

Qoèlet

1 Introduzione

«Qoèlet, nel suo ufficio di obiettore, esprime la resistenza di Israele a qualunque tentativo di trovare rifugio in un mondo parallelo; il suo messaggio agisce come una medicina, liberando il saggio da una certa pompa e dalla responsabilità di essere un agente della storia universale».¹ Questa frase di P. Beauchamp proietta la lettura del piccolo libro di Qoèlet (appena l'1% della Bibbia ebraica) su uno sfondo ermeneutico che intende non 'addomesticarne' la carica provocatoria del pensiero del saggio.

Qoèlet, come e più di Giobbe, denuncia l'ingenuità con cui è formulata la teoria della retribuzione. Davanti ad un pensiero troppo ottimistico e *naïf*, esageratamente distante dalla storia degli uomini, Qoèlet fa esperienza della complessità della vita e delle dinamiche che determinano il suo corso.

Ma chi era realmente questo maestro? Notevole è stato l'influsso della *Imitazione di Cristo* sulla spiritualità, opera che ha utilizzato l'*incipit* di Qoèlet per esprimere la fugacità della vita umana e l'urgenza di aggrapparsi a Dio: 'O vanità delle vanità! Tutto è vanità! (Qo 1,2), fuorché amare Dio e servire Lui solo! Questa è la più sublime sapienza: tendere al Regno del Cielo, con il disprezzo del mondo' (Libro I, cap. I,1). Le valutazioni complessive sul Qoèlet sono davvero discordi e, fatta salva l'espressione di N.R. Whybray² – Qoèlet è predicatore della gioia –, prevalgono i giudizi negativi: scettico, deluso dall'esperienza, contestatore, accusatore di una facile felicità, cinico, ribelle, solitario, disgustato dal mondo, sentinella critica, teologo insensibile, maestro del sospetto, razionalista della sapienza, agnostico e persino ateo.

Qoèlet, su questo si è d'accordo e cercheremo di porlo in evidenza, interroga criticamente il sistema chiuso di una certa teologia ebraica della storia, incapace di cogliere non solo la complessità della vita come problema ma anche le dinamiche intrinseche e le sue risorse.

2 Autore

In ebraico, Qoèlet è un participio femminile e deriva dalla radice *qāhāl*, che significa anch'essa 'assemblea'; questa forma grammaticale nel tardo giudaismo (dopo l'esilio babilonese) potrebbe comportare una sfumatura intensiva. Qoèlet è anche chiamato Ecclesiaste dal greco che

¹ P. BEAUCHAMP, *L'Uno e l'Altro Testamento*, Paideia, Brescia 150.

² R.N. WHYBRAY, «Qohelet, Preacher of Joy», in *JSOT* 23 (1982), 87-98.

rinvia direttamente alla parola ebraica *ekklèsia* ('assemblea, comunità'): l'ecclesiaste sarebbe colui che prende la parola in un'adunanza.

Quanto al senso preciso della parola possiamo parlare di uno pseudonimo che indica sia l'ufficio sia il soggetto che svolge la funzione di convocare il raduno. Man mano che si sfogliano le pagine del libretto che consta solo di dodici capitoli, si ha la sensazione che il Qoèlet tenga a rivolgere le sue lezioni a una scuola sapienziale o ad un più ampio pubblico.

In Qo 1,1 l'autore si presenta come figlio di Davide e re su Gerusalemme mentre in 1,12 si aggiunge che egli è re d'Israele in Gerusalemme: solamente Davide e Salomone regnarono a Gerusalemme su tutte le dodici tribù di Israele. Qualche informazione in più sull'autore ci giunge dall'epilogo del libro (12,9-14) che insieme all'introduzione è chiaramente opera di un redattore: 'Oltre a essere saggio, Qoèlet insegnò al popolo la scienza; ascoltò, meditò e compose un gran numero di massime' (Qo 12,9). La mano di quello che chiamiamo editore si ritrova anche in altri luoghi del volume: nel titolo (Qo 1,1) e nei primi versetti (1,2-3), in 7,27 in cui si menziona l'autore e, come indicato, nell'epilogo.

