

ANTICO TESTAMENTO: IL QOHELET

Cresce costantemente l'attenzione al libro del *Qohelet*, tradizionalmente chiamato *Ecclesiaste* – un libro difficile e controverso anche più dello stesso *Cantico dei Cantici*, ieri come oggi passibile anch'esso di interpretazioni contrapposte; ma comunque oggi interpretato sempre meno in base al fallace «paradigma deficitario» (E. Bons), per cui troppo spesso è stato valutato in base alle sue presunte lacune, ovvero per quello che non dice; come pure è stato isolato in posizione eccessivamente marginale rispetto alla tradizione d'Israele.

L'interesse rinnovato è verificabile sia in campo strettamente esegetico e teologico-biblico, sia a livello pastorale-spirituale; e non ultimo anche a livello culturale, nel senso che *Qohelet* appunto diventa volentieri un punto di riferimento, in certo qual modo *canonico*, non solo per esegeti di professione e confessione; ma anche significativo sotto il profilo di codice dell'arte – per il pensiero espressivo dei poeti – e del pensiero riflessivo per i filosofi. Varrà quindi la pena farne il punto in termini di rassegna bibliografica, sia pure materialmente non esaustiva ma sufficientemente indicativa, per quanto concerne l'ambito delle pubblicazioni in lingua italiana di quest'ultimo ventennio.

1. *Commentari e studi*

Conviene partire menzionando l'importante e limpida ricostruzione storica del pensiero di *Qohelet* offerta da **P. SACCHI, *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.***, SEI, Torino 1994, 165-178, € 30,99. Ebraista emerito dell'Università di Torino, Sacchi è già autore di un breve ma prezioso commentario *Qohelet (Ecclesiaste)*, Paoline, Roma 1971, ispirato al «segreto più profondo dell'esperienza di Qohelet», consistente nella cosiddetta *via media* ispirata al *ne quid nimis* – «non essere né troppo giusto né troppo malvagio» (*Qo* 7,15-18). Il suo merito è di ricollocare *Qo* nella cornice storica precedente, contemporanea, e successiva all'età sua – stimata collocabile in periodo tolemaico. Ottimo l'inquadramento ambientale del suo pensiero in rapporto al nascente farisaismo, all'incipiente apocalittica, al problema del valore attribuibile alla torah – restituito nella completezza dei suoi aspetti.

J. VILCHEZ LINDEZ, *Qohelet*, Borla, Roma 1997, pp. 544, € 40,50. Commento scientifico assai equilibrato, informato, esaustivo negli *status quaestionis*. Qualche perplessità desta la scelta di mantenere come traduzione di *hevel havalim* il geronimiano *vanitas vanitatum, omnia vanitas* – che tanto ha condizionato, e ancora condiziona l'equivoco di una lettura all'insegna del *contemptus mundi* (un difetto purtroppo condiviso dalla revisione della traduzione CEI 2008, che ha perso una buona occasione per congedarsene).

G. BELLIA - A. PASSARO (ed.), *Il libro del Qohelet. Tradizione, redazione,*

teologia (Cammini dello Spirito Biblica 48), Paoline, Milano 2001. Il volume edita gli atti di un convegno palermitano su *Qohelet*, celebrato nel 1999, giusto a ridosso di altri due importanti convegni d'oltralpe – quello di Graz (1996, a cura di L. Schwienhorst-Schoenberger), e quello di Lovanio (1997, a cura di A. Schoors), con risultati complessivi, se non proprio antitetici, quantomeno piuttosto divergenti tra di loro; semplificando un poco – non più di tanto – il primo nel segno di una rilettura più positiva del nostro, il secondo in chiave più pessimista. Con questo volume italiano, dedicato a *Qohelet*, gli organizzatori muovevano sulla scia di un precedente convegno palermitano sui *Proverbi* (1998), e in prospettiva di tre ulteriori rispettivamente dedicati a *Sapienza* (2002), *Siracide* (2004) e *Giobbe* (2006), a coronare un itinerario completo sull'orizzonte di quello che il compianto Antonio Bonora amava chiamare un «Pentateuco sapienziale», cui i biblisti della Facoltà Teologica di San Giovanni Evangelista hanno voluto dedicare una significativa serie di studi. Il contesto è quindi di ampio respiro, nella proiezione interna ed esterna. E del resto il sottotitolo – riecheggiato in ognuno dei convegni – sta a dire l'impegno davvero a tutto campo da parte degli organizzatori in ordine a recuperare una migliore consapevolezza della tradizione sapienziale, in campo esegetico trattata per molto tempo come parente povera del canone anticotestamentario, fino all'iniziale suo sdoganamento nientemeno che in ambito protestante (tradizionalmente poco propenso a questi libri biblici), per merito di G. von Rad e di W. Zimmerli. Sulla scorta di un abbandono della prospettiva di critica letteraria, letteralmente dissezionante i 222 vv. del libro in un numero talvolta rocambolesco di fonti e di mani diverse, e favorendo invece la scommessa sul libro come opera fondamentalmente unitaria (così A. PASSARO, 39), si procede apprezzandone l'appartenenza a pieno titolo alla tradizione sapienziale tradizionale di *Proverbi*, in termini più radicali, profondi e critici (cfr. F. BIANCHI, 68). Ci pensa M. GILBERT ad analizzare il concetto di tempo in *Qo* in confronto con quello dei Ben Sira (69-89), mentre dal canto loro a contestualizzare il libro rispetto a giudaismo/ellenismo e Vicino Oriente Antico ci provano rispettivamente L. MAZZINGHI (117-143) e J.-Y. PAHK (117-143). Tocca ad É. PUECH ben noto specialista di Qumran ricollocare la presenza di *Qo* nella biblioteca della suddetta comunità essenica (144-170). E a G. BELLIA di risituare storicamente (ricollocando il libro nella diaspora sirofenicia, piuttosto che a Gerusalemme, intorno all'inizio del III secolo, cioè di un paio di generazioni precedente a quella solita di età tolemaica) e antropologicamente la funzione di questo «uomo dell'assemblea» (171-216). Una ritraduzione di *Qo* 5,5 offre A. ROFÉ (217-226), e una ricollocazione intertestuale di *Qo* 1,1-3 riletto dai targum e dai LXX espone G. RIZZI (227-255). Del rapporto tra struttura e teologia (256-275) tratta Vittoria D'ALARIO – esperta della strategia letteraria di *Qohelet*: vedi in merito **V. D'ALARIO, *Il Libro del***

