.F. Whitley, *op. cit.*, 111-118; inoltre respingono questa teoria, tra gli altri, R. Gordis, *Was Koheleth a Phoenician?*: JBL 74 (1955) 104-114; A. Lauha, *op. cit.*, 4. R.B.Y. Scott, *op. cit.*, 200 ammette tuttavia «rapporti» di Qohelet con la Fenicia.

cercare, non la scoprirà; e anche se il saggio pretendesse di saperlo, non la scoprirà» (8,17); «E compresi che l'unico bene dell'uomo è godere e trascorrere una buona vita» (3,12). È vero che alcune di queste idee si possono delineare in certi testi profetici e tra i salmisti. Tuttavia nessuno come Qohelet aveva dedicato un'opera ad assestare un colpo letale ad alcune credenze dell'Antico Testamento e della tradizione sapienziale.

Dal punto di vista letterario non sono mai sfuggite ai lettori le apparenti contraddizioni che affiorano qua e là nell'Ecclesiaste. Sia quando parla di Dio sia in certe affermazioni sulla natura della sapienza, sul valore della vita, sulla dottrina della retribuzione o sulla funzione della gioia nella vita dell'uomo, il nostro autore presenta opinioni che sembrano non collimare tra loro.²² È chiarificatrice e fino a un certo punto convincente la tesi di Gordis, secondo la quale le apparenti contraddizioni in Qohelet possono spiegarsi in parte con il metodo di lavoro usato dall'autore: dopo la citazione di un'idea o di un aforisma convenzionale egli passa immediatamente a confutarli; per questo motivo il lettore ricava l'impressione di una pluralità di mani.²³

b) L'autore²⁴

La famiglia e la tradizione degli antenati costituivano due fonti incontestabili di sapienza e conoscenza (cfr. *Prov.* 5,1; 6,20; *Giob.* 8,8-9). Leggendo l'Ecclesiaste si scopre con disappunto che queste due fonti sono state abbandonate mediante un'assoluta personalizzazione della ricerca sapienziale, mediante una radicale autonomia di pensiero. Lo stesso stile usato da Qohelet evidenzia questo rifiuto dell'eteronomia sapienziale ed etica. Sia l'uso del pronome «io» sia la continua ricorrenza di verbi alla prima persona singolare rappresentano un indizio della peculiarità della sapienza di Qohelet; è come se volesse dire: «Certamente ci è stato detto così e così... ma io credo che le cose stiano altrimenti».²⁵ Ciò è vero a tal punto che talvolta si può dubitare che questo sia un libro o un

22. Si confronti, ad es., 3,14; 6,2; 7,18.26 con 8,17 e 9,1c. 9,4-6 con 4,2. 1,17-18 e 2,13-16 con 7,11.19 e 9,16.18. 2,2-3.10-11 con 2,24-26; 5,19 e 8,15. 8,10-14 e 9,2-3 con 7,18.26 e 11,9. Questo pensiero a dir poco paradossale ha indotto alcuni a moltiplicare gli interventi di interpolatori e glossatori. Simile tendenza interpretativa è rappresentata soprattutto da G.A. Barton, *op. cit.*, che alle pp. 43-46 mette in discussione l'integrità del libro e parla di glossatori-*hokmā* e di glossatori-*hāsīd*. Critica questa arbitrarietà R. Gordis, *op. cit.*, secondo il quale «i diversi glossatori-*hokmā* e gli interpolatori-*hāsīd* sono pura creazione dell'immaginazione dello studioso» (p. 73).

23. Cfr. R. Gordis, *op. cit.*, 95-108; inoltre R.N. Whybray, *The Identification and Use of Quotations in Ecclesiastes* (VTS 32), Leiden 1981, 435-451.

24. Aspetti relativi alla personalità storica e morale dell'autore in L. di Fonzo, *op. cit.*, 70-77.

25. Sulla funzione e l'importanza dell'uso della prima persona v. O. Loretz, *Zur Darbietungsform der «Ich-Erzählung» im Buche Qohelet*: CBQ 25 (1963) 46-59.

manuale di sapienza, generalmente formulati in terza o in seconda persona. L'opera di Qohelet ricorda le caratteristiche di un diario personale o un monologo con se stessi. In ogni caso si è certamente di fronte a una persona che ha vissuto intensamente la propria vita e, come un singolare libero pensatore, non ha trovato in essa nemmeno una debole conferma dei presupposti della sapienza tradizionale. Potremmo in larga misura affermare, fatte salve le distanze, che si tratta di una voce eterodossa nell'aula della sapienza.

Qohelet era pessimista? La questione è tuttora dibattuta. Pur essendo consapevoli del carattere secondario della domanda per la personalità di Qohelet, è opportuno contrastare l'infondata accusa di pessimismo. Sebbene non si possa negare che l'autore dell'opera lasci trasparire una certa disillusione sulle possibilità di un'esistenza ragionevolmente dominata dall'uomo, il suo animo si avvicina di più alla personalità del cinico nel senso più nobile del termine. Indubbiamente nella sua ricerca del significato della realtà e delle attività dell'uomo egli arriva inevitabilmente alla conclusione che «tutto è vanità e un inseguire il vento» (2,11.26; 6,9), che «non vi è nulla di nuovo sotto il sole» (1,9; cfr. 3,15; 5,10), che la morte cancella ogni traccia delle attività umane e il ricordo dei loro autori (cfr. 1,11; 2,3.16; 9,3.5.10; 12,1). D'altra parte è anche vero che Qohelet esorta al godimento della vita, nella persuasione che ogni momento felice che si presenta all'uomo va ascritto alla categoria di dono di Dio (2,24; 3,12; 5,17; 8,15; 9,7-9; 11,7-9). Tuttavia anche l'invito di Qohelet al godimento delle cose buone è da considerarsi «vanità». Quando il lettore crede di aver trovato una considerazione positiva, Qohelet provvede nel finale a guastare la festa. Vi sono molte cose buone delle quali l'uomo può godere ma, in ultima analisi, anche questo godimento è vanità (cfr. 2,1). Per queste e altre ragioni riteniamo più pertinente parlare dello «scetticismo»²⁶ o del «cinismo» di Qohelet.

2. Aspetti letterari²⁷

a) Opera in prosa

A confronto con gli altri rappresentanti della tradizione sapienziale (*Proverbi*, *Giobbe*, *Ecclesiastico* e *Sapienza*), l'opera di Qohelet mostra immediatamente una caratteristica degna di nota: la composizione prevalentemente in prosa.²⁸ Se si esclude la cornice narrativa di *Giobbe*, il resto

26. Sulla natura dello scetticismo di Qohelet si può vedere R.H. Pfeiffer, *The Peculiar Skepticism of Ecclesiastes*: JBL 53 (1934) 100-109.

27. Si veda tra gli altri J.L. Crenshaw, *Ecclesiastes*, 28-31. 34-49.

28. Così lo sentirono anche i masoreti, i quali non utilizzarono il sistema di accenti proprio dei libri poetici.

della produzione letteraria sapienziale utilizza la poesia come veicolo di trasmissione di conoscenze. Il motivo non è stato sufficientemente chiarito. È probabile che il distanziamento critico dalla sapienza convenzionale da parte di Qohelet implicasse l'adozione di un altro stile espositivo. In alternativa o in modo complementare può darsi che la vicinanza dell'autore a certi modelli di pensiero greci abbia favorito l'esposizione narrativa.

b) *Il lessico*

La tendenza di Qohelet alla ripetizione provoca una significativa ricorrenza del lessico da lui preferito: «sotto il sole/cielo» (1,3-9.13 s.; 2,3.11.17-20.22; 3,1.16; 4,1.3-7.15; 5,12.17; 6,1.12; 8,9.15.17; 9,3-6.9.11.13; 10,5); «tutto/totalità» (sedici volte nel cap. 1, tredici nel cap. 2, sette nel cap. 3, cinque nei capp. 4 e 5, tre nei capp. 6, 8 e 11, sei nel cap. 7, nove nel cap. 9, due nel cap. 10 e quattro nel cap. 12); «fatica» (1,3; 2,10 s.18 ss.; 2,21 s.24; 3,13; 4,4-6.8 s.; 5,14.17 s.; 6,7; 8,15; 9,9; 10,15); «non c'è utilità» (anche in forma interrogativa: 1,3; 2,11.13; 3,9; 5,8.15; 7,12; 10,10 s.); «porzione» (2,10.21; 3,22; 5,17 s.; 9,6.9; 11,2); «sorte/destino» (2,14 s.; 3,19; 9,2 s.). Altri sintagmi svolgono abitualmente la funzione di segnali di transizione nel discorso: «allora dissi tra me», «poi esaminai» («mi misi a esaminare/indagare»), «un'altra cosa osservai/osservavo» («inoltre osservai/osservavo»), «inoltre scoprii» («(inoltre) ho visto»), «mi dedicai a», «(inoltre) ho riflettuto», ecc. D'altra parte con il frequente ricorso a domande retoriche (1,3; 2,19.25; 3,9.21; 6,6.8.12; 7,13; 8,4; 10,14) Qohelet cerca di screditare i presupposti della sapienza scolastica.

