

# 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

Paideia Editrice

# Libri sapienziali e altri scritti

Víctor Morla Asensio

Edizione italiana  
a cura di Antonio Zani

Paideia Editrice

ne: «In *Prov.* 1-9 scopriamo bei testi politeistici su una dea israelita. Questa dea, chiamata *hokmā* (Sapienza o Intelligenza), fu solo in seguito considerata una semplice personificazione poetica riferita alla sapienza scolastica o alla sapienza di Dio stesso» (p. 129).

Stiert, F.-J., *Die Weisheit Israels, ein Fremdkörper im Alten Testament?*, Freiburg i.Br. 1990. L'autore si propone di riesaminare il libro dei Proverbi alla luce delle istruzioni egiziane, secondo quanto recita il sottotitolo dell'opera: *Eine Untersuchung zum Buch der Sprüche auf dem Hintergrund des ägyptischen Weisheitslehre* (Ricerca sul libro dei Proverbi sulla base della dottrina sapienziale egiziana). Nella prima parte, dedicata ai capp. 10-29, in cui si affronta il «locus teologico» della sapienza israelitica, l'autore passa in rassegna le proposte dei principali studiosi moderni sull'argomento per rileggerle secondo la prospettiva della sapienza egiziana. Il secondo capitolo è incentrato su *Prov.* 1-9. È notevole lo studio dei rapporti Sapienza/maestro e Sapienza/Jahvé.

Whybray, R.N., *Wisdom in Proverbs* (SBT 45), London 1965. Anche quest'opera è già un classico dedicato allo studio di *Prov.* 1-9 in rapporto con il problema della sapienza (I). Dopo un'analisi del «Libro dei dieci discorsi» (II), l'autore lo compara con le istruzioni egiziane (III). La parte più interessante del libro studia l'evoluzione del concetto di sapienza in due fasi (IV). Un sintetico riepilogo riassume la ricerca dell'autore. Nonostante il tempo trascorso dalla pubblicazione e i recenti interventi critici su alcune sue idee, quest'opera è ancora una lettura utile e indispensabile.

## Capitolo IV

# Il libro di Giobbe

### I. DATI GENERALI

*Bibliografia:* L. Alonso Schökel - J.L. Sicre, *Giobbe. Commento teologico e letterario*, Roma 1985, 69-88; O. Eissfeldt, *Introduzione all'Antico Testamento* III, Brescia 1982, 261-289; J. Lévêque, *Job et son Dieu*, Paris 1970; G. Ravasi, *Giobbe. Traduzione e commento*, Roma 1979, 7-274; R. Smend, *La formazione dell'Antico Testamento*, Brescia 1993, 264-275; A. Weiser, *Giobbe*, Brescia 1975.

#### 1. Il libro

##### a) Titolo del libro

Il titolo del libro corrisponde al nome del protagonista. Tuttavia la forma italiana *Giobbe* è basata sulle trascrizioni greca e latina che riproducono in modo impreciso il termine ebraico *'ijjôb*. Attualmente sono ancora sconosciuti tanto l'etimologia quanto il significato di questo nome. Gli specialisti indicano due possibili radici semitiche: *'jb* e *'wb*.<sup>1</sup> Nel primo caso il nome del protagonista sarà collegato all'idea di «inimicizia». Il modello nominale da cui deriverebbe *'ijjôb* designa un nome di ruolo, in modo tale che Giobbe potrebbe significare qualcosa come «nemico inveterato», rappresentazione del rapporto di Giobbe con Jahvé. Se la forma nominale *'ijjôb* viene interpretata come passiva,<sup>2</sup> allora l'idea d'inimicizia sarebbe riferita a Jahvé, che fa di Giobbe la vittima di una crudele scommessa. È stata proposta inoltre la radice araba *'wb*, corrispondente all'ebraico *šwb* «tornare/pentirsi». In questo caso Giobbe sarebbe il «pentito» o il «penitente», e si alluderebbe all'atteggiamento del protagonista al termine del libro.

Attualmente pare infondata l'ipotesi secondo la quale il nome di Giobbe sarebbe stato inventato in occasione della composizione dell'opera, giacché la forma *'ajjab* (dalla quale potrebbe derivare *'ijjôb*) è attestata in testi di esecrazione egiziani e in alcuni documenti accadici del II millennio a.C.

1. Si veda K. Budde, *Das Buch Hiob*, Göttingen 1913, xvi; F. Horst, *Hiob* (BK xvi/1), Neukirchen/Vluyn 1974, 7-8.

2. Per analogia con *jillôd* «neonato/bambino» (cfr. *Es.* 1,22; *Gios.* 5,5; *Ger.* 16,3; *Sir.* 10,18).

b) *Testo e versioni*<sup>3</sup>

Il testo del libro di Giobbe presenta una serie di problemi di tale gravità che la sua ricostruzione in alcuni punti risulta meramente ipotetica. Per alcuni versetti del libro in alcune traduzioni moderne può accadere di leggere a piè di pagina la parola «dubbio» o l'espressione «traduzione congetturale». Alcuni si astengono addirittura dal tradurre qualche versetto per l'impossibilità oggettiva di coglierne il significato. Con l'eccezione forse di Osea, Giobbe è, dal punto di vista testuale, il libro dell'Antico Testamento che presenta le maggiori difficoltà.<sup>4</sup>

La comparazione tra il T.M. e i LXX induce talvolta a correggere l'ebraico, ma in generale la preferenza è da dare al primo. Sembra che la versione greca conosciuta da Origene avesse circa quattrocento versetti in meno rispetto all'originale ebraico e che perciò egli supplì a queste perdite basandosi su Teodozio.<sup>5</sup> Si tratta di un caso testuale analogo a quello del libro di Geremia, in cui il testo ebraico è notevolmente più ampio del greco. Non si deve pensare, tuttavia, che la versione breve greca sia più originale e che il T.M. sia la testimonianza di ampliamenti posteriori, perché le omissioni del greco non servono a migliorare in assoluto il testo; piuttosto ne rendono più difficile la comprensione per mancanza di un contesto coerente. È più probabile che il traduttore greco si sia comportato in modo analogo a molti lessicografi attuali: considerare inutile la traduzione di alcune parti. Sarebbe questa la ragione per cui i LXX hanno fatto ricorso alla parafrasi e alla reinterpretazione.

La Peshitta, traducendo il testo ebraico, è utile in certe occasioni, poiché contribuisce a chiarire alcuni termini oscuri dell'originale. Il Targum presenta numerose curiosità anche se non è molto d'aiuto nella comprensione dell'ebraico.<sup>6</sup> Gerolamo, come egli stesso riconosce, incontrò tali difficoltà nella traduzione (nonostante sia stato aiutato da un rabbì di Lidia) da optare per la letteralità, anche se in certi casi fece ricorso a un ipotetico senso generale della frase. Per questi motivi la *Vulgata* va utilizzata con molta cautela.

Benché in molti punti corrotto, il testo ebraico è pur sempre la fonte più affidabile. Le moderne ricerche di filologia semitica (soprattutto sui testi di Ugarit) hanno dimostrato che alcuni sostantivi e forme verbali

3. Per un'esposizione breve, ma chiara e appropriata, si veda G. Fohrer, *Hiob* (KAT XVI), Gütersloh 1963, 55-57; inoltre A. de Wilde, *Das Buch Hiob* (OS XXII), Leiden 1981, 67-73.

4. Sui problemi testuali cfr. M.H. Pope, *Job* (AB 15), Garden City 1982, XLIII-L.

5. Per tutto quanto si riferisce alla versione di Giobbe nei LXX si veda l'introduzione di J. Ziegler, *Septuaginta*, XI,4. *Job*, Göttingen 1982.

6. L'importanza delle versioni targumiche è sottolineata in W.E. Aufrecht, *Aramaic Studies and the Book of Job*, in Idem (ed.), *Studies in the Book of Job*, Waterloo, Ont. 1985, 54-66.

che anticamente suscitavano sospetti si sono rivelati sostanzialmente corretti.<sup>7</sup>

c) *Canonicità*

Il libro di Giobbe appartiene alla terza parte dei libri sacri ebraici, i *k'tubim* o «scritti». Soltanto Teodoro di Mopsuestia ne mise in dubbio la canonicità. All'interno di quest'ultima sezione della *Tanak* il codice Alessandrino segue l'ordine Salmi, Giobbe, Proverbi mentre Cirillo di Gerusalemme, Gerolamo e altri testimoni antichi parlano di Giobbe, Salmi, Proverbi. Quest'ultimo ordine fu preferito dal concilio di Trento.

2. *Autore e data di composizione*<sup>8</sup>

Come potremo dimostrare in seguito, è chiaro che il libro di Giobbe è un'opera composita. Tuttavia dovette esserci una personalità geniale in grado di darle l'altissima qualità letteraria che la caratterizza e che ne fa una delle vette più elevate della letteratura universale. Ma sfortunatamente ci si trova di fronte a un'opera anonima.

Riguardo alla data di composizione non c'è unanimità, benché per la datazione tutti ricorrono agli stessi argomenti: lingua, cultura, rapporti di dipendenza letteraria e contenuto teologico. È possibile ricavare dalla lingua di Giobbe l'epoca della sua composizione? Anzitutto va detto che la lingua di Giobbe, pur essendo chiaramente l'ebraico, presenta numerose difficoltà al filologo, ragione per la quale già anticamente si cominciò a ventilare l'ipotesi che si trattasse di una traduzione (così Ibn Ezra). Si pensò all'arabo come lingua originale; in tal modo si potevano spiegare molte espressioni oscure del libro di Giobbe. Tuttavia lo stesso criterio potrebbe essere applicato all'intera letteratura dell'Antico Testamento. L'elemento di maggior spicco in Giobbe è il colorito aramaico, universalmente riconosciuto. Nel libro di Giobbe gli elementi aramaici sono più numerosi di quelli di qualsiasi altro libro biblico. Secondo la teoria dell'originale aramaico il traduttore ebraico si limitò a tradurre le parti incomprensibili ai lettori ebrei. Di conseguenza i sostenitori della teoria fanno risalire il libro di Giobbe al periodo di fioritura dell'aramaico: l'epoca postesilica.<sup>9</sup> Tuttavia il fatto che un termine ara-

7. Al riguardo v. L.L. Grabbe, *Comparative Philology and the Text of Job. A Study in Methodology*, Missoula 1977; inoltre, anche se alcune conclusioni sono da ritenersi eccessive, W.L. Michel, *Job in the Light of Northwest Semitic 1*, Roma 1987.

8. Dati abbondanti in M.H. Pope, *Job*, xxxii-xlii; inoltre R. Gordis, *The Book of God and Man*, Chicago-London 1978, 209-218.

9. J. Lévêque, *La datation du livre de Job: VTS 32* (1981) 206-219 parla della prima metà del v secolo.

maico di Giobbe non compaia in altri libri precedenti dell'Antico Testamento non significa che tale termine non esistesse ancora. Proseguire l'indagine in questa direzione sembra quindi una perdita di tempo.<sup>10</sup>

Quasi tutti gli studiosi hanno rilevato il chiaro sfondo patriarcale del libro di Giobbe. La religione che vi è descritta è primitiva. Non vi è accenno al sacerdozio né al culto centralizzato. L'ira divina è placata mediante sacrifici offerti dal patriarca (1,5; 42,8; cfr. *Num.* 23,1.14.24). La ricchezza si misura a partire dalla quantità di greggi e di schiavi (1,3; 42,12; cfr. *Gen.* 12,16; 32,5). L'unità monetaria ricordata in 42,11 (*q<sup>e</sup> sî-tâ*) compare soltanto in *Gen.* 33,19 e *Gios.* 24,32. L'eccezionale longevità di Giobbe (cfr. 42,17) è eguagliata o superata solo dalle generazioni patriarcali.<sup>11</sup>

La cornice narrativa presenta una serie di caratteri letterari tipici dell'epica semitica con paralleli sorprendenti nella letteratura di Ugarit, in particolare l'epopea di Keret.<sup>12</sup> Ci fu un'epopea antica di Giobbe?<sup>13</sup> Questa conclusione si potrebbe ricavare dalla menzione del protagonista del libro accanto ad altre due figure leggendarie (Noè e Daniele) in *Ez.* 14,14.20. Altri paralleli mesopotamici sono del pari molto antichi. Il cosiddetto Giobbe babilonese, *Lūdlul bēl nēmeqi* («Voglio lodare il Signore della sapienza»; v. sopra, p. 81), noto da tavolette del secolo VII a.C., è recentemente riemerso in una copia di mille anni più antica. Altrettanto può dirsi di un testo parallelo sumerico che risale all'incirca al 2000 a.C. Così forse questi paralleli suggeriscono la possibilità che intorno a questa data esistessero una leggenda e un'epopea relative al personaggio,<sup>14</sup> sottese al sostrato letterario del libro di Giobbe.