Qohelet. Struttura letteraria e retorica (Supplementi di Rivista Biblica 27), EDB, Bologna 1988, pp. 260, € 23,00, studio fondamentale per comprendere l'alto livello di elaborazione compositiva inerente a questo libro, per una certa stagione esegetica a torto bistrattato e accusato di assemblaggio poco più che casuale, senza logica compositiva. Contributo assai discusso – in sede di Convegno, per voce di Luca MAZZINGHI, come pure nelle garbate considerazioni conclusive dei curatori (380-381), nonché di monografie più recenti, francofone e anglofone, che offrono miglior trattazione del tema – è quello di A. SCHOORS (276-292, in forma brevior riprodotto anche in: A. SCHOORS, *Qohelet: l'ambiguità del piacere*, «Concilium» XXXIV/4 [2000] 50-58), per il quale vale spendere una parola in più in ragion del dibattito suscitato. Schoors, che gode di grande competenza filologica, ma non di altrettanta sagacia ermeneutica, interpreta la funzione dei famosi *sette ritornelli* inneggianti e invitanti alla gioia nei termini di un semplice «narcotico», una semplice soluzione pratica escogitata «per tener duro il più possibile in tali situazioni assurde: godere delle cose buone che accadono». In conclusione, pur contemplando l'eventualità che «l'interpretazione agrodolce dei detti di piacere non può essere del tutto esclusa» (279), a suo dire, «Qohelet non è un libro con un messaggio di gioia. Esso è un libro in cui gioca un ruolo importante il godere o il piacere, quando si limita a rendere la vita vivibile. Così esso è un bene di cui la persona riceve la sua porzione, ma questo godimento non è in grado né di cancellare le assurdità della vita, né di renderle trasparenti. L'esortazione a godere del piacere è il contrappeso del mondo, e l'uomo che vive in esso, in definitiva sono impenetrabili, perché sono l'opera impenetrabile di un impenetrabile Dio» (292). Unilaterale sarebbe senz'altro assegnare a *Qohelet* l'univoco motivo conduttore della gioia, quanto pure l'idea di una gioia puramente surrogatoria e compensativa (cfr. 381). Di dialogo intertestuale tra *Qo* e le tradizioni – soprattutto profetiche – d'Israele da una parte, e *Gen* 2-3 dall'altra si occupano la compianta Silvana MANFREDI (293-313) e H. SIMIAN-YOFRE (314-336), mentre il passaggio dell'*omnia vanitas* da *Qo* a Paolo tratteggia P. IOVINO (337-356). In chiave di ossimoro – ben bilanciato e al tempo stesso stridente quanto basta – si muovono le sagge considerazioni conclusive dei curatori G. BELLIA e A. PASSARO (357-390), non senza garbate riserve all'indirizzo rappresentato da Schoors (cfr. 380-381).

Sul versante comparativo del Vicino Oriente Antico, ha pubblicato in italiano una monografia significativa e ponderosa Y.S.J. PAHK, *Il canto della gioia di Dio: Qohelet 8,16-9,10 e Gilgames Me. III*, Pontificium Institutum Biblicum, Roma 1996, pp. 366 (sotto la direzione di Maurice Gilbert), sostenendo una dipendenza anche genetica di *Qohelet* dal poema di Ghilgamesh, fortunatissimo *bestseller* nel Medio Oriente Antico – a dimostrazione della sua diffusione anche in Israele, alcune tavolette sono state ritrovate nel *tell* di Meghidido –, che egli avrebbe

avuto ben presente in qualche modo come fonte letteraria, soprattutto per quanto riguarda il testo del primo imperativo alla gioia.