c) *Il genere letterario*

Anche se si è a lungo discusso sul genere letterario fondamentale dell'Ecclesiaste, a grande maggioranza si ritiene che, nei suoi caratteri essenziali, esso si avvicini al testamento regale,²⁹ che ha la propria origine nelle antiche istruzioni egiziane. Faraoni e *visir* tramandavano in forma autobiografica la loro visione del mondo e delle cose come lascito intellettuale che potesse giovare ai giovani di famiglia patrizia aspiranti alle cariche dell'amministrazione dello stato. Nel libro di Qohelet viene presentata in modo artificioso la concezione del mondo e dell'uomo propria del re Salomone. Ciononostante è opportuno tener conto di altre possibilità riguardo al carattere formale di quest'opera. Paragonata ad alcune

29. Si veda R.E. Murphy, *Wisdom Literature* (FOTL XIII), Grand Rapids 1981, 129-131.

testimonianze letterarie greche mostra la sua affinità con l'elegia e in particolare con l'opera di Teognide.³⁰

Sembra appartenere al passato l'epoca in cui si pensava che l'Ecclesiaste non fosse che una raccolta di esortazioni o di ricordi autobiografici di tipo diaristico.³¹ In compenso si sentono ancora sostenere le vecchie teorie che parlano di semplice raccolta più o meno disordinata di aforismi e quella che vede nell'Ecclesiaste una discussione o un dialogo.³²

Sebbene sia opportuno tener conto di tutti questi aspetti, non è difficile individuare nel libro proverbi isolati³³ e composizioni in forma di istruzioni, elementi letterari tipici della sapienza scolastica. Senza dubbio si tratta di lezioni elaborate dall'autore stesso per istruire i propri allievi. Negli epiloghi (12,9-14) si può vedere la mano di qualcuno di costoro, che cercava di attenuare gli insegnamenti del maestro, così aspri e poco convenzionali. Nel libro dell'Ecclesiaste troviamo tre squisiti poemi che l'autore poté comporre in prima persona o riprendere da qualche altra fonte. Si tratta di 1,4-7; 3,1-8; 12,1-7.³⁴ Altri procedimenti letterari, presenti in Qohelet, sono la metafora (ad es. 7,26), la comparazione, a volte introdotta dalla congiunzione *k^e* (2,13; 7,6; 9,12), la parabola (ad es. 9,14-15), ecc.³⁵

d) *La struttura letteraria*

Tanto lo stile narrativo quanto la varietà di contenuto e di forme letterarie dell'Ecclesiaste non consentono di risolverne con certezza il problema della struttura.³⁶ Al riguardo tutti gli autori sottolineano l'utilità dei ritornelli e di alcuni *topoi* che stabiliscono connessioni interne, talora non molto evidenti, lungo l'intera opera. Se si prescinde dal titolo (1,

30. Per una buona traduzione italiana, con testo greco a fronte, introduzione e note, si veda Teognide, *Elegie*, a cura di F. Ferrari, Milano 1989.

31. Così O. Eissfeldt, *Introduzione all'Antico Testamento* III, Brescia 1982, 329. È curioso il titolo dell'articolo di R.E. Murphy, *The Pensées of Coheleth*: CBQ 17 (1955) 184-194, il quale afferma: «Questo libro... appartiene piuttosto al genere dei *Pensieri* di Pascal, riflessioni e annotazioni di un uomo in età matura sul senso della vita» (p. 8).

32. Sostiene questa posizione W. Zimmerli, *op. cit.*, 124-130.

33. Al riguardo v. C. Westermann, *Wurzeln der Weisheit*, Göttingen 1990, 114-118.

34. Un parallelo egiziano di questo poema sulla vecchiaia si trova all'inizio dell'*Istruzione di Ptahhotep* (Roccati 35; ANET 412).

35. Altri procedimenti in J.A. Loader, *op. cit.*, 18-28.

36. In proposito, mentre alcuni si sforzano, quasi sempre senza successo, di dimostrare l'esistenza di una struttura letteraria in Qohelet, molti altri respingono a priori un intento di strutturazione nel libro. A partire da diverse metodologie sostengono la prima posizione H.L. Ginsberg, *The Structure and Contents of the Book of Koheleth*, in M. Noth e D.W. Thomas (edd.), *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East* (VTS 3), Leiden 1955, 138-149; A. Rainey, *A Study of Ecclesiastes*: CTM 35 (1964) 148-157; G.R. Castellino, *Qoheleth and His Wisdom*: CBQ 30 (1968) 15-28.

1) e dagli epiloghi probabilmente composti da allievi dell'autore (12,9-14),³⁷ l'ipotesi più probabile individua un'articolazione dell'opera in due grandi unità (1,12-6,9; 6,10-11,6) ampliate (1,2-11) e dotate di epilogo (11,7-12,8).³⁸ Mentre la prima unità ricorre al ritornello «vanità e un inseguire il vento», la seconda preferisce «non poter scoprire» (anche in forma interrogativa) e «non sapere/conoscere». Un terzo ritornello apre e chiude l'opera: «vanità delle vanità; tutto è vanità» (1,2; 12,8).³⁹

Un aspetto letterario tuttora dibattuto dell'opera di Qohelet è l'unità tematica. Anche se il testo attuale presenta una certa unità di prospettiva,⁴⁰ vi sono segnali inequivocabili di aggiunte in forma di glossa.⁴¹ Oltre ai due epiloghi già ricordati, che cercano di mitigare il tono aggressivo della teologia di Qohelet,⁴² è probabile che i riferimenti al giudizio di Dio e al timore del Signore (3,17; 7,18; 8,12 s.; 11,9) siano glosse intenzionate a salvare la concezione tradizionale della retribuzione, posizione che Qohelet cerca di demolire nel corso di tutta l'opera.

Dopo queste osservazioni sembra ragionevole adottare la tesi di Loader: parlando dell'Ecclesiaste è tanto affrettato il processo di riduzione dell'opera a semplice raccolta di detti privi d'ordine, quanto improduttivo cercare d'individuare una struttura chiara.⁴³ Senza dubbio il pensiero fondamentale di Qohelet sull'assenza di un significato razionale dell'esistenza e dell'attività umana si rispecchia straordinariamente in quest'assenza di una solida struttura e di una chiara progressione di pensiero nell'opera. Caso o premeditazione?

37. I commentatori attuali parlano abitualmente dell'esistenza di redattori dell'Ecclesiaste. Secondo un'ipotesi che raccoglie un certo consenso a questi risalgono 1,1-2 e 12,8-14. Più difficile risulta specificarne il numero e la personalità. A. Lauha, *op. cit.*, 6-7, parla di un R1 (autore di 1,1-2 e 12,8-11) e di un R2 (al quale si dovrebbe 12,12-14). Non è raro trovare commentatori che ne individuano tre e persino otto; cfr. G.T. Sheppard, *Wisdom as a Hermeneutical Construct* (BZAW 151), Berlin 1980, 121.

38. Altri dati e ipotesi in J. Coppens, *La structure de l'Ecclésiaste*, in M. Gilbert (ed.), *La Sagesse de l'Ancien Testament*, Louvain 1979, 288-292; H.D. Preuss, *op. cit.*, 120-121.

39. Altre strutture proposte non risultano convincenti, poiché basate su criteri extralletterari affatto arbitrari, come quella presentata da L. di Fonzo, *op. cit.*, 9-10. Per un'interessante rassegna dei tentativi più recenti in questa direzione cfr. J.L. Crenshaw, *Ecclesiastes*, 38-49.

40. Respingiamo completamente la teoria, sostenuta prevalentemente negli scorsi decenni, secondo la quale l'opera di Qohelet non sarebbe che una raccolta di aforismi sconnessi. Si esprimono in questi termini, nelle introduzioni ai loro commenti, W. Zimmerli, *op. cit.*, Göttingen 1967; K. Galling, *Der Prediger* (HbAT 18), Tübingen 1969; inoltre G. Fohrer, *Introduction to the Old Testament*, London 1976, 336-337. La ricerca nel libro di una chiara struttura letteraria e di una lucida progressione di pensiero, tuttavia, è un pregiudizio occidentale che ignora lo stile della scrittura e dell'argomentazione semitica; cfr. A. Lauha, *op. cit.*, 4-5.

41. Numerosi studiosi sostengono la presenza di glosse; cfr. O. Loretz, *Qohelet und der alte Orient*, Freiburg i.Br. 1964, 187; A. Lauha, *op. cit.*, 7.