Un semplice schizzo del contenuto teologico può essere utile anche nel precisare la data di composizione. L'apparizione «del» Satana (con l'articolo, come in *Zacc.* 3,1 ss.) nel prologo ha indotto molti studiosi a mettere il libro in rapporto con il periodo persiano.<sup>15</sup> L'assemblea degli dèi in 1,6 e 2,1 rispecchia un antico elemento mitologico riscontrabile

10. Così N.C. Habel, *The Book of Job* (OTL), London 1985, 41.

11. Alcuni, pur ammettendo che la cornice narrativa di Giobbe ha un'evidente collocazione patriarcale, trovano, per il suo carattere di racconto popolare, maggiori affinità tra la narrazione di Giobbe e alcune storie di Giudici e di Rut. Le narrazioni patriarcali vanno considerate piuttosto come una saga epica. Cfr. M.H. Pope, *Job, Book of*, in IDB II, 1962, 917.

12. Cfr. P. Xella, *Gli antenati di Dio. Divinità e miti nella tradizione di Canaan*, Verona 1982, 147-179; G. del Olmo Lete, *Mitos y leyendas de Canaan según la tradición de Ugarit*, Madrid 1981, 244-286.

13. In proposito v. già B. Duhm, *Das Buch Hiob* (KHC XVI), Leipzig-Tübingen 1897, VII-VIII; 204-206; N.M. Sarna, *Epic Substratum in the Prose of Job*: JBL 76 (1957) 13-25.

14. Sulla trasmissione e le eventuali trasformazioni di questa leggenda si veda G. Fohrer, *Studien zum Buche Hiob*, Berlin - New York 1983, 37-59.

15. Che egli non sia ricordato nell'epilogo suggerisce tuttavia che possa essere stato inserito nel racconto originale in prosa in epoca posteriore.

in Mesopotamia e a Ugarit, come in alcuni salmi e nel Deutero-Isaia. Orbene, il dato teologico forse più significativo per poter stabilire l'epoca approssimativa del libro di Giobbe è la critica corrosiva formulata dall'autore contro la dottrina della retribuzione, critica più congrua al periodo postesilico.<sup>16</sup>

Anche se alla fine del secolo scorso un buon numero di critici datavano la composizione del libro al VII secolo, attualmente si tende ad abbassarla al VI e III secolo. Il tema della sofferenza dell'innocente, comune a Giobbe e al Deutero-Isaia (in particolare 52,13-53,12) e a Geremia induce alcuni a individuare nell'esilio l'epoca più probabile per la composizione di Giobbe. Ma in realtà l'assenza di dati di carattere storico relativi alla sofferenza della nazione (come accade invece nelle Lamentazioni) depone piuttosto a favore del periodo postesilico. Il libro aveva raggiunto la propria forma definitiva verso l'anno 200, data approssimativa della compilazione del Siracide, il cui autore sembra conoscere Giobbe (*Sir.* 49,9). Nessun critico pensa a una data più bassa del 250 a. C. In ogni caso nessuna delle prove addotte ha carattere conclusivo.

## II. DIMENSIONE LETTERARIA

*Bibliografia*: L. Alonso Schökel - J.L. Sicre, *Giobbe*, Roma 1985, 37-45; J. Vermeulen, *Job, ses amis et son Dieu*, Leiden 1986; A. Weiser, *Giobbe*, Brescia 1975, 12-17.

### 1. Prime impressioni su Giobbe

Dal punto di vista letterario colpisce il contrasto tra la prosa del prologo e dell'epilogo e la poesia del corpo centrale del libro incastonato tra quelli. Come conseguenza di questo strano connubio, si nota qualche tensione tra la prosa e la poesia, ragione per la quale alcuni commentatori preferiscono spiegare il dialogo poetico senza tener conto delle informazioni che si ricavano dal prologo e dall'epilogo.<sup>17</sup> È tuttavia da osservare che la poesia richiede una qualche introduzione, in caso contrario non sarebbe comprensibile l'uscita *ex abrupto* di Giobbe in 3,1. D'altra parte, se si considerano i paralleli mesopotamici sopra ricordati, il prologo e l'epilogo potrebbero costituire un'entità relativamente coerente (se si prescinde dalla disposizione negativa di Dio verso gli amici di Giobbe in 42,7-9).

16. L'opera di Qohelet in generale e il probabile contesto vitale dell'uso della forma letteraria del «dibattito» da parte di Ben Sira convalidano questa ipotesi di lavoro.

17. Per una rassegna delle teorie sul rapporto tra il prologo e il dialogo poetico v. Y. Hoffman, *The Relation Between the Prologue and the Speech-Cycles in Job*: VT 31 (1981) 160-170.

Il lettore del libro di Giobbe spesso non porta a termine la propria lettura a causa soprattutto dello stile dei dialoghi, talora farraginosi e apparentemente privi di coerenza nello sviluppo del discorso. I tre amici di Giobbe, pur intervenendo a tempo debito nei turni del dialogo, danno l'impressione di parlare all'unisono e non è facile caratterizzare i punti di vista di ciascuno. D'altra parte, come se si trattasse di un dialogo tra sordi, le diverse risposte evitano spesso il tema proposto dall'interlocutore corrispondente. Se ne trae l'impressione che Giobbe e i suoi amici parlino piuttosto l'uno dopo l'altro anziché l'uno con l'altro. Quest'apparente mancanza di coerenza è imputabile non tanto a un supposto stile trascurato del poeta quanto allo stile peculiare del discorso orientale, che non è soggetto alle norme della retorica occidentale. L'orientale non svolge una problematica in modo lineare: preferisce affrontare i temi nel loro insieme mediante una sorta di razionalità ciclica, saltando da un problema all'altro e dando in questo modo l'impressione di profondità.

Vi sono, inoltre, tre parti nel libro che richiamano l'attenzione del lettore. Com'è possibile che dopo la lezione di Giobbe alla moglie (2,10) e dopo il rispettoso silenzio che si riscontra in 2,13 Giobbe irrompa con tale violenza nel cap. 3, maledicendo il giorno della propria nascita? Anche la collocazione dello splendido inno alla sapienza del cap. 28 è sorprendente. Si ha l'impressione che questa esplosione lirica venga a interrompere il dialogo tra Giobbe e gli amici. Si tratta, forse, di un intermezzo con il quale il poeta intende differire la soluzione del problema della possibilità per l'uomo di acquistare sapienza, «soluzione» che si presenta in forma definitiva con i discorsi di Jahvé dei capp. 38-41? In terzo luogo, il lettore si trova di fronte i discorsi di Elihu nei capp. 32-37. Quale ne è la funzione, visto che l'argomentazione non porta alcun sostanziale progresso rispetto a quella di Elifaz, Bildad e Zofar? Com'è possibile che il redattore finale li abbia mantenuti (o inseriti) se né Giobbe né Jahvé nell'epilogo tengono conto di Elihu e del suo discorso? Tutti questi elementi hanno indotto la maggior parte degli autori a dubitare dell'integrità letteraria del libro.<sup>18</sup>

## 2. Aspetti letterari

*Bibliografia:* L. Alonso Schökel - J.L. Sicre, *Giobbe*, Roma 1985, 45-69; D. Kinet, *L'ambiguità delle concezioni di Dio e di Satana nel libro di Giobbe: Conc* 19/9 (1983) 62-72.

Il poeta che compose il dialogo poetico (capp. 3-41) si muoveva con facilità sul terreno della poesia ebraica. Tuttavia l'uso geniale delle ri-

18. Su questa tesi cfr. M.H. Pope, *Job*, xxiii-xxx.

sorse che gli offriva il parallelismo gli consentono di creare un universo di ambiguità e di equivoci che fanno di Giobbe un libro unico. È molto raro, ad esempio, trovare un emistichio che si limiti a ripetere o a rovesciare l'emistichio contiguo. D'altra parte in Giobbe sono rappresentati quasi tutti i procedimenti retorici: chiasmo (5,14; 20,2-3); assonanza (16,12); onomatopea (41,10), ecc. Un'altra tecnica compositiva consiste nell'enunciare all'inizio di un poema una coppia di termini e nello sviluppare nei versetti successivi una tematica costruita a partire da quei termini. Un procedimento del genere si riscontra nel cap. 3 con i termini «giorno» e «notte» e tutti i sinonimi che vengono evocati.

La ripetizione di un termine in posizioni significative aiuta il lettore a scoprire l'intento del poeta, come accade ad esempio con *māqôm* «luogo» in 28,1.6.12.20.23. In questo modo viene descritta la collocazione naturale di tutte le cose, inclusa la sapienza, all'interno dell'ordine cosmico. In questo stesso capitolo il poeta dispiega una tecnica che potremmo definire di «svelamento progressivo», in cui viene suscitata la curiosità del lettore differendo la soluzione. Nei vv. 1-11 il poeta si limita a descrivere; il lettore assiste ammirato. Tuttavia le domande del v. 12 rivelano a quest'ultimo che l'autore del poema sta mettendo in relazione i vv. 1-11 con la sapienza. Sa qualcosa, ma l'autore non gli svela il mistero. Donde si trae la sapienza? Invece di dare una risposta immediata, il poeta comincia a suscitare l'interesse del lettore ricorrendo a proposizioni negative: «non si conosce», «non si trova», «non si compra», ecc. (vv. 13-19). Una nuova domanda (v. 20) comincia a inquietare il lettore. Nei vv. 21-22 altre digressioni ritardano la risposta. Subito dopo arriva la soluzione: «Solo Dio conosce la sua via...». Un procedimento stilistico analogo s'incontra in *Prov.* 5,15-19.

In nessun altro libro dell'Antico Testamento si trova un rapporto così stretto tra stile poetico e messaggio teologico. L'autore di Giobbe impiega largamente giochi di parole, doppi sensi, analogie<sup>19</sup> e, soprattutto, usa in modo polivalente metafore tratte dal mondo animale e vegetale per sottolineare l'ambiguità della presunta stabilità degli elementi dell'ordine cosmico. Così si dipinge la stoltezza dell'atteggiamento degli amici di Giobbe che cercano di dedurre dall'ordine cosmico e dall'interazione dei suoi elementi una dottrina meccanica della retribuzione. Il mondo della natura ha evidentemente le proprie regole, ma sottoposte alla volontà di Dio e non viceversa. Cercare di dedurre dall'ordine naturale il modo in cui Dio dovrebbe agire significa negare la sovranità divina. È questa la finalità del ricorso stilistico all'ambiguità nel libro di Giobbe. Ciò che muove le cose non è la necessità, bensì la possibilità.

19. Sull'impiego dell'allusione e dell'analogia in Giobbe v. R. Gordis, *God and Man*, 190-208.

Nel cap. 3 si rileva un altro aspetto del rapporto tra stile e teologia. In generale nell'Antico Testamento «luce» è simbolo della vita, immagine di felicità e prosperità; «oscurità» è invece simbolo di sventura e di morte. In tutto il capitolo si coglie un'inversione dei valori di questi simboli archetipici: la tenebra equivale a felicità mentre la luce significa tristezza e fallimento. Questa «perversione simbolica» è semplicemente espressione della perversione che Giobbe coglie nell'ordine naturale e della perversione (sperimentata sulla propria pelle) della dottrina della retribuzione.<sup>20</sup>

### 3. Struttura generale

Il primo elemento che il lettore individua nel libro di Giobbe è la cornice in prosa (capp. 1-2; 42,7-17)<sup>21</sup> e il corpo centrale dell'opera in poesia (3,1-42,6). La poesia di cui è composto il libro appartiene al genere della poesia didascalica. Anche se questa distinzione è valida in linea generale, uno sguardo ravvicinato consente d'individuare elementi di prosa narrativa nel corpo del poema (32,1-6). D'altra parte non si deve perdere di vista il contenuto della cornice narrativa e il suo rapporto con il poema. Da questa prospettiva è possibile suggerire una struttura alternativa.