Significativa messa a punto su questo tema controverso della gioia da parte di A. NICCACCI, *Qohelet o la gioia come fatica e dono di Dio a chi lo teme*, «Liber Annuus» 52 (2002) 29-102. Saggiamente mostra che il pensiero di Qo – né pessimista, né ottimista – procede secondo il suo solito considerando la strutturale ambivalenza dell'esperienza, tenendone insieme i poli opposti. Qo propone «una riflessione ed esposizione estremamente seria, che certo non fa sconti, ma che mira a creare più che a distruggere. A creare fiducia, nonostante tutto, nella fedeltà del Creatore provvidente, il quale dà all'uomo che ha il suo timore modo e tempo per discernere ciò che è davvero bene per lui nella sua dura fatica sotto il sole e per godere del frutto del proprio lavoro come sua parte e insieme come dono dall'alto. È una riflessione che, in ogni caso, mira a distruggere la pretesa dell'uomo di essere lui il creatore, di voler raddrizzare ciò che è storto, di vivere secondo una stoltezza estrema, cioè come se Dio non esistesse, godendo della vita senza considerare il Creatore, facendo ingiustizia e violenza contro il prossimo; o, all'opposto, di vivere secondo una sapienza estrema, prolungando lo sforzo di comprendere la realtà fino a un punto che supera le possibilità della creatura, volendo in qualche modo oltrepassare il limite che Dio gli ha imposto non per invidia, ma perché corrisponde alla sua natura: questo sarebbe uno sforzo che, paradossalmente, toglierebbe all'uomo tempo e possibilità di accogliere le gioie che Dio gli dà, quando gliele dà e di goderne con gratitudine» (100-101).

In continuità ideale con il pluridecennale ma tuttora valido commento di **L. DI FONZO, Ecclesiaste**, Marietti, Torino 1967, pp. XX-379, € 16,53, e – a parte i problemi di datazione e ambientazione, da collocarsi piuttosto in epoca tolemaica – in larga sintonia con il convegno di Palermo, si colloca il volume di saggi di **L. MAZZINGHI, Ho cercato e ho esplorato. Studi sul Qohelet**, EDB, Bologna 2003, pp. 461, € 33,05, di certo la migliore raccolta unitaria di saggi oggi disponibile in italiano, frutto di consistente attività di ricerca e didattica alla Facoltà Teologica di Firenze nonché al PIB di Roma. Vige uno schema triadico, espositivo come pure tematico, con tre parti ben articolate e bilanciate – rispettivamente: *status quaestionis*, esegesi e teologia –, e con un'interpretazione a tre punte: *hevel*, gioia di vivere, timore di Dio. A partire dallo *hevel*, cioè dall'evanescenza della vita e quindi dalla morte, si schiudono solo due strade effettivamente «praticabili: la via della gioia di vivere e la via del temere Dio, il quale solo consente di poter vivere la gioia, anche quando questa appare davvero troppo effimera e priva di senso» (434). Timore di Dio e gioia di vivere «vanno di pari passo (così con molta chiarezza nei testi di Qo 3,12-15 e 8,11-15), senza con ciò risolvere tutto il problema dell'esistenza» (435). Secondo l'interpretazione ironica avanzata da

chi scrive (vedi *infra*), non vedo troppa differenza tra questo schema triadico di Mazzinghi – dove nella gioia di vivere viene sussunta l’operosità intrinseca alla condizione dell’umana finitezza –, e uno schema piuttosto a quattro punte, quasi una bussola con i suoi quattro poli, che ai suddetti tre precedenti – *hevel* come polo freddo, gioia di vivere come polo caldo, timore di Dio come *ex oriente lux* –, integra un polo occidentale, una prassi di vita di una sapienza parziale, riassumibile così: “finché c’è luce, datti da fare!” a dispetto dell’inesorabile tramonto (cfr. *Qo* 9,10; 11,6; 12,1ss.). Uno schema a quattro punte mi parrebbe comunque preferibile, in ordine a meglio valorizzare la «teologia della creazione», caratteristica di *Qohelet* (434, n. 1). Anche Mazzinghi respinge un’interpretazione che fosse solo dialettica e contrappositiva del rapporto tra *Qo* e NT (437-438, n. 4), pur non impegnandosi più di tanto su questo solco. Sempre a Mazzinghi, si devono pure numerosi saggi di taglio più divulgativo, ma comunque significativi sulla rivista «Parola, Spirito, e Vita» (*Le parole dei saggi e i loro scritti: gli epiloghi del Qohelet e di Ben Sira*, 43 [2000] 89-98; «Gioisci giovane nella tua giovinezza!», *Il libro del Qohelet e la gioia di vivere*, 45 [2002] 41-54; *Il lavoro umano tra illusione e realtà nel libro del Qohelet*, 52 [2005] 39-56). Sempre dello stesso, vanno segnalati i contributi raccolti nel prezioso numero XLVIII/3 di «Parole di Vita» (2003), dedicato al libro del *Qohelet*, insieme ad altre voci di sicura competenza quali V. D’Alario, G. Bellia, F. Bianchi, M. Priotto, M. Gilbert. Una felice aggiornata messa a punto del libro, con particolare riguardo alla lettura dei suoi tre poemi (sul mondo: 1,1-18; sul pendolo dei tempi: 3,1-15; su giovinezza e vecchiaia: 11,7-12,7) viene qui garantita al lettore non specialista. Da segnalare poi anche la sua più recente sintetica messa a punto sugli studi sapienziali in genere, ma soprattutto dedicati a *Qohelet* in specie, proposta per il centenario del Pontificio Istituto Biblico, *La letteratura sapienziale: status quaestionis* (www.biblico.it/Centenario/conferenze/mazzinghi.pdf).

