

Appunti integrativi per una lezione introduttiva al libro di Qohèlet

1 Uso liturgico

È il libro meno letto nella liturgia.¹ Nel lezionario domenicale appaiono solo i versetti 1,2 e 2,21-23 nella 18a Domenica Anno C, a commento della parabola del ricco stolto (Lc 12,13-21). Questo uso subordinato al giudizio della parabola evangelica e il salmo di gioia che “risponde” al Qohèlet (Sal 91,1-2.6-7.8-9), ammorbidiscono la contestazione tipica del libro, di cui i fedeli della domenica non vengono quindi a sapere niente.

Il lezionario feriale prevede tre letture dal Qohèlet nella 25a sett. degli anni pari, e questa volta i salmi responsoriali riecheggiano i temi della lettura: giovedì Qo 1,2-11 con il Sal 89; venerdì Qo 3,1-11 con il Sal 143; sabato Qo 11,9-12,8 di nuovo con il Sal 89.

Sovente, il libro è giudicato il più bisognoso di completamento da parte del Nuovo Testamento.

Nella liturgia sinagogale ebraica ha certo più rilevanza: è uno dei “cinque rotoli”, e viene letto alla festa di Succot (settembre-ottobre). Questa è, certo, di per sé una festa di gioia (cf Dt 16,13-15), ma, essendo anche una festa di “raccolto”, rimanda anche al tema della “fine” delle cose. Nel contesto di raccolto autunnale, si comprendono anche il ritornello del libro sul “mangiare e bere” e le connotazioni della sequenza “prima pioggia dopo l'estate e tra poco l'inverno”, come anche il ricordo del deserto in un contesto di festa per affrontare la durezza del percorso che continua.

2 Sull'autore e sul genere letterario

Nonostante la forma femminile, il referente è qualificato come “figlio di Davide”, al maschile. In base a qualche altro esempio di forma participiale femminile per referenti maschili (cf Esd 2,55 e Ne 7,57 “figli di Assoferet (= figli dello scriba)” 2,57 “figli di Pochèret Azzebàim (= figli del fasciatore di gazzelle)”, si tende a considerarlo come un soprannome di funzione, participio femminile della forma principale del verbo *qahal* “riunire”, con due possibili significati:

a) colui che riunisce l'assemblea, perciò la traduzione greca “ecclesiastès”, quella di Girolamo “concionator” e quella inglese “the preacher” (con implicito riferimento, tuttavia non fondato, a una “ecclesia-assembly” di tipo religioso).

b) colui che riunisce detti o sentenze (Rashi † 1105), o opinioni contrastanti (*Metzudat Zion*, 1782) e perciò ne deriva il significato e la traduzione di “maestro” (“teacher”, con un implicito riferimento a un contesto di insegnamento ufficiale, che però è contestato). Un appoggio per questo significato può essere trovato in 7,27, dove al Qohèlet (verosimilmente con l'articolo) si attribuisce di aver “confrontato una ad una le cose per trovarne la somma”.

Nessuna di queste opinioni si è stabilita come prevalente.

1. La traccia di questi appunti segue soprattutto *New Interpreter's Bible*: W. SIBLEY TOWNER, *The Book of Ecclesiastes. Introduction, Commentary, and Reflections*, “NIB, vol. 5”, pp. 267-287 con notazioni o proposte più personali o provenienti da: A. Berlin-M.Z. Brettler ed., *The Jewish Study Bible*, Oxford University Press 2004; Duane G. Garrett, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs*, New American Commentary 14, Broadman Press, Nashville, Tennessee, 1993, p. 254-267; R. E. Murphy, *Lalbero della vita. Un'esplorazione della letteratura sapienziale biblica*, Queriniana, Brescia 1993. *Ecclesiastes*; Id., *Ecclesiastes*, Word Biblical Commentary 23A, Word Books Publisher, Dallas, Texas 1992.

Unendo tuttavia uno sguardo sincronico testuale con uno storico-letterario, aggiungiamo però come possibile anche un'altra considerazione. Il termine *qohèlet* potrebbe essere anche considerato, se pure l'uso non sia attestato in questo senso, come un sinonimo di *qahal*, e, come questo, applicabile a qualsiasi riunione, ma in modo ancora meno caratterizzato, per indicare quello che in greco si sarebbe chiamato “simposio”.

