

# IL QOHELET: LA RICERCA DEL SENSO DELLA VITA

© Pino Pulcinelli – Roma 2002

## INTRODUZIONE

### 1. QOHELET, L'UOMO

### 2. LA RICERCA DI QOHELET

#### 2.1. IL VOCABOLARIO SPECIFICO

#### 2.2. ALCUNI ASPETTI DELL'ESPERIENZA DI QOHELET

### 3. C'È UN SENSO NELLA VITA? IL RISULTATO DELLA RICERCA DI QOHELET

#### 3.1. BREVE SOMMARIO DELL'ESEGESI CONTEMPORANEA

#### 3.2. UNA PAROLA CHIAVE DI QOHELET: **HEBEL**

##### 3.2.1. SCENARI CHE SONO DESCRITTI COME **HEBEL**

##### 3.2.2. FRASI PARALLELE E COMPLEMENTARI

##### 3.2.3. **HEBEL** NEL CONTESTO GENERALE DEL LIBRO

##### 3.2.4. È **HEBEL** L'UNICO TERMINE IN GRADO DI ESPRIMERE UN TALE SIGNIFICATO?

#### 3.3. IL SIGNIFICATO DELLA VITA IN QOHELET: ALCUNE LINEE GUIDA

## CONCLUSIONE

### \* APPENDICE: ASPETTI GENERALI DEL LIBRO

**N.B.** Come font ebraico si è utilizzato *Times New Roman* non vocalizzato. Potrebbero esserci delle imprecisioni nella visualizzazione della parola ebraica (anche per il verso da dx a sn) che andrà perciò verificata sul testo originale BHS)



## INTRODUZIONE

Senza dubbio la parola più famosa del vocabolario del Libro del Qohelet è “vanità”, e la frase più popolare del libro - diventata una sorta di proverbio - è: “tutto è vanità”.

La parola ebraica originaria è *hébel* che - come vedremo - alcuni studiosi recentemente suggeriscono di tradurre con “enigma”, “mistero” o “ironia”.

Curiosamente la stessa parola potrebbe essere usata per descrivere la prima impressione che si ricava dopo avere letto i capitoli nei maggiori commentari al libro del Qohelet quando trattano il proposito, il progetto, la struttura, il messaggio, la filosofia o la teologia del libro: le varie interpretazioni vanno da un estremo all’altro; si passa da alcuni che gli attribuiscono una concezione di vita estremamente pessimistica a quelli che propendono più per una visione gioiosa ed ottimistica, e analogamente si va dalla lettura più atea a quella più genuinamente religiosa. In effetti, questo libro - a causa delle sue affermazioni spesso paradossali - si presta ad ogni tipo di lettura: ci sono passaggi in cui l’autore afferma qualcosa che altrove - magari subito dopo - sembra accingersi a smentire.

In una cosa sono concordi i diversi studiosi: Qohelet è un uomo in ricerca di significato. Nello scorrere della lettura si scorgono le sue domande fondamentali: La vita umana ha un senso? Possiamo noi riuscire a coglierlo? E in ultimo: qual è il miglior modo possibile di vivere? Il suo spirito irrequieto è occupato dalla ricerca di una risposta sulla base dell’esperienza quotidiana. La sua ricerca coincide con le grandi tematiche filosofiche e religiose, ma anche con le domande spicciole dell’uomo comune.

Al fine di seguire il percorso compiuto da Qohelet dovremmo avere un’idea della sua personalità e del suo metodo di ricerca. Quindi prenderemo in considerazione gli accenni alla sua vita privata contenuti nel libro, il suo particolare atteggiamento sulla concezione della realtà, e in ultimo la sua posizione sul significato della vita.



## 1. QOHELET, L'UOMO <sup>[1]</sup>

Si tratta del libro più personale della Bibbia Ebraica. La concezione della vita in esso contenuta è specifica del suo autore. Il modo in cui la sua personalità interagisce con il mondo esterno è così singolare, da rappresentare un soggetto interessante anche per la psicologia moderna <sup>[2]</sup>.

Generalmente gli autori biblici non forniscono molte informazioni su se stessi e il loro tempo (ad esempio, sappiamo pochissimo su Isaia e Geremia). Nel libro di Qohelet i vari accenni fatti *en passant* circa la sua vita privata sono stati interpretati in diversi modi dai suoi lettori. <sup>[3]</sup> Alcuni ritengono autobiografica la dettagliata descrizione della vita lussuosa nel secondo capitolo, e



conseguentemente hanno pensato a lui come un facoltoso aristocratico, se non addirittura un re.

[4]

È stato ipotizzato, basandosi sul difficile versetto 5,8 - che sembra esaltare l'agricoltura - che Qohelet fosse un uomo di campagna. Tuttavia, potrebbe trattarsi semplicemente di un omaggio alla vita agreste, considerata dal punto di vista reazionario della classe agiata.

Il ragionamento sofisticato che caratterizza il libro, il riferimento al tempio e al culto sacrificale (4,17s), la sua familiarità con la corruzione del governo (5,7), sembrano indicare che Qohelet sia vissuto a Gerusalemme. L'epilogo (12,9-14) e il genere letterario mostrano che l'autore apparteneva al circolo dei saggi e che, in quanto saggio, aveva dei discepoli. Sembrerebbe inoltre che egli godesse di benefici e possibilità, come quella di viaggiare, negati ai poveri. Era colto e aggiornato. Sulla base di alcune somiglianze con la filosofia greca, alcuni studiosi ritengono che

sia stato in contatto con il pensiero greco. [5] Solo pochi altri elementi sono riconducibili alla sua biografia: si sa che era uno scapolo, o quanto meno senza prole, dato che sembrava essere molto preoccupato dal fatto che quando un uomo muore è costretto a lasciare i suoi beni a stranieri che non hanno faticato per ottenerli, e non sembra tradire alcun sentimento di amicizia e parentela

neanche quando parla della famiglia. [6]

Alcuni dettagli fanno supporre che a parlare sia un uomo anziano che esprime nostalgia delle gioie giovanili e la necessità di ognuno di assolvere al proprio dovere prima che sia troppo tardi.

[7]

Proprio quest'ultimo elemento induce a pensare che egli insegnasse a studenti (l'esortazione ad indossare degli abiti eleganti e a cospargersi di oli pregiati, lascia supporre che si trattasse di figli di famiglie agiate).

Questo è ciò che si sa della sua vita pubblica. Il suo libro ci consente, invece, di saperne di più circa la sua personalità e la sua *Weltanschauung*.