42. Si veda G. Ogden, *Qoheleth*, Sheffield 1987, 16-17.

43. Cfr. J.A. Loader, *op. cit.*, 8-9.

III. SIGNIFICATO E FINALITÀ

1. Principali aspetti dottrinali⁴⁴

a) Inettitudine alla sapienza

Si è dinanzi a un autore che si prefisse un compito assai più ambizioso di quelli di Proverbi e Giobbe. Il primo, aderendo quasi esclusivamente alle idee della sapienza convenzionale, propone ai propri lettori il modo di acquisire una conoscenza che assicuri un'esistenza piena sotto tutti i profili: prosperità, felicità, lunga vita e permanenza del nome, unificati dal timore del Signore. La concezione rigida della dottrina della retribuzione implica la suddivisione degli uomini in sapienti e stolti, tanto da un punto di vista sociologico quanto sul piano etico. Da qui deriva la costante equivalenza «sapiente»-«giusto» e «stolto»-«malvagio». L'uomo è compensato a seconda delle opere che nascono dal suo atteggiamento: successo per il sapiente-giusto e fallimento per lo stolto-malvagio. Il libro dei Proverbi è caratterizzato da una fiducia assoluta nelle possibilità della conoscenza umana guidata dal timore del Signore. In Giobbe vi è uno spostamento di accenti: soltanto la vittima di una divinità priva di misericordia può sopportare la propria sofferenza, perché spera di recuperare l'antica amicizia con Dio che per il momento si nasconde dietro un impenetrabile silenzio. Senza il minimo dubbio il motivo essenziale che permise a Giobbe di affrontare un'impresa nella quale metteva a repentaglio la propria vita era una fiducia assoluta nell'universo e nel suo creatore. Qohelet, dal canto suo, sembra diffidare tanto della conoscenza quanto di Dio. Non perché non creda in lui ma perché l'uomo è radicalmente incapace di coglierne la presenza e i doni in questo mondo. Gli autori della sapienza convenzionale non avrebbero mai fatto propria l'affermazione di Qohelet: «Ho preso in odio la vita, poiché mi è sgradito quanto si fa sotto il sole» (2,17).⁴⁵

Soltanto concentrando l'attenzione sull'uso e l'importanza di una certa terminologia nell'opera di Qohelet si potrà giungere alla conclusione che l'idea della sapienza come ricerca si dispiega in sommo grado in questo libro:⁴⁶ i verbi *bqš* «cercare» (3,6.15; 7,25.28 s.; 8,17; 12,10), *drš* «ricercare» (1,13), *hqr* «indagare» (12,9) e *twr* «esaminare» (1,13; 2,3; 7,25) sono completati da *r'h*, che non implica semplicemente il «vedere»

44. Si veda soprattutto R. Gordis, *op. cit.*, 122-132; G. von Rad, *Sapienza*, 205-215; J.L. Crenshaw, *Ecclesiastes*, 23-28; R.N. Whybray, *Ecclesiastes*, Grand Rapids 1989, 22-30; R.E. Murphy, *The Tree of Life*, New York 1990, 52-60.

45. Sulla «crisi del senso» in Qohelet cfr. le valide riflessioni di O. Kaiser, *Der Mensch unter dem Schicksal* (BZAW 161), Berlin 1985, 91-109.

46. Sull'epistemologia di Qohelet e le sue implicazioni dottrinali si veda M.V. Fox, *Qohelet and His Contradictions*, Sheffield 1989, 79-120.

ma ha il valore di «osservazione» (1,8.10; 2,13; 3,10.16; 4,1.7; 8,9; 9,11; 10,5), «esame» (1,14; 2,12; 11,4) «atteggiamento riflessivo» (1,16), «esperimento» (2,1; 7,11), «scoperta» (2,3; 5,12; 7,13.27.29), «verifica» (2,24; 3,18; 5,17). In realtà Qohelet non si risparmiò nella sua instancabile (e inutile) ricerca del senso della vita dell'uomo e delle sue attività: «Mi dedicai a investigare e a esplorare con metodo tutto ciò che si fa sotto il cielo. Dio ha imposto agli uomini un triste compito perché si occupino di esso... Tutto è vanità e un inseguire il vento» (1,13 s.).⁴⁷

Il risultato della sua ricerca non potrebbe essere più corrosivo. Riguardo al valore della sapienza, nonostante le affermazioni piuttosto neutrale o prudenziali sui suoi vantaggi rispetto alla stoltezza (cfr. 2,13; 8,1), la visione di Qohelet è radicalmente pessimista e negativa.⁴⁸ La medesima sorte attende il sapiente e lo stolto (2,14 s.); su questo nessun vantaggio ha quello (6,8). Il nostro autore parte dalla considerazione, certamente condivisa dalla sapienza convenzionale, che ogni cosa ha il proprio tempo e la propria ragione. Tuttavia, mentre quella nutrive la persuasione che lo sforzo conoscitivo, metodicamente orientato, poteva individuare il momento opportuno per compiere l'azione giusta, Qohelet non crede che l'essere umano possa acquisire questa capacità.⁴⁹ Indubbiamente ogni cosa ha il proprio tempo (cfr. 3,17c), ma nondimeno «l'ultima parola tocca al caso e alla sorte» (9,11) e l'uomo «non può prevedere la propria ora» (9,12). È questo in definitiva il messaggio del bel poema sul tempo (3,1-8). All'interno delle barriere esistenziali della nascita e della morte l'uomo ha a disposizione eventi significativi. Il carattere negativo del caso è che esso rende impossibile coniugare il momento giusto con l'azione adatta.⁵⁰ Certamente vi è un tempo per tutto, ma chi è in grado di ricavare qualcosa che non siano fatiche? (cfr. 3,9); «ciò che esiste è remoto e molto oscuro: chi lo scoprirà?» (7,24). Il dramma dell'essere umano consiste nell'impossibilità d'imprimere una direzione precisa alla propria vita. Non si può negare che la sapienza e la sua efficacia teorica svaniscono di fronte alla realtà della morte (a che scopo affaticarsi se la morte cancella tutte le conquiste dell'uomo e uguaglia il suo destino a quello degli animali? 3,19); tuttavia è anche vero che la sapienza è incapace di assistere l'uomo nel tentativo di dominare il futuro in questo mondo. Nemmeno in questo caso il sapiente è avvantag-

47. Sulla rilevanza linguistica dei termini *hebel* e *r'ût rûâh* si veda M.V. Fox, *op. cit.*, 29-51.

48. Sulla posizione critica di Qohelet rispetto alla tradizione sapienziale cfr. H.D. Preuss, *op. cit.*, 123-126.

49. Per la concezione del tempo in Qohelet in questo contesto cfr. D. Lys, *L'Etre et le Temps*, in M. Gilbert (ed.), *La Sagesse de l'Ancien Testament*, Louvain 1979, 249-258.

50. Sebbene 8,6 paia contraddire l'evidenza generale del libro, è probabile che Qohelet riferisca un aforisma convenzionale, criticandolo poi nel v. 7.

giato sullo stolto, perché «chi dice all'uomo ciò che accadrà sotto il sole?» (6,12); «l'uomo è esposto a molti mali, perché non sa ciò che sta per succedere e nessuno lo informa su ciò che accadrà» (8,6-7). La possibilità di controllare la propria vita mediante la conoscenza lascia il posto al più crudo determinismo: «ciò che è accaduto doveva accadere» (6,10).⁵¹ Probabilmente la critica più severa alla tradizione sapienziale si trova in 9,11; qui Qohelet cita, a quanto pare, alcuni testi della sapienza convenzionale, utilizzandone criticamente l'immaginario: «Non è degli agili la corsa, né la vittoria dei coraggiosi, né il pane va agli abili, né la ricchezza va agli intelligenti, né la stima al sapere, ma l'ultima parola tocca al caso e alla sorte».

b) Emarginazione sociale del sapiente

Per quanto riguarda la mancanza di utilità della sapienza s'incontra in Qohelet un motivo di amarezza non ricordato in nessun'altra opera sapienziale: l'emarginazione sociale del sapiente. A che serve il consiglio che il sapiente offre alla società nell'interesse della sicurezza e del benessere della comunità se il potere politico, cieco e sordo davanti alle pretese del buon senso, ricorre invariabilmente all'uso della forza? «Si ascoltano di più le parole tranquille di un sapiente anziché le grida del capo degli stolti» (cfr. 9,13-18). Ma sfortunatamente spesso «l'incapace occupa posti elevati» (10,6).

c) Inesistenza della novità

Peraltro l'inefficacia della sapienza non deriva soltanto dall'incapacità umana e dal dispregio sociale del buon senso. Vi è nel cosmo un elemento d'imperturbabile ripetizione che rende impossibile all'uomo individuare qualcosa di nuovo. Quest'idea attraversa il bel poema che funge da esordio al libro (1,4-7). Gli esseri umani sono parte di un processo altrettanto privo di senso del movimento del cosmo. L'universo, nel suo movimento incessante, non può abbandonare la propria orbita. Il sole si affretta verso la sua meta, per tornare a uscire il giorno seguente nella stessa corsa; il vento passa da un luogo all'altro senza una finalità apparente; i fiumi scorrono e scorrono senza fine. Allo stesso modo le generazioni vanno e vengono senza che nessuna di esse conservi alcun ricordo della precedente (1,4.11). Se «non c'è niente di nuovo sotto il sole» (cfr. 1,9) a che scopo la ricerca? Nonostante tutto Qohelet esaminò tutto ciò che si fa sotto il sole per presentarci il risultato della sua esperien-

51. Sul determinismo in Qohelet come «religione del creatore» si veda H.-P. Müller, *Neige der althebräischen «Weisheit»*: ZAW 90 (1978) 238-264.

za: tutto è vanità e inutile anelito, perché non è possibile raddrizzare ciò che è storto né contare ciò che è già perduto (cfr. 1,14 s.). In tali circostanze bisogna concludere che «la sapienza e il sapere sono follia e stoltezza» (1,17).