Siamo davanti ad un nuovo caso di attribuzione pseudografica di uno scritto sapienziale al re saggio per antonomasia (Salomone) come in Proverbi e nel Cantico dei Cantici. Sia la tradizione ebraica sia quella patristica legano i tre scritti al figlio di Davide: per la prima Salomone avrebbe scritto il Cantico in gioventù, i Proverbi nella maturità e Qoèlet nella vecchiaia; per la seconda, coloro che progrediscono nella vita di fede iniziano con il leggere i Proverbi, avanzano con Qoèlet e giungono alle vette della perfezione solo con il Cantico: da una sapienza prettamente umana (Proverbi) l'uomo, con Qoèlet di abitudine a considerare vanità tutto quello che si fa sulla terra per giungere, infine, alla sublimazione unione con Dio espressa dal Cantico dei Cantici (cf. Origene e Gregorio di Nissa nelle loro omelie che commentano questi libri).

3 Datazione e lingua

Con un certo accordo degli studiosi si propende per una datazione che sia successiva l'esilio babilonese (587-539). La presenza di termini persiani (*pardēs*, 'parco, orto' in 2,5; *pitgām*, 'sentenza, editto' in 8,11) e l'ebraico molto simile a quello della *Mishnâ* (27 sono gli *apax legomena* rispetto all'Antico Testamento, termini che compaiono, invece, nella *Mishnâ*), portano alla conclusione che il libro sia databile tra il 300 a.C. e il 223 a.C. Per essere più precisi si pensa al periodo in cui l'ellenismo dei Lagidi d'Egitto reggeva politicamente Gerusalemme, epoca in cui l'amministrazione favoriva l'aristocrazia locale Palestinese ben disposta verso l'ellenismo.

L'assenza di richiami alle persecuzioni dei Giudei da parte di Antioco Epifane III e alla rivolta dei Maccabei (164 a.C.), fa propendere per il 250 a.C. circa come possibile data di composizione avvenuta a Gerusalemme. Per G. Bellia non sarebbe stato scritto a Gerusalemme (come comprova il tardivo inserimento nel canone ebraico).³ Il luogo di stesura, in definitiva, rimane oscuro.

L'ebraico di Qoèlet non è quello classico, per intenderci, non è quello della Genesi. Sia la grammatica che il lessico sono tipicamente post-esilici. Numerosi sono gli aramaismi; solo per citarne alcuni: il pronome relativo *šē* ('che, colui che') che compare 68 volte sulle 89 del più comune *ʾāšer*; *kēvār* ('già') in 1,10; *pēšer* ('spiegazione') in 8,1. Inoltre, alcuni termini assumono sfumature diverse rispetto all'ebraico classico: *hōte* non è il peccatore ma il 'fallito, lo sfortunato' (2,26; 8,12; 9,2) in contrapposizione con il *tōv* che indica più il buono ma, appunto, il 'fortunato', 'colui che è felice'.

4 Struttura

Non è facile risolvere la questione dell'organizzazione del libro. Molti studiosi se la 'cavano' ipotizzando una struttura poliedrica: il libro, in ragione delle sue ripetizioni, può seguire un percorso ciclico oppure può svilupparsi seguendo lo stile dialogo polemico che vede Qoèlet citare le tesi di altri autori in disputa con la sapienza tradizionale e che egli intende confutare.

Segnaliamo due ipotesi di strutturazione senza avere la pretesa di risolvere la questione ormai diventata 'l'enigma della sfinge'.⁴

1) La prima ipotesi è di A.G. Wright e si fonda su considerazioni numeriche a partire dalla parola *hevel* ('vanità').⁵

Se tutti riconoscono un prologo (1,1-11) e un epilogo in cui si parla di Qoèlet in terza persona (12,9-14), l'autore individua una cesura nel corpo del libro in base alla occorrenza di 'vanità' e di 'inseguire il vento' ripetuti svariate volte in 1,12-6,9 con l'intenzione di segnalare la presenza della fine di una sezione. In 6,9, cioè, il testo si dividerebbe in due parti ciascuna di 111 versetti. La seconda parte, analogamente alla prima, è dominata dalla ripetizione di una fraseologia – 'trovare/non trovare' e 'sapere/non sapere' – che segna la sezione 6,10-11,6. La parte finale del libro è occupata dal poema sulla giovinezza e sulla vecchiaia (11,7-12,8). Si avrebbe così la seguente struttura:

³ G. BELLIA, «Il libro del Qohelet e il suo contesto storico-antropologico», in G. BELLIA – A. PASSARO (a cura di), *Il libro del Qoèlet. Tradizione, redazione, teologia*, Paoline 2001, 176.