Nella narrazione dei capp. 1-2 Jahvé permette a Satana d'infliggere a Giobbe torture fisiche e psicologiche per dimostrare che il suo servo è irreprensibile, che la sua religiosità non dipende dalla prosperità economica e familiare (cfr. 1,9). Tuttavia, dopo la prova e la verifica dell'integrità religiosa di Giobbe, il narratore interviene per comunicare che «nonostante tutto Giobbe non peccò con le sue labbra» (2,10). Il racconto potrebbe benissimo terminare qui: all'intreccio non servono altri elementi. Tuttavia in 31,40 s'incontra un altro segnale di conclusione: «Fine dei discorsi di Giobbe». Che cos'è successo fin qui? La condotta sottomessa di Giobbe alla fine del cap. 2 lascia il posto a un sorprendente atteggiamento aggressivo da parte dell'eroe, un comportamento che non fa che aggravarsi durante il dialogo con gli amici; Giobbe ha la pretesa di portare Jahvé in tribunale, affinché risponda lealmente della sua accanita e spietata persecuzione. Il giuramento di 31,24 implica un culmine drammatico: se davvero Giobbe è innocente il colpevole può

20. Sul contenuto e la funzione del cap. 3 cfr. L.G. Perdue, *Wisdom in Revolt*, Sheffield 1991, 91-110.

21. Sui problemi letterari di questa cornice v. L. Alonso Schökel - J.L. Sicre, *Giobbe*, Roma 1985, 37-45; B. Vawter, *Job and Jonah*, New York 1983, 26-42; sulla sua teologia cfr. J. Lévêque, *Job et son Dieu 1*, Paris 1970, 191-210. Informazioni sul «paese di Giobbe» sono reperibili in P. Dhorme, *Le livre de Job* (EtB), Paris 1926, XIX-XXII.

essere soltanto Jahvé. La cesura di 31,40 poteva considerare chiusa la questione, soprattutto se si considera che i successivi discorsi di Elihu sono trascurati tanto da Giobbe quanto da Jahvé.

I discorsi di Jahvé dal turbine (capp. 38-41)<sup>22</sup> non rispondono direttamente all'accusa di Giobbe; è anzi Jahvé, a sua volta, che lancia una accusa contro Giobbe. Alla fine il protagonista riconosce di non avere alcun diritto di decidere come deve funzionare l'ordine cosmico. Se Dio ha dimostrato di avere la libertà di affliggere, dimostra anche di essere libero di benedire (cfr. 42,12-17). «E Giobbe morì vecchio e carico di anni». Questo è il finale.

Si può dire, sulla base di quanto è stato esposto, che il libro di Giobbe consta di tre parti corrispondenti agli elementi fondamentali di una narrazione in genere o del racconto popolare in particolare: esposizione (Jahvé affligge Giobbe), complicazione (Giobbe accusa Jahvé; Jahvé accusa Giobbe) e scioglimento (Jahvé benedice Giobbe). Lo scioglimento ha luogo dopo che Giobbe, accusato falsamente da Dio, ritira la propria denuncia contro quest'ultimo.

La struttura del libro di Giobbe corrisponde, secondo alcuni autori, allo schema della metafora giuridica:<sup>23</sup>

- A. Anticipazione (1,6-11; 2,1-6)
- B. Possibilità di ricorrere in tribunale (capp. 1-9)
- C. La parola all'accusatore (cap. 13)
- D. Annuncio di un giudice (16,18-21; 19,21-29)
- E. Testimonianza dell'accusato (capp. 29-30)
- E'. Giuramento e parola all'accusato (cap. 31)
- D'. Verdetto di un giudice (capp. 32-37)
- C'. La parola all'accusato (38,1 ss.; 40,6 ss.)
- B'. Si rinuncia a ricorrere al tribunale (42,1-6)
- A'. Assoluzione (42,7-9).

### 4. Genere letterario

Dopo quest'analisi della struttura è opportuno affrontare la determinazione del genere letterario. Le proposte degli specialisti sono diverse, anche perché non vi è accordo sul ruolo da attribuire alle parti in prosa. Se si considera il libro nella sua forma attuale (narrazione e poesia), la categoria più adeguata sarebbe quella di *controversia* o disputa legale, genere diffuso nella sapienza mesopotamica.<sup>24</sup> D'altra parte, se si pre-

22. In proposito si veda L. Alonso Schökel - J.L. Sicre, *Giobbe*, 60-69.

23. Lo schema è tratto da N.C. Habel, *The Book of Job*, 54.

24. Gli esempi di questo tipo di letteratura presentano la seguente struttura (talora incompleta o variata secondo le circostanze): prologo ed epilogo mitologici, dibattito propriamente detto o teofania, nella quale il dio risolve la questione. Fondamentale al riguardo è l'opera di J.J.A.

scinde dalla cornice narrativa restano due alternative: il dialogo (orientato alla risposta dell'uomo davanti alla sofferenza e alla natura divina) e la lamentazione. Il carattere di *dialogo* è evidente ma, poiché il poema inizia con una maledizione (3,1-3) e termina con la sottomissione del protagonista (42,1-6), non si può escludere il tipo letterario della *lamentazione*.<sup>25</sup>

Al riguardo è opportuno ricordare la discussione tra alcuni commentatori sull'appartenenza di Giobbe alla cosiddetta «letteratura» sapienziale. Quanti negano tale appartenenza si basano essenzialmente su due aspetti convergenti: la forma letteraria peculiare di Giobbe,<sup>26</sup> che non coincide con gli sviluppi formali consueti della sapienza, e l'assenza di un chiaro intento «didascalico» da parte dell'autore.<sup>27</sup> Uno studio di Gese viene a limitare queste affermazioni definendo, sulla base di minuziose analisi della letteratura affine della tradizione sumero-accadica, il libro di Giobbe da un punto di vista formale come «paradigma di una supplica accolta» (*Klageerhörungsparadigma*),<sup>28</sup> che sarebbe servita da modello per insegnare al popolo come rispondere alla sofferenza.

Naturalmente non sono sfuggite le somiglianze di Giobbe con le suppliche del Salterio (elementi come il pentimento, la confessione e il perdono), in alcuni casi tanto notevoli da far cadere nell'errore di accettare la dipendenza di Giobbe dal culto israelita. La presenza dell'elemento teofanico (capp. 38 ss.) sembrerebbe convalidare questa impressione. Ma è fuor di dubbio che tutta questa serie di elementi formali compaiono anche al di fuori del culto nel divenire della vita ordinaria dell'israelita.<sup>29</sup>

La riluttanza da parte di alcuni ad accettare il genere *disputa legale* si basa essenzialmente sulla constatazione che, anche se Giobbe desidera ardentemente poter affrontare davanti a una corte di giustizia il suo accusatore, alla fine, e proprio a causa dello sviluppo letterario del libro, egli perde la speranza di ottenerlo. D'altra parte non sfugge l'abbondanza di elementi rituali e cultuali.

Nonostante questa pluralità di tendenze interpretative e malgrado la necessaria accettazione della specificità del libro di Giobbe, si deve ri-

van Dijk, *La sagesse suméro-accadienne*, Leiden 1953, spec. 31-42. Il genere letterario del «dibattito» a proposito di Giobbe è esplicitamente negato da G. von Rad, *Sapienza*, 189.

25. Alcuni fondono i due elementi e definiscono il genere letterario di Giobbe come «lamentazione drammatizzata» (*Dramatisierung der Klage*). Così C. Westermann, *Der Aufbau des Buches Hiob*, Stuttgart 1978, 27-39.

26. Il carattere *sui generis* del libro si riscontra nell'uso, da parte del poeta, di elementi profetici, di caratteri propri dei salmi (supplica e inno; si confronti ad es. 21,7-26 con *Sal.* 73,2-12), del linguaggio giuridico e sapienziale.

27. Esponente di questa tendenza è A. Weiser, *Das Buch Hiob* (ATD 13), Göttingen 1968, 9-11 (tr. it. *Giobbe*, Brescia 1975, 14-17).

28. H. Gese, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit*, Tübingen 1958, spec. 70-78.

29. Cfr. J.L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom*, London 1982, 122.

conoscere che in esso prevalgono gli elementi sapienziali.<sup>30</sup> A conferma di questa affermazione si possono citare le notevoli analogie tra Giobbe e la letteratura sapienziale mesopotamica. D'altra parte l'elemento teofanico dei capp. 38 ss. non deve necessariamente far pensare alla sfera cultuale, perché proprio in questi capitoli viene presentato un repertorio completo e magistrale della sapienza della natura. La tradizione sapienziale, infine, ha messo a disposizione del poeta l'ispirazione generale (possibilità di una religione disinteressata; la causa della sofferenza; il problema della teodicea) e una gran parte del vocabolario.

### 5. Paralleli extraisraelitici

Il ricorso all'espressione «paralleli» rende necessaria una precisazione. Non ci riferiamo a opere del Vicino Oriente sulle quali l'autore di Giobbe si sarebbe basato per comporre la sua straordinaria opera, ma di scritti sapienziali con i quali di fatto il testo biblico coincide parzialmente in uno schema, nella presentazione di un certo tipo umano e in diversi aspetti conflittuali del rapporto tra l'essere umano e la divinità. Non è alla portata attuale dei ricercatori la possibilità di parlare di dipendenza diretta del libro di Giobbe da alcune opere della cultura egiziana e mesopotamica. Tutt'al più si potrà parlare di una fonte letteraria comune nell'area culturale del Vicino Oriente.

Il problema affrontato dal libro di Giobbe fu posto anche dai sapienti d'Egitto e Mesopotamia.<sup>31</sup> Nella disputa egiziana sul suicidio risalente al Medio Regno, *Disputa tra un uomo e la sua anima* (Bresciani 198-205; ANET 405-407), un uomo, considerando insopportabile la propria vita, discute con la propria anima (il proprio io) la possibilità di concepire il suicidio come soluzione ai propri problemi. La sua anima vacilla ma alla fine tende a consigliare una vita dedicata al piacere e all'assenza di preoccupazioni («Cerca il giorno felice e dimentica le preoccupazioni»). Sebbene si riscontrino paralleli ideologici e fraseologici con Giobbe, non si può dire che tra le due opere vi sia un rapporto. Il *Racconto del contadino eloquente* (Bresciani 146-161; ANET 407-410) è un altro testo egiziano dotato di una forma letteraria simile a quella di Giobbe. Il corpo dell'opera è preceduto da un prologo e si conclude con un epilogo. Un contadino maltrattato chiede conto al fattore in nome della giustizia con un atteggiamento che ricorda quello di Giobbe. Quando sembra che egli vada incontro alla morte per la sua audacia, la considera un bene. Alla fine la giustizia trionfa. Anche le differenze rispetto a Giobbe sono

30. In proposito cfr. R. Gordis, *God and Man*, 31-52.

31. Sulla cultura mesopotamica cfr. J. Gray, *The Book of Job in the Context of Near Eastern Literature*: ZAW 82 (1970) 251-269.

manifeste. Mentre nell'opera egiziana il tema trattato è la giustizia sociale, nel libro biblico si affronta la giustizia divina.

La Mesopotamia è la regione che presenta il maggior numero di opere incentrate sul tema della sofferenza umana. Oltre ai numerosi salmi e lamentazioni, è particolarmente degno di nota *Lūdlul bēl nēmeqi* («Voglio lodare il Signore della sapienza», Castellino 478-492; ANET 596-600). Le affinità di quest'opera con il Giobbe biblico sono tali che essa è conosciuta anche come il «Giobbe babilonese». Il protagonista del poema, un uomo di posizione elevata colpito dall'infermità (che lo obbliga a coricarsi e a voltarsi nei propri escrementi) e dalla sofferenza, consulta gli dèi cercando di appurare le ragioni dei propri mali, poiché non può persuadersi che si tratti di conseguenze del peccato. Di fronte al silenzio del cielo raggiunge la convinzione dell'impossibilità di comprendere il mondo degli dèi. Quando la morte sembra prossima, l'intervento di Marduk gli restituisce la salute. Se si confronta quest'opera con il libro di Giobbe si osserva immediatamente che entrambi i protagonisti protestano la propria innocenza e impugnano la giustizia divina. Tuttavia anche le differenze sono chiare. Dal punto di vista formale il poema accadico è un monologo poetico. Riguardo al contenuto, se Giobbe è persuaso della propria integrità etica, il sofferente dell'altra opera è disposto a riconoscere di aver potuto peccare inconsapevolmente.

