

ESEGESI ED ERMENEUTICA DI UN LIBRO DIFFICILE: L'ESEMPIO DI QO 8,11-14

Luca MAZZINGHI

1. Testo discusso in un libro discusso

Il Qohelet rappresenta senza alcun dubbio uno dei libri biblici che più hanno dato filo da torcere ai propri lettori, spesso a causa delle sue presunte contraddizioni. In queste pagine intendo ripercorrere alcune tappe importanti dell'esegesi e dell'ermeneutica del libro. Non dimentico l'aforisma di Alonso Schökel, che cioè la scienza biblica è diventata ormai la conoscenza non della Bibbia, ma dei suoi commentatori¹; ma talvolta persino lo studio scientifico può essere utile per richiamarci al primato del testo biblico, di quel *Verbum Domini* la cui intelligenza è poi la ragion d'essere del nostro Istituto!

Ho scelto il testo di Qo 8,11-14 che è senza dubbio un buon esempio delle contraddizioni interne al Qohelet; quel che il nostro saggio afferma in 8,11-12a e 8,14 non pare del tutto coerente con ciò che è affermato invece in 8,12b-13: esiste o non esiste una giustizia di Dio nei confronti dei malvagi e dei giusti?

Un primo segno della complessità del problema è già rappresentato dal fatto che il v. 10 da una parte e il v. 15 dall'altra sono senz'altro in rapporto con 8,11-14 e per molti commentatori dovremmo parlare, a proposito di 8,10-15, di un'unità letteraria ben definita (cf. oltre, § 5); il v. 10, tuttavia, presenta problemi testuali così gravi che meriterebbero un'attenzione specifica e che qui non intendiamo affrontare². Quanto al v. 15, esso introduce il tema della gioia, ponendo ulteriori questioni relative all'annosa diatriba sul Qohelet pessimista o ottimista, questioni che richiederebbero un libro a parte.

¹ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL – J.M. BRAVO ARAGÓN, *Appunti di ermeneutica* (Bologna 1994) 183.

² Si veda un adeguato *status quaestionis* in F.J. BACKHAUS, «Qohelet und der sogenannte Tun-Ergehen-Zusammenhang», *BN* 89 (1997) 32-43.

In questa sede ci limitiamo perciò a discutere un unico aspetto: in che modo gli interpreti del Qohelet, nel corso dei secoli, hanno affrontato la questione della possibile contraddizione esistente tra 8,11-12a.14 e 8,12b-13.

Offriamo subito una nostra traduzione del testo ebraico, sottolineandone gli aspetti più problematici dal punto di vista testuale, sintattico e lessicale³.

¹¹Poiché una sentenza contro un'azione malvagia non è eseguita subito:
per questo il cuore dei figli dell'uomo è pieno in loro (di voglia / di presunzione) di fare il male,
¹²perché il peccatore fa il male cento (volte) e vive a lungo,
benché io sappia anche che andrà bene per coloro che temono Dio,
i quali hanno timore di fronte a lui,
¹³ma non andrà bene per il malvagio
né allungherà i suoi giorni come l'ombra,
perché non ha timore davanti a Dio.
¹⁴C'è qualcosa che accade sulla terra, ed è un soffio,
che cioè ci sono giusti ai quali capita come se avessero agito da malvagi
e ci sono malvagi ai quali capita come se avessero agito da giusti.
Io dico che anche questo è un soffio.

1.1. Il problema di אשר

Una prima, evidente caratteristica del nostro testo, è il ripetuto uso di אשר, che ricorre per ben otto volte (più una ricorrenza della

³ Seguiamo il recente testo della *Biblia Hebraica Quinta*, Stuttgart 2004 (d'ora in poi siglata *BHQ*). L'apparato critico del Qohelet è stato curato da Y.A.P. Goldman.

forma שֶׁ al v. 14); è necessario prima di tutto chiarirne il senso ed entrare così nella complicata sintassi dell'intero brano⁴.

Lo אשר iniziale sembra connettere il v. 11 con il precedente v. 10 che, come già si è detto, costituisce una delle *crucis* più difficili del Qohelet. Tale אשר ha un valore causale, confermato da על-כן in 11b che costituisce l'apodosi⁵. Lo אשר che introduce 12a ha un analogo valore causale, benché sia stato talora interpretato come un אשר concessivo⁶. Il secondo אשר del v. 12 introduce una clausola oggettiva ("object clause"), mentre il terzo אשר ha per molti ancora un valore causale, seppure possa essere anche letto come un vero e proprio relativo, come ho proposto nella mia traduzione, sulla scia della *Vulgata: timentibus Deum, qui timuerunt a facie eius*⁷. Nel v. 13, la clausola אשר איננו ירא ha certamente un valore causale. In 8,14, infine, la prima e la terza ricorrenza di אשר hanno il valore di un pronome relativo, mentre la seconda ricorrenza serve a esplicitare il contenuto di הבל.

⁴ L'uso di אשר "Ist das purer Zufall oder ist die Eigentümlichkeit des Stils nur eine Widerspiegelung einer Eigentümlichkeit des Inhalts?": D. MICHEL, *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet* (BZAW 183; Berlin 1989) 220. Per uno studio della sintassi del brano cf. P. BEENTJES, «"Who is like the Wise?" Some Notes on Qohelet 8,1-15», *Qohelet in the Context of Wisdom* (ed. A. SCHOORS) (BETL 136; Leuven 1998) 313-314.

⁵ Cf. un'attenta discussione in A. SCHOORS, *The Preacher Sought to Find Pleasing Words: A Study of the Language of Qoheleth*, I (OLA 41; Leuven 1992) 140-141.

⁶ Cf. SCHOORS, *The Preacher Sought*, I, 140-141. La questione era già stata discussa da C.D. GINSBURG, *Cohélet* (London 1861) 402-403 che difende per il primo אשר del v. 12 un senso causale.

⁷ Questa lettura è difesa da F. DELITZSCH: «Gottesfürchtige, die auch wirklich sein was sie heißen» (cf. SCHOORS, *ibid.*). Cf. F. DELITZSCH, *Hoheslied und Kohēleth* (Biblischer Commentar über das Alte Testament 4,4; Leipzig 1875) = *The Book of Ecclesiastes* (Edinburgh 1877 [ristampa: 2006]) 751. Traducendo in questo modo, l'apparente tautologia farebbe in realtà risaltare tutta l'importanza del timore di Dio; v. oltre.

1.2. Il v. 11

Il termine פתגם ha senz'altro il senso di "sentenza" e dev'essere legato alla successiva espressione מעשה רעה; per questo motivo l'accento masoretico disgiuntivo (*zaqep*) presente su פתגם dovrebbe essere spostato presente sulla forma verbale antecedente, ossia נעשה⁸.

Gli esegeti discutono tuttavia che cosa il Qohelet intenda parlando di "sentenza". Alcuni pensano ai tribunali umani: così il v. 11 si riferirebbe alla giustizia distorta dell'uomo, mentre la giustizia di Dio (vv. 12b-13) sarebbe diversa⁹; ma almeno il v. 14 sembra riferirsi alla problematica giustizia di Dio. Altri pensano così che con פתגם il Qohelet si riferisca direttamente alla giustizia di Dio, il cui ritardo crea scandalo¹⁰; altri esegeti, infine, lasciano aperte entrambe le possibilità: פתגם potrebbe così riferirsi contemporaneamente sia al giudizio di Dio che a quello dell'uomo¹¹.

Quanto al testo di 11b, «il cuore dei figli dell'uomo è pieno in loro di fare il male», si discute se ciò significhi che gli uomini hanno intenzione, voglia di fare il male, oppure se essi presumano, ardiscono di volerlo fare. La prima interpretazione sembra preferibile ai più¹².

⁸ Cf. SCHOORS, *The Preacher Sought*, II. *Vocabulary* (Leuven 2004) 413; GOLDMAN, *BHQ*, *102; v. anche C.L. SEOW, *Ecclesiastes* (AB 18C; New York 1997) 286. Il participio נעשה è vocalizzato nel TM come fosse un femminile (נעשה), benché פתגם in Est 1,20 sia maschile; la vocalizzazione corretta dovrebbe essere perciò נעשה (SCHOORS, *The Preacher Sought*, I, 96).

⁹ Cf. ad esempio L. DI FONZO, *Ecclesiaste* (Torino – Roma 1967) 257-258; J. VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Ecclesiastés o Qohelet* (Estella [Navarra] 1994) 344; G. RAVASI, *Qohelet* (Cinisello Balsamo [MI] 1988) 272.

¹⁰ Cf. P. SACCHI, *Ecclesiaste* (Roma 1971) 196.

¹¹ Cf. J.L. CRENSHAW, *Ecclesiastes: A Commentary* (OTL; Philadelphia, PA 1987) 154; R.E. MURPHY, *Ecclesiastes* (WBC 23a; Dallas, TX 1992) 85; G. OGDEN, *Qoheleth* [excursus on Chinese wisdom] (Sheffield 1987) 136.

¹² Cf. una spiegazione convincente in SCHOORS, *The Preacher Sought*, II, 92-93. 301-302; M.V. FOX, *A Time to Tear Down and a Time to Build Up: A Rereading of Ecclesiastes* (Grand Rapids, MI 1999) 285.

1.3. Il v. 12

«Il peccatore commette il male מַאֵחַ»: quest'ultimo termine è in stato costruito e sottintende מֵאָח שָׁנִים, «cento anni» (così già Rashbam), o meglio מֵאָח פַּעַמִּים, «cento volte». Quest'ultima lettura è senz'altro migliore di chi vuole invece legare מַאֵחַ a רַע¹³.