Una nuova linea emergente a partire da questi ultimi decenni, è quella dell’interpretazione ironica – e uno sguardo alla bibliografia in lingua tedesca, inglese, e francese, illumina circa il suo rilievo. A certe condizioni, essa ha il vantaggio di integrare gli aspetti complessi, formali come contenutistici di *Qohelet* (in merito, mi permetto di rimandare a R. VIGNOLO, *La poetica ironica di Qohelet. Contributo allo sviluppo di un orientamento critico*, «Teologia» 25 [2000] 217-240). Valga qui solo un paio di riferimenti: B. WILLMES, *Menschliches Schicksal und ironische Weisheitskritik im Koheletbuch. Kohelets Ironie und die Grenze der Exegese* (BTS 39), Neukirchener Verlag, Neukirche 2000, ha addirittura prodotto un commentario integrale all’insegna dell’ironia, previa una trattazione teorica dell’ironia stessa. Più recentemente la lettura ironica di C.J. SHARP, *Ironic Representation, Authorial Voice, and Meaning in Qohelet*, «Biblical Interpretation» 12

(2004) 37-68 (ora raccolto anche in *Irony and Meaning in the Hebrew Bible*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 2009), ravvisa in Qohelet un saggio «inaffidabile, non contento», portatore niente di più che una «autoindulgenza edonistica» e una «amara razionalizzazione», evidentemente impensabili senza ironia. Ma che tipo di ironia? In realtà il *Qohelet* – e analogamente anche il *Giona* – di Caroline Sharp paiono subire troppo generose ipoteche di gusto postmoderno, in particolare quello della scuola decostruzionista radicale della Yale University. Ma bisognerà pur concedere all'ironia biblica e qoheletica di non essere comunque più di tanto assimilabile a quella di un Woody Allen. In applicazione di un'ermeneutica ironica, vedasi pure R. VIGNOLO, *Maschera e sindrome regale: interpretazione ironico-psicanalitica di Qoh 1,12-2,26*, «Teologia» 26 (2001) 12-64; *La polarità anzianità/giovinanza in Qohelet*, «Parola, Spirito, e Vita» 49 (2004) 81-106; *La scrittura di Qohelet e la sua ricezione canonica alla luce della sua cornice editoriale (1,1-2.3; 12,8.9-14)*, «Teologia» 35 (2010) 184-221; e più in generale, intenzionando l'intera interpretazione della verità biblica come verità salvifica: *L'ironia biblica - forma della verità che ci salva*, «Teologia» 32 (2007) 203-238. In questi studi – preparatori ad un commentario nella collana *I Libri Biblici* a cura di O. Cavallo, G. Borgonovo e R. Fabris – per le Edizioni Paoline –, la prospettiva perseguita è quella di ricondurre l'ironia (autoironia, soprattutto in *Qo* 1-2!) del Nostro ad una prospettiva capace di mediare e al tempo stesso tenere fruttuosamente aperte le tensioni caratteristiche di *Qohelet*, polarizzandole secondo una bussoletta con i suoi bravi suddetti quattro punti cardinali (*hevel*, gioia di vivere, timor di Dio, sapienza parziale; vedi *supra*). Anche G. RAVASI, *Nell'ironia la verità di Dio*, «JESUS» XXX/2 (2008) 86-89, mostra apprezzamento per questa linea ironica di interpretazione biblica in generale, e dello stesso *Qohelet* in specie. Da segnalare la recente ripubblicazione del suo commentario **G. RAVASI, *Qohelet il libro più originale e "scandaloso" dell'Antico Testamento***, Paoline, Ciniello B. 2008, pp. 474, € 21,00, sostanzialmente invariato rispetto all'edizione del 1988, apprezzato soprattutto per il suo capitolo "*I mille Qohelet*". Un commento ispirato soprattutto all'esegesi di A. LAHUA, *Kohelet* (BKAT 19), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1978, che era entrato in discussione con A. BONORA, *Qohelet, la gioia e la fatica di vivere*, Queriniana, Brescia 1987; ID., *Il Libro di Qohelet*, Città Nuova, Roma 1992 – (a propria volta Bonora si era ispirato invece piuttosto a N. LOHFINK, *Qohelet*, Morcelliana, Brescia 1997). Sempre di Ravasi un più divulgativo e recente, ***Qohelet e le sette malattie dell'esistenza***, Qiqayon, Bose 2005, pp. 80, € 7,00.