Alcune analogie con Giobbe si riscontrano anche nel *Dialogo pessimista tra padrone e servo* (Castellino 501-508; ANET 600-601), più vicino alla problematica dell'Ecclesiaste, e nella *Teodicea babilonese* (Castellino 493-500; ANET 601-604), dialogo tra un uomo e i suoi amici dove si cerca di riformulare a partire dalla sofferenza dell'innocente la dottrina della retribuzione. Vi sono poi frammenti di un poema sumerico, *L'uomo e il suo dio* (Castellino 473-477; ANET 589-591), molto più vicino al libro di Giobbe di qualsiasi altro documento mesopotamico. La differenza consiste nel fatto che l'eroe sumerico confessa la propria colpa e il dio risponde liberandolo dall'afflizione. In realtà la sua posizione non coincide con quella di Giobbe ma con quella dei tre amici e di Elihu.<sup>32</sup>

È opportuno infine precisare che, sulla scorta di un sano principio ermeneutico, qualunque libro dell'Antico Testamento va letto all'interno del grande contesto veterotestamentario. Di conseguenza il libro di Giobbe e la sua problematica dovrebbero essere affrontati preferibilmente nel grande quadro di riferimento dell'Antico Testamento, senza necessariamente affannarsi alla ricerca di «paralleli» extrabiblici.<sup>33</sup>

32. Sul «motivo di Giobbe» in altre letterature non semitiche si può vedere J. Lévêque, *Job et son Dieu* 1, 91-114; inoltre A. de Wilde, *Das Buch Hiob*, 19-28; D.J.A. Clines, *In Search of the Indian Job*: VT 33 (1983) 398-418.

33. Al riguardo si veda P. Dhorme, *Job*, cxxi-cxxxiv; R. Gordis, *God and Man*, 19-30.

### III. CONTENUTO E INTENTO DELL'OPERA

*Bibliografia*: J. Alonso Díaz, *La experiencia de Job en la órbita del amor de Dios*: BibFe 1 (1975) 66-81; L. Alonso Schökel, *La risposta di Dio*: Conc 19/9 (1983) 83-93; J.S. Croatto, *El problema del dolor*: RevBib 24 (1962) 129-135; M. Perani, *Crisi della Sapienza e ricerca di Dio nel libro di Giobbe*: RivBib 28 (1980) 157-184; J. Salguero, *El dolor constituye una prueba saludable para el hombre*: Cuad Jer 20 (1963) 280-299; A. Weiser, *Giobbe*, Brescia 1975, 17-36; C. Westermann, *Il doppio volto di Giobbe*: Conc 19/9 (1983) 33-48; A. de Wilde, *Das Buch Job*, Leiden 1981.

#### 1. Prologo: l'onestà disinteressata

Il tema soggiacente alla narrazione didascalica del prologo consiste nella ricerca di un solo esempio umano di onestà disinteressata. Giobbe era un uomo «giusto e onesto, religioso e alieno dal male» (1,1). Ma la sua religione era disinteressata? (cfr. 1,9). Questo domanda di Satana a Jahvé. Il mezzo utilizzato per verificare la solidità religiosa di Giobbe è la sofferenza. Crenshaw ha probabilmente ragione affermando che la sofferenza dell'innocente è un tema secondario,<sup>34</sup> poiché in 1,21 e 2,10 il protagonista mostra la risposta religiosa più corretta di fronte alla sofferenza immeritata. Questo carattere secondario del tema della sofferenza risulta evidente quantomeno nell'originario sostrato epico del prologo.

Il prologo è composto di cinque scene che si svolgono successivamente sulla terra (1,1-5.13-22; 2,7-10) e in cielo (1,6-12; 2,1-6). Vengono presentati il protagonista, i suoi possedimenti e la sua famiglia. Abbiamo di fronte un quadro completo e idillico; una vita agevolata dalla protezione di Jahvé (cfr. 1,10). Le due scene celesti di antico sapore mitologico sembrano un doppione (almeno 1,6-8 e 2,1-3a), per cui alcuni commentatori vedono nella seconda scena un ampliamento redazionale e un elemento più recente rispetto alla prima. La crudele scommessa tra Jahvé e Satana lascia Giobbe in balia di mani spietate. Giobbe merita la simpatia del narratore: «Nonostante tutto Giobbe non protestò contro Dio» (1,22); «Nonostante tutto Giobbe non peccò con le sue labbra» (2,10). Gli ultimi tre versetti del cap. 2 servono a introdurre i tre amici e costituiscono una transizione necessaria al dialogo poetico. Sembra che, in definitiva, Giobbe avrà l'audacia di accusare Jahvé, come gli aveva suggerito la moglie (2,9). Malgrado questa transizione letteraria il lettore non riesce a vedere con chiarezza il rapporto tra l'atteggiamento sottomesso di 2,10 e il drammatico scatto di 3,1; tanto meno è spiegabile il rispettoso silenzio degli amici di Giobbe (2,13), che a partire dal cap. 4 si apprestano a torturarlo con i loro discorsi.

34. J.L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom*, 101.

## 2. Destino del malvagio e giustizia di Dio

Il dialogo poetico è formato da tre cicli di discorsi. A ognuno degli interventi di Giobbe (capp. 3; 6-7; 9-10; 12-14; 16-17; 19; 21; 23-24; 26-27) alternano le loro risposte Elifaz (capp. 4-5; 15; 22), Bildad (capp. 8; 18; 25) e Zofar (capp. 11; 20).<sup>35</sup> Nei suoi discorsi Elifaz ricorre a due idee apparentemente contraddittorie. Da una parte presenta l'esposizione tradizionale dei rispettivi destini del giusto e del malvagio: nessun innocente è mai morto; periscono soltanto i malvagi la cui distruzione può essere considerata certa (4,7 s.). La seconda idea si riferisce alla natura di Jahvé, nel senso che Dio non ricava alcun beneficio dalla retta condotta dell'uomo (22,3). Ma allora, se la virtù umana non è di alcun beneficio per Jahvé, perché egli castiga i malvagi, dal momento che è ragionevole pensare che non possano danneggiarlo? Elifaz cerca di giustificare Jahvé a danno di Giobbe ricorrendo a un argomento *a maiore ad minus*: se Jahvé non può confidare neppure nella purezza e nell'obbedienza degli angeli, come potrà confidare in esseri le cui dimore possono essere abbattute? (4,18 s.; cfr. 15,15 s.). Elifaz, sorvolando sulla proclamazione d'innocenza da parte di Giobbe, lo invita a sottomettersi al castigo divino, per poter superare la propria condizione attuale, ottenere una vita compiuta e morire in pace (5,17-26 s.).

Queste idee di Elifaz sono confermate da Bildad nei suoi interventi incentrati soprattutto sulla descrizione del destino fatale dei malvagi. A tale scopo egli dispiega una notevole raccolta d'immagini poetiche (8, 11-18; 18,5-10) alla quale può essere paragonato solo *Prov.* 25-26. Come Elifaz anche Bildad volge lo sguardo in alto per scoprire che nemmeno gli astri sono puri di fronte a Jahvé; quali possono essere le pretese e le prove a favore dell'uomo che non è più di un verme? (cfr. 25,5-6). Anche se questo personaggio tenta di difendere la giustizia di Jahvé, in fondo la sta screditando. Come si può parlare di giustizia quando gli uomini sono colpevoli per natura? Jahvé non ha pervertito la giustizia introducendo un rapporto anomalo nell'ordine naturale? Nel suo sforzo di cercare una risposta alla disgrazia dell'uomo egli descrive l'infermità e la morte come agenti divini.

Anche Zofar riprende il discorso sul destino del malvagio, che descrive con acceso entusiasmo (in particolare nel cap. 20). A suo avviso i malvagi sono nemici personali di Jahvé, che questi attacca demolendone le case e annientandone i figli (27,14.18). Zofar introduce nella sua argomentazione una relativa novità: il pentimento può modificare il destino. È l'unica via d'uscita che resta a Giobbe, nonostante egli insista nel

35. Gli ultimi discorsi di Bildad, Giobbe e Zofar sono mutili e in disordine. Sulle tesi degli amici e le risposte di Giobbe cfr. J. Lévêque, *Job et son Dieu* I, 239-291.

proclamarsi innocente. In qualche modo, nel solco della teologia della creazione di 11,7-8, si preannuncia il motivo conduttore dei discorsi di Jahvé (capp. 38-42).

Nelle risposte agli amici Giobbe resta costantemente attestato su una posizione di critica della sapienza tradizionale rappresentata da Elifaz, Bildad e Zofar. Le sue convinzioni più sacre sono sgretolate a un punto tale da ridursi a parodia dei fondamentali contenuti della fede. Talvolta dà l'impressione di sostenere l'idea che la condotta umana, buona o cattiva, non tocca per nulla Jahvé, che non può essere lesa da nessun peccato (7,20; cfr. 13,25). Inoltre, perché essere buono se Jahvé presume che tu sei cattivo? Questa messa in discussione radicale della morale ha la propria origine nella percezione di un elemento d'ingiustizia e di disordine nella natura: mentre un albero può contare sulla vitalità dei propri germogli finché il ceppo mantiene le radici nella terra, l'uomo deve affrontare un avvenire incerto (14,7-10). È come se Jahvé distruggesse intenzionalmente qualsiasi speranza. L'antagonismo divino giunge a estremi tali che Giobbe non si sente confortato dalle idee espresse nel *Sal.* 8; al contrario, desidera solo che Jahvé allontani da lui il suo sguardo e lo lasci in pace (cfr. 7,17-19; 14,6).

In ogni caso Jahvé ha commesso nei suoi confronti un grave errore perché in caso contrario si dovrebbe affermare che egli distrugge allo stesso modo l'orgoglio dei malvagi e la speranza dei giusti (cfr. 9,20-22). Che resta da fare a Giobbe? Senza dubbio interpretare il comportamento di Jahvé come aperta ostilità, considerarlo come il proprio antagonista personale (cfr. 16,9; 19,8-11).<sup>36</sup> Ma Giobbe può qualcosa nei confronti di Jahvé?

Giobbe percepisce con lucidità il rapporto di forze squilibrato, ma a poco a poco si va facendo strada nella sua mente l'idea che un arbitro può fare da mediatore tra lui e Jahvé (si confronti 9,32-33 con 13,13-22 e 27,7). Egli può avvalersi certamente di un difensore di lassù (16,19; 19,25) che rimprovererà Jahvé per la sua condotta ingiusta.<sup>37</sup> Perciò chiede in modo commovente che la terra non copra il suo sangue, affinché possa testimoniare in perpetuo contro Jahvé (16,18), e che le sue parole siano incise sulla roccia come incancellabile atto d'accusa (cfr. 19,23-24). Se Jahvé compare in giudizio e Giobbe potrà vederlo, allora si riterrà soddisfatto. La sua riabilitazione è assicurata perché nessun mortale può vedere Jahvé e sopravvivere. In ogni caso questa disposizione di Giobbe è carica d'ironia. Da un lato, come si è visto, egli preferi-

36. Sull'apparente ostilità di Jahvé nei confronti di Giobbe cfr. J.L. Crenshaw, *A Whirlpool of Torment*, Philadelphia 1984, 62-75.

37. Su questa affermazione, problematica per la teologia biblica, si veda J.B. Curtis, *On Job's Witness in Heaven*: JBL 102 (1983) 549-562.

scie sfuggire la defatigante presenza di Jahvé, d'altra parte agogna d'incontrarlo (23,8-9), poiché solo nell'incontro personale potrà aver luogo la riabilitazione (23,3-7).<sup>38</sup> Al binomio «fuggire»/«incontrare» si aggiunge il paradosso «morte» / «non morte». Talora egli invoca il messaggero della morte, persuaso di poter trovare un ristoro definitivo soltanto così (cfr. 6,8-9; 10,18-19); d'altra parte si aggrappa alla vita come unica possibilità di ricevere, presto o tardi, il verdetto divino di assoluzione.

### 3. Mistero di Dio e religiosità autentica

Giobbe può tranquillizzarsi perché Jahvé si presenterà e gli risponderà con due discorsi dalla tempesta (capp. 38-39; 40-41).<sup>39</sup> La tensione è massima perché questo elemento teofanico evoca i fulmini e il vento di tempesta distruttori di 1,6.19 (cfr. 9,17). Contrariamente a quanto ci si sarebbe potuti aspettare dai propositi di Giobbe, i due discorsi riducono al silenzio il nostro protagonista, che esce di scena.<sup>40</sup> Anche i problemi posti dal suo caso particolare (sofferenza immeritata) e le sue accuse (ingiustizia divina) sono apparentemente messi da parte. Il posto di Giobbe è occupato dai misteri della natura. Si direbbe che il presunto disordine personale ha una possibile spiegazione soltanto a partire dall'ordine del cosmo e dalla sapienza necessaria a conservarne l'armonia.