⁴ A.G. WRIGHT, «The Riddle of the Sphinx. The Structure of the Book of Qohelet», in *CBQ* 30 (1968), 313-334.

⁵ A.G. WRIGHT, «The Riddle of the Sphinx Revisited: Numerical Patterns in the Book of Qohelet», in *CBQ* 42 (1980), 38-51.

- Prologo: 1,1-11.
- Prima Parte: 1,12-6,9.
- Seconda Parte: 6,10-11,6.
- Poema giovinezza/vecchiaia: 11,7-12,8.
- Epilogo: 12,9-14.

A.G. Wright spiega i fattori numerici che sono entrati in funzione. Il valore numerico della parola chiave *hevel* è 37, che è il numero delle volte che *hevel* ricorre nel libro (se si prescinde da 9,9). Questo vocabolo è ripetuto tre volte in 1,2 dando così il numero 111, cioè il numero dei versetti che compongono la prima metà del libro.

2) La seconda proposta di strutturazione è di A. Bonora⁶ e si fonda sulla ripetizione del ritornello: ‘Anche questo è *hevel*’:

- 1,1: Titolo.
- 1,2: Motto programmatico.
- 1,3-11: Frontespizio: l’uomo nel cosmo e nella storia.
- 1,12-2,26: Pseudo Salomone e la sua esperienza.
- 3,1-4,16: La società umana e le sue contraddizioni.
- 4,17-6,9: Le istituzioni della società.
- 6,10-8,14: Qoèlet e la sapienza tradizionale.
- 8,15-12,7: Invito alla gioia e all’azione.
- 12,8: Motto programmatico.
- 12,9-14: Epilogo.

5 Genere letterario

Diverse, anche a proposito del genere, sono le opinioni degli studiosi. Non essendoci accordo sull’unitarietà della struttura non si ravvisa neppure unanimità di pareri sull’esistenza di un genere ben definibile. Da un lato, la maggior parte degli autori considera il libro come una serie di sentenze sciolte, di aforismi formulati in prima persona, di pensieri filosofici di un esistenzialista *ante litteram*.

⁶ A. BONORA, «Qoèlet», in a cura di A. BONORA – M. PRIOTTO et al., *Libri sapienziali e altri scritti* (Logos – Corso di Studi Biblici 4), Elle Di Ci, Leumann (TO) 1997, 78.

Dall'altro, altri suppongono il genere 'diatriba' sul modello dei pensatori stoico-cinici (IV secolo a.C.). Tale genere si caratterizzava per il tono polemico e provocatorio dell'oratore, il ricorso all'ironia e al sarcasmo per esprimere l'indignazione suscitata dalla stoltezza umana, per biasimare energicamente il vizio e l'immoralità e per lo spiccato ricorso alla sentenza.

6 Tematiche principali

a) *Vanità delle vanità*. 'Vanità delle vanità, dice Qoèlet, vanità delle vanità, tutto è vanità' (Qo 1,2). Questa frase ha segnato interi trattati di una certa morale cristiana che denunciava l'eccessiva mondanità della vita, sebbene questo significato morale (vanità contrapposto a sobrietà) non sia immediatamente palese.

Le traduzioni degli studiosi cercano di evocare un significato metafisico di *hevel*: assurdo, caduco, inutile, fumo, non senso, zero, nulla, disillusione, vuoto. Forse quest'ultimo termine può coniugare, meglio di 'nulla', la portata esistenziale e filosofica con la concretezza della lingua ebraica. La parola *hevel* in ebraico significa letteralmente 'vapore' e rinvia a qualcosa di inconsistente ed evanescente, al soffio di vento (Is 57,13) ed è spesso accostato all'attività umana: i giorni dell'uomo sono soffio (Sal 39,6-7; 62,10; Gb 7,16), così come i suoi progetti e le sue azioni (Sal 94,11; Is 49,4; Gb 9,29). *Hevel* sono anche gli idoli (Dt 32,21; Ger 2,5; 14,22). Compare complessivamente 38 volte sia come giudizio che giunge a conclusione di una di una esperienza fatta e analizzata sia come valutazione relativa alla fugacità della vita (6,12; 7,16; 9,9; 11,8.10). Il termine non esprime una considerazione di tipo estetico contrapponendo ciò che è frivolo e frutto di vanità con ciò che, al contrario, sarebbe essenziale e serio.