Per quanto riguarda l'espressione וּמֵאָרִיךְ לוֹ, il senso è «e dura a lungo per lui», sottolineando così il valore della forma verbale *hi.*, cioè «egli vive a lungo». Il לוֹ di לוֹ va inteso come un *dativus commodi*. Fox preferisce leggere מֵאָז («for years») cambiando il testo sulla scia dei LXX (ἀπὸ τότε)¹⁴.

La discussione è aperta sul valore del sintagma כִּי גַם in 12b. Fox non sembra corretto nel prendere כִּי גַם come se si trattasse di due preposizioni separate: «e anche» (“and... also”); su questa lettura, Fox basa la sua conclusione: «there is no sign that 8,12b-13 are the words or opinion of another person or party»¹⁵. Ogden pensa a un avversativo (“however”)¹⁶, mentre Schoors preferisce dare a כִּי גַם un senso concessivo (“although”), con Gordis¹⁷; questa opzione sembra preferibile, come avviene più chiaramente in Qo 4,14. «Either way, then, there is no textual reason for seeing v. 12-13 as not being representative of the view of Qohelet, unless one is concerned to somehow resolve the tension that this juxtaposition introduces»¹⁸.

¹³ Così SEOW, *Ecclesiastes*, 287-288 che legge «the wrong of hundreds».

¹⁴ Cf. FOX, *A Time to Tear Down*, 286 e la discussione in SCHOORS, *The Preacher Sought*, II, 334; GOLDMAN, *BHQ*, *102. Cf. più avanti, per la lettura dei LXX.

¹⁵ FOX, *Time to Tear Down*, 286; cf. anche le pp. 22-23.

¹⁶ OGDEN, *Qohelet*, 137.

¹⁷ SCHOORS, *The Preacher Sought*, I, 134-136. Cf. R. GORDIS, *Kohelet: The Man and his World* (New York³1978) 287.

¹⁸ C. BARTHOLOMEW, *Reading Ecclesiastes* (AnBib 139; Rome 1998) 248, n. 187.

1.4. Il v. 14

Il v. 13 non presenta particolari difficoltà; quelle del v. 14 sono legate piuttosto all'interpretazione del testo. A quali situazioni si riferisce il Qohelet, notando che vi sono giusti ai quali capita come all'opera compiuta dai malvagi, ovvero che tocca ai giusti la stessa sorte dei malvagi, e viceversa che ci sono malvagi ai quali capita invece la sorte dei giusti?

Ritourneremo su questo problema; notiamo qui soltanto come la particella ψ^a serva normalmente al Qohelet per introdurre la presenza di anomalie della realtà o comunque a sottolineare situazioni negative: cf. 2,21; 4,8; 5,12; 6,1; 7,15; 10,5. Ma entriamo adesso all'interno della storia dell'interpretazione di questo testo, prendendo le mosse dalle versioni antiche e dalla tradizione giudaica e patristica.

2. La soluzione delle versioni e delle tradizioni antiche

2.1. I LXX e la *Vulgata*

I problemi sollevati dai vv. 11-14 sembrano ben presenti al traduttore greco, che offre del nostro passo una versione che si scosta in molti punti dal testo masoretico. Presentiamo il testo dei LXX¹⁹ in una traduzione personale:

¹¹Poiché non c'è possibile confutazione
di fronte a coloro che in un istante fanno il male;
per questo il cuore dei figli dell'uomo
è pienamente soddisfatto in loro di fare il male.

¹²Chi ha peccato, ha commesso il male
che gli viene dal tempo che fu e da lontano;
perché davvero io so
che vi sarà il bene per coloro che temono Dio,
perché abbiano timore alla sua presenza;

¹⁹ Il testo greco è quello curato da A. RAHLFS – R. HANHART, *Septuaginta. Editio altera* (Stuttgart 2006).

¹³ma non vi sarà bene per l'empio,
e non allungherà i giorni nell'ombra
colui che non ha timore alla presenza di Dio.

¹⁴C'è una vanità che si è compiuta sulla terra,
che cioè ci sono giusti: capita a loro
come una azione fatta dagli empi,
e che ci sono empi: capita a loro
come una azione fatta dai giusti.

Dico che davvero questo è vanità.

Ci limitiamo qui a notare solo alcune delle caratteristiche più significative di questa versione, specialmente nei punti in cui il traduttore si distacca in modo evidente dal testo masoretico²⁰.

Il vocabolo ebraico פתגם (v. 11) è reso dal traduttore greco con il termine ἀντίρροπος che è senz'altro un prestito dal linguaggio filosofico ellenistico.

Particolarmente significativa è la resa della prima parte del v. 12, nella quale il traduttore legge מֵאִוָּר (ἀπὸ τὸτε) invece di מֵאִוָּרָה; il risultato finale è un testo che palesemente evita ogni possibile contraddizione tra 12a e 12b-13 e rende così l'intero passo meno scandaloso.

Al v. 13 la traduzione “nell'ombra” nasce probabilmente da una non rara confusione tra *bet* e *kaf*: בִּצְלַיִם invece di בְּצֵלָה.

Il testo greco del v. 14 appare piuttosto oscuro e ci si può chiedere se una tale oscurità non sia un voluto tentativo per attenuare lo scandalo insito nel testo ebraico e ancora una volta appianare ogni possibile contraddizione tra il v 14 e 12b-13.

Questo tipo di approccio appare del resto anche in altri punti della versione dei Lxx dell'Ecclesiaste: cf. ad esempio 1,17, ma anche 6,9; 10,1; 11,9.10, tutti tentativi di moralizzare e “neutralizzare” testi in ebraico molto provocatori. In 3,16, e forse anche nel nostro passo, il traduttore greco sembra operare vere e proprie correzioni teologiche come avviene ad esempio in 4,17-5,6, sezione nella quale il testo

²⁰ Per ulteriori dettagli, cf. F. VINEL, *L'Ecclésiaste* (La Bible d'Alexandrie; Paris 2002) 153-154.

ebraico critica la visione tradizionale della religione, un passo che acquista in greco un tono certamente meno scandaloso.

La *Vulgata* si fa notare soprattutto per la curiosa traduzione di 12a: *attamen peccator ex eo quod centies facit malum et per patientiam sustentatur*²¹. Il traduttore latino separa in questo modo il v. 11 dal 12 con un nuovo inizio (*attamen...*) creando così uno stacco tra i due testi e introducendo il tema della pazienza divina, appoggiandosi al termine *μακροθυμίας* presente nella versione di Simmaco, che così interpreta l'ebraico *מֵאֲרִיךְ*. In ogni caso anche il latino evita ogni possibile contrasto interno al nostro testo e addolcisce la prima parte del versetto 12, legandola direttamente alla successiva con il tema positivo della pazienza divina.

2.2. Il Targum e il Midrash

La tradizione giudaica antica è riflessa soprattutto nei testi del *Targum* del Qohelet e nel *Midrash Qo. Rabbah*. Il *Targum*²² si rivela particolarmente interessante per l'aggiunta fatta al testo di 12b: «perché ciò mi fu rivelato dallo spirito santo ed io so che andrà bene *nel mondo a venire* per coloro che temono il Signore...»; la stessa aggiunta di taglio escatologico compare al v. 13 a proposito del malvagi. Ma già in 12a il targumista aggiunge ancora che il malvagio vive a lungo *perché possa pentirsi*. Quanto al v. 14, il *Targum* lo spiega affermando che il male che capita ai giusti in questo mondo non avviene a causa dei loro peccati, ma dei loro peccati minori, cosicché la loro ricompensa sia completa nel mondo a venire. E viceversa, il male che capita agli empì

²¹ Ma Girolamo, nel suo commento, legge più letteralmente «quia peccator facit malum centies, et elongat ei Deus»; PL 23, 1131; cf. oltre.

²² Cf. E. LEVINE, *The Aramaic Version of Qohelet* (New York 1978); traduzione inglese di P.S. KNOBEL, *The Targum of Qohelet* (The Aramaic Bible 15; Edinburgh 1991) 42-43; traduzione francese di C. MOPSIK, *L'Ecclésiaste et son double araméen; Qohélet et son Targoum* (Les Dix Paroles; Lagrasse 1990) 75 e ancora M. TARADACH – J. FERRER, *Un Targum de Qohélet* (Genève 1998) 84-85. 119-120. Il testo del *TgQo* risale probabilmente al VII sec. d.C.

in questo mondo non è altro che una ricompensa terrena dei loro meriti minori, in vista della loro punizione nel mondo a venire.

Si tratta della stessa idea riflessa nel *Midrash Qo. Rabbah*²³: «C'è una vanità che si compie sulla terra. Sono felici quei giusti a cui tocca come se avessero agito da empì in questo mondo. Guai a quegli empì, cui tocca come se avessero agito da giusti». Sottinteso: perché essi, gli empì, riceveranno la loro punizione nel mondo a venire. Questa sembra essere la lettura corrente del nostro passo nella tradizione giudaica antica ed è molto difficile valutare quale ne sia la fonte primitiva²⁴.

La lettura operata dalla tradizione giudaica, che trasforma il Qohelet in un convinto assertore della retribuzione nel mondo a venire ed elimina così tutte le difficoltà e le contraddizioni presenti nel testo, va giudicata con attenzione. Al pari dei Lxx, la tradizione giudaica antica esprime una triplice esigenza: salvare un testo difficile; contribuire a far accettare un'opera problematica rileggendola all'interno dei canoni della fede giudaica sviluppatasi dopo la distruzione del Tempio; rendere infine il testo del Qohelet accessibile ai lettori del tempo e attuale per tutti i suoi ascoltatori.