Con il primo discorso (capp. 38-39) Jahvé cerca di ridicolizzare l'atteggiamento titanico di Giobbe. I vv. 2-3 hanno il sapore della sfida. In seguito il poeta ricorre ad argomenti di pura teologia della creazione, alla sapienza della natura,<sup>41</sup> per dimostrare l'inadeguatezza della sapienza di Giobbe e la sua inettitudine a dominare le forze della natura e a reggere i destini dell'universo. Il procedimento stilistico impiegato è quello della domanda retorica:<sup>42</sup> se ne hanno 39 nel cap. 38 e 14 nel 39. Giobbe resta senza parole (40,4-5). Il secondo discorso (capp. 40,6-41,26) è più moderato. Jahvé riconosce che reggere il cosmo non è un compito facile, ma rimprovera Giobbe di aver cercato di giustificarsi a sue spese (40,8). L'uomo potrà salvare se stesso solo quando sarà in grado di vin-

38. Su questa «ambivalenza» in Giobbe cfr. A. Weiser, *Giobbe*, 21.

39. In proposito si veda R.A.F. MacKenzie, *The Purpose of the Yahweh Speeches in the Book of Job*: Bib 40 (1959) 435-445; G. Fohrer, *Studien*, 114-134; B. Vawter, *Job and Jonah*, 83-86. Uno studio monografico dei discorsi di Jahvé si trova in J. van Oorschot, *Gott als Grenze* (BZAW 170), Berlin 1987, spec. 147-209.

40. Sulla funzione del silenzio di Giobbe cfr. A.M. Olson, *The Silence of Job as the Key of the Text*: Semeia 19 (1981) 113-119.

41. Sul tema cfr. H. Richter, *Die Naturweisheit des Alten Testaments im Buche Hiob*: ZAW 70 (1958) 1-20.

42. Altri aspetti della «retorica divina» del cap. 38 in M.V. Fox, *Job 38 and God's Rhetoric*: Semeia 19 (1981) 53-61.

cere il male in tutti i suoi ordini (40,9-13). In altre parole si tratta di un compito di esclusiva competenza della sapienza divina. Se il suo braccio fosse capace di soggiogare il male, l'uomo sarebbe pari a Jahvé.<sup>43</sup>

L'argomento di discussione che Giobbe aveva proposto è così completamente spostato. Questo spostamento ha colto impreparato il protagonista. Sorprendentemente la risposta di Giobbe prende un'altra direzione: riconoscimento della potenza di Dio; ammissione della propria ignoranza e dei propri limiti; conoscenza imperfetta di Jahvé. Ne consegue il pentimento. Tale reazione è sorprendente perché nessuno di questi problemi era stato discusso nel corso del libro. Giobbe aveva messo in dubbio la giustizia di Dio, cioè il valore della dottrina della retribuzione, ma non ne aveva discusso la potenza, com'è dimostrato dalla dossologia di 9,5-10 e dalla lezione sulla sapienza e la potenza divine di 12,7-25. Come può Giobbe confessare ora la propria ignoranza e proclamare la propria imperfetta conoscenza di Jahvé quando, stando al prologo, i precedenti rapporti tra Jahvé e Giobbe erano improntati a grande vivacità? Questa apparente mancanza di armonia narrativa ha indotto spesso a pensare che nei suoi discorsi Jahvé schivi le accuse di Giobbe e, di fatto, non risponda alla messa in discussione radicale dei rapporti tra Dio e l'uomo proposta dal libro (cfr. 16,21).<sup>44</sup>

Tuttavia la realtà è molto diversa dalle opinioni di questi autori. Giobbe chiedeva in toni commoventi un incontro con Jahvé (23,3.8-9), e l'ottiene oltre ogni attesa. Voleva parlare con lui, e (sebbene non si possa parlare di disputa) lo fa uscire dalla sua lontananza. Inoltre Jahvé non gli rimprovera i peccati e i delitti che gli imputano i suoi amici; ciò indica implicitamente che la divinità riconosce l'innocenza di Giobbe. Il protagonista del libro chiedeva una tregua prima di morire (10,20), e non solo la ottiene ma gli viene allungata la vita (42,16-17). Jahvé risponde indirettamente alle accuse di Giobbe. Se per quest'ultimo il mondo è un caos (affermazione deducibile dalla sua vicenda personale secondo il cap. 3) dominato dai malvagi (9,24), Jahvé gli mostra che si tratta di un *cosmos* guidato dalla sua sapienza (38,36-37) e continuamente ricreato da lui (38,4-38); esso non è frutto delle disposizioni dei malvagi (cfr. 40,11-13) ma della giustizia divina (cfr. 40,8). Il chiarimento di una questione così spinosa consiste nella contrapposizione tra «conoscere per sentito dire» e «vedere» (42,5). Giobbe era un uomo eccezionale: «giusto e onesto, timorato di Dio e alieno dal male» (1,1.8; 2,3). Jahvé lo

43. Jahvé dovrebbe dire a Giobbe: «La tua destra ti ha dato la vittoria», proclamazione che spetta soltanto a Dio (cfr. *Sal.* 98,2).

44. Sul tema si veda L. Alonso Schökel, *La risposta di Dio*: Conc 19/9 (1983) 83-93; sulla problematica generale dell'incontro tra Jahvé e Giobbe cfr. O. Keel, *Jahwes Entgegnung an Ijob*, Göttingen 1978, spec. 156-159.

aveva «circondato con una siepe e protetto» (1,10). Dopo il colpo fatidico egli sente che la sua siepe è stata abbattuta (cfr. 19,10), che Jahvé lo ha circondato di violenza (cfr. 16,13). Ora lo ha lasciato in balia della tempesta e gli ha sbarrato la via (3,23; 19,8). Giobbe conosceva Jahvé prima di essere esposto alla tempesta? Possiamo pensare che la barriera protettiva della sua sicurezza fosse tanto alta che non gli consentiva di vedere nessuno, nemmeno Jahvé ma soltanto la propria cerchia familiare e il proprio patrimonio (cfr. 1,2)? È possibile che la critica radicale di questo tipo di religiosità, basata sul *do ut des*, e sostenuta dalla dottrina della retribuzione, sia l'obiettivo del libro di Giobbe. Già lo aveva detto Satana a Jahvé con sarcastico cinismo: «Forse che Giobbe teme Dio *per nulla?*» (1,9). Strappato dalla propria sicurezza ed esposto bruscamente alla tempesta, Giobbe si avvicina pericolosamente alla bestemmia. Pur essendo un uomo «timorato di Dio», cioè «religioso», emerge che egli conosceva Dio soltanto per sentito dire. Solo la «visione» di Jahvé, saggia guida dell'ordine cosmico (che naturalmente può sussistere anche senza Giobbe), solo la vicinanza e l'esperienza del mistero aiutano Giobbe a trovare una via d'uscita. «Adesso ti hanno visto i miei occhi» (42,5). Su questa base si può affermare, senza rischiare equivoci, che i discorsi di Jahvé dal turbine rispondono perfettamente alle lamentele di Giobbe, non in modo diretto, secondo le condizioni pretese da Giobbe («o Jahvé o io») ma indirettamente, dal punto di vista della divinità: la necessità della mediazione della sua presenza per l'acquisizione di una vera conoscenza. Soltanto a partire dall'allontanamento e dalla tempesta, senza nessuna realtà che interferisca nell'incontro tra Dio e l'uomo, Giobbe è in grado di lasciar entrare la luce attraverso la confusione mentale che lo tormentava.<sup>45</sup> Per questo Giobbe passa dall'accusa alla lode.<sup>46</sup> Effettivamente la vita è gratuità: non deve essere vissuta secondo l'ottica «mercantilista» della dottrina della retribuzione. L'uomo deve essere religioso («timorato di Dio») in cambio di nulla. Qui ha inizio il cammino della sapienza.

#### 4. La vera sapienza

Questo è apparentemente il messaggio del bel poema del cap. 28, che sembra interrompere il dialogo tra Giobbe e i suoi amici, motivo che ha indotto la maggior parte degli interpreti a considerarlo un'aggiunta all'opera originale. La fine dei discorsi di Giobbe viene esplicitamente ricordata in 31,40. I capp. 29-31 possono essere il *dossier* preparato dal

45. Sulla risposta spirituale di Giobbe cfr. R.A.F. MacKenzie, *The Transformation of Job*: Bib TB 9 (1979) 51-57.

46. Su questo aspetto cfr. D. Patrick, *Job's Address of God*: ZAW 91 (1979) 268-282.

protagonista in vista di un eventuale processo nel quale cerca di dimostrare la propria innocenza e la colpevolezza del proprio avversario (cfr. 27,6-7). Questa ipotetica congiunzione tra 27,7 e 29,2 è chiaramente interrotta dal cap. 28, poema relativo alla ricerca della sapienza e alle condizioni della sua acquisizione. Il genere dialogico lascia il posto al poema sapienziale. Dove si trova la sapienza (28,12.20)?

Fino a quel momento sia Giobbe sia i suoi amici avevano rivendicato la propria sapienza criticandosi reciprocamente (12,2; 13,5; 17,10; 26,3). Tuttavia nel cap. 28 si delinea un diverso tipo di sapienza. L'uomo con il suo impegno e la sua conoscenza al servizio della tecnica è in grado di giungere fino alle realtà più recondite e misteriose della natura (descrizione dei giacimenti minerali). La professione della sapienza assicura potere e ricchezze. Questo è il contenuto dei vv. 1-11. È possibile che questo *homo faber* manchi di una conoscenza superiore non tanto nell'ambito socioeconomico quanto in quello umano ed etico (come per la prima coppia umana di *Gen.* 3,3-5). La tentazione consiste nel pensare che egli possa avere accesso a questa conoscenza mediante il prezioso frutto del suo sforzo: oro, zaffiro, coralli, perle, topazio. In realtà niente può essere paragonato alla sapienza né la si può acquistare per nessun prezzo (vv. 12-19). La parte successiva del poema propone al lettore una risposta parziale sul luogo di residenza della sapienza: certamente essa è fuori della portata degli esseri viventi (v. 21), né si trova nel mondo delle ombre e della morte (v. 22). Solo Dio conosce la sua via, solo lui sa dove si trovi (v. 23). La natura e il fine della sapienza sono posti in relazione con la teologia della creazione (vv. 24-27).<sup>47</sup> Insomma, solo Jahvé possiede la sapienza; per avervi parte l'uomo deve assumere un atteggiamento creaturale: avere timore del Signore e allontanarsi dal male (28,28; cfr. *Prov.* 3,7). A questo punto sorge nel lettore una domanda che esige una risposta urgente: «Accettiamo queste premesse per l'acquisizione della sapienza; ma il narratore non aveva detto, già all'inizio del libro, che 'Giobbe... era timorato di Dio e alieno dal male'? (1,1)». Come mai Giobbe, pur possedendo le virtù richieste per ottenere la sapienza, si è visto condannato alla stoltezza e al fallimento umano? O forse il poeta del cap. 28 intende criticare l'atteggiamento dogmatico degli amici di Giobbe mediante l'affermazione implicita che la dottrina della retribuzione non ha niente a che fare con l'autentica sapienza e con il discorso su Dio, la teologia? In tal caso l'uomo può sviluppare il proprio progetto di *homo sapiens* soltanto a partire dall'alterità religiosa.

Il redattore finale del libro di Giobbe ritarda la risposta di Jahvé alla

47. È chiaramente percepibile il rapporto tra questo finale del cap. 28 e la teologia della creazione sviluppata nei capp. 38-41. Si potrebbe dire che si tratta di un'anticipazione della risposta finale di Jahvé.

provocazione di Giobbe ricorrendo all'inclusione dei discorsi di Elihu (capp. 32-37), che rappresentano un'ostinata conferma teologico-pedagogica dell'ortodossia dogmatica degli amici di Giobbe. In essi la forma della diatriba è espressa con maggior chiarezza rispetto ai discorsi di Elifaz, Bildad e Zofar. Pur contenendo alcune profonde verità, che anticipano certe idee dei discorsi di Jahvé, in realtà sono viziati di razionalismo e disprezzo per il mistero dell'uomo. Il carattere secondario di questo materiale poetico si rivela in molti aspetti.<sup>48</sup> Da una parte fin qui non si sapeva nulla di questo personaggio, poiché il prologo in prosa non lo menziona e l'epilogo non lo ricorda. Dall'altra il suo intervento è essenzialmente un monologo se si considera che né Giobbe né Jahvé ne tengono conto. Inoltre viene a interrompere la continuità tra 31,40 e 38,1. Per questi motivi molti commentatori considerano a ragione che questi discorsi sono un'appendice tarda.