La costruzione superlativa 'vanità delle vanità' sembra simile a quella di 'Cantico dei Cantici' o 'Santo dei santi' (Es 26,33-34; Ez 41,4.21.23): se, però, per queste due espressioni si può rendere il superlativo con 'il più bello dei cantici' e con 'il luogo santo per eccellenza', la formula 'vanità delle vanità' sarebbe da rendere con 'interamente, del tutto vano' ('fuffa totale'), riconoscendo una formula di intensificazione che rafforza un significato negativo.

La formula compare sia all'inizio (1,2) sia alla fine (12,8) del libro una sintesi del libro come volontà dell'editore di racchiudere l'intera opera sotto questa frase.

b) *Il profitto*. Il termine *yitrōn* ('profitto') compare dieci volte nel libro. Per Qohèlet, se tutto è 'vanità', è perché non scorge alcun profitto per l'uomo che si affatica sotto il sole. Anche perché la morte giunge inesorabilmente vanificando ogni sforzo e ogni pena umana. Se la sapienza classica lodava il laborioso e deplorava il pigro, il vantaggio del primo sul secondo non sembra più essere, in ultima analisi, così evidente: dove starebbe il reale profitto, si domanda Qohèlet, considerando

che la morte costringe ad abbandonare tutto (beni, figli, fama, ecc.) ad altri? Evidentemente il saggio non individua alcuna prospettiva ultraterrena e, imprigionato nell'orizzonte terreno, non può che constatare l'illusorietà di una vita spesa alla ricerca della sapienza senza mai raggiungerla.

c) *La gioia e la sofferenza*. Queste considerazioni non gettano nella disperazione il saggio ma ne ridimensionano fortemente le attese di gloria e benessere che, secondo i canoni della sapienza tradizionale, dovrebbero inondare la vita dei giusti. Per tale ragione Qoèlet menziona le semplici gioie che egli considera buone, incoraggiandone il godimento e invitando ad interpretarle come dono di Dio: mangiare, bere e godere del lavoro (2,24), la propria sposa (9,9) e la giovinezza in genere (11,9).

Il concedersi ai piaceri ha reso il saggio Qoèlet un parente stretto degli epicurei, sebbene egli mantenga un castigato equilibrio nei confronti della vita perché non incoraggia gli eccessi.⁷ Si potrebbe dire che il piacere viene raccomandato come un anestetico: poiché la vita è piena di delusioni l'uomo ricerca l'allegria gettandosi in essa per dimenticare.

In effetti, potremmo dire, c'è poco da stare allegri perché la fatica umana non porta a nulla (2,12-23; 5,12-16), l'uomo ignora il proprio futuro (Qo 3,1-15) e l'agire divino (8,16-9,6), l'ingiustizia regna e resta impunita (3,16-21; 8,10-14), la ricchezza non giova (Qo 5,9-19) e la vita è troppo breve (Qo 11,7-12,7).

d) *La sapienza*. Qohèlet è in cerca della sapienza. Questa parola si attesta nei cap. 1-2 e 7-10, cioè, non se ne parla diffusamente. Egli fu un sapiente eminente, nel senso che ne conseguì una misura considerevole più di chiunque altro lo abbia preceduto senza, tuttavia, goderne a pieno. Per Qoèlet il risultato della sua ricerca è, sostanzialmente, deludente: ammette che il vantaggio del saggio sullo stolto è che il primo ha gli occhi in fronte, cioè ha coscienza di sé e di ciò che gli accade attorno, anche se alla fine entrambi faranno la stessa fine (2,13-14).

Per Qoèlet l'accezione di sapienza è quella classica di regola di vita e di comportamento, ma a che serve essere sapiente se troppo sapere affatica il corpo (12,12)? Anche la sua sapienza è vanità? Qoèlet non arriva ad asserire ciò ma si comprende tutta la frustrazione nel mancato raggiungimento di quella padronanza delle leggi della vita che ogni sapiente vorrebbe conseguire. È vero che la sapienza è più sicura del denaro (7,11-12) e che conferisce un potere più stabile di quello dei regnanti; è forza che può salvare dagli eserciti (anche se colui che ha salvato la città con la sua sapienza viene subito dimenticato e messo da parte, 9,14-18).