2.3. I Padri della Chiesa

Nella tradizione cristiana antica il libro del Qohelet è stato davvero poco commentato; quello di Girolamo resta certamente il commento più completo e insieme più antico che noi possediamo; anche

²³ *Qohelet Rabbah. Midraš sul libro dell'Ecclesiaste* (ed. P. MANCUSO) (Firenze 2004) 294; M. DEL CARMEN MOTOS LÓPEZ, *Midrás Qohélet Rabbah. Las vanidades del mundo. Comentario rabínico al Ecclesiastés* (Estella [Navarra] 2001) 391-392. Il *midrash* sul Qohelet risale probabilmente all'VIII-IX sec. d.C.

²⁴ Cf. i testi di y. *Pea* 1,1; b. *Hor* 10b; b. *Taan* 11a; b. *Git* 68b; *Sifré Dt* 32,4. Cf. R.N. SANDBERG, *Rabbinic Views of Qohelet* (Leviston, NJ – Queenston, Ont. – Lampeter, UK 1999) 174-177. Rashbam accetta la “vanità” espressa al v. 14, ma è anch'egli convinto che questa situazione verrà rovesciata nel mondo a venire; egli considera i vv. 12b-13 come una citazione, ma la attribuisce piuttosto ai malvagi, che non credono nella giustizia di Dio! Cf. SANDBERG, *Rabbinic Views*, 176-177 e soprattutto *The Commentary of R. Samuel Ben Meir Rashbam* (ed. and transl. by S. JAPHET and R.B. SALTERS) (Jerusalem – Leiden 1985) 172-174.

scorrendo l'indice della *Biblia Patristica* il nostro testo non sembra aver suscitato un grande interesse da parte dei Padri²⁵.

Girolamo commenta assieme 8,10 e 8,11; il v. 11 è spiegato con il fatto che Dio ritarda la punizione del peccatore per far spazio alla penitenza. Per quanto riguarda il v. 12 (cf. quando già detto riguardo alla versione latina), Girolamo lega la prima parte del versetto alla seconda in questo modo: «quia peccator facit malum centies et elongat ei Deus»; da questa pazienza di Dio per il peccatore Girolamo deduce («ex hoc cognosco ego»; cf. Qo 18,12b) che a maggior ragione vi sarà il bene per coloro che temono Dio e non vi sarà invece il bene per chi non lo teme. Il “bene” è naturalmente inteso in chiave escatologica. Il v. 14 è interpretato alla luce di passi biblici quali il ricco “epulone”, un empio che solo a prima vista sembra avere la sorte dei giusti, ma che viene ben più severamente punito nella vita futura.

Il passo è commentato in modo molto lineare, senza indebite forzature testuali o allegoriche; Girolamo introduce l'idea della pazienza divina, assente dal testo ebraico, ma tuttavia presente in Simmaco, e soprattutto si serve di una chiara ermeneutica escatologica. Girolamo cerca così di comprendere un testo che egli sente certamente come provocatorio; si veda, a proposito dei vv. 10-11, l'esempio ancora attuale relativo ai vescovi malvagi che non vengono mai puniti: «difficilis est accusatio in episcopum. Si enim peccaverit, non creditur, et si convictus fuit, non punitur».

Le omelie di Gregorio di Nissa sull'Ecclesiaste si arrestano ai primi tre capitoli; l'esegesi dei Padri greci è recuperabile quasi soltanto nelle *Catene* di cui fino ad ora quattro su sei sono state pubblicate, tutte dipendenti dalla prima di esse, la catena di Procopio di Gaza, nella quale il nostro passo ha ben poco spazio²⁶.

²⁵ Per il commento di Girolamo a Qo 8,11-14, all'interno del suo commentario all'Ecclesiaste, cf. PL 23, 1131-1134. Un'introduzione di carattere generale all'esegesi patristica del Qohelet è in S. LEANZA, «I condizionamenti dell'esegesi patristica: un caso sintomatico: l'interpretazione di Qohelet», *Ricerche Storico-Bibliche* 2 (1990) 25-49.

²⁶ Notizie generali in S. LEANZA, «Le catene esegetiche sull'Ecclesiaste», *Augustinianum* 17 (1977) 544-572; ma, successivamente allo studio di Leanza, sia la cosiddetta “catena dei tre padri” che la catena “hauniensis” sono state pubblicate,

Nella catena di Olimpiodoro²⁷ il testo di Qo 8,11 è inteso nel senso che gli uomini commettono il male perché non c'è nessuno che rimproveri gli empi e quindi essi moltiplicano la loro malvagità e così altri uomini li imitano. Il testo del versetto è letto nella traduzione greca che, al posto dell'ebraico **חַנּוּן**, ha, come abbiamo visto, ἀντίρροισις. L'inizio del v. 12 viene così curiosamente inteso: «chi ha peccato ha commesso il male da allora e dalla sua giovinezza (ἀπὸ νεότητος αὐτοῦ)» ed è riferito in primo luogo alla persona del diavolo.

Interessante è la lettura del v. 14 che non è molto diversa da quella già vista nel giudaismo rabbinico e che fa intervenire nel testo un'evidente prospettiva escatologica: Dio permette talora agli empi di ricevere in vita la sorte dei buoni e viceversa ai buoni di ricevere la sorte degli empi perché i buoni abbiano poi un maggior premio e gli empi una più grande punizione nella vita a venire; la "vanità" proclamata dal v. 14, infatti, vale solo su questa terra: οὐδὲν γὰρ ἐν οὐρανῶ μάταιον.

Il commento di Gregorio di Agrigento dipende probabilmente dalla precedente catena²⁸; vi prevale uno schema bipartito: senso letterale e senso spirituale. Il v. 11 è spiegato come in Olimpiodoro, unito al v. 12a. In questo modo il testo di 8,12b-13 viene inteso senza alcuna contraddizione come la spiegazione del fatto che giusti ed empi hanno, dopo la morte, un esito ben diverso; gli uni la vita, gli altri la collera divina. Il v. 14 è spiegato attribuendo al giudizio falso e corrotto degli uomini (τὸ κριτήριον τῆς ἀνθρωπίνης γνώμης) l'idea che ai buoni toc-

insieme a quella di Procopio di Gaza, pubblicata dallo stesso Leanza. Il nostro passo si trova commentato nella catena di Olimpiodoro (cf. oltre), in quella dei "tre padri" (ed. S. LUCÀ) (CCSG 11; Turnhout1983) – il nostro testo è commentato alle pp. 60-61 – e in quella "hauniensis" (ed. A. LABATE) (CCSG 24; Turnhout 1992) 135-138.

²⁷ La catena di Olimpiodoro è anteriore al 510 e dipende dai commenti di Origene, Dionigi di Alessandria, Gregorio di Nissa, Didimo, quasi sempre citati in forma anonima; il testo relativo a Qo 8,11-14 è in PG 93, 579-582.

²⁸ Cf. PG 98, 1054-1059 e G.H. ETLINGER – J. NORET, *Pseudo-Gregorii Agrigentini Commentarius in Ecclesiasten* (CCSG 56; Turnhout – Leiden 2007) 254-259; S. LEANZA, «Sul commentario all'Ecclesiaste di Gregorio di Agrigento», *Il cristianesimo in Sicilia dalle origini a Gregorio Magno* (edd. V. MESSANA – S. PRICOLA) (Caltanissetta 1988) 191-220. Secondo Ettliger e Noret l'autore è in realtà anonimo e l'opera sarebbe stata composta ad Alessandria tra il 530 e il 630.

chino i mali e ai malvagi i beni, rovesciando così il giudizio divino che tuttavia sarà ben più chiaro nell'aldilà.

3. Nel solco della tradizione e oltre: i commentatori dell'età moderna

I commentatori moderni del Qohelet in gran parte recepiscono e sviluppano la tradizione patristica la quale, pur senza eccessivi salti allegorici, tende a offrire una lettura tutto sommato rassicurante del nostro passo, sia sottolineandone la dimensione morale sia rileggendolo in chiave escatologica, non differenziandosi troppo, almeno in questo, dall'esegesi giudaica antica.

Di un certo interesse sono le *Adnotationes in Ecclesiasten* composte da M. Lutero nel 1532²⁹. Il commento relativo a Qo 8,10-15 è in realtà molto limitato; Lutero si ferma brevemente sul v. 12 e poi sui vv. 14 e 15. La spiegazione offerta da Lutero a proposito di 8,14 va sulla linea di una vera e propria attualizzazione del testo: «haec duo valde offendunt cor humanum: poenam differri ingratis et accidere mala bonis». L'esempio che Lutero adduce al riguardo nasce dalla sua esperienza personale e conserva ancor oggi un qualche valore:

«Olim impiis sacerdotibus omnia dabantur, nunc piis non datur victus, non aluntur qui docent in scholis. Liberatoribus mundi nihil est gratiae, nisi quod conculcabantur. Qui verum perdunt mundum et malis immergunt, illis abunde omnia dantur (...). Hac toties dicuntur, ut erudiamus cor et bonos instituamus, ut discant, quid sit mundus, nempe furibunda et ingrata bestia, quae beneficiis efferatur, quae nihil potest nisi exaltare impios et opprimere pios. Nihil aliud nobis est expectandum».

Nel 1619 il gesuita De Pineda pubblica a Siviglia il suo voluminoso commentario sull'Ecclesiaste (*In Ecclesiastem. Commentariorum*

²⁹ Reperibili in *M. Luthers Werke*, 20 (Weimar 1898) 155-156 (citazione: 156).

liber unus), non limitandosi a commentare il testo della *Vulgata*, ma discutendolo anche sulla base del greco e dell'ebraico³⁰.