### 5. Epilogo in prosa: la libertà di Dio

Una volta che la componente drammatica del poema ha raggiunto il proprio culmine con la teofania e l'incontro tra Giobbe e Jahvé, l'epilogo in prosa (42,7-17) riprende i motivi del prologo. Non ritornano sulla scena Satana e la moglie di Giobbe, la cui funzione era esaurita. Il racconto è incentrato sulla giustificazione interiore ed esteriore del protagonista. Jahvé riconosce che Giobbe ha «parlato rettamente» di lui. Ma quando Giobbe ha rivelato la rettitudine delle proprie parole? Se accettiamo che il racconto popolare originario è rappresentato soltanto dalla cornice in prosa, si dovrebbe dedurre che la rettitudine di Giobbe si rivela nella risposta che egli dà alla proposta della moglie in 2,10: «Se accettiamo da Dio i beni, non accetteremo anche i mali?». Pur ignorando come e in quale misura il male è in qualche modo connesso con l'opera provvidenziale di Dio, lo si deve accettare facendo appello alla fiducia e alle dimensioni sovrumane del mistero. Tuttavia è da considerare che l'intervento di Jahvé nell'epilogo non riguarda solo il parlare retto di Giobbe ma anche l'atteggiamento «temerario» dei suoi amici. Perciò l'epilogo tiene conto anche del contenuto degli interventi di questi tre personaggi nel corso del dialogo poetico.

Si dovrà quindi riconoscere che quanto Jahvé respinge è il quadro generale della riflessione di Elifaz, Bildad e Zofar. Certamente Jahvé ha degli obblighi verso la giustizia, ma non al punto da essere privo di libertà nel prendere decisioni e da essere sottomesso alla suprema istanza teologica del rapporto azione-risultato della dottrina della retribuzione.

48. Si veda R. Gordis, *God and Man*, 104-116.

In tal caso la divinità si vedrebbe ridotta al rango di mera «reazione». In realtà «gli amici di Giobbe coltivavano una convinzione religiosa più che un rapporto vitale con il Dio vivente, poiché credevano a una divinità razionale resa schiava da un principio: la giustizia. A loro parere due principi reggevano l'universo, e il principale non era Dio».<sup>49</sup>

L'epilogo presenta un dato probabilmente appartenente al racconto popolare originario: la menzione dei familiari e conoscenti di 42,11. I versetti finali parlano della giustificazione esteriore di Giobbe.

## IV. STORIA DELLA RICERCA<sup>50</sup> E PROBLEMI APERTI

Poiché i maggiori progressi nella ricerca sul libro di Giobbe sono stati raggiunti in questo secolo, l'esposizione che segue sarà incentrata sui risultati degli ultimi decenni.

### 1. I metodi critici

In quest'ambito la maggior parte dei ricercatori hanno concentrato i loro sforzi nel chiarimento di taluni aspetti formali, della tradizione e della redazione.

#### a) Analisi critica del genere o forma

Per quanto riguarda la forma letteraria la prima voce critica di una certa importanza fu quella di Teodoro di Mopsuestia. Pur non disponendo del rigore e della precisione dei metodi di analisi odierni, egli definì il libro di Giobbe una *tragedia*.<sup>51</sup> Due testimonianze del Talmud (una è quella di rabbi Resh Lakish) affermano che «Giobbe non fu mai creato, né mai esistette, altro non è che una semplice parabola (*māšāl*)».<sup>52</sup> Seguendo questa indicazione Maimonide lo definì una finzione letteraria, la cui unica funzione era di esporre le diverse opinioni del popolo sulla provvidenza divina. Giobbe non sarebbe mai esistito.<sup>53</sup> Già Nicola di Lira lo considerò una *disputa*.<sup>54</sup>

Attualmente, sulla scorta della letteratura analoga del Vicino Oriente

49. J.L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom*, 118.

50. Interessanti informazioni in F. Delitzsch, *Job* (COT IV), Grand Rapids 1980, 33-44.

51. Cfr. PG 76, 697. Alcune riserve sono espresse da L. Alonso Schökel - J.L. Sicre, *Giobbe*, 91 n. 16. Segue questa linea interpretativa in particolare H.M. Kallen, *The Book of Job as a Greek Tragedy*, New York 1918; inoltre M. Jastrow, *The Book of Job*, Philadelphia 1920.

52. Secondo alcuni questo passo andrebbe piuttosto tradotto: «Giobbe fu creato soltanto per servire da parabola»; così R. Gordis, *God and Man*, 65.

53. V. S.R. Driver - G.B. Gray, *The Book of Job* (ICC), Edinburgh 1921, rist. 1971, xxv n. 2.

54. Cfr. P. Fedrizzi (ed.), *Giobbe* (BG), Torino-Roma 1972, 8.

antico, si propone un triplice percorso interpretativo; il genere può essere: sapienziale, disputa giudiziaria, supplica. Anche se nessun commentatore mette in discussione gli elementi sapienziali e la vocazione didascalica del libro di Giobbe, è indubbio che gli autori sono riluttanti a individuare un genere specifico cui attribuire quest'opera. Alcuni pensano, in una prospettiva comparativista, al *dibattito fra sapienti*,<sup>55</sup> genere di controversia praticato specialmente in Egitto durante il XIII secolo a.C.<sup>56</sup> Richter,<sup>57</sup> seguendo la linea di Koehler, considera il libro di Giobbe corrispondente piuttosto al genere «dibattito giudiziario», nel senso che il protagonista del libro formula davanti a Jahvé una serie di querele che riflettono le diverse articolazioni del diritto processuale israelitico.<sup>58</sup> Secondo Westermann, il libro costituisce uno sviluppo drammatico della supplica (*Klage*), più in particolare del lamento di un innocente accusato e perseguitato.<sup>59</sup> Tuttavia questa teoria non ha guadagnato l'attenzione della maggioranza degli specialisti.

La ricerca attuale preferisce non ingabbiare formalmente il libro di Giobbe e tende a parlare di «opera inclassificabile» nel senso che il poeta o i poeti impiegarono una tale varietà di procedimenti formali<sup>60</sup> da rendere Giobbe un'opera unica.<sup>61</sup> «Non vi è un'unica classificazione adatta alla forma letteraria del libro di Giobbe. Esso possiede una parte delle caratteristiche di tutte le forme letterarie che gli sono state attribuite, ma è impossibile classificarlo esclusivamente come didascalico, drammatico, epico o altro sulla base dello stile. Inteso come unità, il libro è un'opera *sui generis* e nessun termine particolare o combinazione di termini è adatta a descriverlo».<sup>62</sup>

### b) Analisi critica della tradizione

La critica della redazione del libro di Giobbe ha seguito essenzialmente due direzioni: profetica e sapienziale.<sup>63</sup> Forse sorpresi per la citazione di

55. Cfr. G. Fohrer, *Hiob*, 50-53; J. Lévêque, *Job et son Dieu* 1, 232. G. Ravasi, *Giobbe*, Roma 1979, 34 s., definisce questo genere di dibattito una «tavola rotonda teologica».

56. Cfr. ANET 475-479. 57. H. Richter, *Studien zu Hiob*, Berlin 1959.

58. Rassegna in C. Westermann, *Aufbau*, 9; valutazione critica in L. Alonso Schökel - J.L. Sire, *Giobbe*, 91. 59. Si veda C. Westermann, *Aufbau*, spec. 27-39.

60. Alla supplica si possono aggiungere elementi giuridici con caratteri formali propri del Salterio. Sulla base sapienziale di alcuni capitoli spicca lo stile processuale. La mescolanza di elementi giuridici e propri dei salmi prevale nei capp. 9-10; 19; 23; l'elemento sapienziale e quello proprio dei salmi nei capp. 4-5; 22; 25; l'elemento sapienziale, quello giuridico e quello proprio dei salmi nei capp. 8; 11; 12-14; 16-17; 38-42.

61. G. Ravasi, *Giobbe*, 39 s. parla di «arcobaleno letterario» e F. Horst, *Hiob*, XII di «carattere barocco». 62. M.H. Pope, *Job*, xxxi.

63. Cfr. C. Westermann, *Aufbau*, 14-16.

Giobbe tra i profeti in *Sir.* 49,9 alcuni autori hanno cercato d'individuare nel libro elementi propri della tradizione profetica. Così Bardtke sottolinea in particolare tre elementi: il consiglio divino di 1,6; 2,1, le sofferenze di Giobbe collegate con l'annuncio del giudizio,<sup>64</sup> il fatto che Jahvé si rivolge direttamente a Giobbe.<sup>65</sup> Tuttavia Bardtke non è in grado di spiegare in modo soddisfacente l'assenza nel libro di Giobbe di tradizioni religiose nazionali, segno certo di respiro profetico. Le osservazioni di Terrien sulla vicinanza letteraria delle sezioni inniche del Deutero-Isaia a quelle di Giobbe quanto a «lingua, stile e alcuni temi fondamentali»<sup>66</sup> si rivelano più pertinenti. Rimane però infondata la sua pretesa di servirsi di tale affinità per stabilire la data di composizione del libro.

Gli elementi sapienziali del libro di Giobbe tanto di tradizione israelitica quanto extraisraelitica sono stati largamente riconosciuti dai suoi interpreti più autorevoli.<sup>67</sup> Tuttavia alcuni hanno sottolineato l'influsso decisivo della sapienza egiziana e in particolare dell'idea di *maat*. In effetti il rapporto intrinseco azione-risultato, sotteso alla dottrina della retribuzione, elemento essenziale nel libro di Giobbe, presuppone l'idea di un Dio che presiede agli ordini cosmico e sociale e alle eventuali rivendicazioni umane ma che è capace di accondiscendere alla supplica dell'uomo.<sup>68</sup> Altri, infine, sottolineano le influenze cananaiche soprattutto nel profilo della divinità.<sup>69</sup> Nonostante tutti questi approcci e senza voler negare la comunanza di idee tra i paesi del Vicino Oriente antico, che certamente aiutano a comprendere l'opera, è più prudente ritenere il libro di Giobbe un'opera autonoma.

### c) Critica letteraria<sup>70</sup> e analisi critica della redazione<sup>71</sup>

Questo tema è oggetto di un dibattito tuttora aperto. I punti controversi sono: a) i problemi presentati dalla cornice narrativa (tensioni tra pro-

64. L'osservazione non è pertinente, perché la sofferenza di Giobbe è perfettamente comprensibile nell'ambito generale dell'esperienza umana.

65. H. Bardtke, *Prophetische Züge im Buche Hiob*, in F. Maass (ed.), *Das ferne und nahe Wort. Festschrift L. Rost* (BZAW 105), Leiden 1967, 1-10.

66. S. Terrien, *Quelques remarques sur les affinités de Job avec le Deutéro-Esaïe*: VTS 15 (1966) 295-310.

67. Così F. Delitzsch, *Job* (COT IV), Grand Rapids 1980, 5-9; P. Dhorme, *Job*, LXXXVIII; G. Fohrer, *Hiob*, 43-50; R. Gordis, *God and Man*, 31-52; J. Lévêque, *Job et son Dieu* 1, 115.

68. Si tratta della tesi del «paradigma supplica-ascolto» o «paradigma di una supplica accolta» (*Klageerhörungsparadigma*) di H. Gese, *Lehre und Wirklichkeit*, 70-78.

69. Così W.A. Irwin, *Job's Redeemer*: JBL 81 (1962) 217-229.

70. Per uno sguardo d'insieme si veda R.J. Williams, *Current Trends in the Study of the Book of Job*, in W.E. Aufrecht (ed.), *Studies in the Book of Job*, 1-27, spec. 12-18.

71. Si vedano B. Duhm, *Hiob*, XII-XIII; K. Budde, *Hiob*, XX-XXIX; P. Dhorme, *Job*, XLIX-LXXXVII; J. Auneau (e altri), *Les Psaumes et les autres écrits*, Paris 1990, 90-92.

logo ed epilogo; fino a che punto si può parlare di racconto originale in prosa?); *b*) funzione e portata del cap. 3 (soliloquio in forma di supplica che non ha nulla a che fare con il primo ciclo di discorsi?); *c*) limiti materiali dei cicli di discorsi (dove inizia e dove finisce ciascuno di essi?); *d*) origine e funzione del cap. 28 (aggiunta posteriore senza connessione diretta con la tematica dei discorsi?); *e*) funzione dei discorsi di Elihu nel quadro redazionale (composizione spuria?); *f*) originalità dei discorsi di Jahvé (sono autentici entrambi, solo il primo o nessuno?).