Senza dubbio dotato di intelligenza e perspicacia era inoltre pervaso da una forte passione per la vita. Apprezzava la bellezza della natura, il mondo di sensazioni suscitate in un uomo dalla vicinanza di una donna, il conforto materiale di una casa comoda, il piacere di un buon vino e di un buon cibo. Un'altra grande passione lo animava: l'amore per la giustizia. Se l'edonismo era quasi sempre una sorgente di gioia, l'altra passione è quasi sempre vista come fonte di sofferenza: "Ho visto di tutto nel corso della mia vana esistenza, uomini retti distrutti a causa della propria rettitudine, peccatori vivere a lungo grazie alla loro debolezza" (7,15). Questa esperienza si scontra dolorosamente con l'antica concezione israelitica dell'esistenza e con il pensiero saggio tradizionale, che possono essere resi con l'idea che, se un uomo è buono e giusto ciò sarà visibile nella sua vita esteriore, caratterizzata da *berakah* e *shalom* (benedizione e pace); mentre la cattiva sorte e il fallimento sono segni di un comportamento peccaminoso. Per Qohelet questa teoria retributiva non corrisponde alla modalità attraverso cui si sviluppa la vita terrena. Qui inizia il problema. La stessa problematicità si rintraccia in Giobbe, legata alla questione relativa alla



concezione di Dio e della fede. Tuttavia l'approccio al problema, il modo in cui esso viene analizzato e il risultato a cui essi giungono sono differenti. In effetti, Giobbe, dopo aver combattuto nella sua crisi di fede, raggiunge la soluzione pratica della questione del significato. Qohelet al contrario, pur partendo dallo stesso punto, non arriva ad una risposta. Il pensiero sulla morte resta lo sfondo delle sue speculazioni.

Il terzo grande elemento, che attraversa tutto il suo percorso, è la sete di conoscenza e di saggezza; in realtà è proprio questa imperscrutabilità del mondo che costituisce la sua preoccupazione principale: *"allora ho osservato tutta l'opera di Dio, e che l'uomo non può scoprire la ragione di quanto si compie sotto il sole; per quanto si affatichi a cercare, non può scoprirla. Anche se un saggio dicesse di conoscerla, nessuno potrebbe trovarla"* (8,17). Resta dunque come unica sua risposta l'invito a godersi la vita quanto più possibile?



## 2. LA RICERCA DI QOHELET

Qual è stato il metodo interpretativo della realtà utilizzato da Qohelet?

Uno degli elementi di originalità di Qohelet consiste nel suo uso dell'**esperienza** come strumento investigativo per la scoperta del reale. In effetti, benché si tratti dello strumento privilegiato della tradizione saggia di Israele e dei popoli limitrofi, in Qohelet questo mezzo assume una particolare importanza: ciò è reso evidente dall'abbondanza di un vocabolario specifico e dalla tendenza a considerare lo spettro più ampio possibile dell'esperienza umana: "L'atteggiamento più marcato in questo uomo saggio è quello dell'osservatore. Si difende dall'accusa di essere considerato un sognatore."<sup>[8]</sup>



### 2.1. IL VOCABOLARIO SPECIFICO

Il versetto 1,13 esprime il grande proposito di Qohelet che scaturisce dalla prima osservazione della realtà ("tutto ciò che si compie sotto il sole"), egli usa due verbi che esprimono il metodo della ricerca: *Mi sono proposto **di ricercare** (darash) e **investigare** (tur) con saggezza tutto ciò che si fa sotto il cielo. È questa una occupazione penosa che Dio ha imposto agli uomini, perché in essa fatichino.*

- **דָּרַשׁ** (darash): si trova una volta in Qohelet. Il verbo sottolinea la ricerca che riguarda diversi oggetti. Ripetuto 155 volte in Qal (coniugazione semplice) nella Bibbia ebraica, 20 volte ha Dio

come soggetto. Nelle altre 135 - fatta eccezione 2 volte, in Giobbe 38,9 a in Isaia 62,12 - il soggetto è l'uomo. Tra queste, 101 si riferiscono - direttamente o indirettamente - alla "ricerca" di Dio. L'idea più frequente oscilla tra la ricerca e l'appello a Dio. Da questa radice deriva la parola *midrash* che troviamo due volte nella Bibbia (2Cr 13,22 e 24,27), una parola che verrà utilizzata in seguito molto spesso con il significato di "commentario".

Sulla base del suo utilizzo si può dire che questa radice riguarda specialmente la ricerca teologica. Qui Qohelet la utilizza per riferirsi alla ricerca delle cose che avvengono sulla terra.

- **רוח** (tur): ritorna tre volte in Qohelet (oltre che in 1,13, 2,3 e 7,25), mentre nella Bibbia è meno frequente che il precedente (26 volte). In 13 casi il suo soggetto è la terra promessa, e il significato comune è "esplorare". Solo in Qohelet (ogni volta che compare) e una volta in Nm 15,39 ("seguire il proprio cuore") assume un senso metaforico. Ma solo Qohelet, ogni volta, lo utilizza per esprimere un'investigazione intellettuale.

Qui i due verbi esprimono ciò a cui il saggio si dedica con tutto se stesso; si rafforzano reciprocamente e potrebbero esser resi con un superlativo: un'altra possibile interpretazione enfatizza la ricerca estensiva dopo quella in profondità.

Nel versetto 7,25 troviamo tre verbi che esprimono la ricerca, ma in un ordine inverso rispetto a quello che potremmo aspettarci ("conoscere" viene prima benché sia il proposito dell'azione descritta dagli altri due verbi): *Mi sono applicato di nuovo a **conoscere** e **indagare** e **cercare** la sapienza e il perché delle cose e a conoscere che la malvagità è follia e la stoltezza pazzia.*

Troviamo qui un altro verbo che esprime ricerca, è il più comune.

- **בנש**: (220 volte nella Bibbia) si ripete 7 volte in Qohelet con un duplice significato:

- 1) "investigare" il passato (3,15), saggezza (7,25), questo (7,28), molte inclinazioni personali (7,29);
- 2) "tentare, cercare, tempo per cercare (3,6), cercare e non trovare (8,7).

Altre forme verbali che esprimono ricerca in Qohelet sono **לאש** (2,10 e 7,10), "domandare, richiedere, desiderare" e **הקר** (12,9), "indagare" (questa è l'unica che si ritrova in Piel

[coniugazione intensiva]), in Qal significa "esplorare, esaminare". <sup>[9]</sup>



## 2.2. ALCUNI ASPETTI DELL'ESPERIENZA DI QOHELET

Tre sono le fasi della sua esperienza: 1) Vedere ("ho visto / osservato / stabilito"); 2) riflettere ("



ho considerato / riflettuto / ponderato") 3) concludere (" Ho concluso / trovato).<sup>[10]</sup>

Solitamente oppone i differenti oggetti della sua osservazione: descrive una situazione, sembra favorire una certa riflessione che condurrebbe ad una certa conclusione... ma all'improvviso introduce una riserva, un'obiezione (Qohelet è l'uomo del "ma", del "tuttavia", del "anche se") la cui conclusione è spesso il suo *leitmotif*, "persino questo è *hebel*", o "persino questo è opporsi al vento".<sup>[11]</sup>

La sua predilezione per l'antinomia come possibilità di riflessione sull'esperienza, è riflessa nel modo in cui conduce il suo ragionamento, ad esempio nel processo di tesi, antitesi e sintesi. Siamo in presenza di un metodo dialettico. L'intero libro è un soliloquio, una disputa che si dipana nell'io interiore, che alcuni studiosi hanno paragonato al Greco *diatribé*, la forma dialogica usata dai cinici e dagli stoici del periodo tardo.<sup>[12]</sup>

I problemi considerati da Qohelet sono dello stesso tipo di quelli esaminati dalla diffusa tradizione dei saggi (come abbiamo già visto in riferimento a Giobbe), tuttavia, al contrario di quest'ultimo, egli non considera esperienze isolate, ma la vita in toto. Egli è alla ricerca di un significato ultimo.