L'interpretazione che De Pineda offre del v. 11 nasce dalla traduzione della *Vulgata* sopra riportata: «non profertur cito contra malos sententia»; a causa della pazienza di Dio, la sentenza contro gli empi viene dilazionata, ma essi (cf. 8,12b) si ostinano nel fare il male. Utilizzando un argomento *a minori ad maius* De Pineda discute poi il nesso tra 8,11 e 12, intendendo come se fosse un "quia"/"quoniam" causale il latino "attamen" che apre il v. 12. L'argomentazione, per De Pineda, è chiara: se Dio offre a chi pecca la possibilità della pazienza, quanto più Egli darà il premio ai buoni! Il v. 14 è spiegato poi con il fatto che ci sono giusti ai quali toccano tribolazioni e mali occulti i quali tuttavia non li deprimono, ma piuttosto li elevano. La felicità apparente degli empi può essere una prova per il giusto.

Con questo tipo di esegesi, che dipende in gran parte dal testo latino, il nostro testo viene fatto comunque rientrare da De Pineda nei limiti di dottrine tradizionali e rassicuranti.

Una lettura non molto diversa si ritrova nel commento di un altro gesuita, di poco posteriore a De Pineda. Si tratta dei *Commentarii in Ecclesiasten* pubblicati nel 1639 a Parigi dal celebre Cornelius a Lapide³¹.

Anche per Cornelius il testo di 8,11 va riferito alla pazienza di Dio nei confronti del peccatore, che tuttavia ne abusa. Per il resto, Cornelius riprende esplicitamente la lettura di De Pineda, fermandosi in particolare sul nesso tra 8,11 e 8,12 e discutendo anch'egli lo "attamen"

³⁰ Nato a Siviglia nel 1558 ed ivi morto nel 1637, il dottissimo J.A. De Pineda, membro della Compagnia di Gesù, fu autore di molti commenti al testo biblico; oltre all'insegnamento della Scrittura fu anche al lavoro per l'Inquisizione. Il suo commento all'Ecclesiaste fu pubblicato nel 1619 a Siviglia per i tipi di Gabriel Ramos Vejarano; il commento a Qo 8,10-15 si trova alle pagine 803-824.

³¹ *Commentaria in Ecclesiasten et in librum Sapientiae* (Parisiis 1639); l'editore è Seb. Cramoisy. Nella successiva edizione pubblicata ad Anversa nel 1670 e qui utilizzata, il nostro testo è commentato alle pp. 255-261. Cf. la riedizione degli stessi commentari in *Comm. in Scripturam Sacram, Tomus Septimus. In Ecclesiasten et Canticum Canticorum* (Parisiis 1868) 295-302. Cornelius a Lapide nasce in Belgio nel 1567; anch'egli membro della Compagnia di Gesù muore a Roma nel 1637, dove dal 1619 al 1623 fu insegnante nel Collegio Romano.

che apre il testo della *Vulgata* di 8,12³². Entrambi i commentatori gesuiti, dunque, tentano di spiegare una certa difficoltà che intuiscono nel testo, basandosi però sull'idea della "pazienza" di Dio introdotta dalla *Vulgata*. Si rendono entrambi conto, De Pineda e Cornelius, che lo "attamen" di 8,12 non è conforme al testo ebraico, e tuttavia non riescono o non vogliono cogliere la contraddizione tra il testo ebraico di 12a e ciò che segue.

A proposito del v. 13 Cornelius riporta un'opinione patristica che egli non condivide, relativa all'idea che queste parole siano in realtà proferite dagli empi. Egli spiega alla fine il testo di 8,11-14 in questo modo: gli empi, per il poco bene che fanno in vita, ricevono *in vita* la loro mercede; ma sono destinati all'inferno. I pii, al contrario, per il poco male che fanno in vita, sono *in vita* castigati, ma destinati poi alla salvezza. Ciò avviene altresì «ita Deus nos doceat omnia quae in hoc mundo sunt, sive adversa, sive prospera, esse vana (...) vera vero bona non esse nisi in coelo, et vera mala non nisi in inferno...»³³. Si vede bene come la soluzione alle difficoltà del testo viene trovata da Cornelius *oltre* il Qohelet, attribuendogli una prospettiva escatologica che gli è in realtà estranea. Sia Cornelius che De Pineda non hanno un approccio troppo diverso da quello della tradizione patristica che utilizzava l'argomento escatologico come soluzione ai problemi di un testo senz'altro difficile.

Nel commentario di un terzo gesuita, G. Gietmann, pubblicato a Parigi più di due secoli più tardi, un simile approccio sembra ancor più radicalizzato a tutto vantaggio di precomprensioni di carattere dogmatico: a proposito di Qo 8,9-15 Gietmann scrive che «in hac parte nemo iam dubitat quin de dilato Dei iudicio agatur». La sua successiva affermazione è spia di un'intera mentalità esegetica: «requiramus enim, ut Eccl. affirmat, esse Deum iustum, etiamsi non videatur»³⁴. In altre pa-

³² «Attamen notare anthitesin piorum et impiorum, quod sicut v. praec. dicuntur impii Dei longanimi patientia abuti et ad peccandum effundi, ita hoc v. dicantur pii eadem recte uti...» (p. 257; edizione del 1670).

³³ *Commentarii* (ed. 1670) 260.

³⁴ Cf. G. GIETMANN, *Commentarius in Ecclesiasten et Canticum Canticorum* (Parisiis 1890) 267-273.

role, il testo del Qohelet *non può* mettere in dubbio la giustizia di Dio, benché sembri farlo; e dunque in tal senso andrà spiegato.

All'epoca di Gietmann, specialmente in ambito non cattolico, l'esegesi aveva già iniziato tuttavia a muoversi su vie di maggior rigore testuale. Il commentario scritto da Ginsburg a Liverpool e pubblicato a Londra nel 1861 raccoglie i lavori di molti commentatori del primo Ottocento, specie tedeschi; Ginsburg conduce un'esegesi molto attenta all'aspetto filologico. A proposito di 8,12b-13, Ginsburg intuisce l'esistenza di una certa contraddizione con 8,11-12a e 8,14; egli la risolve pensando che in 8,11-12a il Qohelet parli di ciò che vede (ראייה), ossia dell'apparente mancanza di condanna per i malvagi; ma in 12b-13 il Qohelet esprime la sua profonda convinzione (יודע אני) relativa al giudizio finale di Dio; la contraddizione è risolta nel contrasto che il Qohelet porrebbe tra esperienza e fede, dove tuttavia la fede prevale, nonostante l'amarezza del v. 14³⁵.

4. La soluzione plurifontista e l'ipotesi di una glossa

Anche negli studi sul Qohelet si fa ben presto sentire il vento della rivoluzione wellhauseniana che, tra le altre cose, porta subito alla scoperta di “fonti” anche all'interno del nostro libro. Capofila dell'ipotesi plurifontista è C. Siegfried che pubblica il suo commentario al Qohelet nel 1898³⁶. Più ragionata appare la posizione del francese E. Podechard, che si limita a parlare di quattro diverse redazioni a suo parere presenti nel libro³⁷. A proposito del nostro testo, Podechard attribuisce i vv. 10 e 14 all'autore principale, mentre i vv. 11-13 vengono attribuiti allo *hasid*, al redattore “pio” che corregge le affermazioni troppo ardite del redattore “epicureo”, al quale Podechard attribuisce invece il v. 15.

Questo approccio al Qohelet appare ben presto un modo per sfuggire alle difficoltà del testo, frammentandolo in redazioni succes-

³⁵ Cf. GINSBURG, *Cohélet*, 401-406.

³⁶ Cf. C. SIEGFRIED, *Prediger und Hoheslied übersetzt und erklärt* (HAT II,3,2; Göttingen 1898).

³⁷ Cf. E. PODECHARD, *L'Écclésiaste* (Paris 1912) 398-405.

sive che ben difficilmente trovano una qualche giustificazione nel testo stesso³⁸.

Va sottolineato, tuttavia, come ancor oggi M. Rose ha di nuovo avanzato una sua teoria plurifontista³⁹; secondo Rose, il v. 14 va attribuito al “discepolo” che rilegge l’opinione del maestro espressa in 8,9a. I vv. 11-13 vanno attribuiti alla seconda rilettura del testo operata dal “redattore-teologo”. Rose pensa più esattamente a una *Fortschreibung*, a una rilettura che valorizza entrambe le posizioni teologiche espresse nei vv. 12-13 da un lato e 14 dall’altro, senza dover ridurre i vv. 12b-13 a una citazione. Il “sapere” a cui fa riferimento il v. 12 sarebbe un “sapere” nella fede proprio del redattore-teologo⁴⁰ e diverso dal sapere del maestro.

Una variante più moderata di questo approccio plurifontistico si riscontra ancora in quegli autori che considerano il testo di Qo 8,12b-13 come possibile glossa di un redattore ortodosso, proprio perché questo testo non corrisponderebbe al pensiero del Qohelet ed è appunto in contraddizione con 11-12a e con il v. 14; si tratta di una posizione abbastanza diffusa⁴¹.

Di fronte a questo tipo di scelte esegetiche si è tentati di seguire l’opinione drastica espressa da J.L. Crenshaw: «no satisfactory solution exists», pur se a proposito di 8,12b-13 egli continua a ipotizzare l’esistenza di una glossa editoriale, («the verdict “gloss” seems justified...»)⁴². D’altra parte, resta assolutamente vero, a mio parere, ciò che

³⁸ Cf. l’ottima confutazione di Podechard fatta già da L. DI FONZO, *Ecclesiaste*, 30-31.

³⁹ Cf. M. ROSE, *Rien de nouveau. Nouvelles approches du livre de Qohélet* (OBO 166; Göttingen 2000) 132-133; 255-260.

⁴⁰ Cf. la discutibile esegesi del termine “ombra” in Qo 8,13, inteso come un riferimento all’aldilà; ROSE, *Rien de nouveau*, 257-259.