In precedenza si è ricordato come la sapienza e l'etica siano tanto strettamente legate che, in determinati contesti, «sapiente» è quasi sinonimo di «onesto» e la sua funzione rimane nel quadro della dottrina della retribuzione. Se si considera che per Qohelet la sapienza non può raggiungere i propri obiettivi, all'onestà toccherà lo stesso destino. Così un'altra assurdità che il nostro autore rileva sotto il sole è il fallimento dell'onestà e il trionfo dei disonesti: «gente onesta che fallisce per la sua onestà e gente malvagia che prospera per la propria malvagità» (7,15). Sebbene questa aperta critica alla dottrina della retribuzione non sia esclusiva di Qohelet – si ricordino le affermazioni corrosive di Giobbe e il tenore di alcuni salmi, come il 73 –, la sua asprezza è estrema se si considera il generale contesto negativo del libro (v., ad es., 8,10-14).⁵²

d) Inutilità dello sforzo umano

L'inutilità dello sforzo umano costituisce un altro aspetto notevole della filosofia di Qohelet.⁵³ Sulla base dell'esperienza egli poté concludere con freddezza che gli impegni e la fatica profusa dall'uomo nel corso della sua vita producono il nulla totale e comportano un doloroso disinganno (cfr. 2,11.20). Nel corso dell'opera si combinano diverse ragioni. Perché l'uomo dovrebbe affannarsi nell'ottenere beni se poi non potrà goderne? Anzi dovrà lasciarli a qualcuno che non ha lavorato per essi (cfr. 2,21; 6,2), con l'aggravante che sarà forse uno stolto a trarne giovamento (cfr. 2,19). Vi è poi il caso estremo di chi lavora con affanno ma inutilmente poiché non ha nessuno cui lasciare le proprie ricchezze (cfr. 4,7). Tuttavia vi sono altre ragioni. La rivalità tra colleghi costringe l'uomo a gettare la spugna e a considerare pura vanità l'impegno nel lavoro (cfr. 4,4). La disposizione di Qohelet di fronte all'impegno lavorativo dell'uomo può essere compendiata dalla replica che egli oppone a un proverbio tradizionale. Il sapiente convenzionale potrebbe dire a Qohelet che «lo stolto incrocia le braccia e si autodistrugge»; a queste parole il nostro autore risponderebbe: «Meglio una manciata con tranquillità che due manciate con fatica» (cfr. 4,5).

52. Sulla messa in discussione della giustizia divina in Qohelet cfr. Fox, *op. cit.*, 121-150.

53. In proposito si veda R.K. Johnston, «Confessions of a Workaholic». *A Reappraisal of Qoheleth*: CBQ 38 (1976) 14-28.

e) Il fallimento della morte

Tutta l'opera di Qohelet è impregnata dall'amara consapevolezza che la morte distrugge le eventuali conquiste dell'uomo rendendole inutili.⁵⁴ Che valore ha la sapienza, se la morte rende uguale lo stolto al sapiente (cfr. 2,16)? «Una stessa sorte tocca a tutti: all'innocente e al colpevole, al puro e all'impuro, a chi offre sacrifici e a chi non li offre, al giusto e al peccatore... La mente dell'uomo è piena di male: mentre vivono pensano assurdità, poi bisogna morire!» (9,2). La morte, per di più, equipara uomini e animali, trasformando in pura vanità tanto l'essere umano quanto i suoi sforzi: «Una è la sorte di uomini e animali: muore l'uno e muore l'altro, c'è per tutti un solo respiro e l'uomo non è superiore agli animali. Tutti quanti sono effimeri» (3,19). Al riguardo è lecito dubitare se Qohelet ammetta la possibilità di una vita con Dio dopo la morte. Il paradosso dottrinale è ben rappresentato dalla comparazione di 3,21 con 12,7. Secondo il primo testo, «Chi sa se il respiro dell'uomo sale in alto e quello dell'animale scende alla terra?». Il carattere retorico della domanda implica la risposta: «Nessuno». Inoltre, com'è possibile distinguere un respiro dall'altro, se poco prima ha affermato categoricamente che uomini e animali «hanno un solo respiro»? Nel secondo testo si afferma a chiare lettere che, dopo la morte, «lo spirito torna a Dio, che l'ha dato». È molto probabile che in 3,18-21 Qohelet stia polemizzando con alcuni sostenitori di idee importate, estranee alla teologia giudaica, a proposito della vita dell'oltretomba. 12,7 ha tutta l'aria di essere una glossa; altrimenti non si spiegherebbe la postilla immediatamente successiva: «Vanità delle vanità, dice Qohelet, tutto è vanità» (12,8).

Secondo un'altra prospettiva l'uomo può dare il benvenuto alla morte per sfuggire a un mondo schiacciato dall'oppressione, dalla violenza e dal dolore. Meglio ancora di coloro che sono morti è chi non è mai esistito (cfr. 4,1-3). Che differenza rispetto all'atteggiamento militante del profeta contro l'ingiustizia! L'immagine della morte, o meglio dell'aborto che non è giunto a vedere la luce, è addotta da Qohelet di nuovo nel contesto dell'affermazione dell'impossibilità di godere dei beni: «Se (un uomo) non può saziarsi dei propri beni, per quanto numerosi siano i suoi giorni, io affermo: è meglio un aborto, che viene in un soffio e se ne va nelle tenebre» (6,3-4).

Il fallimento dello sforzo sapienziale, l'inutilità dell'impegno dell'uomo volto a controllare il proprio destino e il carattere ineluttabile della morte fanno sì che il *memento homo* di Qohelet si esprima in formulazioni profondamente negative: «È meglio il giorno della morte di quello

54. Per i diversi aspetti della morte in Qohelet si veda D. Bergant, *What are they saying about Wisdom Literature?*, New York 1984, 64-66.

della nascita... è meglio andare in una casa in lutto che in una casa in festa, perché quella è la fine di ogni uomo. È meglio soffrire che ridere ...» (7,1-3). Per di più la forma letteraria «è meglio... che» è usata spesso dall'antica sapienza, profondamente ottimista. Ma niente può sorprendere in chi ha potuto affermare: «Così ho preso in odio la vita...» (2,17). Anche quando sembra preferire la vita alla morte («È meglio un cane vivo che un leone morto», 9,4b), il cinismo di Qohelet riesce sempre a demolire le aspettative del lettore: «I vivi sanno... che devono morire» (9, 5). La straordinaria bellezza del poema sulla vecchiaia di 12,1-7 non può nascondere l'arezza dell'autore di fronte alla visione di un corpo devastato dagli anni e ormai incapace di provar gusto per qualunque cosa, aspettando che, immancabilmente, «si rompa la carrucola del pozzo» (12,6) e il secchio sprofondi per sempre nelle acque profonde.

È probabile che la coscienza del carattere inevitabile della morte che pone termine a tutte le attività e le conquiste dell'essere umano, compresa la sua memoria, costituisca la spinta interiore che ha generato l'opera di Qohelet. Se si eccettuano il prologo (1,1) e l'epilogo (12,9-13), il libro rivela un'evidente inclusione letteraria intorno alla tematica della vanità e della morte. Oltre al ritornello «Vanità delle vanità, dice Qohelet, (vanità delle vanità) tutto è vanità», ripetuto in 1,2 e 12,8, l'opera è incorniciata da due poemi sull'inutilità dello sforzo umano di fronte all'inevitabile presenza della morte. Il primo si conclude con un'affermazione pessimista: «Nessuno si ricorda degli antichi e lo stesso accadrà con le generazioni future» (1,11); le immagini che chiudono il secondo (12,6) sono di per sé assai eloquenti.

f) Impossibilità di conoscere Dio

L'affermazione dell'impossibilità di conoscere Dio è sorprendente in un'opera che appartiene al canone giudaico. Pur sapendo che Dio è invisibile per natura e la sua essenza si definisce secondo le categorie del mistero, i sapienti israeliti riuscirono a formulare notevoli affermazioni su questa divinità misteriosa. Basti pensare alla teologia della creazione nei Proverbi e in Giobbe. Anche Qohelet era consapevole del mistero che circonda Dio, ma questo dato di fatto non provocava in lui un'attitudine di adorazione bensì un atteggiamento d'indifferenza. In definitiva il Dio di Qohelet non lascia tracce percepibili nella sua creazione; la sua attività è altrettanto misteriosa della sua natura.⁵⁵ Come il seme del maschio nel ventre della donna origina misteriosamente il concepimento di un essere umano senza che l'uomo sappia come, così è l'operare di Dio