Ciò significa che sta chiedendo molto di più, situando se stesso ad un livello filosofico e teologico. Inoltre, non ritiene che la saggezza da sola - benché la paragoni alla luce che si oppone alla tenebra - è in grado di raggiungere la soluzione dal momento che: " Ho deciso allora di conoscere la sapienza e la scienza, come anche la stoltezza e la follia, e ho compreso che anche questo è un inseguire il vento, perché molta sapienza, molto affanno; chi accresce il sapere, aumenta il dolore" (1,17-18). Allo stesso tempo Qohelet è persuaso del fatto che questa ricerca sia anche un dono di Dio (cfr. 1,13).

L'*organo* preposto a questa conoscenza sperimentale è il cuore: "Ho dato il mio cuore per ricercare e investigare con saggezza tutto ciò che è sotto il cielo" (1,13); per l'israelita non è come per noi il luogo dei sentimenti, ma il luogo dell'intelligenza, della volontà e della decisione, e rappresenta l'intera persona. Quindi, potremmo dire che l'*organo* di questa conoscenza sperimentale consiste nella ragione (intelligenza) e nella fede (volontà e decisione). In questo incontro tra ragione e fede nell'esperienza particolare, ripetutamente la ragione sembra mettere in crisi la fede (quella tradizionale del pio israelita), ma, come vedremo tra poco, la crisi riguarda solo un certo tipo di dogmatismo.

Nello sviluppo del discorso l'idea di Dio arriva in maniera discreta (1,13), ma importante. Questa ricerca - che richiede una grande fatica - non viene dal maligno, ma da Dio. Essa non rappresenta quindi una ribellione prometeica, ma un'accettazione della volontà misteriosa - e spesso paradossale - di Dio.



### 3. C'È UN SENSO NELLA VITA? <sup>[13]</sup> - IL RISULTATO DELLA RICERCA DI QOHELET

Dal momento che il fine ultimo dell'intero libro riguarda l'approccio di Qohelet alla vita e il suo significato, la discussione di questo aspetto coincide con l'interpretazione del significato generale dell'opera.

Dopo aver fatto un breve accenno alla esegesi contemporanea, cercheremo di illustrare alcuni suggerimenti recenti che potrebbero gettare nuova luce sulla comprensione dell'argomento.



#### 3.1. BREVE SOMMARIO DELL'ESEGESI CONTEMPORANEA <sup>[14]</sup> -

I punti di vista dei diversi commenti sull'interpretazione del libro, possono essere sommariamente divisi in due grandi gruppi: quelli che enfatizzano a tal punto l'insistenza sulla "vanità" e le espressioni di scetticismo da sminuire l'importanza delle affermazioni relative alla "gioia di vita" (tale ad esempio G. von Rad, W. Zimmerli, R.B.Y. Scott, R. Murphy, J. Crenshaw e il R. Gordis dei primi scritti); e quelli che, meno numerosi, mettono in rilievo nel pensiero di Qohelet la vita, la gioia di vivere come dono Dio, che sovrasta il concetto di "vanità" (R. Gordis nelle opere più recenti, E. Good, L. Di Fonzo, N. Lohfink e R.K. Johnston). <sup>[15]</sup> -

Altri punti di vista interessanti, collocabili nelle interpretazioni del primo gruppo, che sottolineano il carattere radicale del libro, sono espressi da E. Glasser, A. Maillot, D. Lys, A. Barucq, A. Lauha:

- **E. Glasser.** La sua tesi può essere riassunta dal titolo dell'ultimo capitolo del suo libro: "Le douloureux savoir de Qohelet" (p. 191-209). La conclusione della ricerca di Qohelet è il disappunto dovuto all'irritante comportamento umano e lo scandaloso atteggiamento di Dio. Ci sono anche alcune reazioni positive di fronte a questa scoperta, ma non sufficienti per avere speranza.

- **A. Maillot.** Il titolo del suo libro è sufficientemente eloquente: *La Contestation, Commentaire à l'Ecclesiaste*. Il termine di paragone per il significato della vita è la morte, il regresso che l'uomo soffre alla fine della sua esistenza. Anche in altri studi, come in quello di Glasser, la morte appare come una realtà inevitabile, tuttavia nel lavoro di Maillot assume una forza particolare che condiziona ogni esperienza. Ne viene fuori che il libro di Qohelet è una protesta radicale in cui l'aspetto polemico è continuamente presente.

- **D. Lys.** Anche per questo autore il libro di Qohelet è molto polemico, contrario ad ogni "sistema sicuro" che potrebbe sollevare l'uomo dalla fatica del porre delle domande. Secondo



Lys, Qohelet percepisce la grazia dell'unione con Dio, ma non può comprenderne il significato: non è in grado di prefigurarsi cosa significhi la vita, benché l'uomo non possa negare che la vita abbia un senso.

- **A. Barucq.** Condivide ampiamente la posizione di Maillot. Anche per lui Qohelet è un contestatore radicale della condizione umana. Nessuno è in grado di comunicargli un sentimento di sicurezza: neanche la teologia convenzionale può esser una risposta alla situazione individuale.

- **A. Lauha.** La sua interpretazione è simile a quella di von Rad (fondamentalmente convinto del fatto che Qohelet rifiuti il punto di vista del credente basandosi esclusivamente sulla sua ragione). Il pessimismo e lo scetticismo prevalgono. Quest'atteggiamento è indotto dalla ragione e dall'esperienza.

Ciò non implica che un uomo sia ateo (sarebbe stato impossibile a quei tempi e in quella cultura)

ma soltanto che Dio appare distante.<sup>[16]</sup>

Una terza posizione interpretativa stabilisce che Qohelet segua la tesi del "giusto mezzo" una saggia corrente di pensiero che intende fissare un equilibrio tra rettitudine e debolezza, evitando entrambi gli estremi (una sorta di *aura mediocritas*). Uno degli autori che ha dato questa

interpretazione è D. Buzy<sup>[17]</sup> e più recentemente - sebbene in maniera diversa - E. Horton.<sup>[18]</sup>

Arrivati a questo punto non è il caso di compiere una valutazione critica di queste diverse interpretazioni: nella prima e nella seconda possiamo solo intravedere una possibile nuova proposizione dell'argomento che esporremo; rispetto alla terza possiamo solo dire che il modello del "giusto mezzo", benché sia presente nei libri della saggezza, non è proponibile per Qohelet, in effetti le argomentazioni al riguardo sono deboli e suffragate da un'esigua sezione del libro. (cfr. capitolo 7 e particolarmente vv.15-18).



### 3.2. UNA PAROLA CHIAVE DI QOHELET: **HEBEL**

*Vanità delle vanità, dice Qohèlet,  
vanità delle vanità, tutto è vanità (1,2)*

«Che Qohelet stia esprimendo una concezione fondamentalmente negativa della vita su questa terra è una conclusione che dipende in gran parte dall'aver attribuito al termine *hébel* un significato equivalente a quello di "vanità"»<sup>[19]</sup> Questa affermazione di G. Ogden potrebbe sembrare eccessivamente apodittica, tuttavia, se esaminiamo la frequenza e il modo specifico in



cui Qohelet usa il termine ci rendiamo conto che non si rischia di esagerarne l'importanza.

- Il sostantivo *hebel* [לְבָה] appare 73 volte nella Bibbia Ebraica (le altre cinque volte è utilizzato nella forma verbale) e di tutte queste volte, 38 volte (più della metà) sono in Qohelet.