⁴¹ Cf. K. GALLING, *Der Prediger* (Tübingen²1969) 49.112.154; R. BRAUN, *Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie* (BZAW 130; Berlin 1973) 97; cf. anche Ch. KLEIN, *Kohelet und die Weisheit Israels. Eine formgeschichtliche Studie* (BWANT 132; Stuttgart 1994) 115, n. 10. Per A. LAUHA (*Kohelet* [Neukirchen-Vluyn 1978]) il testo appartiene al secondo redattore del libro, un “pio” (cf. le pagine 5-7 del suo commentario): «der Satz ist als Fremdkörper in einem gedanklich völlig gegenläufigen Kontext eingefügt» (p. 157).

⁴² CRENSHAW, *Ecclesiastes*, 155.

scrive R.E. Murphy, parlando di tali opzioni come di una soluzione disperata⁴³.

Ipotizzare la presenza di glosse e, soprattutto, di successive redazioni appare come la rinuncia a una vera interpretazione del testo e delle sue difficoltà e – la lettura di Rose è al riguardo illuminante – come un approccio dal sapore alla fine arbitrario. Un’attenta analisi letteraria di Qo 8,10-15 dimostra come questo testo costituisca un tutto unitario e compatto, difficilmente frantumabile in successive riletture o risolvibile attraverso l’ipotesi di glosse che il testo in realtà non sembra giustificare⁴⁴.

5. La via della struttura letteraria

La ben nota via inaugurata dagli studi di A. Vanhoye sulla struttura della lettera agli Ebrei ha aperto anche per il Qohelet nuove prospettive di analisi letteraria, che si riassumono nel lavoro di V. D’Alario, relativo alla struttura letteraria del libro del Qohelet⁴⁵.

I commentatori del Qohelet che si dedicano a questo approccio sono piuttosto incerti, in realtà, nell’identificare al riguardo del nostro testo l’esistenza di una precisa unità letteraria e ancor più su come inserirla all’interno di un quadro più vasto. Si è in genere d’accordo sul legame tra 8,10 e 8,11-14, meno su quello tra 8,11-14 e 8,15; vi sono tuttavia argomenti sufficienti per poter parlare di 8,10-15 come di una unità letteraria⁴⁶.

Più difficile è decidere la collocazione di 8,10-15 all’interno di un contesto più ampio. Secondo Whybray, Qo 8,10-15 costituirebbe la prima di una serie di sezioni che comprendono 8,10-9,12, centrate sulla

⁴³ «A desperate solution»; R.E. MURPHY, *Ecclesiastes* (WBC 23; Dallas, TX 1992) 85.

⁴⁴ Cf. la convincente analisi di BEENTJES, «“Who is like the Wise?”», 302-315.

⁴⁵ Per una breve sintesi di questo approccio, cf. L. MAZZINGHI, *Ho cercato e ho esplorato. Studi sul Qohelet* (Bologna 2003) 42-47. Cf. V. D’ALARIO, *Il libro di Qohelet. Struttura letteraria e retorica* (Bologna 1992) spec. 152-153.

⁴⁶ Cf. ad esempio FOX, *A Time to Tear Down*, 282-283 e ancora T. KRÜGER, *Kohelet (Prediger)* (BKAT 19; Neukirchen-Vluy 2000) 285 che sintetizza bene la questione.

critica alla teologia tradizionale secondo la quale giustizia e malvagità riceveranno la giusta ricompensa; il v. 15, ultima ricorrenza nel libro dell'espressione אֵין מָוֶה, costituirebbe il punto di vista proprio del Qohelet⁴⁷. Murphy considera piuttosto 8,1-17 come una sezione non troppo unitaria sul tema della autorità e 8,9-15 una riflessione ulteriore su tale tema⁴⁸. Ogden tratta invece 8,10-14 come unità in sé completa e considera piuttosto 8,15 come conclusione di una sezione aperta in 6,11-12⁴⁹. Anche per Vilchez Líndez Qo 8,10-14 costituisce un'unità, a causa dell'inclusione-*hebel*. Per lui si tratta di una critica reale mossa dal Qohelet alla dottrina tradizionale della retribuzione⁵⁰. Per D'Alario, infine, ci troviamo di fronte all'unità letteraria rappresentata da 8,2-15 che ha come tema di fondo la morte e l'ingiustizia⁵¹.

I risultati dello studio della struttura letteraria appaiono così importanti, ma a mio parere non così decisivi ai fini del chiarire il senso della nostra pericope; ci dicono soprattutto che nell'interpretazione globale di 8,11-14 è comunque necessario tener presente sia il v. 10 che il 15, come già abbiamo notato. Più interessanti, come più avanti vedremo, sono invece i tentativi di analizzare l'esistenza di una struttura *interna* al nostro testo.

6. Le “contraddizioni” nel Qohelet: diversità di approcci

Veniamo adesso agli studiosi contemporanei che hanno creduto di scoprire (ma anche di non scoprire!) in 8,11-14 la presenza di una contraddizione interna al testo, non risolvibile con la semplice ipotesi di una glossa. Notiamo subito come parlare di contraddizioni a proposito del Qohelet non è il frutto di una sensibilità letteraria soltanto contemporanea; già nella letteratura rabbinica e in quella patristica si era ben consapevoli di un tale problema⁵².

⁴⁷ Cf. R.N. WHYBRAY, *Ecclesiastes* (London 1989) 135; Id., «Qohelet, Preacher of Joy», *JSOT* 23 (1982) 90.

⁴⁸ Cf. MURPHY, *Ecclesiastes*, 79-81.

⁴⁹ Cf. OGDEN, *Qohelet*, 139.

⁵⁰ Cf. VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Ecclesiastés*, 342.

⁵¹ Cf. D'ALARIO, *Il libro di Qohelet*, 151-153.

⁵² Cf. MAZZINGHI, *Ho cercato e ho esplorato*, 34-39.

Cercando soluzioni interne al testo stesso, H. Hertzberg ha proposto la sua ermeneutica dello «Zwar/Aber Tatsache». Qo 8,12b-13 è per lui un buon esempio di uno «Zwar-Tatsache» al quale il Qohelet contrappone uno «Aber-Tatsache» (8,14-15): una prima citazione che si presuppone vera, alla quale il Qohelet contrappone la propria visione dei fatti, con il risultato di minimizzare entrambe le affermazioni⁵³.

Non così lontana da quella di Hertzberg mi sembra l'interpretazione di Seow che in 8,12 traduce l'espressione כִּי אֲנִי come concessiva («even though») e commenta al riguardo: «Qohelet accepts the orthodox doctrine of retribution, but he points out to a contradiction of it in reality»⁵⁴. In altre parole, il Qohelet riconosce solo fino a un certo punto il valore della dottrina tradizionale, ammette che Dio giudica e punisce, ma il *come* e il *quando* di tale giudizio restano per lui un enigma (in realtà, un enigma per il Qohelet, o per i suoi commentatori?).

M. Fox, com'è noto, rifiuta di risolvere dall'esterno il problema delle cosiddette contraddizioni del Qohelet, che, in realtà, non contraddirebbe mai se stesso, ma piuttosto osserverebbe gli aspetti contraddittori della realtà⁵⁵; così in 8,12b-13 il Qohelet afferma di conoscere bene il principio della retribuzione, che egli accetta. La contraddizione sta piuttosto nel fatto che il Qohelet conosce anche casi nei quali tale principio viene violato nella realtà (cf. il v. 14)⁵⁶.

D'altra parte esistono anche commentatori che ritengono di non scorgere in 8,11-14 alcun tipo di contraddizione; una soluzione adottata da alcuni – in fondo in linea con la tradizione antica – è quella di considerare il Qohelet come pienamente inserito nei canoni della fede giudaica del suo tempo. Un esempio di questo tipo di esegesi si ha nell'intelligente commento di L. Di Fonzo: il v. 12b, «benché / nonostante io sappia...», costituirebbe la risposta di fede del Qohelet di fronte all'apparente mancanza di condanna divina (cf. la già ricordata posizione di Ginsburg). Per Di Fonzo, poi, il v. 14 non è contraddittorio,

⁵³ Cf. H. HERTZBERG, *Der Prediger* (Gütersloh 1963) 30, 174.

⁵⁴ SEOW, *Ecclesiastes*, 288; cf. anche 294-295.

⁵⁵ Cf. M.V. FOX, «The Inner Structure of Qohelet's Thought», *Qohelet in the Context of Wisdom* (ed. A. SCHOORS) (BETL 136; Leuven 1998) 225-238.

⁵⁶ Cf. FOX, *A Time to Tear Down*, 286.

ma fa parte di quello stile diatribico che caratterizza il Qohelet⁵⁷. Un ulteriore esempio di questo approccio è la lettura di Ogden, che scrive, a proposito del v. 12: «Qohelet here throws his full support behind the tradition, for under no circumstances could he advocate pursuit of evil, if it did appear that divine justice was lacking (...). Qohelet stands in stout defence of the traditional view, that evil will be judged...»⁵⁸.

Più recentemente, M. Sneed ha criticato con molta forza qualunque tipo di soluzione che intenda porre 8,12b-13 in contraddizione con 11-12a da un lato e con il v. 14 dall'altro; Sneed contesta anche la possibilità della citazione di un tema della sapienza tradizionale (cf. oltre, § 7); 8,12b-13 rappresenta piuttosto per Sneed la visione propria del Qohelet relativa al fatto che coloro che temono Dio possono quanto meno evitare una morte prematura⁵⁹. Sneed, inoltre, ritiene che l'espressione יהיה-טוב presente in 8,12b-13 vada intesa nel senso che il temere Dio è comunque la miglior cosa da fare («the best policy»).