⁷ In questo senso notiamo che la frase di Qoèlet 'non essere troppo giusto...non essere troppo stolto' (7,16-17) è stata spesso interpretata come la ricerca del giusto mezzo: «È chiaro che Qohèlet consiglia in morale una via di mezzo, un'*aurea mediocritas*, ma poiché la sua problematica è diversa da quella di Orazio e da quella di Aristotele, è certo che egli non vuole affatto dire né che ogni virtù è media tra due vizi, né che bisogna rinunciare alla virtù eroica»: P. SACCHI, *Ecclesiaste*, Paoline, Roma 1971, 185.

Possiamo dire che la sapienza conferisce un potere assimilabile a quello dell'incantatore di serpenti: l'abilità di non farsi mordere schivando il veleno dell'animale (10,10). Ma con tutto ciò, neanche il sapiente porta la sua sapienza nello *sheol* (9,10).

e) *La ricerca del nuovo*. Il campo di studio del maestro Qoélet è tutto ciò che si fa sotto il cielo (1,3). Sorge allora una domanda: come mai 'non c'è niente di nuovo sotto il sole'? (Qo 1,9). Ha egli esaurito la sua ricerca e, ormai sconfitto, si rifugia nello scetticismo e nella rassegnazione? Non è semplice trovare una risposta alle affermazioni del saggio e, per onestà intellettuale, non è bene diluire la sua carica critica con ireniche congetture teologiche. Volendo tentare una possibile risposta, bisogna fare una precisazione tenendo presente la visione ebraica del mondo (cosmologia).

In Gn 1,6 si presenta il firmamento – *rāqîa'* – termine che indica la volta celeste (l'arco in metallo battuto) tesa da un estremo all'altro della piattaforma terrestre, la quale separa le acque che stanno sopra il cielo da quelle che stanno sotto (Sal 148,4). Sotto il firmamento sono incastonati il sole, la luna e le stelle con il fine di illuminare la terra abitata. La sfera divina è quella dei cieli: qui viene immaginata la dimora di Dio collocata al vertice di una stratificazione secondo quanto si può ricavare dall'espressione 'cieli dei cieli' (1Re 8,27; 2Cr 2,6; 6,18; Ne 9,6).

Per Qoélet non c'è niente di nuovo sotto il sole ma non sotto il cielo⁸. Egli, cioè, riesce a percepire che sotto il sole, cioè fino al punto limite che l'uomo può raggiungere, non c'è novità sostanziale circa i moti che governano l'universo. La sua saggezza vorrebbe spingersi oltre ma è frustrata nelle sue aspirazioni e, concentrandosi solo sulle vicende sotto il sole, non può che constatare il parziale fallimento del lavoro sapienziale. È bene fare una prima precisazione. Il saggio non cade nel disfattismo né nel relativismo assoluto, secondo il quale non esistono parametri di valutazione certi ed immutabili; tuttavia, Qoélet precisa che la fatica posta in essere nello studio non è sempre proporzionale ai risultati e che spesso l'unica mercede è la sofferenza: 'Molta sapienza, molto affanno; chi accresce il sapere, aumenta il dolore' (1,18). Provoca, infatti, sofferenza constatare l'esistenza e la permanenza della contraddizione dentro di sé e attorno a sé.

Qoélet non è, tuttavia, un fedele disincantato, né un epicureo che incoraggia il godimento sfrenato della vita: per questa sua profondità, pur tra le critiche dei più devoti, è stato accolto nel canone ebraico tra i libri che 'sporciano le mani', cioè ispirati. Ma, allora, con quale autorità il maestro può 'salire in cattedra' se alla fine l'unico esito dello sforzo conoscitivo è il fallimento? A cosa serve essere saggi? La risposta giunge dallo stesso Qoélet: 'Non c'è di meglio per l'uomo che mangiare e bere e godersela nelle sue fatiche; ma mi sono accorto che anche questo viene da Dio' (Qo 2,24). Il cammino di ricerca ha dunque portato il maestro d'Israele ad una conclusione: 'Temi Dio e osserva i suoi comandamenti, perché questo per l'uomo è tutto' (Qo 12,13). Dopo che Qoélet

⁸ 'Sotto il cielo' appare spesso nell'Antico Testamento: Gn 1,9; 6,17; 7,19; Es 17,14; Dt 7,24; 9,14.

ha ascoltato ogni cosa, ha ricercato e scrutato ciò che umanamente è possibile osservare, approda ad una affermazione teologica e antropologica che – per quanto minimalista – è una reale professione di fede, riconducendo a Dio l'intera vita morale ed intellettuale.

f) *Il metodo*. Qoèlet è il primo sapiente d'Israele a parlare della propria ricerca attraverso uno stile che è autobiografico: 'Io, Qoèlet, fui re d'Israele a Gerusalemme. Mi sono proposto di ricercare ed esplorare con saggezza tutto ciò che si fa sotto il cielo. Questa è un'occupazione gravosa che Dio ha dato agli uomini, perché vi si affaticino' (1,12-13). Egli penetra in profondità il senso delle cose attraverso lo studio del mondo e delle leggi che lo governano.