In realtà, nel corso del dialogo, per sette volte ricorre l'invito “a bere e mangiare” (2,24-26; 3,12; 3,22; 5,17-19; 8,15; 9,7; 10,19), dando al Qohèlet il ruolo di “simposiarca”, cioè di colui che nella seconda parte del convito invitava a inframmezzare con brindisi i canti (*scholia*) e gli intrattenimenti vari che i partecipanti offrivano alla “assemblea”.²

“Dal banchetto conviviale greco, divenuto palestra di sapienza, nacque un genere letterario che ebbe cultori specialmente fra i socratici (Platone e Senofonte su tutti). La successiva letteratura conviviale prese a modello quei primi esempi e trasformò il genere, presso i filosofi, in vero e proprio dialogo (Aristotele, Epicuro, Menippo, ecc.)” (GDE, alla voce “simposio”).

A seconda che si accetti una datazione più antica (epoca monarchica) o più recente (epoca ellenistica), il libro del Qohèlet può esser visto o anticipare o seguire in qualche modo l'affermarsi del genere letterario “simposio”.

Di fatto, noi proponiamo una strutturazione del libro sullo sfondo del genere letterario “conviviale”, con “sette giri di vino rosso”, dove ogni volta il Qohèlet, come “capotavola” o “anfritrione” lancia, rilancia o riassume la conversazione.³

Si tratta quindi di una “assemblea” niente affatto liturgica, come se fosse attorno a un rappresentante ufficiale del clero (il titolo Ecclesiaste invece lo lascerebbe supporre); è invece immaginare un gruppo di “laici” che conoscono e seguono, forse anche abbastanza da lontano, l'insegnamento dei loro preti o scribi, “maestri” o “predicatori” ufficiali, ma lo prendono un po' a modo loro, lo mettono in questione a partire dalla concretezza della loro esperienza, e ogni tanto magari mugugnano o hanno il coraggio di dire le cose come stanno ...

Che a capo di questa assemblea sia da immaginare un “saggio” (benestante, ma senza poteri politici) dell'era ellenistica con lo pseudonimo di “figlio di Davide” o, secondo la tradizione testuale, letteralmente lo stesso Salomone, “anziano-re-saggio” che discute con la sua corte, dipenderà dalle scelte circa la datazione del libro, e soprattutto dalla presenza o dal ruolo che si riconosce nel testo alla figura del re.

Questa struttura “conviviale” a più voci, anche se non esplicite, che sovente iniziano a esporre la “verità” dell'insegnamento affi-

2. In un primo elenco avevamo incluso fra i ritornelli-invito anche 8,1, che però abbiamo escluso con certezza dopo aver verificato che una traduzione e interpretazione più conforme all'ebraico ne fa l'introduzione alla sottosezione “regale” di 8,1-14 (8,15 conclude quindi il quinto giro con tre sottosezioni). Includiamo invece 10,19, differenziandoci in questo dall'Anchor Bible Dictionary, che invece elenca come settimo ritornello 11,7-10, aggiungendo però subito dopo che “i conti non tornano”, in quanto quest'ultimo ritornello inizierebbe una nuova sezione, invece di concluderla. In realtà dopo 10,20 inizia una lunga conclusione, priva degli “inviti” conclusivi precedenti, e il v. 11,7 introduce le riflessioni sulla giovinezza e la vecchiaia, racchiuse in più dall'inclusione del ritornello sulla “vanità” (11,72 e 12,8, che a sua volta forma una grande inclusione con 1,2). Cf *Dispense con la lettura continua*.

ciali (come contenuto ad esempio in Deuteronomio o Proverbi) e poi lo mettono in questione a partire dall'esperienza, può rendere conto delle apparenti "contraddizioni", che sovente, fino a qualche tempo fa, si volevano spiegare con la solita frammentazione del testo in più mani (qualcuno arrivò a otto mani redazionali). A rovescio il testo potrebbe essere riconosciuto quanto mai unitario e strutturato. Solo che lo studio "formale" del libro appare in genere molto ridotto, e così anche le traduzioni non soltanto risultano incapaci di rendere conto della "logica" che guida la "ricerca" del discorso "sapiente", ma sovente isolano i singoli versetti in luoghi comuni che non fanno giustizia all'originalità e alle peculiarità del contesto (cf ad es. il commento a 3,15 e 8,1).