Circa 23 volte è usato come termine chiave in affermazioni conclusive che rappresentano il climax di sezioni più piccole lungo tutto il libro.

La forma composta *habel habalim*, una sorta di superlativo esclamativo (seguito da un terzo *hebel*), posto all'inizio e alla fine del libro (solo due volte, 1,2 e 12,9), possiede un ruolo funzionale, entrambe le volte servono come le due inclusioni che fanno da cornice all'intero lavoro originale.

Per queste ragioni possiamo comprendere l'estrema importanza che assume un'interpretazione esatta del termine al fine della comprensione generale del lavoro.

### Cosa significa realmente *hebel* in Qohelet?

L'originario, concreto significato della parola ebraica è "vapore", "respiro", "nebbia", "fumo", "vento". Da questi significati concreti deriva l'astratto o metaforico significato di "vanità", "nulla", "idolo". Con tutti questi significati si ritrova nella Bibbia al di fuori di Qohelet (ad esempio in Dt 32,21; Is 57,13; Ger 8,19; 10,8; Prov 13,11; 21,6; Sal 78,33, ecc.). Si riferisce al

concetto di inutilità, vacuità, effimero, nullità<sup>[20]</sup>. Per questo la parola più utilizzata nella traduzione è "vanità".

Qohelet utilizza *hebel* allo stesso modo? Ogden nota che molti studiosi concordano con R.

Davson<sup>[21]</sup> nell'affermarlo<sup>[22]</sup>. Già in passato c'erano alcune proposte a considerare che, sebbene in altri documenti della Bibbia *hebel* suggerisca un senso di "vacuità", un accurato esame dell'uso di Qohelet della parola indica che un tale significato è fuori luogo. W. E. Staples (1943,

1955) suggerisce il significato "mistero"<sup>[23]</sup>; A. Barucq lo traduce con "absurdité"<sup>[24]</sup> (la stessa

opzione è scelta da V.M. Fox<sup>[25]</sup>). D. Lys preferisce lasciare il significato originario di "fumo"

per evitare la sfumatura di nullità<sup>[26]</sup>, e per sottolineare il fatto che il concetto implica la presenza (e non l'assenza) di qualcosa, ma che questa "cosa" è "impenetrabile" come la nebbia. E.

Good suggerisce "ironia"<sup>[27]</sup>.

L'abbondante, singolare ed esclusivo uso di *hebel* fatto da Qohelet in effetti lascia supporre che qui possa avere un significato del tutto diverso. Secondo M.V. Fox questo particolare uso "è mostrato, prima di tutto, dal fatto che altrove *hebel* non è predicato di un'azione o di un evento.

Inoltre, non è utilizzato altrove riferendosi alla violazione della razionalità del mondo"<sup>[28]</sup>.

Ogden, cita J. Barr per affermare che "le parole assumono significato in un contesto specifico e in relazione alle intenzioni di coloro che le usano... Solo esaminando il modo in cui effettivamente

Qohelet usa *hebel* (o qualsiasi altra parola chiave) possiamo determinare quale significato egli attribuisce al termine."-<sup>[29]</sup>-Egli suggerisce quindi alcuni elementi in Qohelet che devono essere presi in considerazione per determinare il significato: il doloroso scenario di fronte al quale la frase *hebel* si pone come risposta, il significato della frase parallela e complementare ('andare controvento', "un inutile affanno", e "un'infelice lavoro"); gli inviti al divertimento che puntellano il libro in momenti topici<sup>[30]</sup>. A questi due elementi aggiungeremo una rassegna di testi significativi del libro al fine di vedere se "vanità" è adeguato al suo sfondo generale, e una breve ricerca semantica per vedere se lo stesso significato avrebbe potuto essere espresso con un altro termine ebraico. Il terzo elemento menzionato da Ogden verrà preso in considerazione insieme alla presentazione del nostro punto di vista relativo alle idee principali del libro.



### 3.2.1. SCENARI CHE SONO DESCRITTI COME **HEBEL**

#### a) **3,16-19:**

*16 Ma ho anche notato che sotto il sole al posto del diritto c'è l'iniquità e al posto della giustizia c'è l'empietà.*

*17 Ho pensato: Dio giudicherà il giusto e l'empio, perché c'è un tempo per ogni cosa e per ogni azione.*

*18 Poi riguardo ai figli dell'uomo mi son detto: Dio vuol provarli e mostrare che essi di per sé sono come bestie.*

*19 Infatti la sorte degli uomini e quella delle bestie è la stessa; come muoiono queste muoiono quelli; c'è un solo soffio vitale per tutti. Non esiste superiorità dell'uomo rispetto alle bestie, perché tutto è vanità.*

Il v. 16 presenta il dilemma di un male pervasivo. In v. 17 offre una risposta teologicamente ortodossa. Il v. 18 offre un'altra risposta nello spiegare che Dio, attraverso la pervasività del male, mette alla prova l'umanità. Egli dimostra agli uomini che nella morte hanno lo stesso fato degli animali. Qohelet replica con il termine *hebel* (v.19). In seconda battuta la giustizia di Dio sembra arrivare troppo tardi, se non addirittura per nulla. È ad un problema teologico apparentemente insolubile che Qohelet fa fronte con la frase *hebel*. Il termine in questo contesto è il mezzo scelto per focalizzare l'attenzione su di una **situazione enigmatica**. Ciò non significa affatto che, per questo, la vita sia 'vanità'.

#### b) **6,1-2:**

*1 Un altro male ho visto sotto il sole, che pesa molto sopra gli uomini.*



**2** *A uno Dio ha concesso beni, ricchezze, onori e non gli manca niente di quanto desidera; ma Dio non gli concede di poterne godere, perché è un estraneo che ne gode. Ciò è vanità e malanno grave!*

Ci troviamo di fronte ad un altro problema teologico: i benefici materiali elargiti da Dio sono segni della sua benedizione (secondo la concezione religiosa tradizionale). Ora stranieri e non queste persone godranno di tali doni. Questa peculiare situazione è illustrata dalla parola *hebel*. Ancora una volta non si tratta di una questione di 'vanità', ma di una situazione anomala. Si tratta di un **enigma**.

### c) 8,14:

*Sulla terra si ha questa delusione: vi sono giusti ai quali tocca la sorte meritata dagli empi con le loro opere, e vi sono empi ai quali tocca la sorte meritata dai giusti con le loro opere. Io dico che anche questo è vanità.*

Simile all'esempio fornito 3,16-18, anche questo pone l'accento sulla dimensione anomala dell'esistenza. Come può permettere un Dio giusto che accada tutto ciò? Non possediamo la risposta. Tuttavia, non per questo, la vita cessa di avere significato, e diventa 'vanità'. Anche questa **situazione inesplicabile** è descritta con *hebel*.



## 3.2.2. FRASI PARALLELE E COMPLEMENTARI

Spesso le frasi con *hebel* vanno di pari passo con altre frasi standard che enfatizzano e specificano lo stesso tema. Le più frequenti sono:

- a.** חור תוער ('la lotta contro il vento') (1,14; 2,11.17.26; 4,4). La radice [r`t] descrive inoltre il lavoro del pastore mentre fa pascolare il gregge. Perciò la frase potrebbe esser tradotta 'pascolando vento': un tentativo di controllare il vento. È una straordinaria espressione metaforica della volontà di raggiungere l'impossibile.
- b.** ער ילה ('una intensa afflizione') (6,2). Si tratta di uno scenario che provoca la crisi del credente. Sembra che Dio agisca in maniera incomprensibile (dando dei doni, ma senza l'opportunità di beneficiarne). Il saggio soffre di fronte a questa anomala situazione.
- c.** ער יינע (un compito ingrato) (1,13;48), Il contesto è quello di una difficile ricerca di significato. Ancora una volta l'uomo vive dolorosi momenti di dubbio.