Tra le introduzioni brevi e più sintetiche, capaci di offrire un comunque valido primo approccio al nostro libro, menzioniamo anzitutto quella di P. BEAUCHAMP, *Ascoltare Qohelet*, in: *In principio Dio parla* (Bibbia e Preghiera 14), ADP, Roma 1992, 239-236, offre una lucida

presentazione di questo autore «abbastanza elegante, per non apparire profondo», solo apparentemente «freddo», semmai interiormente assai caloroso, come chiunque capace di «fare a meno di certe coperte» (223.232). Riflessioni contrappuntistiche intorno ad alcuni detti particolarmente pungenti del Nostro (cfr. *Qo* 12,11!), offre C. GHIDELLI, *Parole come frecce. Come leggere Qohelet* (Frammenti di saggezza biblica), San Paolo, Cinisello Balsamo 1991; riedito presso Fabbri, Milano 1997; P. PAPONE, *Qohelet*, in L. PACOMIO - F. DALLA VECCHIA - A. PITTA (ed.), *La Bibbia Piemme*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1995, 1465-1493, corredata di note esplicative e di una breve sintesi teologica il testo della prima versione ufficiale CEI. Qualcosa di più di una semplice lettura pastorale – in quanto ben sorvegliata criticamente, sia dal punto di vista informativo che da quello sostanziale – di contenuto ermeneutico di buon equilibrio, offrono R. LAVATORI - L. SOLE, *Qohelet: l'uomo dal cuore libero* (Lettura pastorale della Bibbia, 2), Dehoniane, Bologna 1997. Di stile più discorsivo il volumetto di **P. DE BENEDETTI, *Qohelet. Un commento***, a cura di G. CARAMORE (Uomini e Profeti 14), Morcelliana, Brescia 2004, pp. 103, € 10,00, risultato di un'intervista originariamente radiofonica andata in onda su *Rai Tre* (per la trasmissione da cui la collana prende il titolo), in cui entrano a discutere Brunetto Salvarani, Piero Stefani, Rosanna Virgili, Salvatore Natoli, Abramo Levi. Mantenendosi nel solco di un sempre fine e accorato ragionare sull'onda del «forse», particolarmente congeniale a lui quanto al *Qohelet*, secondo De Benedetti, *Qohelet* non è un nichilista, ma esponente di uno «scetticismo fedele» (per dirla con Enzo Bianchi). Di piglio più consistente **A. NEHER, *Qohelet***, Gribaudi, Torino 2006, pp. 72, € 7,00, traduzione recente dal francese di un contributo saggistico antico (1951), che con l'ausilio di una efficace semantizzazione etimologica dei nomi di Caino (*Qain*, l'uomo dell'acquisto) e di Abele (*Havel/Hevel*, l'uomo dell'evanescenza) propone una efficace lettura sintetica di *Qo* 1-2. Del libro nel suo complesso vien colta la tragica ambiguità di una riflessione in cui la più acribica sapienza si sposa alla spregiudicatezza più audace. Merita attenzione la breve e molto equilibrata voce sintetica, recentemente dedicata al nostro libro, ad opera della già citata **V. D'ALARIO, *Qohelet***, in **R. PENNA - G. PEREGO - G. RAVASI (ed.), *Temî Teologici della Bibbia*** (I Dizionari), San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, pp. 1614: 1116-1121, € 160,00.

2. Ricezione di *Qohelet* in ambito letterario e poetico

Da menzionare anzitutto **G. CERONETTI, *Qohé-let. Colui che prende la parola, versione e commenti***, Adelphi, Milano 2001, pp. 196, € 17,00. Per la terza volta Ceronetti ritorna su di un autore a lui particolarmente caro, vero *livre de chevet*, oltre che di studio. Rispetto alle precedenti edizioni e traduzioni – la prima del 1970, per Einaudi –,

Ceronetti ha cercato soluzioni linguistiche sempre più espressionistiche e concrete, e sempre meno metafisiche. Un esempio per tutti: lo *hevel havalim ure'ut ruach* non suona più «un infinito vuoto, un infinito niente, fiato sprecato», come nel 1970, ma piuttosto: «fumo di fumi, soffio che ha fame». Come quelle dei *Salmi*, di *Giobbe*, *Isaia* e del *Cantico dei Cantici*, testi sulla cui traduzione Ceronetti si è voluto cimentare, si tratta di esperimenti certamente interessanti, talora con squarci luminosi e tenebrosi di notevole suggestione e profondità. Il limite è tuttavia quello di uno stile eccessivamente proiettivo, per cui alla fine il traduttore è perfino troppo creativo rispetto all'autore da restituire. Inoltre non calza più di tanto l'immagine ormai davvero troppo corriva di un Qohelet riprodotto in chiave di *poète maudit*. In ogni caso, il saggio introduttivo di presentazione alla prima traduzione del 1970 è davvero di grande ricchezza.