55. Per quanto concerne il discorso su Dio in Qohelet cfr. H.-P. Müller, *Wie sprach Qohälät von Gott?*: VT 18 (1968) 507-521.

tra di noi: una presenza arbitraria priva di tracce. «Se non sai capire come un soffio vitale entra nelle membra all'interno del ventre di una donna incinta, nemmeno comprendi l'opera di Dio che fa tutto» (11,5). Dio rappresenta una sorta di muro dal quale sono frustrati tutti gli sforzi dell'uomo verso la conoscenza: «In seguito osservai tutte le opere di Dio: l'uomo non può scoprire ciò che si fa sotto il sole. Per quanto l'uomo si affatichi nella ricerca, non lo scoprirà; e, sebbene il saggio abbia la pretesa di saperlo, non lo troverà» (8,17). Tuttavia Qohelet è ancor più radicale perché, a suo parere, l'uomo non ha la minima garanzia riguardo alla disposizione di Dio verso la sua creatura: «Anche i giusti e i sapienti con le loro opere sono nelle mani di Dio, l'uomo non sa se Dio lo ama o lo odia» (9,1).

Con un ulteriore passo avanti Qohelet sembra essere convinto della colpevolezza di Dio nel fallimento conoscitivo dell'uomo, poiché lo mette alla prova mostrandogli di non essere superiore a un animale: «A proposito degli uomini ho pensato: Dio li mette alla prova perché vedano che di per sé sono animali» (3,18). Se gli animali hanno per natura un'intelligenza ottusa la conclusione è chiara. Che cosa resta dell'alito divino di *Gen. 2,7*?

g) Godimento dei piaceri

Di fronte a questo disincantato panorama Qohelet si sforza di riservare all'uomo il godimento dei piaceri⁵⁶ offerti dalla vita. Secondo il nostro autore l'unico bene che resta all'uomo in questo mondo disordinato è mangiare e bere (cfr. 2,24; 8,15; 9,7-9) mentre ancora l'età e le forze glielo consentono (cfr. 11,7-10). Dall'inizio dell'opera Qohelet, dietro il travestimento letterario di Salomone, parla della magnificenza delle costruzioni che portò a termine e dei piaceri cui si abbandonò convinto che il godimento delle cose buone sia per l'uomo la ricompensa delle sue fatiche (cfr. 2,10; 9,9c).⁵⁷ In ogni caso l'autore fin dall'inizio aveva avvertito cinicamente che darsi alla gioia e ai piaceri risulta in definitiva pura vanità (cfr. 2,1). Ora, non si deve pensare che questo consiglio positivo di Qohelet sia frutto di una cieca disperazione sfociata nell'edonismo. In realtà egli concepisce il godimento delle cose buone come dono di Dio (2,24; 9,7b).⁵⁸ D'altra parte la vanità dei piaceri e della ricchezza

56. Per una corretta valutazione di questa tesi di Qohelet si può vedere D. Buzy, *La notion de bonheur dans l'Écclesiaste*: RB 43 (1934) 494-511; R.N. Whybray, *Qoheleth, Preacher of Joy*: JSOT 23 (1982) 87-98.

57. M.V. Fox, *op. cit.*, 53-77 sottolinea il rapporto fatica-piacere.

58. Cfr. anche H. Gese, *The Crisis of Wisdom in Qoheleth*, in J.L. Crenshaw (ed.), *Theodicy in the Old Testament*, Philadelphia-London 1983, 141-153, spec. 149.

che li favoriscono non si deducono, secondo il nostro autore, esclusivamente dal carattere effimero dell'esistenza («L'uomo... deve andarsene come è venuto e che cosa ha ricavato da tanto lavoro? Vento», 5,15). Può accadere che chi ha ricchezze in abbondanza non riesca a dormire (5,11) o, in piena vitalità, un rovescio di fortuna ponga fine alla prosperità dell'uomo (5,13). Inoltre la ricchezza rappresenta «una malattia perniciosa» (5,12.15). La conclusione è chiara: «È cosa buona e importante mangiare e godere» (5,17).

Esaminando attentamente le ragioni addotte da Qohelet per raccomandare come buoni i piaceri, si può osservare che il suo pensiero è determinato dall'interesse proprio. La domanda dell'antica sapienza su ciò che è buono per l'uomo è colta in una prospettiva decisamente egoistica. Di fronte ad essa soccombono persino i rapporti umani. L'osservazione apparentemente altruista, secondo cui «meglio due uniti che uno da solo», non fornisce le basi per un esperimento sociale, come ci si sarebbe potuti aspettare. Le ragioni sono altre: «Se uno cade, lo rialza il compagno... se si avvicinano, si riscaldano... se uno da solo è vulnerabile, in due potranno resistere» (cfr. 4,9-12). In ogni caso è possibile che queste considerazioni sul modo di scongiurare i pericoli, ai quali è esposto chi vive in solitudine, non siano dettate esclusivamente dall'egoismo. Se una persona come Qohelet vive immersa nella visione di un mondo privo di senso (tutto è vuoto e ogni sforzo inutile), da qualunque prospettiva lo si esamini (sociale, religiosa, lavorativa), è ragionevole che tale persona ricerchi la compagnia di qualcuno che condivide le sue idee e la sua amarezza (impotenza morale) e abbiano così un po' di conforto.

In definitiva, il consiglio di Qohelet a godere dei piaceri produce nel lettore commiserazione e tristezza più che assenso e gioia, perché compare sempre in contesti che sottolineano la vanità della vita e la fugacità dell'esistenza. Da un lato le fonti stesse del piacere (cibo, bevande, abiti, profumi, donne e giovinezza) sono vuote ed effimere come la vita stessa. Dall'altro, sapendo che il godimento delle cose buone appartiene alla categoria dei doni divini (cfr. 5,18), le possibilità umane di godere della vita sono sottoposte al volere divino. Insomma, questo concetto di dono presente in Qohelet sottolinea più la limitazione umana che la generosità di Dio. Perché, dunque, i piaceri? Con le parole di un autore moderno: «Una memoria attiva può riportarci alla mente momenti passati di effimera soddisfazione, ma anche questo modo di accumulare i piaceri giovanili si perde nel profondo quando l'angelo della morte dispiega le sue ali per compiere la sua missione ingrata: il viaggio verso il nulla».⁵⁹

59. J.L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom*, 144.

h) Ingiustizia e temperanza

Vale la pena soffermarsi un istante a considerare l'atteggiamento di Qohelet di fronte all'ingiustizia. Si deve riconoscere che il nostro autore coglie con obiettività e sensibilità gli squilibri sociali (cfr. 3,16; 4,1) anche se non pare sentirsi impegnato nella lotta per la giustizia.⁶⁰ Anzi il suo atteggiamento è rinunciatario (meglio non essere nato, cfr. 4,3) e talora disfattista («non meravigliarti di tale situazione», 5,7a). In quest'ultimo caso il lettore ricava l'impressione che Qohelet finisca per dare la colpa, con un argomento sottile, a Dio: «Ciascuna autorità ha un superiore, e un potere supremo vigila su tutte» (5,7b).

Nel corso della sua opera Qohelet sembra condividere l'ideale di condotta espresso dall'aforisma greco «nulla di troppo». Spesso egli ricorre alla formula tipica *tôb... min* («è meglio... che»). Gli ambiti di applicazione sono molteplici.⁶¹ Per quanto riguarda il mondo del lavoro e la fatica che questo comporta egli ritiene che «è meglio una manciata con tranquillità che due manciate con fatica» (4,6); «è meglio ciò che vedo no gli occhi piuttosto che i desideri vani» (6,9). Qohelet esprime lo stesso atteggiamento prudenzialista in ciò che riguarda la sapienza e l'onestà: «Non essere troppo onesto, né sapiente in eccesso: perché uccidersi? Non essere troppo malvagio, non essere stolto: perché morire prima del tempo?» (7,16-17). Il nostro autore raccomanda pure prudenza quando l'uomo si avventura nel campo della religione: non essere precipitosi nel fare promesse (è meglio non farne anziché farne e non mantenerle, 5,4); bisogna misurare le parole, perché se la verbosità è un segno di stoltezza, questa si moltiplica quando ci si trova in campo religioso (cfr. 5,1.5).