Da questa breve disamina emerge distintamente che con *hebel* Qohelet non descrive la vita come qualcosa di vuoto, vano, privo di significato, ma solo che ha a che fare con situazioni di fronte

alle quali neanche l'uomo saggio trova una risposta.

Sono d'accordo con il risultato della ricerca di Ogden "il termine *hebel* in Qohelet ha un significato e una funzione distintiva; serve a convogliare la nozione di una vita **enigmatica e misteriosa**; l'idea che esistono molte domande che ancora sono senza risposta e che non possono averne". <sup>[31]</sup>

Ogden non è il solo studioso che propone una simile interpretazione. In effetti ci sono altri contributi recenti che vanno nella stessa direzione. J.E. McKenna, in luogo del concetto di nulla (convogliato dalla parola 'vanità'), propone un'interpretazione positiva del termine, come "**incomprensibile**" o "**irrazionale**". A suo modo di vedere il significato più esatto potrebbe essere reso da "**eventualità**" ma usando questo termine si perderebbe il potere poetico che la 'vanità della vanità' esprime. <sup>[32]</sup>

R.E: Murphy ritiene che questo importantissimo termine di Qohelet denoti incomprendibilità piuttosto che irrazionalità o assurdità. <sup>[33]</sup>



### 3.2.3. **HEBEL** NEL CONTESTO GENERALE DEL LIBRO

Per una corretta comprensione - e quindi traduzione - del termine *hebel*, bisogna che quest'ultimo venga considerato in riferimento all'intero background del libro. Le due questioni fondamentali sono:

- 1) l'uomo ricerca il significato nella vita (questo compito è dato da Dio);
- 2) l'uomo non è in grado di conoscere questo significato (ne segue quindi l'osservazione: è *hebel*).

Numerosi brani lungo l'intero libro ripetono questo concetto: <sup>[34]</sup>

**\*\* 1,8 *Tutte le cose sono in travaglio e nessuno potrebbe spiegarne il motivo. Non si sazia l'occhio di guardare né mai l'orecchio è sazio di udire.***

**\*\* 1,14 *Ho visto tutte le cose che si fanno sotto il sole ed ecco tutto è vanità e un inseguire il vento.***

**\*\* 1,17 *Ho deciso allora di conoscere la sapienza e la scienza, come anche la stoltezza e la follia, e ho compreso che anche questo è un inseguire il vento.***



**\* 2,3** *Ho voluto soddisfare il mio corpo con il vino, con la pretesa di dedicarmi con la mente alla sapienza e di darmi alla follia, **finché non scoprissi che cosa convenga agli uomini compiere sotto il cielo, nei giorni contati della loro vita.***

**\*\*\* 3,11** *Egli ha fatto bella ogni cosa a suo tempo, ma egli ha messo la nozione dell'eternità nel loro cuore, senza però che gli uomini **possano capire l'opera compiuta da Dio dal principio alla fine.***

**3,21** ***Chi sa se il soffio vitale dell'uomo salga in alto e se quello della bestia scenda in basso nella terra?***

**6,5** ***Non vide neppure il sole: non conobbe niente; eppure il suo riposo è maggiore di quello dell'altro.***

**\* 6,12** ***Chi sa quel che all'uomo convenga durante la vita, nei brevi giorni della sua vana esistenza che egli trascorre come un'ombra? Chi può indicare all'uomo cosa avverrà dopo di lui sotto il sole?***

**7,23** *Tutto questo io ho esaminato con sapienza e ho detto: «Voglio essere saggio!», ma la **sapienza è lontana da me!***

**8,7** ***Questi ignora che cosa accadrà; chi mai può indicargli come avverrà?***

**\*\*\* 8,16** *Quando mi sono applicato a conoscere la sapienza e a considerare l'affannarsi che si fa sulla terra - poiché l'uomo non conosce riposo né giorno né notte - **17 allora ho osservato tutta l'opera di Dio, e che l'uomo non può scoprire la ragione di quanto si compie sotto il sole; per quanto si affatichi a cercare, non può scoprirla. Anche se un saggio dicesse di conoscerla, nessuno potrebbe.***

**\*\*\*\* 9,1** *Infatti ho riflettuto su tutto questo e ho compreso che i giusti e i saggi e le loro azioni sono nelle mani di Dio. **L'uomo non conosce né l'amore né l'odio; davanti a lui tutto è vanità.***

**9:12** *Infatti **l'uomo non conosce neppure la sua ora: simile ai pesci che sono presi dalla rete fatale e agli uccelli presi al laccio, l'uomo è sorpreso dalla sventura che improvvisa si abbatte su di lui.***

**\*\*\* 11:5** ***Come ignori per qual via lo spirito entra nelle ossa dentro il seno d'una donna incinta, così ignori l'opera di Dio che fa tutto. 6** La mattina semina il tuo seme e la sera non dar riposo alle tue mani, perché non sai qual lavoro riuscirà, se questo o quello o se saranno buoni tutt'e due.*

Anche quest'indagine avvalorata l'ipotesi della pertinenza di una traduzione del termine chiave con: "situazione enigmatica"<sup>[35]</sup> - Al contrario in molti casi "vanità" non risulterebbe adeguata.



### 3.2.4. È **HEBEL** L'UNICO TERMINE IN GRADO DI ESPRIMERE UN TALE SIGNIFICATO?

Potremmo domandarci quale altre parole Qohelet aveva a disposizione per esprimere tale concetto in ebraico.

Il verbo קמע [‘mq] (non ci sono sostantivi derivati) solo in una occasione potrebbe esprimere il concetto "essere misterioso" (descrivendo il pensiero di Dio, Sal 92,6) mentre nelle restanti altre 9 volte significa "essere profondo".

La parola תורצב [b<sup>e</sup>zurot] dalla radice בצר (essere impossibile, inavvicinabile), in un'occasione è normalmente reso con "cose incomprensibili" (Ger 33,3).

La parola חדיה (dalla radice \*הדא "legare, coprire") ha specialmente la sfumatura di "indovinello" (cf. episodio di Sansone, Gdc 14,12-19; sulla regina di Saba, 1Re 10,1 e 2Cr 9,1), o "parabola" (Sal 78,2). Soltanto una volta forse significa "enigma" (cf. Dio non parla con Mosé per ~, Nm 12,8).

La parola המלעת [ta‘alumah] (dalla radice מלע) solo una volta in Qal, cf. Sal 90,8, "esser nascosto") significa "cose nascoste", "segrete" (cf. Sal 44,22; 64,7; Gb 11,6; 28,11).<sup>[36]</sup>

Da questa breve analisi<sup>[37]</sup> possiamo osservare che se vi sono termini che sono vicini al significato di "situazione enigmatica", il loro uso con questo significato è molto raro. Oltre a questo non hanno la stessa versatilità del termine *hebel* (abbiamo già osservato che, al contrario, c'erano altre parole appropriate in ebraico per esprimere "vanità").