Su questo aspetto, rimandiamo alle note della lettura continua e ai segni grafici (in genere il corsivo) che evidenziano gli indizi di segmentazione.

[Nel testo in traduzione, inseriamo tra parentesi uncinata < > parole particolari o perché tralasciate o perché pensate come implicite e utili a chiarire l'espressione ebraica sottostante; inseriamo invece tra parentesi graffe { } parole di cui si suggerisce l'eliminazione in base all'ebraico; tra parentesi quadre [] invece possono trovarsi aggiunte di vario genere esplicativo]

3 Sulla lingua

La lingua del Qohèlet è stata ed è oggetto di molte discussioni, per le sue caratteristiche peculiari.

Da una parte, ci si basa sui cosiddetti "aramaismi" della lingua e sulla presenza di due termini creduti "persiani" (*pardes* e *pitgam*) per affermare una datazione tardiva del libro nell'epoca ellenistica. D'altra parte, non pochi studi hanno ridimensionato quelle che sembravano "certezze aramaiche" acquisite, e hanno invece mostrato che l'ebraico del Qohèlet è pienamente dentro l'ambiente della lingua pre-esilica. Anche se ulteriori studi sono necessari, l'attuale stadio del dibattito diminuisce il peso dell'argomento linguistico nel processo di datazione del libro e ne restituisce agli argomenti interni.

4 Sulla data e sullo scenario storico

Terminus ante quem è sicuramente il secondo secolo a.C.:

a) frammenti del libro sono stati rinvenuti nella Grotta 4 di Qumran, datati alla seconda metà del secondo secolo a.C.

b) le caratteristiche della lingua situano il libro prima del 164 a.C.:

- nessuna influenza del greco ellenistico, diffusosi al tempo dei successori di Alessandro Magno

- influenza invece presente nel libro di Daniele, che ha numerose allusioni al periodo dei Tolomei e dei Seleucidi

Chi sceglie per una datazione postesilica (oggi prevalente), considera il suo carattere "filosofico" come tipico del periodo ellenistico, datando il libro tra il 332 a.C. (Alessandro Magno) e il 200 a.C. (nessuna allusione alla situazione politica nuova creatasi alla successione di Alessandro Magno). In questo contesto,

3. Il *Papiro Insinger* contiene un testo risalente all'ultimo periodo dei Tolomei, le cui "istruzioni" sono strutturate in modo coerente dal ricorrere di un medesimo ritornello ("Destino e fortuna vanno e vengono come il dio comanda"), a conclusione di versetti che chiudono ogni volta, con variazioni circostanziali, la sezione precedente (Cfr Myriam Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature: Volume III: The late period*. Berkeley Los Angeles London: University of California Press, 1973-80).

l'autore offrirebbe al lettore uno scenario antico e regale, attribuendo il testo a un re, figlio di Davide, e dunque a Salomone, poiché la corte (ogni tipo di corte) era il luogo per eccellenza in cui si sviluppava una "scuola" di pensiero e di "saggezza", e Salomone era conosciuto per la sua "sapienza": cf 1Re 4,29-34; 10,7 (la regina di Saba), e gli altri libri attribuiti a lui. L'attribuzione a Salomone sarebbe quindi di tipo pseudonimico. A parte i motivi linguistici di cui sopra, alcuni motivi interni sono portati a conferma di un'origine non monarchica: a) Lo scenario regale sarebbe abbandonato dopo la "fiction" di 2,1-11; b) in alcuni passi al centro del libro, l'autore sembra uno fra i consiglieri che stanno davanti al re: cf 8,2-6; 10,4; c) Alcuni altri passi esprimono una tale critica sulla monarchia che difficilmente possono provenire da un re: cf 4,13-16; 5,8-9. Chi dunque è l'autore? Non sembra si possa dire molto di più del fatto che si trattava di un "saggio": cf 12,9.