Come si può vedere da quanto fin qui si è osservato, Qohelet si colloca – consapevolmente? – ai margini del pensiero sapienziale.⁶² Negare questo dato di fatto comporta l'adesione a posizioni insostenibili, come quella di Zimmerli, per il quale il nostro autore si pone nel cuore stesso dello jahvismo, nello spazio della libertà divina.⁶³

60. Non si può dire peraltro che Qohelet fosse una persona cinicamente autoestraniata dall'impegno per la morale sociale, come si potrebbe dedurre da una lettura superficiale della frase «Non eccedere in onestà» (7,6). Per una corretta interpretazione di questo passo cfr. R.N. Whybray, *Qoheleth the Immoralist? (Qoh 7:16-17)*, in J.G. Gammie e a. (edd.), *Israelite Wisdom. Theological and Literary Essays in Honor of Samuel Terrien*, New York 1978, 191-204.

61. Sull'importanza dell'impiego di questa formula in Qohelet cfr. G.S. Ogden, *The «Better»-Proverb (tôb-Spruch), Rhetorical Criticism and Qoheleth*: JBL 96 (1977) 489-505.

62. Si veda G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento* 1, 510-515, spec. 511.

63. Cfr. W. Zimmerli, *op. cit.*, 139.

2. Significato dell'Ecclesiaste alla luce dell'Antico Testamento

Risulta evidente che Qohelet si allontana in larga misura dagli schemi di pensiero e dalle formule dottrinali presentate dall'Antico Testamento in generale e dalla sapienza convenzionale in particolare.⁶⁴ Tuttavia si deve riconoscere che non sono poche le credenze veterotestamentarie che Qohelet conferma in modo esplicito o implicito.⁶⁵ L'autore dell'Ecclesiaste crede in un solo Dio creatore, trascendente e onnipotente; in una umanità nata dall'alito divino, ma destinata alla polvere dalla quale proviene; nella libertà dell'uomo, all'interno di questi limiti, responsabile dell'attuale stato di corruzione del mondo (cfr. 7,29). Senza dubbio Qohelet è più interessato all'individuo che alla comunità nazionale – non ricorda mai l'elezione né le vicende storiche vissute dal popolo d'Israele – ma questo elemento caratterizza tutta la sapienza antica ed è condiviso dai Proverbi e da Giobbe.

In Qohelet si riscontra un atteggiamento eclettico rispetto al materiale teologico dell'Antico Testamento: egli sceglie gli elementi che gli sono utili e passa sotto silenzio gli altri. Inoltre intese secondo una nuova prospettiva e impose un diverso andamento alle idee che condivideva con l'Antico Testamento.⁶⁶ Quando parla di Dio, ad esempio, non ne ricorda l'amore per la creazione né la necessità per l'uomo di confidare in lui e nemmeno la possibilità che vi sia amicizia tra Dio e l'uomo. È curiosa, ad esempio, l'alterazione – certamente consapevole – che egli compie del linguaggio biblico a proposito della creazione: «(Dio) fece ogni cosa bella» (3,11). Egli non usa il verbo *br'* «creare» né l'aggettivo *tôb* «buono», bensì i termini più neutrali *'sh* «fare» e *jāfeh* «bello»: ciò significa che Qohelet non condivideva l'entusiasmo dello scrittore sacerdotale per la bontà della creazione.

Anche la frequente menzione dell'apparente prosperità del malvagio e della mancanza di ricompensa per l'onesto hanno una lunga tradizione nell'Antico Testamento (profeti, salmisti, Giobbe). Ma, a differenza di questi rappresentanti della tradizione biblica, il nostro autore non avverte la vocazione a lottare per la rivendicazione della giustizia divina. Si limita a constatare il fatto con tristezza e sconforto mentre sottolinea la libertà e la sovranità di Dio, come se la pretesa da parte dell'uomo di cercare la comprensione dei disegni di Dio equivallesse a voler scrutare nella natura stessa della divinità. Mentre Giobbe non sopporta il silen-

64. Differenziarsi non significa prescindere, se è vero che in realtà Qohelet si appropria di molti aspetti della sapienza tradizionale. Cfr. R. Rendtorff, *Das Alte Testament. Eine Einführung*, Neukirchen/Vluyn 1983, 280; questo dato era già stato messo in evidenza dal lavoro di K. Galting, *Koheleth-Studien*: ZAW 50 (1932) 276-299.

65. V. R.B.Y. Scott, *op. cit.*, 206-207.

66. Sul rapporto tra Qohelet e il mondo dell'Antico Testamento cfr. R. Gordis, *op. cit.*, 43-50.

zio della divinità e cerca di provocarlo, affinché esca dal proprio nascondimento, Qohelet accetta con senso d'impotenza e indifferenza il silenzio e la libertà di Dio. Questa concezione non lasciava spazio al rapporto personale; perciò non lo vediamo mai rivolgersi a Dio in atteggiamento di dialogo, nemmeno attraverso la lagnanza o la lamentazione, per invocarne l'aiuto o per lamentarsi amaramente del silenzio di Dio e della sua apparente ingiustizia. I salmisti si lamentavano spesso delle stesse iniquità che opprimevano Qohelet, ma rivolgevano i loro attacchi a Dio appunto sulla base del loro rapporto personale.

IV. STORIA DELLA RICERCA⁶⁷

Bibliografia: J. Ellul, *La raison d'être. Méditation sur l'Ecclésiaste*, Paris 1987.

1. Storia dell'interpretazione

Lo spazio qui disponibile consente di presentare soltanto alcune linee interpretative sui punti di maggiore interesse. I «commenti» più antichi a Qohelet vanno individuati tra i *midrashim* e il targum. Questi due tipi di letteratura, che fecero la loro comparsa quando Qohelet era già stato accolto nel canone giudaico, rivelano una tendenza alla lettura edificante e un tentativo di dissimulare gli aspetti manifestamente eterodossi del libro. I *midrashim*, secondo i quali l'Ecclesiaste fu scritto da Salomone in preda al disfacimento fisico, ritengono che il monarca ebreo volle parlare della vacuità di tutte le conquiste umane e del piacere carnale e rivelare che l'autentica felicità dell'uomo consiste nel temere il Signore e obbedire ai suoi comandamenti. In modo analogo il targum di fronte ai testi del libro ritenuti più scandalosi, in particolare quelli relativi al godimento del mangiare e del bere, presenta una parafrasi interpretativa d'indubbia acutezza ma lontana dal tenore letterale.⁶⁸

La miscela di allegoria e spiritualizzazione utilizzata dalla letteratura giudaica fu adottata in parte dai primi commentatori cristiani.⁶⁹ Così

67. Abbondante informazione in Ch.D. Ginsburg, *Koheleth*, London 1861, rist. New York 1970, 30-245.

68. Al riguardo basterà citare gli esempi di 2,24 e 9,7. Rispetto al primo testo si legge nel Targum: «Niente di meglio per l'uomo che mangiare e bere e vedere il bene davanti ai figli degli uomini, perché compia i precetti del Signore e cammini per i retti sentieri che incontra... Inoltre ho visto che la prosperità dell'uomo in questo mondo viene da Dio...». Quanto al secondo testo si dice: «Vieni e mangia con gioia il tuo pane, che ti viene dato per il pane che donasti al povero e all'indigente affamati, e bevi il tuo vino con cuore contento: esso ti è riservato... per il vino che hai offerto al povero e all'indigente assetati...». Le citazioni sono tratte da L. Díez Merino, *Targum de Qohelet*, Madrid 1987, rispettivamente 230 e 255.

69. In proposito, soprattutto per quanto riguarda Gerolamo, cfr. S. Holm-Nielsen, *On the Interpretation of Qohelet in Early Christianity*: VT 24 (1974) 168-177.

Gregorio Taumaturgo († 270) concepisce l'autore come un profeta che parla della vanità delle imprese umane nell'intento che una simile persuasione conduca l'uomo alla contemplazione delle realtà celesti. Questa interpretazione si può riscontrare anche in Gregorio di Nissa e, soprattutto, in Gerolamo, che ricorre al metodo allegorico nella sua forma più estesa. Secondo quest'ultimo l'intento del libro è «mostrare la profonda vanità dei piaceri terreni e la conseguente necessità di adottare uno stile di vita ascetico, completamente dedicato al servizio di Dio».⁷⁰

S. Incontro Nel v secolo meritano una segnalazione il commento di Teodoro di Mopsuestia († 428), che abbandona decisamente l'interpretazione allegorica a favore di quella letterale, e le brevi allusioni di Agostino nel suo *Speculum*,⁷¹ importante per la critica testuale della *Vulgata*. Durante i due secoli successivi i rari commenti sono basati sulle catene greche e latine. Rivestono grande importanza la *Catena in Ecclesiasten* di Procopio di Gaza († 528) e i *Commentarii in Ecclesiasten* di Olimpodoro di Alessandria.⁷²

Medioevo Lo sviluppo degli studi grammaticali ed esegetici durante il medioevo favorì le interpretazioni più sobrie dei commentatori ebrei,⁷³ anche se non scomparve del tutto il gusto per l'allegoria. Anche nell'esegesi cristiana medievale, pur sopravvivendo il gusto e lo stile delle interpretazioni precedenti, in particolare quella di Gerolamo, si riscontra un rinnovato interesse per la lettura filologica e letterale. Ricordiamo, tra gli altri, i *Commentaria super Ecclesiasten*⁷⁴ di Alcuino († 804), *In librum Ecclesiastes*⁷⁵ di Ruperto di Deutz († 1130), le *In Salomonis Ecclesiasten homiliae XIX*⁷⁶ di Ugo da San Vittore († 1141) che, sia per la sua esposizione allegorico-mistica sia per il metodo espositivo, pone le prime basi dell'interpretazione scolastica. Il commento più importante del XIII secolo è il *Commentarius in Ecclesiasten* di Bonaventura, largamente debitore di Gerolamo e di Ugo da San Vittore. Se si vuole limitarsi al commento che segna il vertice dell'esegesi medievale, ci si deve rifare alla *Postilla perpetua in Ecclesiasten* di Nicola di Lira (1326).