### 3.3. IL SIGNIFICATO DELLA VITA IN QOHELET: ALCUNE LINEE GUIDA

Questo tentativo di seguire alcuni tratti del percorso di Qohelet non ha la pretesa di essere esaustivo circa il significato del libro, ma solo di proporre alcune linee guida.

Come si è già visto nella parte riguardante l'interpretazione generali del libro da parte dei suoi



interpreti, se da un lato c'è *hebel*, sull'altro piatto della bilancia c'è l'invito reiterato ad apprezzare la vita come un dono di Dio. Dopo la nuova analisi del significato di questa parola chiave in Qohelet, *hebel* ha perso gran parte del suo fardello: non significa "vanità", "nullità", "assenza di valore", etc., ma piuttosto "inconoscibilità". Questi commenti "ottimistici" vedono una rivalutazione delle loro affermazioni circa una certa bontà della vita come dono di Dio e devono essere prese sul serio. Tuttavia non sembrano del tutto convincenti come interpretazioni definitive del libro: in effetti la sua natura poliedrica sembra sfuggire a qualsiasi tentativo di rintracciarvi una tesi unitaria.

Queste sono le idee principali che possono facilmente essere individuate in Qohelet:

**L'uomo è chiamato a ricercare il significato della vita** (si veda al riguardo § 2). Questa ricerca

[38] è un dono<sup>[38]</sup> che Dio fa all'uomo (cf. 1,13), non il frutto di una ribellione prometeica. Al contrario, quando l'uomo inizia questa ricerca egli compie un atto di accettazione della misteriosa - e a volte paradossale - volontà di Dio. Questo cercare spesso comprende un doloroso sforzo e soprattutto la prontezza a mettere se stessi e ciò che ci circonda in discussione: non si può riporre cieca fiducia in un "sistema di sicurezza tradizionale" (religione inclusa) portatore di risposte "pre-confezionate". È necessario correre il rischio di essere considerati "non ortodossi": in questa impresa l'uomo non deve curarsi di ciò che gli altri dicono di lui. Questa ricerca rappresenta la più alta dignità dell'uomo.

**L'uomo non può conoscere il significato ultimo** (cf. § 3.2.3.). Nella sua ricerca, l'uomo si scontra con la dura realtà rappresentata dal fatto che egli non è in grado di trovare il significato profondo delle cose. Piuttosto, la sua esperienza gli procura diverse difficoltà (cfr. il problema della ricompensa, ingiustizia, Dio che sembra così lontano). A questo punto si sente sopraffatto dall'angoscia e dallo sconforto (cf. "odiavo la vita", 2,17) perché non afferra il senso (cf. la situazione espressa con *hebel*), tuttavia Qohelet non afferma mai che la vita non abbia senso, ma solo che non lo conosce (cf. "Chi conosce?" 3,21 e passim).

Dio sa (cf. il tempo opportuno; 3,11). Egli è più grande di noi; noi dovremmo temerlo (3,14) ed

[39] essere aperti nei confronti del mistero<sup>[39]</sup>. Il concetto di Dio espresso da Qohelet è diverso da quello tradizionale e a volte ne è un'immagine distorta. Noi non possiamo "usarlo" per i nostri "calcoli": è necessario credere "nonostante", e non "perché".

La crisi può diventare un fattore di progresso.

**L'uomo è invitato ad assaporare la vita nel momento presente come un dono di Dio** (cf. Qoh

[40] 2,24; 3,12-13; 3,22; 5,17-18; 8,15; 9,7-10; 11,8-9), poiché non sa che cosa può accadere<sup>[40]</sup>, (egli non sa in anticipo il tempo appropriato) egli sa soltanto che quando queste gioie sono presenti esse rappresentano un segno della prodigalità divina: tuttavia l'uomo non può goderne a suo piacimento, quando gli fa più comodo (il dono divino - come Dio stesso - resiste alla manipolazione umana).

Quando l'uomo le incontra può essere sicuro (una cosa sicura tra le tante incertezze!) che Dio

vuole che egli ne goda.

Eppure, queste gioie umane non costituiscono la felicità dell'uomo (da questo punto di vista

Qohelet va oltre Giobbe): su di loro incombe l'ombra della morte e dell'oblio<sup>[41]</sup> (cf. 2,12-23; 12,7) e - in ogni caso - l'uomo verrà giudicato in base ad esse (3,17; 11,9; 12,14).



## CONCLUSIONE

Qohelet non offre una risposta esauriente alla "domanda" per eccellenza (il significato della vita). Per farlo, bisognerebbe tracciare un quadro completo del progetto divino, e ciò è impossibile per gli esseri umani. Ma non c'è dubbio che questo progetto esiste come è vero che Dio esiste, e che l'uomo è chiamato a riconoscere nella vita di ogni giorno i segni di questo progetto. A volte questa ricerca può diventare dolorosa e scoraggiante, ma questi sono i momenti in cui maggiormente si innalza la dignità umana. Non si può rimanere soddisfatti delle risposte, spesso troppo semplici, fornite dal "sistema di pensiero tradizionale": la vita è più complessa e il suo mistero è troppo grande per essere contenuto in un qualunque dogmatismo; il dubbio è dunque ammesso.

Allo stesso tempo è saggio essere soddisfatti del proprio lavoro e dei doni di Dio, rimanendo pronti all'ora propizia, sperando che il lavoro dell'uomo si integri con il progetto di Dio.

Qohelet non è propriamente pessimistico, né ottimistico, né scettico, piuttosto consapevolmente rassegnato di fronte alla realtà della vita, sempre alla ricerca della scoperta della imperscrutabile saggezza e provvidenza di Dio.

Il suo messaggio resta di grande attualità per l'uomo di oggi, spesso distratto e tentato dalla superficialità.



## APPENDICE: ASPETTI GENERALI DEL LIBRO<sup>[42]</sup>

**Datazione.** Per un breve periodo, gli studiosi hanno considerato l'aramaico come la lingua originale; la scoperta a Qumran di frammenti ebraici del libro databili intorno alla metà del

secondo secolo dopo Cristo ha accelerato il decadere di questa teoria.<sup>[43]</sup> Questo libro è scritto in un ebraico aramaicizzante, una lingua con forti influssi misnaici.



Il vocabolario contiene un'alta percentuale di aramaicismi, e da questo punto di vista appartiene ad altri successivi libri canonici. Le scarse informazioni politiche che gli studiosi hanno ricavato nel libro indicano un periodo precedente alla rivolta dei Maccabei nel 164 a.C., dato che l'attitudine nei confronti di governanti stranieri si addice meglio al periodo Tolemaico. Le severe scelte politiche di Antioco IV (175-164 d.C.) ridussero la libertà di seguire le proprie inclinazioni (come, ad esempio, i possibili discepoli di Qohelet fecero seguendo le indicazioni del loro insegnante).

Inoltre, Ben Sira probabilmente conosceva il libro e lo utilizzò intorno al 190 d.C. Quindi, la più plausibile data per Qohelet sembra assestarsi intorno al 250 e 225.