Tuttavia, il consenso prevalente su un'origine postesilica e non salomonica non si dimostra così irrefutabile come può sembrare. La prospettiva dell'autore appare nel testo come quella di un "anziano" che riflette sull'insieme della sua vita (cf 1,12; 12,1-5), e testi critici di 8,2-8; 10,16-17; 12,9-14 non possono essere portati a prova che un "re saggio" non sia capace di riflettere criticamente sul suo ruolo e soprattutto su quello di chi gli è vicino.

Soprattutto, per una datazione pre-esilica e monarchica, è importante la valutazione più accurata del ruolo della figura del re in tutto il testo. Non sembra esatto dire che lo scenario monarchico è abbandonato dopo 1,1 e 2,1-11, e del resto, ad eccezione delle autobiografie, i testi in genere non ripetevano i riferimenti al proprio autore. Al contrario, diversi passi del testo, soprattutto in una traduzione più attenta all'ebraico e allo sviluppo del discorso, suppongono il riconoscimento di un ruolo importante ed esteso alla figura regale. Ora, dopo l'esilio, Israele non ha più conosciuto re propri, e quelli stranieri dominanti restavano troppo lontani per coinvolgere attività quotidiane di consiglio o di gestione sociale. Forse, nessun giudeo del postesilio, anche benestante, ha mai visto un re. Da dove verrebbe dunque, in un libro di sapienza giudaica, un così grande interrogarsi sul ruolo di giustizia del re, se un re fosse del tutto assente?

Il libro, da questo punto di vista, sarebbe dunque stato scritto per un uditorio che viveva relativamente vicino a una sede centrale di governo, da cui ci si aspettava "giustizia" e presso cui avvenivano le usuali pratiche di corte.

Pure in questa prospettiva pre-esilica, tuttavia, la tecnica pseudonimica si mantiene verosimile. Anche se il contesto salomonico, con la sua grande apertura ai rapporti internazionali, offre un buon contesto per gli influssi riconoscibili di provenienza mesopotamica (*Epopoea di Gilgamesh*) e egiziana (*Il canto dell'arpista*), influenze molto più certe di quelle ellenistiche, fatte valere per una datazione tardiva (cf ad es. Qo 9,7-9 nella lettura continua).⁴

5 Il vocabolario del pensiero del Qohèlet

5.1. "Tutto" kol

Il termine ricorre nel 41% dei 222 versetti del libro del Qohèlet, a partire dallo stesso primo versetto:

Tutto è come un soffio di vento:

4. Cf Duane G. Garrett, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs*, cit. p. 254-267. Per un lungo riassunto dell'epopea di Gilgamesh a confronto con Qohèlet, cf William P. Brown, *Ecclesiastes, "Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, John Knox Press, Louisville 2000.

vanità, vanità, tutto è vanità (1,2 Ldc-Abu).

Mentre esso rappresenta circa l'1,2% dell'intera Bibbia, ad esso appartiene il 2,1% dei versetti in cui il termine *kol* ricorre, cioè circa il doppio della percentuale prevedibile.

Gli altri libri sapienziali non insistono sul termine. Nel libro dei Proverbi il termine ricorre nell'8,3% dei versetti, nel libro di Giobbe nel 6,2%. Queste notazioni statistiche mostrano che il termine *kol* appartiene in modo speciale al mondo di pensiero del Qohèlet, alla sua determinazione a riflettere sul significato della vita, non solo della vita umana, ma di tutta la vita. Il libro del Qohèlet è l'unico a fare di questa riflessione il suo interesse principale. Più di qualsiasi altro libro dell'Antico Testamento, esso tenta di giungere a una comprensione che sia valida in ogni luogo e in ogni tempo.

5.2. "Vanità" *hébel*

Il sostantivo ricorre 69 volte nella Bibbia, di cui cinque volte come nome proprio di Abele (e già questo è significativo). Delle rimanenti 64 occorrenze, 38 (60%) sono nel libro del Qohèlet, a partire dal primo versetto (1,2). Anche significativo, inoltre, il luogo in cui sovente il termine appare, cioè alla fine di una discussione, come "punto finale" o "coda", o all'interno di frasi più lunghe insieme con altri termini formulari o ripetitivi, come "inseguire il vento" o "sotto il sole" (22 volte e mai altrove nella Bibbia; "sotto il cielo" si trova in 1,13; 2,3; 3,1).