Il metodo è di natura dialettica: confronta le teorie, legge, approfondisce, confuta alcuni assiomi (12,9). Il suo lavoro è profondo e faticoso ('troppo studio affatica il corpo', 12,12) sebbene gli procuri anche delle soddisfazioni; ha le caratteristiche della moderna ricerca intellettuale che procede per ipotesi, verifiche e successiva critica dei risultati ottenuti in vista della migliore formulazione della tesi. Qoèlet comprende che spesso la realtà si presenta nella sua contraddittorietà, al punto da preferire le 'mezze misure' e da dissuadere dagli estremi: 'Non essere troppo scrupoloso né saggio oltre misura. Perché vuoi rovinarti? Non essere troppo malvagio e non essere stolto. Perché vuoi morire?' (7,16-17; cf. anche Pr 26,4-5).

Il poema sul tempo (3,1-15) esprime significativamente il metodo sapienziale qoèlettiano: attraverso una serie di quattordici coppie si richiamano – appaiandole l'una accanto all'altra – le realtà essenziali che cadono sotto i sensi dell'uomo: c'è un tempo per nascere e un tempo per morire, un tempo per abbracciarsi e un tempo per astenersi dagli abbracci, un tempo per piangere e un tempo per gioire, un tempo per la guerra e uno per la pace, ecc.Cogliere le antitesi e tenerle unite rispettando le tensioni tra realtà opposte, è sapienza. Il saggio avverte nell'intimo un desiderio di totalità ma non è confidato al cuore umano: egli è bloccato in una lettura terrena e orizzontale ('sotto il sole'). All'uomo è dato, però, di cogliere il tempo opportuno – *'ēl* – nel generale accadere degli eventi – *zeman* – comune a tutti (3,1). Detto in altri termini: il Signore, quindi, ha fatto ogni cosa in un *krónos* ma ha dato di cogliere la bellezza delle singole cose nel suo *kairós* (3,11). La sapienza consiste nell'accoglimento di questo tempo bello e nella presa di coscienza della sua vocazione a trascendere il singolo momento, aprendosi ad una visione della vita legata ad orizzonti più ampi.

In conclusione

La lettura di Qoélet nella liturgia sinagogale durante la festa delle Capanne (Sukkot), esprime la reale recezione di questo scritto sapienziale, per quanto provocatorie rimangano – anche per il più disincantato lettore moderno – le sue pagine.

Le sue considerazioni abbracciano i doni che procedono da Dio, per cui anche le piccole e ordinarie gioie sono segno della sua benevolenza. Tuttavia, restano le aporie del pensiero qoèlettiano con le sue amare considerazioni. Qoélet non nasconde – come ogni buon docente – le sfide della vita poste in evidenza dalla lettura dialettica della realtà, ma è conscio che la sapienza si esprime, precipuamente, nella maturazione di una visione della vita che può scorgere, davanti all'ambivalenza e alle contraddizioni, la forza insita in ogni avvenimento. Questo momento può essere percepito dal cuore umano come un semplice tratto di un'esistenza superficiale e rassegnata, oppure può rivelarsi come tempo buono, favorevole e, seppur misteriosamente, fecondo in ordine al conseguimento della felicità.

Che cos'è, dunque, la sapienza per il saggio? Sapienza è saper accettare questo limite legato al tempo: ciò che si può cogliere, valutare e persino gustare, sono i tempi parziali della vita, non la durata del complessivo scorrere né l'interezza del progetto divino (anch'esso oggetto di esplorazione), perché 'solo Dio ricerca ciò che è già passato' (3,15). Perciò, se è vero che il tempo vissuto qui ed ora – pur tra tensioni – è buono, la realtà ultima rimane incomprensibile o solo parzialmente disponibile all'intelligenza del ricercatore. Solo Dio possiede l'intera visione del mondo, sebbene egli abbia posto nel cuore umano il mistero dell'eternità senza che l'uomo riesca a cogliere l'unità del disegno.