**Struttura.** Qualsiasi tentativo di stabilire la struttura del libro resta inconcludente<sup>[44]</sup>.

La soluzione di questo problema è direttamente legata, ovviamente, con la descrizione dettagliata di un progetto del libro: al riguardo troviamo molte opinioni differenti. Ogni interprete ha il proprio principio unificante in base al quale cerca di identificare le unità differenti. Uno degli

ultimi tentativi merita attenzione:<sup>[45]</sup>

1,1	titolo
1,2	tema generale del libro
1,3-2,26	la confessione di Salomone
3,1-22	esseri umani sotto la legge del tempo
4,1-16	vita in società
4,17-5,8	la convenienza del silenzio sul discorso avventato
5,9-6,9	sul benessere
6,10-12	unità di transizione
7,1-9,10	l'esperienza di vita e morte
9,11-10,20	saggezza e follia
11,1-6	la necessità di correre dei rischi
11,7-12,7	la necessità di gioire della vita
12,8	inclusione: il tema generale del libro
12,9-14	epilogo

**Canonizzazione.** Il libro - a causa del suo approccio anticonformista - non venne accettato pacificamente nella Bibbia ebraica. Come riuscì dunque a trovare il suo posto tra gli altri scritti sacri (*Ketubim*)?

La ragione va ricercata nella sua attribuzione al Salomone e all'*ortodossia* dell'epilogo (quasi sicuramente composto da discepoli, che richiamavano concezioni tradizionali legati all'osservanza della Torah.

Testimonianze del secondo secolo d.C. indicano che il libro di Qohelet era menzionato, insieme al Cantico dei Cantici, Ester, Ezechiele e Proverbi in una discussione sui libri che "profanano le

mani" a causa del carattere sacro dei personaggi. Rabbi Akiba riconobbe l'autorità canonica di Qohelet prima della metà del secondo secolo. Il libro compare nella lista redatta dal cristiano Melitone di Sardi nel 190 d.C.<sup>[46]</sup>



© Pino Pulcinelli – Roma 2002

[1] Il testo di riferimento per questo capitolo è R. Gordis, *Koheleth the Man and his World* (New York 1968), p. 75-86.

[2] Cf. F.Zimmermann, *The inner world of Qohelet* (New York 1973) che applica il metodo psicoanalitico alla personalità e al pensiero di Qohelet. In questa analisi Zimmermann sostiene che Qohelet soffriva di "una complessa neurosi che lo dominava e lo soggiogava" (p. XIII)

[3] L'uniformità del linguaggio ci fa supporre, insieme a molti studiosi, che fatta eccezione per il versetto 1 e l'epilogo, il lavoro è opera di un singolo autore. Le teorie di molteplici autori (Qohelet, un sadduceo, un saggio, un uomo pio e un editore) hanno perso terreno nelle analisi più recenti, sebbene molti interpreti ancora pensino ad un chiosatore che ha corretto la concezione di Qohelet sulla ricompensa e il castigo.

[4] Cf. 1,1.12: Qohelet assume il ruolo di re Salomone semplicemente come artificio letterario, allo stesso tempo non cerca di far passare la sua come un'opera autentica di Salomone, altrimenti avrebbe adottato subito il nome "Salomone" al posto dell'enigmatico "Qohelet".

[5] Finora, comunque, non sono state addotte prove al riguardo. Ad esempio espressioni come "sotto il sole" o "scorgere il bene" un tempo considerate come espressioni ricavate dal greco sono state successivamente ricondotte al mondo semitico.

[6] Cf. 6,2; 2,18.21; 4,8; 5,10. Si veda inoltre 4,8-12; 5,13.

[7] Cf. 11,9; 12,1; 9,10.

[8] A. Barucq, *Qohelet*, in *DBS IX*, 640.

[9] Ci sono altri verbi nella Bibbia ebraica appartenenti all'area semantica di 'ricerca' che non si ritrovano in Qohelet: רָחַב ("esaminare, scegliere"), חָקַב ("esaminare, provare") וָכַת (*tkn* "misurare") רָכַנָּה (Hifil "riconoscere") רָחַשׁ (Piel "cercare una cosa"), דָּיַב ("discernere").

[10] Cf. riguardo all'esperienza, l'uso di הָאָר ("vedere"): 37 volte in Qohelet, 18 volte nella prima persona singolare, si veda al riguardo: 3,10.16; 6,1; 7,15; 8,9, etc. (In tutto il testo di Qohelet questo verbo descrive ogni situazione traumatica o di panico, piuttosto che una moralmente corrotta o diabolica); e l'uso di רוּת ("esplorare"), come abbiamo visto sopra.

[11] Cf. Gordis, *Kohelet the Man and his World*, (1968). "Lo stile - il suo uso di citazioni" (p.95-108), in cui mostra il modo in cui Qohelet fa uso di citazioni - spesso proverbi - molti dei quali approva, altri disapprova presentando un diverso punto di vista. Questo può essere una risposta possibile alle diversi asserzioni contrastanti.

[12] Di Fonzo L., *L'Ecclesiaste*, (Roma 1967), p.17. La somiglianza non implica necessariamente una diretta influenza ellenica dal momento che questo metodo era largamente utilizzato al di fuori del mondo greco.



[13] Non prenderemo in considerazione il significato del lessema "vita" [היה, מייח, ית] e l'uso proprio di Qohelet, dal momento che, come affermato da W. Cosser alla conclusione del suo studio, "le parole significano ciò che esse dicono"; cf. *The Meaning of Life* (HAYYIM) in *Proverbi, Giobbe, Ecclesiastico* in *Glasgow University Oriental Society*, 15 (1953) 48-53.

[14] Il riferimento principale fin dal 1976 è la classificazione compiuta da R.K. Johnston, "Confessions of a Workaholic. A Reappraisal of Qohelet" in: *CBQ*, 38 (1976) 14-28; e tra gli altri, i commenti di F. Festorazzi, "Il Qohelet: un sapiente di Israele alla ricerca di Dio. Ragione e fede in rapporto dialettico", in: *Querere Deum. Atti della XXV Settimana Biblica*, (1980) 173-190.

[15] Per i riferimenti completi e degli autori qui di seguito citati si rimanda alla bibliografia finale.

[16] In riferimento al rapporto tra Dio e l'uomo in Qohelet cfr L. Gorssen, "La cohèrence de la conception de Dieu dans l'Ecclésiaste", in *Eph. Th. Lov.*, XLVI (1970) 282-324. Secondo l'autore Qohelet fa due osservazioni fondamentali. Dio conduce ogni cosa con potere assoluto; l'uomo non può comprendere affatto le azioni di Dio. La prima conseguenza è che ogni profondo contatto con Dio è interrotto; ne segue (seconda conseguenza) che senza questo contatto nessuna gioia reale è possibile, e così i ripetuti inviti di Qohelet alla gioia non sono nient'altro se non "le reverse de sa conscience de la vanité (*hebel*) de l'existence humaine" (p.322). Il testo che esalta la felicità, il piacere e la gioia sembra essere piuttosto "un remède fragmentaire qui n'apporte pas une solution valable au problème de l'existence humaine. Il s'agit plutôt d'une tentative désespérée de s'évader de la véritable condition humaine: tout est vanité (*hebel*)" (p.322). Gorssen ritiene che questa posizione di Qohelet sia causata dalla situazione di esiliato: questo periodo della storia ebraica è caratterizzato dalla mancanza delle grandi azioni di YHWH (p.316)

[17] D. Buzy, *L'Ecclésiaste*. In *La Sainte Bible* (Paris 1946) 189-280.