A questa alta visibilità non corrisponde una chiarezza di significato corrispondente. Le traduzioni nelle diverse lingue variano di molto.

Il significato radicale del termine è quello di "vapore", "respiro", "soffio". Con questo significato si trova in Is 57,13: "Alle tue grida ti salvino i tuoi guadagni. Tutti se li porterà via il vento, un soffio se li prenderà. Chi invece confida in me possederà la terra, erediterà il mio santo monte" (contesto contro l'idolatria). Così ancora in Gb 7,16; Sal 39,5-6 (parallelo con "ombra").11; 62,9 (gli uomini "sulla bilancia sono meno che un soffio"); 78,33; 94,11; 144,4 (parallelo con "ombra"); Pr 21,6.

Altri testi comportano un senso di vuoto o inutilità : cf Ger 10,15: "Essi sono vanità, opere ridicole; al tempo del loro castigo periranno"; = Ger 51,18; Gb 35,16 "Giobbe dunque apre invano la sua bocca e senza cognizione moltiplica le chiacchiere".

Altrove *hébel* significa "falsità": 2Re 17,15; Gb 21,34; Zc 10,2.

Da questi confronti, appare che il termine significa qualcosa che è senza importanza, inaffidabile, inutile. Michael Fox pensa che la traduzione più adatta all'uso del Qohèlet sia "assurdo" "assurdità" (nel senso di incomprensibile, ma senza andare nell'irrazionale: Murphy), includendo una disparità, una istanza incomprensibile tra quello che uno si aspetta e quello che in realtà gli succede.

5.3. "Fatica" *q̄mal*

Il termine ricorre 55 volte nella Bibbia, e sempre con un significato negativo, come "affanno" (Gb 3,10; 4,8; 5,6), "difficoltà" (Sal 73,16 "Riflettevo per comprendere: ma fu arduo agli occhi miei"), "dispiacere" (Ger 20,18), "trame" (Sal 140,9 "Signore, non soddisfare i desideri degli empi, non favorire le loro trame"), ed anche "oppressione" (Dt 26,7).

Nel Qohèlet il termine appare 22 volte come sostantivo (40% del suo uso), il che significa che, come il termine *hevel*, esso costituisce una dei maggiori motivi del libro. Per il Qohèlet "fatica" e "vita" sono pressoché sinonimi:

L'uomo si affatica e tribola
per tutta una vita.

Ma che cosa ci guadagna? (1,3)

5.4. "Sapienza" *hokmāh*

Il termine ricorre 26 volte come sostantivo, 22 volte come aggettivo, 4 volte come verbo (essere saggio: 2,15; 7,23; agire saggiamente 2,19; in senso riflessivo 7,16), e soprattutto nelle sezioni in cui riflette sul valore della sapienza come tale. Da notare che il Qohèlet non usa il termine nella sua ricchezza semantica che ritroviamo in altri libri: mai ad es. nel senso di perizia tecnica, mai nel senso personificato della "Sapienza", collaboratrice di Dio nella creazione, mai in collegamento con il timor di Dio (pur consigliando anche lui il "timor di Dio": cf Qo 5,7; 7,18, 8,12), mai come sinonimo della "Legge" o come allusione al mondo degli indovini o degli interpreti dei sogni.

Tuttavia, anche il Qohèlet usa il termine con diversi significati. Per lui la sapienza è una qualità intellettuale da usare per scoprire la verità (cf 2,3; 7,23), o almeno per scoprire che è impossibile scoprire la verità (cf 1,12-14). Una qualità delle persone sagge (cf 2,9), dalle cui istruzioni uno può trarre profitto (cf 7,5; 9,17). Può costituire un valore morale, opposto alla follia (cf 10,1). Più sovente, il possesso di un insieme vasto di conoscenze trasmesse (cf 1,16) che costituisce una preziosa eredità (2,9; 7,11) proprio perché rappresenta una strada per capire la vita (8,16), anche se l'esercizio necessario per acquisirla può essere frustrante (1,18).