Nonostante la pluralità di opinioni<sup>72</sup> presentiamo una ricostruzione schematica della genesi della composizione del libro di Giobbe, che consideriamo suscettibile di discussione. Si può dare per assodato che il primo stadio di questa genesi sia costituito dal prologo e dall'epilogo in prosa basati su un'antica epopea orientale relativa a Giobbe.<sup>73</sup> In un secondo momento furono composti i magnifici poemi dei capp. 3-27; 29-31<sup>74</sup> e i discorsi di Jahvé (capp. 38-41).<sup>75</sup> In questo caso è probabile che il cap. 3 costituisca l'inizio del dialogo e i capp. 29-31 ne siano la conclusione. Attualmente quasi nessuno mette in dubbio che i discorsi di Elihu (capp. 32-37) siano secondari e costituiscano la terza fase della composizione del libro. Simile conclusione è suggerita da una serie di particolari, tra i quali il silenzio di Giobbe e di Jahvé su questo personaggio, il nuovo tipo di discussione che egli introduce ricorrendo a citazioni quasi letterali di Giobbe (33,9-11; 34,5-6; 35,2-3), la lingua che presenta una percentuale maggiore di aramaismi rispetto al resto del libro. Vi sono seri dubbi sull'originalità del cap. 28, da alcuni ritenuto un'aggiunta posteriore. Tuttavia, anche ammettendo tale possibilità, questo inno alla sapienza anticipa indubbiamente la soluzione al problema del libro proposta da Jahvé nei capitoli finali.<sup>76</sup>

### 2. Secondo la storia delle religioni<sup>77</sup>

Gli storici delle religioni hanno studiato prevalentemente i temi e i motivi religiosi del libro di Giobbe alla luce delle letterature sumero-babi-

72. Un esponente di questa pluralità, notevole soprattutto per le sue conclusioni peregrine, è M. Prakasa Reddy, *The Book of Job. A Reconstruction*: ZAW 90 (1978) 59-94.

73. È utile notare, tuttavia, che il redattore finale ha ritoccato alcuni aspetti, soprattutto dell'epilogo, per armonizzarlo con le idee presentate nel dialogo poetico. Sono stati avanzati dubbi sull'originalità della figura di Satana nel prologo; si veda G. Ravasi, *Giobbe*, 22.

74. L'originalità del terzo ciclo di discorsi (capp. 21-27), tuttavia, è stata posta in dubbio per il suo carattere frammentario e i sorprendenti interventi di Giobbe, in cui questi sembra attenuare le sue precedenti posizioni.

75. L'originalità delle descrizioni di Behemot e Leviatan (40,15-41,26) è oggetto di seri dubbi.

76. Per ulteriori particolari rinviamo all'ottimo compendio in L. Alonso Schökel - J.L. Sicre, *Giobbe*, 45-75.

77. Abbondanti informazioni in J. Lévêque, *Job et son Dieu* 1, 12-116.

lonesi, cananaica<sup>78</sup> ed egiziana: le continue argomentazioni a disculpa di Giobbe;<sup>79</sup> il tema del giusto sofferente;<sup>80</sup> la giustizia di Dio.<sup>81</sup> Le analogie tra l'epopea ugaritica di Aqhatu e il tema del destino di Giobbe sono state rilevate da Crook-Eliot.<sup>82</sup> È opportuno ricordare da ultimo in questo contesto la teoria (indubbiamente stravagante) del prestigioso biblista Terrien, secondo la quale il libro di Giobbe potrebbe essere un dramma pararituale della festa semitica dell'anno nuovo.<sup>83</sup> Senza entrare nel merito di queste teorie non si può accettare l'ipotesi di un prestito diretto da parte del libro di Giobbe. In definitiva si deve parlare di un patrimonio di motivi e temi comune alle culture del Vicino Oriente.

### 3. Secondo la teologia<sup>84</sup>

*Bibliografia*: F. Asensio, *La visión de Elifaz y su proyección sapiencial*: EstBib 35 (1976) 145-163; J. Prado, *La creación, conservación y gobierno del universo en el libro de Job*: Sef 11 (1951) 259-288; Ph. Rouillard, *La figura di Giobbe nella liturgia: indignazione, rassegnazione o silenzio?*: Conc 19/9 (1983) 25-32; B. Maggioni, *Giobbe e Qohelet. La contestazione sapienziale nella Bibbia*, Assisi 1979; G. Gutiérrez, *Parlare di Dio a partire dalla sofferenza dell'innocente. Una riflessione sul libro di Giobbe*, Brescia 1987.

I teologi che affrontano il libro di Giobbe concentrano il loro interesse principalmente su tre punti: il significato della sofferenza incolpevole, il problema della teodicea, il rapporto tra colpa e redenzione. In definitiva si tratta di tre aspetti di uno stesso problema. La sofferenza innocente implica il discorso della teodicea, della giustizia divina; che senso ha in questo caso parlare di redenzione? Un quarto punto di partenza è quello della lettura a partire dai poveri. Può capitare che alcuni preferiscano collocare questa riflessione «al di fuori della teologia», ma quando si consideri che i poveri sono uno dei «luoghi teologici» per eccellenza, questa decisione risulta ampiamente giustificata.

Da sempre la maggior parte degli interpreti ha sottolineato il problema della *sofferenza* (o del male in generale)<sup>85</sup> come elemento fonamen-

78. Si veda P.C. Craigie, *Job and Ugaritic Studies*, in W.E. Aufrecht (ed.), *Studies in the Book of Job*, 28-35.

79. J. Murtagh, *The Book of Job and the Book of Dead*: IrTQ 35 (1968) 166-173.

80. O. García, *La prosperidad del malvado en el libro de Job y en los poemas babilónicos del «Justo Paciente»*: EstEcl 34 (1960) 603-619.

81. W. von Soden, *Die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes im Alten Orient*: MDOG 96 (1955) 41-59.

82. C. Westermann, *Aufbau*, 16. Cfr. G. del Olmo Lete, *Mitos y leyendas de Canaán*, 342 n. 48.

83. S. Terrien, *Le poème de Job: drame para-rituel du Nouvel An?*: VTS 17 (1969) 220-235.

84. Mi rifaccio parzialmente a C. Westermann, *Aufbau*, 20-24.

85. Al riguardo cfr. R. Gordis, *God and Man*, 135-156.

tale nella comprensione del libro di Giobbe. Con diverse sfumature, mentre alcuni considerano la sofferenza incolpevole in sé come nucleo dell'opera,<sup>86</sup> altri, evitando la questione del senso di questa sofferenza, si concentrano specificamente sul tipo di risposte offerte dal sofferente.<sup>87</sup> Tuttavia ci si deve chiedere: si tratta del problema particolare della sofferenza umana o dell'impostazione generale della ricerca di un modello di vita religiosa autentica? La domanda che Satana pone cinicamente a Jahvé in 1,9 va in quest'ultima direzione. Satana si domanda se è possibile un'esistenza genuinamente religiosa, vale a dire affatto disinteressata. Il tema della sofferenza è il mezzo utilizzato per verificare questa possibilità in Giobbe. Certo si sarebbe potuto scegliere un mezzo meno rigido, ma il carattere estremo del dolore fisico e morale di Giobbe ben si attaglia al dinamismo iperbolico tipico di una drammatizzazione. Il tema della sofferenza innocente dovrà essere considerato un «tema connesso».<sup>88</sup>

Altri affrontano il nostro libro dal punto di vista della *teodicea*. Il problema della giustizia divina implica l'esistenza, nella religione d'Israele (e anche in quella babilonese),<sup>89</sup> di un concetto di colpa inteso come correlato di esigenze etiche e la credenza nell'aldilà come luogo in cui la colpa è castigata e la virtù premiata. Si può parlare di giustizia divina nel libro di Giobbe? Il protagonista, di fronte al brutale confronto tra l'esperienza personale e la teologia ufficiale, proclama in un primo momento il proprio dubbio angoscioso e conclude accusando di malevolenza il comportamento di Jahvé nei suoi confronti. Che si tratti di una «sofferenza-castigo» o di una «sofferenza-prova», come riteneva Elihu in 33, 19, porta alle stesse conclusioni. Inoltre, se l'armonia personale (e sociale) è un riflesso dell'ordine cosmico, il caso di Giobbe sarebbe paradigmatico della mancanza di ordine morale nel mondo, della sua demoralizzazione cioè dell'ingiustizia di Jahvé. Ma, come si è visto, l'alternativa posta da Giobbe («o Jahvé o io») viene risolta dopo la «visione».

Alcuni individuano il nucleo del libro di Giobbe nel rapporto tra *creazione e redenzione*. Prendendo come base la dottrina biblica della retri-

86. In questo caso, e a giudicare dai discorsi di Jahvé nei capp. 38-41, la sofferenza potrebbe valere come luogo della rivelazione di Dio. Così M. Tsevat, *The Meaning of the Book of Job*: HUCA 37 (1966) 73-106.

87. «Il motivo fondamentale tanto della leggenda di Giobbe, che fa da cornice narrativa, quanto del poema in sé, è quello dell'esistenza dolorosa dell'uomo. Non si tratta delle domande sull'origine, il fondamento e la legittimità della sofferenza, bensì della questione dell'atteggiamento che l'uomo deve assumere di fronte a essa. Il problema esistenziale è la questione dell'atteggiamento adeguato di fronte alla sofferenza» (G. Fohrer, *Hiob*, 549).

88. La mia posizione è l'opposto di quella di G. Fohrer, il quale giudica la reazione davanti alla sofferenza come *Thema* e il dubbio sull'autenticità della religiosità di Giobbe come *Nebenthema*. Cfr. nota precedente. 89. Si veda W. von Soden, *art. cit.*

buzione, si ritiene che la fede non possa trovare appoggio nel riconoscimento dei meccanismi di questa dottrina, come vorrebbero gli amici di Giobbe, bensì nell'autorivelazione di Dio come creatore nei capp. 38-41. Tuttavia, come il disordine implicato dalla sofferenza non si addice all'armonia della creazione, Giobbe alla fine arriva a scoprire il Dio redentore, che è il Dio della grazia, della gratuità.

Alcuni teologi, infine, sono inclini a esaminare il messaggio centrale del libro di Giobbe a partire dai *poveri*. Gutiérrez, unendo nel suo studio la metodologia teologica e la spiritualità, presenta le seguenti riflessioni: «L'innocenza rivendicata energicamente da Giobbe ci aiuta a comprendere l'innocenza di un popolo oppresso e credente in rapporto alla situazione di dolore e di morte che gli è imposta... Giobbe con la sua veemente protesta, la sua scoperta dell'impegno concreto per il povero, e per chiunque soffre ingiustamente, con il suo confronto con Dio e attraverso il riconoscimento della gratuità del suo progetto sulla storia umana, segnala una traccia».<sup>90</sup>

#### 4. Al di fuori della teologia

*Bibliografia*: J. Collet, *Da Giobbe a Bergman. L'angoscia, la sfida*: Conc 19/9 (1983) 120-126; F. Chirpaz, *Bloch e la ribellione di Giobbe*: ivi 49-61.

È comprensibile e legittimo che qualsiasi lettore affronti i testi biblici a partire dai propri interessi e precomprensioni. Bisogna evitare gli estremi, come pretendere che la Bibbia dica ciò che vogliamo farle dire o pensare e, nel leggerla, corrisponda a quello che crediamo. Fatta questa premessa siano benvenute, in quanto fonte di arricchimento, le letture di Giobbe proposte da altri ambiti.

##### a) Secondo la psicologia

In questo contesto è doveroso citare l'opera di Jung, padre della psicologia analitica.<sup>91</sup> Sebbene egli sorvoli candidamente sui gravi problemi individuati dai metodi storico-critici, non si possono negare le numerose e felici intuizioni.<sup>92</sup> Dopo essersi ingenuamente lasciato tentare da Satana e aver permesso crudelmente la sofferenza di Giobbe, Jahvé si vede infine costretto ad ammettere che, nonostante la sua onniscienza, non era stato in grado di rendersi conto del carattere amorale della pro-

90. G. Gutiérrez, *Parlare di Dio dalla sofferenza dell'innocente. Una riflessione sul libro di Giobbe*, Brescia 1987, 28. 201.

91. C.G. Jung, *Risposta a Giobbe* (1952), Torino 1979 (rist. 1992). Altri aspetti delle letture psicologiche in W. Vogels, *The Spiritual Growth of Job*: BibTB 11 (1981) 77-80.

92. Cfr. J.L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom*, 120-121.

pria decisione. La situazione pietosa di Giobbe risveglia in lui il sentimento della responsabilità. Insomma, il protagonista del dramma è Giobbe che si dimostra superiore a Jahvé sia sul piano morale (conserva la fede nonostante tutto) sia sul piano intellettuale (percezione della dualità presente in Jahvé:<sup>93</sup> distruzione dell'uomo senza accorgersi che ha bisogno di lui).<sup>94</sup> Jahvé deve espiare la propria colpa. Nel proprio confronto coll'uomo egli avverte la necessità di farsi uomo. La «risposta a Giobbe» si realizza nell'incarnazione e passione di Cristo. Oltre a queste intuizioni, fondate sulle categorie simboliche della percezione di Dio, il Giobbe di Jung è pur sempre un'opera più vicina al Prometeo greco, incentrato sulla progressiva umanizzazione di Dio,<sup>95</sup> che all'incomparabile monumento letterario e teologico della Bibbia. Il rapporto Dio-uomo presentato da Jung non è altro che un'espressione allegorica della relazione psicoterapeuta-paziente.<sup>96</sup>

#### b) Secondo il femminismo<sup>97</sup>

Non è fuori luogo la premessa, generalmente condivisa nell'epoca attuale, che nelle civiltà antiche, e in qualche misura ancor oggi, la società era androcentrica. Tutto era fatto in vista dell'uomo, dall'uomo e per l'uomo, comprese le produzioni letterarie. Il libro di Giobbe non può sfuggire a questa evidenza. Una lettura femminista di quest'opera, come di qualunque altra, implica che ci si collochi a due livelli di analisi: lo studio della figura della donna e lo studio dei complessi immaginativi e simbolici connessi all'elemento femminile.