La proposta di Sneed ci rivela, una volta di più, la difficoltà di un approccio al Qohelet che sia al riparo da ogni dubbio e discussione: 8,12b-13 non può infatti, allo stesso tempo, rappresentare una visione della realtà propria del Qohelet e, insieme, contraddirla. D'altra parte, Sneed ci ricorda anche come il riferimento a «coloro che temono / non temono Dio» in 8,12b-13 non rifletta necessariamente quei “giusti” e quei “malvagi” ricordati al v. 14, ma possa in realtà riguardare gruppi diversi di persone. Sarà proprio questa dimensione tipicamente qoheletica del “temere Dio” ciò che dovremo affrontare con maggior attenzione.

7. Qohelet “cita” la sapienza tradizionale?

Dobbiamo a R. Gordis la scoperta della possibilità che, nel suo libro, il Qohelet si serva di citazioni della sapienza tradizionale, che il nostro saggio farebbe proprie per discutere, relativizzare, criticare tale tradizione. Non è questa la sede per discutere nei dettagli la proposta di

⁵⁷ Cf. DI FONZO, *Ecclesiaste*, 258-260.

⁵⁸ OGDEN, *Qohelet*, 137-138.

⁵⁹ Cf. M. SNEED, «A Note on Qoh 8,12b-13», *Bib* 84 (2003) 412-416.

Gordis, che ha avuto forse più critiche che consensi, ma che a mio parere non può essere scartata *a priori*⁶⁰.

Limitandoci al nostro testo, osserviamo come Gordis riconosca la difficoltà presente nei vv. 11-13, ma rifiuti di eliminarli o di considerarli come una glossa. I vv. 12b-13 sono piuttosto per lui un «restatement of a conventional idea, which Kohelet does not accept»⁶¹. In particolare, proprio l'espressione participiale **אני יודע** introduce, secondo Gordis, un'idea convenzionale; il participio **יודע** andrebbe dunque inteso come «io riconosco (che si dice)»: «though I know the answer that “it will be well in the end...”»⁶². I vv. 14b-15 presentano piuttosto la reazione del Qohelet.

L'idea che Qo 8,12b-13 possa essere una citazione della dottrina tradizionale che viene poi criticata, è una soluzione adottata da diversi commentatori che permette senz'altro di risolvere molti problemi del testo⁶³. Accogliendo la proposta di Gordis l'intera sezione di Qo 8,10-15 assumerebbe perciò questo aspetto:

⁶⁰ Cf. MAZZINGHI, *Ho cercato e ho esplorato*, 36-39.

⁶¹ Cf. R. GORDIS, *Kohelet: The Man and his World* (New York 1968) 297.

⁶² Cf. B. ISAKSSON, *Studies in the language of Qoheleth, with special emphasis on the verbal system* (StudSemUps 10; Uppsala 1987) 67: secondo Isaksson, quando il verbo **יודע** è usato al participio il Qohelet introdurrebbe ciò che sa dall'opinione comune o tradizionale. SCHOORS, *The Preacher Sought*, II, 42, 101-102, dopo un'attenta analisi, è propenso ad accettare una tale lettura e accetta la possibilità di una citazione per quanto riguarda 12b-13; cf. tuttavia le critiche di SNEED, «A Note on Qoh 8,12b-13», 414-415.

⁶³ Cf. N. LOHFINK, *Qohelet* (Brescia 1997) 109: «conosco certamente il detto...». Murphy, pur non accettando in pieno la lettura di Gordis, ammette che egli coglie la giusta linea di pensiero (cf. MURPHY, *Ecclesiastes*, 85). Anche per Michel Qo 8,12b.13 citerebbe detti di scuola, mentre al v. 14 il Qohelet proporrebbe la sua visione dei fatti e al v. 15 la sua conclusione: «das Beste für den Menschen sei, sich zu freuen, wann immer er kann» (MICHEL, *Untersuchungen*, 262). Cf. ancora VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Ecclesiastés*, 345; L. ALONSO SCHÖKEL, *Ecclesiastés y Sabiduría* (Madrid 1974) 54-55; RAVASI, *Qohelet*, 273, che cita la Teodicea Babilonese come testo vicino alle idee del Qohelet; E. GLASSER, *Le procès du bonheur par Qohélet* (LD 61; Paris 1971) 133, con molta chiarezza; una buona esposizione di questa soluzione è infine in L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet* (HThKAT; Freiburg – Basel – Wien 2004) 425-426.

8,10-12a: osservazioni del Qohelet sulla cosiddetta «teoria della retribuzione»;

8,12b-13: citazione della dottrina tradizionale in relazione al valore (presunto) della suddetta «teoria»;

8,14: ulteriori osservazioni critiche del Qohelet sulla «teoria della retribuzione»;

8,15: conclusione del Qohelet (la gioia)⁶⁴.

La proposta di Gordis offre senz'altro una spiegazione plausibile e fondata del testo, senza dover ipotizzare la presenza di glosse editoriali o di fonti diverse e si è davvero tentati di seguirla.

Restano tuttavia due difficoltà non del tutto risolte dall'approccio di Gordis: in primo luogo, è difficile identificare con chiarezza una citazione nel libro Qohelet⁶⁵. Il riferimento all'uso del participio יודע inteso come formula introduttiva di una citazione non costituisce da solo una prova decisiva; usato nel senso proposto da Gordis, infatti, sarebbe questo l'unico caso nel libro del Qohelet. Inoltre (cf. sopra le osservazioni di Sneed), occorre interrogarsi sul fatto che il tema del «temere Dio» introdotto in 8,12b-13 sia realmente in contraddizione con il pensiero del Qohelet.

Il commento di Schwienhorst-Schönberger ci offre un'ulteriore possibilità di lettura del testo che rivaluta quest'ultimo aspetto e prende sul serio la prospettiva teologica che caratterizza il nostro saggio; tale proposta può essere schematizzata come segue⁶⁶:

8,10a: osservazione che amplia il postulato relativo alla cosiddetta «teoria della retribuzione» (meglio: *Tun-Ergehen-Zusammenhang*);

8,10b: relativizzazione qoheletica del suddetto postulato (*giudizio-hebel*);

⁶⁴ Cf. anche F.J. BACKHAUS, «Denn Zeit und Zufall trifft sie alle». *Zur Komposition und Gottesbild im Buch Qohelet* (BBB 83; Frankfurt a. M. 1993) 251-257. Backhaus ritiene che il testo di 8,12b sia una autocitazione che rinvia a Qo 3,14.

⁶⁵ Cf. i criteri più restrittivi proposti da R.N. WHYBRAY, «The Identification and Use of Quotations in Ecclesiastes», *Congress Volume: Wien 1980* (ed. J.A. EMERTON) (Leiden 1981) 435-451.

⁶⁶ Cf. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet*, 422-432.

8,11-12a: fondamento del comportamento malvagio dell'uomo; il giudizio (divino) si fa attendere;

8,12b-13: consapevolezza che il legame tra azione e risultato (per coloro che «temono/non temono Dio») conserva comunque il suo valore;

8,14a: ulteriori osservazioni sul postulato relativo alla teoria della retribuzione;

8,14b: ulteriore relativizzazione del suddetto postulato (giudizio-*hebel*);

8,15: elogio della gioia.

Questa proposta di lettura ci conduce a rivalutare un aspetto in realtà poco considerato dai commentatori del Qohelet, ovvero quello relativo al ruolo del “temere Dio” nella teologia del nostro saggio⁶⁷. Prima di compiere questo ulteriore passo in avanti, però, dobbiamo ancora considerare un aspetto dello stile anch'esso in genere piuttosto trascurato dai commentatori: la presenza dell'ironia.

8. La riscoperta dell'ironia del Qohelet

Approcci recenti hanno dimostrato come l'intero libro del Qohelet sia percorso da una fortissima vena ironica, in particolare per quanto riguarda la sezione iniziale, dove a partire da 1,12, l'autore indossa la maschera regale e ironizza sulla ricchezza e sulla sapienza di “Salomone”⁶⁸.

Utilizzare l'arma dell'ironia significa prima di tutto chiamare in causa il ruolo degli ascoltatori nel processo di interpretazione del testo. La presenza, nel libro del Qohelet, di fratture e di contraddizioni può

⁶⁷ Cf. A. VONACH, *Nähere dich um zu hören* (BBB 125; Berlin 1999) 96-101.

⁶⁸ Cf. F.J. BACKHAUS, «Kohélet und die Ironie», *BN* 101 (2000) 29-55; R. VIGNOLO, «La poetica ironica di Qohelet. Contributo allo sviluppo di un orientamento critico», *Teologia* 25 (2000) 217-240; ID., «Maschera e sindrome regale: interpretazione ironico-psicoanalitica di Qo 1,12-2,26», *Teologia* 26 (2001) 12-64. Un recente libro di D. INGRAM, *Ambiguity in Ecclesiastes* (New York – London 2006), pur con una certa esagerazione, pensa piuttosto a una voluta ambiguità dell'intero libro del Qohelet (cf. la mia recensione in corso di pubblicazione in *Biblica*).

essere vista perciò come una vera e propria strategia “ironica” da parte del nostro saggio; egli lascia nel testo dei *gaps* la cui interpretazione è lasciata agli ascoltatori. Tali *gaps*, nel passato, raramente sono stati riconosciuti come tali; i commentatori tendono infatti a riempire i vuoti oppure ad eliminarli, in vista di una lettura più lineare o teologicamente più rassicurante, come già facevano gli interpreti antichi⁶⁹.