Secondo l'autore del primo epilogo, il Qohèlet ha fatto opera di Saggio poiché ha insegnato la conoscenza, ha studiato, ha raccolto proverbi e detti (12,9).

In questo senso, il Qohèlet si pone sulla scia degli altri libri sapienziali, per i quali la sapienza è quella conoscenza pratica delle leggi della vita e del mondo, basata sull'esperienza. Molti dei valori dei primi libri biblici sono assenti in questi libri (l'alleanza, l'elezione, il culto, l'azione di Dio nella storia), più antropocentrici che teocentrici, universali più che particolari. In più, Qohèlet radicalizza il diverso punto di vista sapienziale, nella misura in cui contesta la concezione tradizionale della giustizia remunerativa, secondo cui il giusto è premiato e il cattivo castigato. Per lui, anche al giusto capitano disgrazie. L'unica verità trascendente è la sovranità di Dio su tutte le cose e l'universalità della morte. Tutti gli altri supposti ordini morali sono assurdi. Nessuna meraviglia che i teologi ortodossi abbiano trovato il libro meritevole di obiezioni. Tuttavia, la tradizione di Israele ha accolto questo libro come dono di Dio, riconoscendogli un posto nel canone, contro i tentativi di estrometterlo.

5.5. "Destino" *miqrēh*

Sette delle dieci occorrenze del termine nella Bibbia, sono nel Qohèlet. La prima in 2:14; poi in 2:15; tre volte in 3:19; 9:2 e 9:3. Il destino per Qohèlet è anzitutto un "fatto", su cui niente è possibile all'uomo sapere.

5.6. L' "ideologia" del Qohèlet

I cinque termini esaminati sopra sono i pilastri su cui si regge la visione del mondo di Qohèlet. "Tutto" dell'esperienza umana è "assurdo", incomprensibile, senza senso. La vita è "fatica". Con l'aiuto della "sapienza" una persona può trovare felicità in mezzo alle fatiche, ma solo se essa è profondamente realista circa l'inevitabile "destino" della morte.

Certo, più si "riassume" il messaggio di Qohèlet, e più si rischia di fargli torto, proprio perché si impoverisce la varietà delle sue osservazioni in una artificiale "unità" o "sistematicità" di pensiero. I riassunti sono piuttosto l'espressione del bisogno che i let-

tori o interpreti sentono di poter “maneggiare” o “domare” il libro nei suoi molteplici dubbi.

Più che di teologia, è appropriato parlare di “ideologia”, poiché il libro parla soprattutto di “idee” sulla vita e sul mondo, non su Dio. Dio è presente, come nei libri sapienziali, piuttosto dietro le quinte, come colui che ha dato inizio a un mondo che poi continua a funzionare con le sue regole inesorabili, senza bisogno di interventi divini.

Qohèlet ha un profondo rispetto per Dio, ma non pretende mai di conoscere troppo su Dio. Soprattutto, non sente il bisogno come gli amici di Giobbe di sentire Dio come dedicato al compito di provvedere ad una giustizia distributiva che non vede all'opera nel mondo. È il suo Dio giusto? È buono il suo Dio? Qohèlet non ce lo dice, forse anche non può dircelo. Il suo libro non è un libro su Dio.

Robert Gordis (1951 e 1968) illustra quattro punti basilari: 1) le conquiste umane sono deboli ed effimere; 2) il destino degli esseri umani è incerto; 3) gli esseri umani trovano impossibile raggiungere una vera conoscenza del mondo; 4) lo scopo degli sforzi umani ha bisogno di implicare la gioia, che è in fondo un imperativo divino.

Solo il quarto tema afferma la vita, mentre gli altri tre riguardano i limiti e le impossibilità con cui gli esseri umani convivono. Il desiderio della felicità è profondamente radicato nel cuore dell'uomo, ed è Dio stesso che ve lo ha posto. Vivere una vita morale facendo la volontà di Dio, perciò, è tendere alla felicità.