[18] E. Horton jr., "Qohelet's of Opposites", in: *Numen* 19 (1972) 1-21.

[19] Ogden G., *Qoheleth* (Sheffield 1987) p.17. Quest'autore sarà il nostro riferimento principale, tuttavia, come vedremo, non è il solo a proporre una nuova traduzione del termine.

[20] Si riferisce ad esempio alla bellezza della donna (Prov 31,30), il pensiero umano (Sal 94,11) la saggezza forestiera (Ger 10,8), lo sforzo umano (Ps 39,7; Gb 9,29; 27,12; 35,16), falsa consolazione (Zac 10,2; Gb 21,34), l'impotenza degli idoli (Ger 10,15; 51,18), gli idoli stessi (1Re 16,31; Ger 2,5; Sal 31,7) ecc.

[21] R. Davidson, *The courage to doubt*, (London 1983), p.187-189.

[22] G. Ogden, op. cit., p.18.

[23] W.E. Staples, "The Vanity" of Ecclesiastes", *JNES*, 2 (1943) 95-104; "Vanity of Vanities", *CJT* 1 (1955) 14-56.

[24] A. Barucq, op. cit.

[25] Fox, M.V., "The Meaning of *Hebel* for Qohelet" in *JBL* 105 (1986) 409-427. Egli sostiene che: "La frase di Qohelet "tutto è *hebel* implica fortemente che c'è qualche significato in comune tra i vari significati del termine. Definire la parola, secondo quanto fanno comunemente dagli studiosi, come 'vapore', 'futile', 'vuoto', 'nulla', 'ridicolo', 'incongruo', 'transeunte', 'illusorio', 'insignificante', 'vano', 'incomprensibile', e oltre, è inadeguato" (p.411).

[26] L'assenza di sinonimi come *šaw'e 'elyl* che potrebbero avere questa connotazione è caratteristica di Qohelet.

[27] E. Good, *Irony in the Old Testament* (Philadelphia 1965) p.182.

[28] V.M. Fox, op. cit. p.425.

[29] G. Ogden, op. cit. p.18.

[30] G. Ogden, op. cit. p.18. Faremo un breve riassunto della sua presentazione, specialmente dei primi due punti



(p.18-22).

[31] Fin qui sono d'accordo con Ogden. Dal mio punto di vista, tuttavia, le sue conclusioni sul significato generale dell'opera vanno troppo in là: "Qoheleth's purpose in writing is to be sought ultimately in the positive calls to his readers to receive thankfully from God the gift of life... These calls to enjoyment are actually theological statements of faith in a just and loving God, despite many signs which might appear contrary" (p. 22).

[32] J.E. McKenna, "The Concept of '*Hebel*' in the book of Ecclesiastes" *SJT* 45 (1992) 19-28.

[33] R.E. Murphy, "On translating Ecclesiastes" *CBQ* 53 (1991) 571-79.

[34] Il numero degli asterischi dipende dalla maggiore o minore rilevanza dei brani.

[35] Probabilmente ci sono solo due ricorrenze in cui un altro termine sarebbe più appropriato (2,1 "vanità" e 6,4 "fumo/nebbia"). Altre parole simili per esprimere *hebel* potrebbero essere: incomprensibile, incomprensibile, misterioso, inesplicabile, impenetrabile.

[36] Le ultime due parole si trovano anche nell'ebraico moderno.

[37] Una discussione completa necessiterebbe di un riferimento a termini ebraici post-biblici. In effetti, una delle peculiari caratteristiche di Qohelet è l'uso di numerosi termini che non si trovano nella Bibbia ebraica, ma nell'ebraico misnaico o in aramaico.

[38] La radice דָּן si ritrova 28 volte in Qohelet, 15 volte come azione di Dio. L'uomo "dà" se stesso alla ricerca del significato nella vita; Dio "dà" all'uomo questo compito, "dà" a questi il dono della vita, la salute e la grazia per beneficiarne.

[39] Vale la pena notare che in Qohelet questa constatazione non porta - al contrario di quanto avviene nei profeti ("Il cielo dei cieli non può contenerti..." 1Re 8,27; o: "i miei sentieri non sono i tuoi sentieri, i miei pensieri non sono i tuoi pensieri..." Is 55,8) - alla lode di Dio, ma piuttosto ad un sentimento di tristezza. Ciò potrebbe essere causato dalla particolare atmosfera post-esilica in cui la storia della salvezza sembra tacere (cf. G. von Rad, *Teologia dell'A. T.*, Brescia 1972, p. 116). Le "cose nuove" di cui i profeti avevano parlato non sembrano si stiano realizzando (cf. Ger 31; Ez 36).

[40] Questa specie di *carpe diem* - in un'altra epoca - è ben espresso da una poesia di Lorenzo de' Medici (1449-1492):

"Quant'è bella giovinezza, che si fugge tuttavia, chi vuol esser lieto sia, del doman non v'è certezza" ("Canti Carnascialeschi, I,VII, cfr. *Opere*, a cura di A. Simioni, Bari 1913-14; oppure in: Guglielmino-Grossner, *Il sistema letterario 400'-500'*, p. 641 / T88; Milano 1993).

[41] Un'ipotesi riguardante la prospettiva di Qohelet riguardo la vita dopo la morte è avanzata da Ogden nell'esaminare il termine יוֹרְתִי (Qo 1,3; 2,11.13; 3,9; 5,15; 10,11): questo "vantaggio" o questa "ricompensa" non è da trovare "sotto il sole"; se non hanno un corrispettivo in un beneficio terreno, misurabile, allora essi appartengono ad un ordine differente. Se non "ultraterreno" nel senso pieno, Qohelet comunque punta il dito su un *yitron* che trascende la presente esperienza terrena (cf. Ogden, op.cit. p. 23).

[42] Per questa parte facciamo riferimento a J.M. Crenshaw, voce: *Ecclesiastes*, *Book of*, in: *ABD* vol. 2, p. 271-280.

[43] Nella Grotta IV sono stati trovati quattro frammenti (5,13-17; 7,79 / 7,1-2/ 7,3-6/ 7,19-20) datati alla seconda metà del secondo secolo a.C. (sulla base di confronti epigrafici con altri papiri): questo fatto fa supporre che il lavoro sia stato composto non più tardi del terzo secolo a.C. Cf. D. Lys, *Que vaut la vie* (1977), p. 59-60.

[44] F. Ellermeier dedica 120 pagine al problema della struttura; cf. F. Ellermeier, *Untersuchungen zum Buche Qohelet*, (Herzberg, 1967), p. 22-141. Cf. anche Wright, A., "The riddle of the Sphinx. The Structure of the Book of Qohelet", in: *CBQ* 30 (1968), p. 313-334.



[45] Cfr. A.Schoors, “La structure Littéraire de Qoheleth”, *OLP* 13 (1982) 91-116. J.M. Crenshaw nota che questa proposta “still doesn’t answer all the questions that result from general rubrics such as ‘life in society’ and ‘wisdom and folly’. Because other sections also deal with social relations and knowledge or its opposite, it appears that every attempt to discover the book’s structure serves as little more than a heuristic device”. Cf. J.M. Crenshaw, voce: *Ecclesiastes, book of*, in: *ABD* vol. 2, p. 274. II.

[46] Teodoro di Mopsuestia fu il primo che nel v secolo sollevò obiezioni alla sacralità del testo.