Nell'ambito delle traduzioni, meno nota, ma comunque più sobria, da segnalare la resa poetica di A. LOLINI, *Ecclesiaste*, l'Obliquo, Brescia 1993. Ancorché di segno diverso e quasi opposto, riserve analoghe e perfino speculari, valgono per E. DE LUCA, *Kohèlet Ecclesiaste*, Universale Economica Feltrinelli, Milano 1996, pp. 86, che dopo *Esodo/Nomi* (1994) e *Giona/Ionà* (1995), applica anche a questo testo il proprio criterio di traduzione letteralissimo e personalissimo, che vorrebbe prescindere da qualunque vocabolario, per ricorrere esclusivamente alla concordanza. Un criterio che qui si vorrebbe perfino più estremo (15). In ogni caso, esso viene abbastanza vistosamente contraddetto quando il famoso motto *hevel havalim* ci vien restituito con «spreco di sprechi», in nome del richiamo di *hevel* a colui che ne personifica tutta la precarietà *Havel*, Abele, il secondogenito dell'umanità caduto sotto l'odio del primogenito fratricida («Spreco è il suo destino di vita abbattuta giovane, è il suo sangue versato sulla terra/adamà». Egli è il primo spreco di Adàm»: 13). Anche in questo caso il testo rischia di diventare un canovaccio funzionale a convinzioni personali del traduttore, oggetto d'uso anche legittimamente personale, piuttosto che di ragionevole restituzione pubblica.

Di godibilissima lettura il volumetto di B. SALVARANI, *C'era una volta un re... Salomone che scrisse il Qohelet*, Edizioni Paoline, Milano 1998, pp. 158, felice rivisitazione del Qohelet in chiave di biografia letteraria, capace di restituirne lo spessore teologico-spirituale. Dello stesso, ma a quattro mani, E. NICCOLI - B. SALVARANI, *In difesa di "Giobbe e Salomon" - Leopardi e la Bibbia*, Diabasis, Reggio Emilia 1998, pp. 179, € 12,91. E sempre sul più specifico, e via via meglio chiarificato debito leopardiano verso Qohelet-Salomone, vedasi la più recente monografia di L. MARCON, *Qohélet e Leopardi. L'infinita vanità del tutto* (Strumenti e Ricerche 38), Guida Editore, Napoli 2007, pp. 96, € 8,50.

Di speciale e sofferta intensità i poemi di D.M. TUROLDO, *Mie notti con Qohelet*, Garzanti, Milano 1992, pp. 110, € 7,75, ancorché ri-

flettano maggiormente i sensi personali dell'indimenticabile servita, che in essi ritrascrive un segmento particolarmente forte ed estremo della propria parabola esistenziale e poetica, più che avanzare un'interpretazione compatibile con *Qohelet* stesso. Effettivamente più consonante con lo spirito di *Qohelet* si dimostra l'opera poetica della polacca contemporanea vivente **W. SZYMBORSKA, *Vista con un granello di sabbia. Poesie 1957-1993*** (Biblioteca Adelphi 357), Adelphi, Milano 1998, pp. 241, € 18,00 – ma a disposizione è già l'*opera omnia*, con testo originale a fronte, sempre a cura di P. MARCHESANI: ***Opere*** (La Nave Argo 11), Adelphi, Milano 2008, pp. 1133, € 70,00. Il debito verso *Qohelet* – con cui condivide un'ironica e «pensosa leggerezza» (P. Marchesani) – è dichiarato nel discorso di accettazione del Premio Nobel (1996) (rispettivamente pp. 18-19 e pp. 1043-1044). Al lettore interessato di scoprirne le originali e non pedissequae assonanze – p. es. in poemi quali: *Sulla morte, senza esagerare*, 152-153; *Allegro ma non troppo*, 70-71; *Ogni caso*, 83; *Grande numero*, 111-112; *La fiera dei miracoli*, 177-178 (cito dall'ed. 1998).