Si deve partire dal fatto che nel libro di Giobbe i principali attori sono maschi, perfino Jahvé! Le figure femminili si riducono alla moglie e alle figlie del protagonista. All'inizio, quando il narratore presenta la cerchia familiare di Giobbe (1,1.3) non fa alcuna menzione della moglie. L'importante in una società androcentrica era assicurare la discendenza, il nome. La sposa rappresentava un mezzo e nient'altro. Ora si deve riconoscere che la menzione delle figlie non era del tutto necessaria nel racconto e rappresenta un dato a favore poiché se è vero che sette figli più tre figlie formano una cerchia familiare perfetta (per il numero 10) altrettanto perfetto sarebbe stato tener conto dei soli sette figli.

93. Questo dualismo o antinomia è presente anche in Giobbe, il quale intende presentare Dio come testimone contro Dio stesso; cfr. C.G. Jung, *op. cit.*, 19.

94. Commoventi le affermazioni di 7,8 («Quando mi guarderai, io non sarò più») e 7,21 («Ben presto giacerò nella polvere, mi cercherai, ma più non sarò»).

95. Cfr. G. Ravasi, *Giobbe*, 204.

96. Più che di una risposta Giobbe aveva bisogno di una terapia secondo W.S. Taylor, *Theology and Therapy in Job: Theology Today* 12 (1956) 451-462.

97. Cfr. D.J.A. Clines, *Job 1-20* (WBC 17), Dallas 1989, XLVIII-L.

Sfortunatamente la sposa è ricordata nel prologo solo per ricevere l'appellativo di «stolta» (2,10). Mentre gli amici di Giobbe distillano nel dialogo la loro sapienza, producendo discorsi di alto livello intellettuale, la povera moglie è presentata come un essere irriflessivo, dominata da un pragmatismo blasfemo. Di fatto impostando un'equazione a partire dal dato della maledizione risulta evidente che Satana sta a Jahvé (1,11; 2,5) come la donna sta a Giobbe (2,9). Si potrebbe parlare di una demonizzazione della sposa, una sorta di «seconda Eva». Naturalmente questa visione è logica dal punto di vista della teologia, perché una lettura non credente tenderebbe a riconoscere che la figura della sposa è l'unica manifestazione di buon senso in tutta l'opera. La moglie di Giobbe non comparirà più nel libro, nemmeno quando la cerchia familiare sarà ricomposta (42,13-15).

Naturalmente le letture di Giobbe esterne alla teologia si potrebbero moltiplicare all'infinito: vegetariana, materialista, atea, suicida, ecc. Rinvio il lettore alle opere di Ravasi<sup>98</sup> e Clines.<sup>99</sup>

#### V. BIBLIOGRAFIA COMMENTATA<sup>100</sup>

Alonso Schökel, L. - Sicre, J.L., *Giobbe*, Roma 1985. Ottima opera in generale, della quale è da segnalare l'ampia ed esauriente introduzione e la precisione e la bellezza della traduzione. La bibliografia è buona e sufficientemente ampia. Lo studio delle difficoltà testuali, anche se incompleto, affronta molto bene i problemi più urgenti. Il commento presenta ottimi e notevoli suggerimenti, difficilmente rinvenibili in altre opere del genere.

Clines, D.J.A., *Job 1-20* (WBC 17), Dallas 1989. Il lettore può rendersi conto delle ambizioni di questo commento pensando che l'esposizione dei primi 20 capitoli di Giobbe occupa 501 pagine. Dopo averlo sfogliato, si deve riconoscere che la sua qualità è direttamente proporzionale alla voluminosità. L'ampiezza della bibliografia e l'analisi quasi completa dei problemi testuali fanno di quest'opera uno dei tre migliori commenti attuali al libro di Giobbe.

Dhorme, P., *Le livre de Job*, Paris 1926. Dopo un'ottima introduzione di 178 pagine l'autore dispiega nel commento le sue eccellenti doti di esegeta e le sue vaste conoscenze di storia dell'esegesi. Un'ampia analisi critico-testuale e un commento preciso e documentato fanno di quest'opera, nonostante gli anni trascorsi dalla sua pubblicazione, un riferimento obbligato.

Driver, S.R. - Gray, G.B., *The Book of Job* (ICC), Edinburgh 1921, rist. 1971. Come la collana cui appartiene, l'opera si segnala per il rigore e l'esautività con cui affronta le questioni filologiche. L'introduzione è sufficiente, anche se la data di composizione richiede la nostra benevolenza di fronte ad alcune prese di posizione attualmente insostenibili. Indispensabile nella biblioteca degli studiosi della Bibbia.

98. G. Ravasi, *Giobbe*, 185-255. 99. D.J.A. Clines, *Job 1-20*, XLVII-LVI.

100. La più completa bibliografia aggiornata si trova in D.J.A. Clines, *Job 1-20*, LXIII-CXV.

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 3 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 3 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, *Ecclésiaste (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 *ekklēsiastes*, 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 *ekklēsiastes* traduce l'ebraico *qōhelet* ragionevolmente bene. *Ekklesiastes* è «colui che si siede o parla nell'assemblea (*ekklesia*)», 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 *ekklesia*. 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.<sup>1</sup>

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.<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup>

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 versioni<sup>4</sup>

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*.<sup>5</sup> 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<sup>e</sup>tubim* o «scritti». Insieme a Rut, Cantico, Lamentazioni ed Ester costituisce il gruppo delle cinque *m<sup>e</sup>gillot*, 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 Mishna<sup>6</sup> 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.<sup>7</sup>

#### 2. Autore, data e luogo di composizione<sup>8</sup>

##### 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 autori<sup>9</sup> 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 discute 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. Poedechar, *L'Ecclésiaste*, 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.

L'ebraico di Qohelet presenta alcuni caratteri tardi,<sup>10</sup> 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,<sup>11</sup> 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.<sup>12</sup>

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.<sup>13</sup> 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 *'āšer* 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 Koheleth*, 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) 183-195.

11. Al riguardo si veda la posizione di Ch. Rabin, *The Historical Background of Qumran Hebrew*: ScrHeb 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 Koheleth*: 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 Koheleth*: JQR 39 (1948-1949) 151-160.

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

Rispetto ad altri libri dell'Antico Testamento lo stile di Qohelet e il suo modo di argomentare sono unici.<sup>15</sup> Risulta chiara l'appartenenza del libro alla «letteratura sapienziale» allo stesso titolo di Giobbe e Proverbi.<sup>16</sup> 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.

Il posto che il libro di Qohelet occupa nella storia delle idee può contribuire a precisarne la data di composizione.<sup>17</sup> 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 Koheleth* (BZAW 152), Berlin 1979, 120-123; R.E. Murphy, *The Sage in Ecclesiastes and Koheleth 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.<sup>18</sup> 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.<sup>19</sup>

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,<sup>20</sup> non ha riscosso il consenso generale.<sup>21</sup>

## II. DIMENSIONE LETTERARIA

### I. 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.<sup>22</sup> 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.<sup>23</sup>

#### b) L'autore<sup>24</sup>

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». <sup>25</sup> 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 9,10. 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-*hokmâ* e di glossatori-*hâsîd*. Critica questa arbitrarietà R. Gordis, *op. cit.*, secondo il quale «i diversi glossatori-*hokmâ* e gli interpolatori-*hâsîd* 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»<sup>26</sup> o del «cinismo» di Qohelet.

#### 2. Aspetti letterari<sup>27</sup>

##### 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.<sup>28</sup> 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,<sup>29</sup> 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.<sup>30</sup>

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.<sup>31</sup> 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.<sup>32</sup>

Sebbene sia opportuno tener conto di tutti questi aspetti, non è difficile individuare nel libro proverbi isolati<sup>33</sup> 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.<sup>34</sup> Altri procedimenti letterari, presenti in Qohelet, sono la metafora (ad es. 7,26), la comparazione, a volte introdotta dalla congiunzione *k<sup>e</sup>* (2,13; 7,6; 9,12), la parabola (ad es. 9,14-15), ecc.<sup>35</sup>

### 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.<sup>36</sup> 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 Cobeleth: 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 Cobeleth*, 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),<sup>37</sup> 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).<sup>38</sup> 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).<sup>39</sup>

Un aspetto letterario tuttora dibattuto dell'opera di Qohelet è l'unità tematica. Anche se il testo attuale presenta una certa unità di prospettiva,<sup>40</sup> vi sono segnali inequivocabili di aggiunte in forma di glossa.<sup>41</sup> Oltre ai due epiloghi già ricordati, che cercano di mitigare il tono aggressivo della teologia di Qohelet,<sup>42</sup> 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.<sup>43</sup> 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'Éclésiaste*, 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 extralitterari 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. Gallang, *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 dottrinali<sup>44</sup>

##### 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).<sup>45</sup>

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:<sup>46</sup> 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.).<sup>47</sup>

Il risultato della sua ricerca non potrebbe essere più corrosivo. Riguardo al valore della sapienza, nonostante le affermazioni piuttosto neutrali o prudenziali sui suoi vantaggi rispetto alla stoltezza (cfr. 2,13; 8,1), la visione di Qohelet è radicalmente pessimista e negativa.<sup>48</sup> 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.<sup>49</sup> 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.<sup>50</sup> 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-

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).<sup>51</sup> 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-

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.

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).<sup>52</sup>

#### d) Inutilità dello sforzo umano

L'inutilità dello sforzo umano costituisce un altro aspetto notevole della filosofia di Qohelet.<sup>53</sup> 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.<sup>54</sup> 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 adottata 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.<sup>55</sup> 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 piaceri<sup>56</sup> 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).<sup>57</sup> 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).<sup>58</sup> 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'Ecclesiaste*: 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 pernicioso» (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».<sup>59</sup>

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.<sup>60</sup> 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.<sup>61</sup> 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 vedono 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.<sup>62</sup> 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.<sup>63</sup>

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* I, 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.<sup>64</sup> Tuttavia si deve riconoscere che non sono poche le credenze veterotestamentarie che Qohelet conferma in modo esplicito o implicito.<sup>65</sup> 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.<sup>66</sup> 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-

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 RICERCA<sup>67</sup>

*Bibliografia:* J. Ellul, *La raison d'être. Méditation sur l'Écclésiaste*, 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.<sup>68</sup>

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

67. Abbondante informazione in Ch.D. Ginsburg, *Coheloth*, 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.

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. Galling, *Koheloth-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.

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». <sup>70</sup>

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*, <sup>71</sup> 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 Olimpiodoro di Alessandria. <sup>72</sup>

Lo sviluppo degli studi grammaticali ed esegetici durante il medioevo favorì le interpretazioni più sobrie dei commentatori ebrei, <sup>73</sup> 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* <sup>74</sup> di Alcuino († 804), *In librum Ecclesiastes* <sup>75</sup> di Ruperto di Deutz († 1130), le *In Salomonis Ecclesiasten homiliae XIX* <sup>76</sup> 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).

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-esilico: sia al dominio persiano <sup>77</sup> sia all'età ellenistica. <sup>78</sup>

## 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. <sup>79</sup> 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'Écclésiaste*, Paris 1882; G. Wildeboer, *Der Prediger*, Freiburg i.Br. 1898; C. Siegfried, *Prediger und Hohelied*, 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.<sup>80</sup> 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:<sup>81</sup> stoici, cinici (per il ricorso alla diatriba),<sup>82</sup> 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,<sup>83</sup> 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.<sup>84</sup> Non sarebbe ragionevole isolare Qohelet dall'influenza delle idee greche che circolavano liberamente all'epoca.<sup>85</sup>

#### 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.

testuali 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 rûâh*; 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 'šh, 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.

#### 1. 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 versioni<sup>1</sup>

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 sticometrica e tre o quattro lettere di 6,14-15 (o forse 1,19-20), in un testo molto simile a quello del manoscritto A.<sup>2</sup> 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.