Una lettura attenta di Qo 8,11-14 ci rende consapevoli dell'esistenza di almeno due *gaps* nel testo, dovuti alla giustapposizione di argomenti diversi: nel v. 12, in particolare, la prima parte del versetto mette in luce una contraddizione palese che il Qohelet scopre nella realtà: che cioè il peccatore commette il male cento volte, eppure vive a lungo. Il v. 12b sposta improvvisamente l'attenzione sul fatto che l'autore è pienamente consapevole di tale contraddizione (יִרְדֵּעַ אִנִּי); ma in realtà l'introduzione della figura di coloro che «temono / non temono Dio», ai quali può o non può «andare bene», costituisce un *gap* con l'osservazione precedente che riguarda piuttosto il “peccatore” (אָשָׁם).

Anche il v. 15 costituisce una giustapposizione: «the question that the juxtaposition raises is precisely *how* one could enjoy life while evil and oppression flourish and the righteous are treated as though they are wicked (...) the gap created by this juxtaposition is deliberately left open»⁷⁰.

Queste riflessioni di Bartholomew ci conducono verso una doppia, ulteriore osservazione: prima di tutto, il Qohelet introduce *consapevolmente* una frattura nel testo di 8,11-14, in particolare all'interno del v. 12; ma c'è un'altra frattura tra il v. 14 e il 15. Pensare dunque a 12b-13 come a una critica alla visione tradizionale sulla retribuzione resta pertanto un'ipotesi accettabile. D'altra parte, il testo rivela una voluta giustapposizione di temi e il *gap* presente all'interno del v. 12

⁶⁹ Cf. su tutto questo C. BARTHOLOMEW, *Reading Ecclesiastes*, 253-254. «Clearly there are gaps left in the argument as a result of the juxtapositions (...). What makes this section [8,11-14, ndr] particularly interesting is that the juxtaposition appears to be done consciously in v. 12, with v. 12a drawing the reader's attention to the contradiction and thereby making the reader aware that the author is aware of the contradiction» (*Reading Ecclesiastes*, 247).

⁷⁰ BARTHOLOMEW, *Reading Ecclesiastes*, 248.

potrebbe essere perciò spiegato anche senza il ricorso all'ipotesi di una citazione della dottrina tradizionale.

9. Il “temere Dio” e la teologia del Qohelet nella sua dimensione storica

a. La scoperta di una dimensione ironica nel testo ci ha condotti a prendere atto che in 8,12b-13 il nostro saggio ha volutamente creato una giustapposizione, spostando l'attenzione dal “peccatore” (v. 12a) a coloro che “temono / non temono Dio”, che non sono necessariamente i “giusti” (צַדִּיקִים) e i “malvagi” (רָשָׁעִים) ricordati nel v. 14. Già P. Sacchi aveva notato come il contrasto tra 12b-13 e il resto del testo nasca in realtà dall'idea, presupposta dalla maggior parte dei commentatori, che coloro che temono Dio siano identici ai giusti di cui parla il v. 14⁷¹. Per il Qohelet non è così, come ben dimostra il passo di 7,15-18, nel quale il nostro saggio sembra discutere da un lato la dottrina filosofica greca del giusto mezzo, dall'altro il valore stesso della *Torah* intesa come principio etico. Tra giusto e malvagio è aperta una nuova e sorprendente possibilità etica: il temere Dio, appunto, il che costituisce senza dubbio un aspetto centrale nella teologia del Qohelet⁷².

Si apre dunque una nuova possibilità di lettura del testo, che mette in luce il valore del temere Dio considerato *in se stesso*⁷³. Il Qohelet criticerebbe sì lo schema della cosiddetta “teoria della retribuzione” (*Tun-Ergehen-Zusammenhang*), ma, proprio alla luce di una tale critica (cf. il v. 14), egli pone piuttosto in rilievo il valore del temere Dio sganciato però da ogni forma di retribuzione. In questo modo, l'oggetto della critica del Qohelet non è tanto il tema della retribuzione

⁷¹ Cf. SACCHI, *Qohelet*, 196-197, discusso anche in D'ALARIO, *Il libro di Qohelet*, 153, n. 68.

⁷² Cf. MAZZINGHI, *Ho cercato e ho esplorato*, 427-432, con bibliografia; cf. anche altri due miei lavori: «Qohelet tra giudaismo ed ellenismo: un'indagine a partire da Qo 7,15-18», *Il libro del Qohelet. Tradizione, redazione, teologia* (edd. G. BELLIA – A. PASSARO) (Milano 2001) 90-116 e ancora «Il fondamento dell'etica del Qohelet», *Qohelet: letture e prospettive* (ed. E.I. RAMBALDI) (Milano 2006) 159-176.

⁷³ «Vielmehr hat die Gottesfurcht in der Sicht des Textes ihren Wert (und der Frevel seinen Unwert) in sich selbst»; KRÜGER, *Kohelet*, 288; cf. anche p. 290.

in se stesso, quanto piuttosto l'idea che tale concetto possa servire come fondamento dell'etica; vero punto fermo dell'etica del nostro saggio è invece il temere Dio⁷⁴, che tuttavia non può essere agganciato ad alcun schema retributivo. Così, il tanto discusso testo di 8,12b-13 non dev'essere necessariamente inteso come la citazione di una dottrina tradizionale, ma, al contrario, può essere considerato come una affermazione dello stesso Qohelet, in sorprendente contrasto proprio con la tradizione dell'Israele del tempo che legava il temere Dio a un comportamento giusto e alla retribuzione, da parte di Dio, di un tale comportamento.

La tradizione antica non si è perciò del tutto ingannata nel non voler scorgere la presenza di contraddizioni interne a Qo 8,11-14 (anche se vi sono molti indizi che attestano come gli interpreti antichi fossero in realtà consapevoli delle difficoltà del testo). La tradizione antica non ha saputo tuttavia cogliere lo "scandalo" insito nel contrasto tra il "temere Dio" e ogni forma di giustizia retributiva, immaginata – a torto, per il Qohelet – come fonte di felicità. La gioia proclamata in 8,15, infatti, è sganciata da ogni logica di retribuzione e legata soltanto all'agire libero e sovrano di Dio (cf. anche Qo 3,13-14.22; 5,17-19).

b. La scoperta della dimensione teologica del Qohelet va oggi di pari passo con la scoperta del contesto storico nel quale il nostro saggio è inserito⁷⁵; è questo un risvolto importante della già ricordata proposta di Gordis; citando la sapienza tradizionale d'Israele, il nostro saggio si pone in discussione con un'intera tradizione che nel III secolo a. C., in un contesto ormai segnato dall'incontro con il mondo ellenistico, si rivelava ormai in difficoltà nel rispondere a una situazione ormai mutata.

⁷⁴ Cf. già J. BECKER, *Gottesfurcht im Alten Testament* (AnBib 25; Roma 1965) 253: la dottrina della retribuzione è per il Qohelet ingannatrice, ma il timore di Dio resta un punto saldo di cui Qohelet difende il valore.

⁷⁵ Cf. R.E. MURPHY, «Qohelet's Quarrel with the Fathers», *From Faith to Faith*. Festschrift D.G. Miller (ed. B.Y. HADIDIAN) (Pittsburgh, PA 1979) 234-245; T. KRÜGER, «Le livre de Qohélet dans le contexte de la littérature juive des III^e et II^e siècles avant Jésus-Christ», *RTP* 131 (1999) 135-162 e ancora MAZZINGHI, *Ho cercato e ho esplorato*, 359-364.

In Qo 8,11-14 sembra comunque evidente, al di là della possibilità di una citazione della sapienza tradizionale contenuta in 8,12b-13, una discussione condotta contro una dottrina centrata sull'idea di retribuzione e dunque legata all'osservanza della *Torah*. E' lo stesso problema della nascente tradizione apocalittica (cf. il *Libro di Enoch*), con la quale il Qohelet si pone in un confronto polemico; anche nella tradizione enochica più antica, com'è noto, la *Torah* è messa in discussione e minimizzata come strumento di salvezza⁷⁶.

Se vediamo poi in Qo 8,12b-13 l'espressione della convinzione propria del Qohelet relativa al temere Dio, appare ancor più evidente come la risposta che il nostro saggio offre a una dottrina – la sapienza tradizionale d'Israele – che trova ormai difficoltà a confrontarsi con i problemi del suo tempo sia, in realtà, una risposta che recupera un aspetto importante della tradizione stessa, ossia proprio il temere Dio. Da questo punto di vista, il Qohelet non è né un conservatore né un rivoluzionario, ma, appunto, un saggio (12,9) che cerca di ripensare in modo nuovo (12,10) le convinzioni più solide della fede di Israele proponendole in un contesto storico ormai radicalmente mutato⁷⁷.

c. Su questa linea, che rivaluta la serietà “scandalosa” della proposta teologica del Qohelet, è dunque possibile una lettura del testo di Qo 8,11-14, che cerca di riassumere e integrare molte delle posizioni esegetiche sinora esposte e che così tento di sintetizzare: dal momento che le cattive azioni degli uomini non vengono prontamente condannate (né dagli uomini stessi né da Dio; cf. già il v. 10), il cuore dell'uomo si

⁷⁶ Cf. ad esempio G.W.E. NICKELSBURG, *1 Enoch. A Commentary on the Book of 1 Enoch: Chapters 1-36. 81-108* (Minneapolis, MN 1998) 19-60; cf. spec. 50-54; cf. alcune mie precedenti osservazioni in «Il fondamento dell'etica del Qohelet», 166-169 e, in particolare, T. KRÜGER, “Die Rezeption der Tora im Buch Kohelet”, *Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie* (ed. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER) (BZAW 254; Berlin – New York 1997) 303-326; Krüger sostiene che il Qohelet opera una vera e propria “relativizzazione” della *Torah*.