3. Ricezione di *Qohelet* in ambito filosofico

Anche in questo ambito *Qohelet* riscuote non meno significativo interesse. Facciamo riferimento qui anzitutto a Salvatore Natoli, che nell'arco di quasi un trentennio, manifesta due approcci differenti: il primo caratteristico dei suoi interessi a cavallo tra gli anni '80 e '90, che lo hanno visto occuparsi di dolore e di felicità nell'ambito di una teoria degli affetti. Il secondo più recente, in contemporanea con il nuovo millennio, coordinato piuttosto all'interesse per un'etica delle virtù e per la prospettiva di una filosofia morale, in funzione formativa. Così nel volume **S. NATOLI, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale***, Feltrinelli, Milano 1986, 2002, pp. 387: 217-230, € 12,00 (sul volume una recensione critica di A. BERTULETTI, *Senso e verità dell'esperienza del dolore in un saggio recente sulle forme storiche del patire*, «Teologia» XI [1986] 298-303), vede in *Qohelet* un pensatore quasi eterodosso, in atteggiamento estenuato verso la vita, addirittura un pagano latente, per il quale non convengono né tragedie né disperazione, ma solo un amaro sorriso, e al massimo melanconia (225). Di qui si dipartono due vie: una filosofia della moderazione, un poco depressiva ma aderente al presente; nonché una denigrazione della terra e della vita a vantaggio di Dio. In merito, quasi in certa qual assonanza con Girolamo, Natoli ritrova *Qohelet* quantomeno esposto al rischio di una opzione per Dio e contro il mondo (220.229). Se nel volume subito successivo *La felicità. Saggio di teoria degli affetti*, presumibilmente un po' prigioniero di un'interpretazione ancora all'insegna del *contemptus mundi*, Natoli ignora del tutto quel *Qohelet* che in merito avrebbe pur tanto da dire,

invece con **ID., *Stare al mondo***, Feltrinelli, Milano 2002, 2008, pp. 208, € 8,00, recupera non solo il positivo valore del sapere della morte – un sapere che non è vanità, ma che vi si sottrae in forza della non ovvietà della morte stessa (196) –, ma anche un affetto al tempo stesso intenso e misurato alla finitezza. La finitezza mortale non è una buona scusa per l'inazione (198); la conoscenza interiore dello *'olam* consente una saggezza legata al presente, «sobria sperimentale, tutt'altro che vana» (202). «Una scepsi senza disperazione, atteggiamento disincantato fino alla spietatezza, ma scevro dell'ebbrezza agitata che caratterizza un certo Nietzsche. [...] Le idee che affiorano a ogni riga di questo scritto sono fresche, zampillanti. Il libro, tanto breve quanto prezioso, resta aperto innanzi agli occhi, inesauribile. Per quanto letto, viene da rileggerlo, e per quanto dichiarare che 'non vi è nulla di nuovo sotto il sole', risulta esso stesso sempre nuovo. [...] Un libro contraddittorio, irrisolto, e per questo illuminante: insegna ad afferrare il momento che passa, ma ancor più a fruirlo per quello che è così com'è. Senza negarsi l'avvenire. Insegna a decidere, a saper ricominciare» (205) – in nome non di cupa tristezza, ma di sano disincanto (cfr. **ID., *Il buon uso del mondo. Agire nell'età del rischio***, Mondadori, Milano 2010, 19-20).

V. MELCHIORRE, *Qohelet o la serenità del vivere* (Il pellicano rosso), Morcelliana, Brescia 2006, pp. 160, € 13,00, si impegna invece a mostrare quanto *Qohelet* sia suscettibile di una lettura in prospettiva trascendentale, nel senso kantiano del termine. In particolare, l'autore «nell'ascolto del testo e in concordia con certa esegesi», è andato via via raccogliendosi «nella convinzione che il duplice dettato di *Qo* 3,11 costituisca il punto di forza per sciogliere il paradossale messaggio del saggio israelita: il disincantato signore, che dai bordi del nichilismo sa tuttavia ritrarsi per cantare la vita dei giorni fuggenti. La sentenza dice appunto che nel cuore dell'uomo dimora l'*a priori* d'un ultimo senso, ma dice ad un tempo che di questo senso non è dato di cogliere la trama nella sterminata sequenza dei tempi. L'esperienza dei giorni si dà anzi nel segno della contraddizione che inutilmente ritorna e con indifferenza ferisce la vita, ma *Qohelet*, nel nome di quell'*a priori*, può ripetersi che "Dio ha fatto bella ogni cosa nel suo tempo", sebbene non sia dato all'uomo di comprendere nella sua distensione l'opera di Dio. L'impossibilità di questa comprensione si fa, del resto, evidente nelle stesse sequenze con cui l'antico sapiente cerca di descrivere la bellezza del mondo e il senso della vita».

Il contributo di P. STEFANI, *Risonanze filosofiche del Qohelet*, «Humanitas» 50/3 (1995) 393-409, si concentra invece sulla questione della temporalità.