Altri commentatori introducono una certa dimensione teologica nel Qohèlet. Per Von Rad le idee fondamentali del Qohèlet sono tre: 1) un'approfondita e razionale disamina della vita incapace di trovarvi un significato soddisfacente. Tutto è vanità. 2) Dio determina ogni evento. 3) L'uomo è incapace di discernere tali “decreti” di Dio, l'«opera di Dio» nel mondo (*Sapienza in Israele*).

La nozione che Dio determina ogni evento è basata in larga parte sul famoso passo 3,1-8. A partire da qui, Murphy tratta la questione di chi sia veramente il Dio di Qohèlet. Murphy⁵ è d'accordo con Von Rad che per Qohèlet ciò che Dio fa nel mondo è incomprensibile per l'uomo, e che la relazione di esso con Dio può scarsamente andare oltre il rispetto e il timore. Dio non si rivela nella storia. Tuttavia, Murphy è convinto che il Dio di Qohèlet non è solo il Dio lontano delle leggi inesorabili della creazione, ma resta ugualmente il Dio d'Israele, il Dio vicino, coinvolto negli eventi del mondo. Citando Gorssen, dice: “Dio è profondamente presente e nello stesso tempo profondamente assente. Dio è presente in ogni avvenimento e tuttavia nessun avvenimento è un ‘luogo di incontro’ con Dio... Gli eventi non parlano più il linguaggio di un Dio che salva. Sono, e basta.”

È questa la *crux teologica* del libro. Von Rad e Murphy hanno ragione nel dire che l'uomo non può padroneggiare gli eventi, che restano nelle mani di Dio. Tuttavia, la visione è deterministica, ma non fatalistica, poiché gli uomini restano liberi nel loro agire. Inoltre, tali affermazioni sull'incomprensibilità finale dell'agire di Dio restano in secondo piano rispetto all'affermazione positiva che gli uomini possono trovare la felicità nella loro vita facendosi carico di ciò che possono (cf 2,24-26; 3,12-13; 5,18-20; 8,15; 9,7-10; 11,7-10). Questa concezione culmina nella sentenza di 11,9:

Sta' lieto, o giovane, nella tua giovinezza,
e si rallegri il tuo cuore nei giorni della tua gioventù.
Segui pure le vie del tuo cuore

e i desideri dei tuoi occhi.

Sappi però che su tutto questo

Dio ti convocherà in giudizio.

Dove l'ultima affermazione sta a dire che Dio ritiene ciascuno responsabile nella ricerca della felicità. Anche in un mondo incomprensibile, persiste questa appassionante possibilità di felicità per quelli che possono raggiungerla, con prudenza e rispetto per il Dio inconoscibile e sovrano. In definitiva, l'accento passa da una posizione deterministica verso le reali possibilità della felicità umana, in un mondo in cui Dio resta sovrano, ma anche le persone restano totalmente libere.

I libri della Bibbia contengono in differenti proporzioni queste due apparentemente contraddittorie “verità”. Samuele, Re, Ester, Rut insistono sulla libertà dell'uomo; Daniele insiste piuttosto su un piano già deciso da sempre prima di ogni azione umana. Qohèlet versa grandi dosi di sovranità nel suo “composto” teologico, ma riconosce nello stesso tempo la libera e responsabile azione dell'uomo.

Alcune volte, la sovranità di Dio sembra piuttosto una grazia preveniente; i tempi e le stagioni stabilite sembrano piuttosto offrire un ordine benedetto e rassicurante. È bene che la sovranità di Dio e la libertà umana trovino anche in questo libro una giusta “miscela”, poiché la fede asserisce tutte e due le idee e le trova entrambi vitali. Se Qohèlet avesse parlato solo della sovranità di Dio, sia la Chiesa sia la sinagoga lo avrebbero tralasciato, poiché ritengono una tale affermazione esclusiva come dannosa e intellettualmente impossibile. Ma il Qohèlet parla di tutte e due le verità. In breve, egli cerca di portare il suo alunno alla decisione di camminare umilmente e armoniosamente con il suo Dio.

5. ROLAND E. MURPHY, *Ecclesiastes*, cit.