Lutero Con l'*Ecclesiastes Salomonis cum annotationibus* di Lutero (1532) prese a farsi strada la tesi contraria alla paternità salomonica. D'altra parte l'idea che l'Ecclesiaste fosse una sorta di florilegio costruito a partire da diverse opere venne ripresa con alcune riserve da Grozio (*Annotationes ad Cohelet*, 1644) che considerava il libro come un compendio di sentenze di diversi sapienti. Questo commentatore fu il primo a cogliere in

70. Citato da G.A. Barton, *op. cit.*, 20.

71. PL 34, 924-925. 72. PG 93, 477-628.

73. In particolare quelli di Saadia Gaon († 942), Samuel ben Meir († 1090 ca.), Rashi di Troyes († 1105), Abraham Ibn Ezra († 1164) e David Qimhi († 1235).

74. PL 100, 665-722. 75. PL 168, 1195-1306. 76. PL 175, 113-256.

modo critico e metodologicamente fondato le particolarità del linguaggio di Qohelet, molte delle parole del quale si possono trovare soltanto in libri tardi come Esdra e Daniele.

Le conseguenze di queste intuizioni decisive si fecero sentire molto presto. Nel corso del secolo successivo la critica mise definitivamente da parte la paternità salomonica. Si nota, in questo secolo, un deciso e irreversibile apprezzamento dell'esegesi letterale, accanto a un irresistibile, per quanto impacciato, impulso alla critica storica e letteraria. D'altra parte, col passare degli anni, s'iniziò ad attribuire il libro al periodo post-silico: sia al dominio persiano⁷⁷ sia all'età ellenistica.⁷⁸

2. Problemi aperti

Bibliografia: E. Horton, *Kohelet's Concept of Opposites*: Numen 19 (1972) 1-21; R. Michaud, *Qohelet y el helenismo*, Estella 1988.

Anzitutto si deve distinguere tra problemi controversi e problemi aperti. Non si può negare che attualmente continuano a essere in discussione diversi aspetti dell'opera di Qohelet, come quelli relativi all'autore, la data, il luogo di composizione, la lingua originale, ecc. Si tratta, tuttavia, di aspetti secondari eccessivamente dibattuti ma che continuano a essere sottoposti a discussione da una certa corrente di specialisti odierani. Riteniamo tuttavia che la discussione accademica non debba pregiudicare la profondità di un problema né il suo diritto a essere considerato «problema aperto».

Il problema della *struttura* dell'opera di Qohelet rimane un problema aperto non solo per la sua importanza decisiva nel cogliere e valutare la portata del contenuto, ma anche perché fino a oggi nessuno specialista è stato in grado di proporre una struttura riconoscibile e accettata.⁷⁹ Il problema si aggrava quando si accetti la tesi di non pochi studiosi se-

77. Si vedano le introduzioni dei commenti di H. Ewald, *Die poetischen Bücher des Alten Bundes* IV, Göttingen 1837; W. Nowack, *Der Prediger Salomo's erklärt*, Leipzig 1847; Ch.D. Ginsburg, *Coheleth*, London 1861, rist. New York 1970; F. Delitzsch, *Proverbs. Ecclesiastes. Song of Solomon* (COT VI), Grand Rapids 1982 (or. ted. Leipzig 1875); C.H.H. Wright, *The Book of Koheleth*, London 1883.

78. Così F. Hitzig, *Der Prediger Salomo's erklärt*, Leipzig 1847; T. Tyler, *Ecclesiastes*, London 1872; E. Renan, *L'Éclésiaste*, Paris 1882; G. Wildeboer, *Der Prediger*, Freiburg i.Br. 1898; C. Siegfried, *Prediger und Hoheslied*, Göttingen 1898.

79. Tra i numerosi tentativi in questa direzione sono da ricordare quelli di H.L. Ginsberg, *The Structure and Contents of the Book of Koheleth*: VTS 3 (1955) 138-149; A.G. Wright, *The Riddle of the Sphinx. The Structure of the Book of Qohelet*: CBQ 30 (1968) 313-334; M.V. Fox, *Frame-Narrative and Composition in the Book Qohelet*: HUCA 48 (1977) 83-106; F. Rousseau, *Structure de Qohélet 1,4-11 et plan du livre*: VT 31 (1981) 200-217; J.S.M. Mulder, *Qoheleth's Division and also its Main Point*, in W.C. Delsman (ed.), *Von Kanaan bis Kerala. Festschrift für J.P.M. van der Ploeg* (AOAT 211), Neukirchen/Vluyn 1982, 149-159.

condo la quale l'opera sarebbe assolutamente priva di struttura.⁸⁰ Sfortunatamente i metodi critico-formali non hanno portato soluzioni. Così risulta impossibile determinare con esattezza i limiti di ciascuna unità letteraria o il rapporto di ciascuna unità con le altre. In ogni caso bisognerebbe sviluppare nuove vie di approccio sul piano metodologico.

Pur considerando la possibilità che le apparenti contraddizioni dell'opera di Qohelet possano essere spiegate dal continuo ricorso alla polemica (citazione di un aforisma convenzionale e successiva smentita a partire dall'esperienza personale), vi si deve necessariamente riconoscere la presenza di *glosse*. Come si devono intendere, ad esempio, i riferimenti al timore del Signore (5,6; 7,18; 12,13) in un'opera in cui questo atteggiamento è apertamente criticato nel quadro della dottrina della retribuzione (8,12c-14) e in cui si afferma che l'uomo non può sapere se Dio lo ama o lo odia (cfr. 9,1c)? Nonostante le proteste di Gordis, riteniamo impossibile spiegare questi paradossi dottrinali sulla base dello stile dell'autore. Il problema, dunque, rimane aperto.

È chiaro che la visione del mondo di Qohelet corrisponde a un insieme di idee autenticamente bibliche. Tuttavia sono state (e sono tuttora) molte le voci che collegano certi aspetti del suo pensiero con le intuizioni fondamentali di alcune scuole filosofiche greche:⁸¹ stoici, cinici (per il ricorso alla diatriba),⁸² epicurei. Si è cercato inoltre di stabilire una relazione tra Qohelet ed Eraclito soprattutto per 3,1-9. Anche se il nostro autore manifesta uno stile di pensiero tipicamente biblico e semitico e sebbene, al contrario dei filosofi greci, si dedichi più all'osservazione che alla speculazione,⁸³ non si può dimenticare che all'epoca di Qohelet la cultura greca godeva di una speciale attrattiva ed esercitava una potente influenza tra i pensatori del bacino del Mediterraneo, compresa la Palestina.⁸⁴ Non sarebbe ragionevole isolare Qohelet dall'influenza delle idee greche che circolavano liberamente all'epoca.⁸⁵

V. BIBLIOGRAFIA COMMENTATA

Barton, G.A., *The Book of Ecclesiastes* (ICC), Edinburgh 1908, rist. 1971. Le caratteristiche dei commenti che compongono l'«International Critical Commentary» sono una garanzia a priori del contenuto di quest'opera. Le ottime analisi

80. Così K. Galling, *Kohelet-Studien*: ZAW 50 (1932) 276-299; O. Eissfeldt, *Introduzione all'Antico Testamento* III, 329.

81. Si veda al riguardo la ricca informazione di G.A. Barton, *op. cit.*, 34-43; inoltre L. di Fonzo, *op. cit.*, 53-55. 82. Sulla diatriba in Qohelet si veda L. di Fonzo, *op. cit.*, 16-17.

83. Cfr. E. Podechard, *op. cit.*, 43. 84. Cfr. A. Lauha, *op. cit.*, 11.

85. Cfr. R. Gordis, *op. cit.*, 56. Tuttavia non è possibile parlare di dipendenza letteraria, come già aveva osservato V. Zapletal, *Die vermeintlichen Einflüsse der griechischen Philosophie im Buche Kohelet*: BZ 3 (1905) 32-39. 128-139.

restuali di questa collana sono universalmente riconosciute. Il commento vero e proprio occupa 65 pagine; in esso ha una speciale importanza la problematica relativa alle versioni e al rapporto tra Qohelet e il pensiero greco. Tanto l'introduzione quanto il commento seguono coordinate piuttosto tradizionali, il che è comprensibile se si considera la data dell'edizione originale.