Da registrarsi sempre sotto la sezione filosofica – in quanto pubblicato in una *Collana di filosofia* –, ma in realtà spaziente altresì tanto sul versante letterario quanto su quello teologico, è il volume curato da **E.I. RAMBALDI** con la collaborazione di P. POZZI, ***Qohelet: letture e***

prospettive (Centro di Judaica Goren-Goldstein), FrancoAngeli, Milano 2006, pp. 176, € 19,00. Si tratta degli atti di un convegno celebrato il 12-13 maggio del 2006 presso l'Università di Milano, promosso da una Fondazione che coltiva la conoscenza della tradizione ebraica in quanto rilevante e interfacciabile con valori universali (9-11). La varietà dei relatori è già di per se stessa indice dell'ottemperanza prestata all'intento dell'istituzione promotrice, con gli interventi di: P. DE BENEDETTI, *Dal Dio di Giobbe al Dio di Qohelet* (15-17); G. LARAS, *La lettura di Qohelet tra Targum e Midrash* (19-24); J. LEVI, *Il commento rinascimentale di Ovadia Sforno a Qohelet* (25-36); D. GARRONE, *Qohelet nell'esegesi cristiana* (37-48); G. LISSA, *Qohelet nel 'nuovo pensiero'* (49-98); P. STEFANI, *Qohelet: un tempo senza sabato* (99-106); V. MELCHIORRE, *Il conflitto trascendentale in Qohelet*, 107-116; E. MAZZARELLA, «Ogni notte il rigore del labirinto». *Qohelet o l'incapacità della polvere*; R. GATTI, *Leopardi e Qohelet* (133-152); R. DELLA ROCCA, *Caducità e felicità dell'uomo in Qohelet* (153-158); L. MAZZINGHI, *Il fondamento dell'etica del Qohelet* (159-176).

4. Storia dell'interpretazione cristiana

Quanto alla storia dell'interpretazione dell'esegesi patristica, risultano fondamentali gli studi di S. LEANZA, *I condizionamenti dell'esegesi patristica. Un caso sintomatico: l'interpretazione di Qohelet*, «Ricerche Storico Bibliche» 2 (1990) 25-49 (con ulteriore nutrita bibliografia dello stesso A.). Trasportandoci dall'ambito ecclesiastico più antico entro il contesto rinascimentale francofono, più che mai interessato a *Qohelet*, riascoltato come voce moderata in tempi di divisioni nella chiesa e di guerre di religione, R. VIGNOLO, *Michel de Montaigne, utente ottimale dell'Ecclesiaste*, «Teologia» XXX (2005) 377-398, sostiene una forte vena di ispirazione qoheletica come chiave di lettura complessiva dell'autore degli *Essais*, inventore della saggistica moderna, che fregiava i travi della sua biblioteca con citazioni classiche e bibliche, privilegiando nettamente il nostro autore biblico.

5. Storia dell'interpretazione ebraica

Per l'esegesi rabbinica invece – oltre ai contributi sopracitati, contenuti nel volume curato da E.I. Rambaldi e P. Pozzi –, si veda P. MANCUSO (ed.), *Qohelet Rabbah. Midras sul Libro dell'Ecclesiaste*, Giuntina, Firenze 2004. Buona introduzione e ricca bibliografia. A titolo di conoscenza, il *Midrash Rabbah* è un commento alla Torah e alle cinque *meghillôt* (tra cui *Qohelet*), redatto in un'epoca oscillante tra l'VIII e il IX sec. d.C. L'opera qui tradotta e rieditata per un pubblico italiano va nella linea di fare interpretazione ortodossa e nomistica di *Qohelet*, che viene così mitigato attraverso diverse finzze esegetiche rabbiniche (un processo almeno in parte analogo a quello dell'esegesi

patristica cristiana). Così da *Qo* 1,3 – che svuota di senso e di profitto/vantaggio ogni operato umano sotto il sole – si esclude tuttavia lo studio della Torah (*M. Rabbah Qoh* 1,4, pp. 55ss.). Inoltre si distingue tra «sotto il sole» (opere dell'uomo, segnate dalla sua concupiscenza) e «sopra il/prima del sole» (la Torah preesistente la creazione, con le sue opere divinamente istituite). Infine si applica la formula ricorrente «mangiare e bere è dono di Dio» allo studio della Torah e alle buone opere (*M. Rabbah Qoh* 2,24), con una interpretazione simbolica. Il libro è poi ricondotto all'autorità di Salomone che, in forza dell'esperienza di Gabaon (1Re 3), riceve lo Spirito di Dio, e diventa così autore rispettivamente giovanile di cantici d'amore (*Ct*), adulto di proverbi e sentenze (*Pr*), e infine anziano impegnato nella denuncia di vanità dei piaceri mondani (*Qo*). In questa triade *Qohelet* è quindi opera di piena maturità, piuttosto che di passaggio. Notare come questa tripartizione salomonica obbedisca ad un criterio biografico dell'autore, ispirato alle successive età della vita di Salomone; e come, significativamente, supponga un'interpretazione letterale del *Ct* – evidentemente, malgrado tutto, mai completamente dimenticata a dispetto di ogni sfrenato allegorismo. Ad uno schema più strettamente mistagogico si rifaranno invece i Padri cristiani, secondo i quali la trilogia salomonica prevede il *Ct* per ultimo, come somma esperienza mistica, *Qohelet* invece in posizione mediana, mentre in quella iniziale c'è il libro dei *Proverbi*.

Prof. Roberto Vignolo