Crenshaw, J.L., *Ecclesiastes* (OTL), Philadelphia 1987. Gli studiosi della letteratura sapienziale conoscono molto bene la statura intellettuale e gli ottimi contributi di questo esegeta alla ricerca biblica. In questo commento vengono affrontati senza pregiudizi e con franchezza i problemi teologici più seri proposti dal libro biblico. Simile atteggiamento libero da parte dell'autore trova corrispondenza nella qualità del commento. Questo è preceduto da un'introduzione di 30 pagine, sommaria ma sufficientemente completa. Il miglior pregio del commento sta nell'affrontare in modo non convenzionale un'opera biblica non convenzionale.

Di Fonzo, L., (ed.), *Ecclesiaste* (BG), Torino-Roma 1967. Nonostante il passare degli anni la qualità dei commenti biblici della *Bibbia* di Garofalo non cessa di sorprendere. Il commento all'Ecclesiaste segue tale linea di serietà e professionalità. Dopo una completa ed erudita introduzione di 102 pagine il lettore si trova di fronte a una bibliografia quasi esaustiva di 17 pagine. Il commento è ampio e ben elaborato sotto il profilo linguistico e testuale. L'assenza di sensibilità letteraria è condivisa malauguratamente da quasi tutti i commentatori moderni. Una prospettiva un po' più aperta e l'assenza di un certo carattere farraginoso avrebbero certamente accresciuto l'indiscutibile valore dell'opera.

Fox, M.V., *Qohelet and His Contradictions*, Sheffield 1989. Il commento vero e proprio (pp. 151-329) è preceduto da un'introduzione finalizzata a presentare il libro dell'Ecclesiastico al lettore moderno e da quattro capitoli più sostanziosi: 1. Significato di *hebel* e di *r'ût rûûh*; 2. sofferenze e piaceri; 3. epistemologia di Qohelet; 4. giustizia e teodicea. Tutti e quattro seguono, grosso modo, il seguente schema espositivo: impostazione del problema; terminologia; valutazione critica. Il commento, ben fatto e ardito, è affrontato dopo una breve esposizione di vari aspetti connessi alla comprensione letteraria dell'opera: alcune parole chiave; il linguaggio di Qohelet; la struttura letteraria; il valore delle versioni greca e siriana.

Gordis, R., *Koheleth. The Man and His World*, New York 1978. Il commento vero e proprio occupa le pp. 203-355. Le pp. 145-201 contengono il testo e la traduzione. La prima parte costituisce un'ottima introduzione, le cui dimensioni possono essere apprezzate dal lettore. Vi si affrontano aspetti letterari di carattere generale, alcuni elementi stilistici e la visione del mondo di Qohelet senza trascurare tematiche più comuni come l'autore, la canonicità, il testo e le versioni. Il commento è equilibrato ed erudito. Questo commento è uno strumento imprescindibile per acquisire familiarità con lo stile del pensiero e dell'espressione dell'Ecclesiaste.

Isaksson, B., *Studies in the Language of Qoheleth*, Uppsala 1987. Si tratta di uno studio della lingua di Qohelet impostato prevalentemente secondo la prospettiva del sistema verbale ebraico: nifal di *'sh*, diversi valori della coniugazione a prefissi e suffissi, participio attivo, pronomi, avverbi di esistenza e negazione. Dopo la lettura delle conclusioni (pp. 190-197) si ricava l'impressione che un lavoro

così arduo (soprattutto per lo sforzo implicato dalla delimitazione del grado di validità delle basi metodologiche offerte dalla linguistica contemporanea, pp. 11-22) a mala pena giustifica il valore dei risultati dell'indagine, la quale in ogni caso trova giustificazione nella scarsità di questo tipo di studi indubbiamente necessari agli specialisti.

Lauha, A., *Kohelet* (BK XIX), Neukirchen/Vluyn 1978. Si tratta probabilmente del miglior commento moderno all'opera di Qohelet, almeno come trattazione d'insieme. Le 24 pagine d'introduzione sono forse troppo brevi, anche se la problematica generale del libro è presentata in maniera sufficiente. Manca un'adeguata disamina letteraria, assenza tipica dei commenti del «Biblischer Kommentar». La critica testuale, pur corretta, non è ampia come ci si sarebbe potuto attendere per alcuni versetti.

Ogden, G., *Qoheleth*, Sheffield 1987. Studio piuttosto ampio (circa 200 pagine), considerate le dimensioni dell'Ecclesiaste. L'analisi testuale è adeguata; il commento teologico è esauriente e felice; gli aspetti letterari sono correttamente individuati e accuratamente presentati. Lamentiamo la mancanza di un'introduzione adeguata; non si può dir molto in 8 pagine. Titolo di merito dell'opera sono due appendici introduttive sul significato di *hebel* e *jitrôn*. Curioso l'exkurs conclusivo intitolato «Sapienza cinese e rivelazione biblica».

Whitley, Ch.F., *Koheleth. His Language and Thought* (BZAW 148), Berlin - New York 1979. Come si può cogliere dal sottotitolo, questo non è propriamente un commento. Dopo una brevissima introduzione (A), l'opera è aperta da uno studio del linguaggio di Qohelet (B), esaminato capitolo per capitolo, che si conclude con una valutazione della tesi di Zimmermann e Dahood (con esito negativo). Questo esame critico (C) affronta le peculiarità del linguaggio di Qohelet e il suo rapporto con l'opera di Ben Sira. Lo studio del pensiero dell'autore dell'Ecclesiaste (D) tiene conto delle teorie sulle influenze babilonesi, egiziane e greche. Nell'ultima parte (E) l'autore cerca d'impostare una valutazione delle fonti israelite, del problema dell'influenza greca, del materiale proverbiale comune e della natura dei problemi affrontati da Qohelet. Se si prescinde da alcune conclusioni affrettate, questo è senza dubbio il migliore studio attuale sull'Ecclesiaste.

Whybray, R.N., *Ecclesiastes*, Grand Rapids 1989. Il commento (pp. 33-174) è preceduto da una breve ma ricca introduzione di 31 pagine: titolo e posizione nel canone; contesto storico, autore e luogo di composizione; lingua; unità letteraria e struttura; pensiero; analisi del contenuto. Pur mantenendosi nei limiti di una comprensibile prudenza, il commento è buono, molto aggiornato, di alto livello.

Capitolo VI

Il libro dell'Ecclesiastico

I. DATI GENERALI

Bibliografia: É. Beaucamp, *I Sapianti d'Israele o il problema dell'impegno*, Ciniello Bals. 1991, 153-193; G. von Rad, *La Sapienza in Israele*, 215-234; J.A. Soggin, *Introduzione all'Antico Testamento*, Brescia 1987, 542-550.

I. Il libro

Ci troviamo di fronte all'esempio più completo di letteratura sapienziale giudaica. L'opera, unica nell'Antico Testamento a portare la firma dell'autore, godette inizialmente di enorme prestigio in ambienti tanto giudaici quanto cristiani. Probabilmente fu il primo libro deuterocanonico a essere messo per iscritto.

a) Testo e versioni¹

Stando a quanto il nipote-traduttore dice nel prologo, l'opera fu scritta in ebraico. Quest'affermazione era confermata dalle citazioni dell'Ecclesiastico nelle opere rabbiniche. Tuttavia fino al 1896 non si seppe nulla dell'originale ebraico. La storia testuale dell'Ecclesiastico è la più complessa e appassionante di tutti i libri dell'Antico Testamento.

Tra il 1896 e 1900 furono rinvenuti quasi due terzi del testo ebraico in una geniza (deposito di manoscritti inutilizzabili) della sinagoga della città vecchia del Cairo. Uno dei problemi consisteva nel fatto che questo testo era suddiviso in quattro manoscritti diversi, conosciuti come A, B, C e D, tutti dell'XI e XII secolo. Nel 1931 fu pubblicato un quinto manoscritto (E), anch'esso trovato nella geniza sopra ricordata, che venne ad aggiungere 34 nuovi versetti ebraici ai 1056 già esistenti. Nel 1956 furono scoperti nella grotta 2 di Qumran (2 Q18) frammenti di 6,20-31 in disposizione sticométrica e tre o quattro lettere di 6,14-15 (o forse 1,19-20), in un testo molto simile a quello del manoscritto A.² Si tratta

1. Si vedano, tra gli altri, H. Duesberg - I. Fransen (edd.), *Ecclesiastico* (BG), Torino-Roma 1966, 3-12; F. Vattioni, *Ecclesiastico*, Napoli 1968, xviii-xxix; P.W. Skehan - A.A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira* (AB 39), New York 1987, 51-62.

2. Edd. M. Baillet - J.T. Milik - R. de Vaux, *Les «Petites Grottes» de Qumrân*, Oxford 1962.