⁷⁷ «Qohelet non fu in primo luogo né un innovatore né un rivoluzionario, bensì un uomo che, in un tempo di cambiamenti ripensò in modo nuovo le posizioni fondamentali della fede d'Israele richiamandole alla coscienza dei suoi lettori/uditori»; cf. A. SCHMITT, «Zwischen Anfechtung, Kritik und Lebensbewältigung. Zur theologischen Thematik des Buches Kohelet», *TTZ* 88 (1979) 114-131.

riempie di voglia di fare il male (v. 11), sapendo che il peccatore può commettere il male quanto vuole e nonostante ciò vivere a lungo (v. 12a). Benché (כי גם) il Qohelet sia ben consapevole (יודע אני) che esiste un esito ben diverso (יהיה טוב) per coloro che temono Dio – o per coloro che non lo temono (vv. 12b-13).

Ma tale “temere Dio” ha valore in se stesso; la “giustizia”, da sola, non mette al riparo dalla disgrazia; in questo fallimento dell’etica tradizionale il Qohelet trova un ulteriore segno che tutto è הבל, un soffio (v. 14). Di fronte alla scoperta che il tutto appare una realtà effimera e persino assurda, l’uomo scopre tuttavia che temendo Dio, ovvero rispettandone il mistero, accogliendo cioè Dio nei termini di Dio, le piccole ma concrete gioie della vita (cf. 8,15) divengono segni reali del “dono” (מחח; cf. 3,13) e della “parte” (חלק; cf. 3,22; 5,17.18) che Dio liberamente concede all’uomo.

10. Qo 8,11-14 in una prospettiva “canonica”

Al termine del nostro percorso, ci resta da toccare un punto appena sfiorato o addirittura ignorato dai commentatori contemporanei; la posizione che un testo come il nostro può assumere all’interno del canone delle Scritture e, per i cristiani, la sua relazione con il Nuovo Testamento.

Senza addentrarci nell’attuale dibattito circa il valore del cosiddetto *approccio canonico* si tratta in realtà, a mio parere, di applicare i criteri già contenuti in germe in *Dei Verbum* 12 e di leggere così il Qohelet alla luce di un percorso che coinvolge l’intera Scrittura e, per quanto concerne il nostro Istituto, anche la fede della chiesa cattolica⁷⁸. Mi limito ad alcune rapide suggestioni, riprendendo ciò che nel paragrafo precedente abbiamo osservato circa il radicamento storico della teologia del Qohelet.

⁷⁸ Sull’intera questione mi permetto di rinviare al mio lavoro «Parola di Dio e vita della Chiesa», *RivBibIt* 51 (2007) 401-429.

Se vogliamo seguire la proposta di Gordis e leggere 8,12b-13 come citazione di una dottrina tradizionale che poi il Qohelet contesterebbe, egli si rivela nel nostro testo appunto come un saggio critico verso una sapienza (quella dei Proverbi, specialmente quella di Pr 1-9) che tende a legare il successo o l'insuccesso dell'uomo alle sue azioni giuste o malvagie. Per il Qohelet, come già per Giobbe, l'esperienza mette in crisi la fede, o meglio mette in crisi quell'ottimismo epistemologico che nasce dalla fiducia dei saggi di voler scoprire un ordine e un senso della realtà. Notiamo, alla fine, come l'ironia tipica del Qohelet ci impedisca di scartare *a priori* la proposta di Gordis: tra 8,12a e 8,12b, infatti, esiste comunque una frattura della quale l'autore è consapevole, un *gap* che chiama in causa il ruolo del lettore lasciando aperta questa possibilità interpretativa.

Se invece poniamo l'accento sul "temere Dio" e leggiamo 8,12b-13 come l'espressione della convinzione dello stesso Qohelet circa il valore "assoluto" di un tale timore, il nostro saggio entra anche in questo caso in discussione con un'etica tradizionale basata sulla "giustizia" intesa come osservanza della Legge, ma anche con una concezione tradizionale del "temere Dio" legata a premi o ricompense (cf., dopo il Qohelet, la posizione più rassicurante di Ben Sira). Il Qohelet, alla luce della propria esperienza che suggerisce come tutto appare *hebel*, scopre piuttosto che di fronte a Dio non c'è altra possibilità se non il temerlo, senza accampare meriti o attendere ricompense, accogliendo come "parte" (חלק) quei semplici doni che Dio offre a chi vuole, nella sua più completa libertà.

Anche da questo punto di vista, il testo di Qohelet 8,11-14 costituisce senz'altro una tappa significativa nel cammino dell'etica biblica; ha senz'altro ragione Krüger nel sottolineare come non si tratti di contrapporre in questo testo un'etica eudaimonistica a un'etica del dovere⁷⁹: si tratta piuttosto di porre la fede (ovvero il "temere Dio"!) come autentico criterio etico. In prospettiva teologica, il Qohelet ci rivela così un risvolto dell'etica anticotestamentaria che anticipa temi tipici del Nuovo Testamento. La *Torah* non è, per il nostro saggio, un principio etico assoluto.

⁷⁹ Cf. KRÜGER, *Kohelet*, 290.

Gli esiti di queste osservazioni, in un contesto ecclesiale oggi tentato di proporre all'uomo "valori non negoziabili", sono evidenti: l'unico valore realmente non negoziabile è per il Qohelet il "temere Dio", ovvero una fede assolutamente gratuita e sganciata da ogni criterio di punizione o ricompensa.

Il biblista credente è così in grado di offrire ottimi spunti su cui riflettere agli uomini del suo tempo e alla comunità cristiana della quale fa parte. In Qo 8,11-14 il nostro saggio si confronta con un problema attuale per le chiese cristiane: che fare di fronte all'apparente vittoria del male, quando i valori tradizionali, anche quelli più venerabili, sembrano non aver più forza? Per il Qohelet si tratta di riscoprire un pilastro della vita dell'uomo che non può mai venire meno: il temere Dio, ovvero il credere in lui.

11. Conclusioni

Abbiamo compiuto un lungo percorso che dal III secolo a.C. ci ha portato sino al nostro tempo; il testo di Qo 8,11-14 è divenuto come una finestra che ci ha permesso di ripercorrere un cammino appassionante. Dai primi interpreti del testo sino ad oggi molti problemi sono stati affrontati e molti ancora sono da risolvere; anche l'esegesi contemporanea non ha certo esaurito il suo lavoro.

Rimane aperta la discussione sul piano testuale, in particolare sul v. 10 che non abbiamo affrontato, ma il cui senso è ben lungi dall'essere stato chiarito; l'analisi letteraria sembra averci reso consapevoli dell'unità del testo, anche se l'esistenza di una precisa struttura letteraria rimane incerta. D'altra parte la scoperta dell'ironia del testo ci interroga sulla possibilità o meno che il Qohelet stia citando, in 12b-13, un tema tradizionale che egli poi vorrebbe criticare. Lo studio storico-critico ci ha condotti poi a scoprire un possibile sfondo storico del testo, che tuttavia dev'essere approfondito. Il tema del "temere Dio" ci obbliga a prendere sul serio la dimensione teologica del libro e – *last but not least* – ci spinge ad assumerla all'interno della teologia e della prassi della comunità credente.

Summary

The study of the history of the exegesis and hermeneutics of the text in Qoh 8,11-14 has not been fruitless; if ancient tradition reminds us of the need to make this text to be of some use its readers and not to underestimate its ethical and theological value, modern exegesis has undoubtedly made us more aware of the historical as well as the literary dimension of the text, has helped us to avoid unwarrantedly forcing the text, and, lastly, has surprisingly brought us back to discovering a strongly theological dimension to it, thus, in many respects, reviving the plea to be found in patristic literature. In this way exegesis has re-discovered the need for a theological hermeneutics which, in its turn, cannot prescind from exegesis; basically it is a question of criteria already recalled in *Dei Verbum* 12. Historical-critical exegesis has certainly not been useless; attention to the historico-literary dimension of the text is opening up these days, without forcing matters too much, to paying attention to the theology of the text and, at the same time, to the discovery of the historical roots of that theology.

Bibliografia

- A LAPIDE (VAN DEN STEEN), C., *Commentaria in Ecclesiasten et in librum Sapientiae* (ed. S. CRAMOISY) (Parisiis 1639) = *Commentarii in Ecclesiasten. Indicibus necessariis illustrati* (Antverpiae 1670) = *Comm. in Scripturam Sacram, Tomus Septimus. In Ecclesiasten et Canticum Cantorum* (Parisiis 1868).
- ALONSO SCHÖKEL, L. – BRAVO ARAGÓN, J.M., *Appunti di ermeneutica* (Bologna 1994).
- ALONSO SCHÖKEL, L., *Ecclesiastés y Sabiduría* (Madrid 1974).
- BACKHAUS, F.J., «Denn Zeit und Zufall trifft sie alle». *Zur Komposition und Gottesbild im Buch Qohelet* (BBB 83; Frankfurt a. M. 1993).
- BACKHAUS, F.J., «Kohelet und die Ironie», *BN* 101 (2000) 29-55.
- BACKHAUS, F.J., «Qohelet und der sogenannte Tun-Ergehen-Zusammenhang», *BN* 89 (1997) 32-43.
- BARTHOLOMEW, C., *Reading Ecclesiastes* (AnBib 139; Rome 1998).

- BECKER, J., *Gottesfurcht im Alten Testament* (AnBib 25; Roma 1965).
- BEENTJES, P., «“Who is like the Wise?” Some Notes on Qohelet 8,1-15», *Qohelet in the Context of Wisdom* (ed. A. SCHOORS) (BETL 136; Leuven 1998).
- BRAUN, R., *Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie* (BZAW 130; Berlin 1973).
- CRENSHAW, J.L., *Ecclesiastes: A Commentary* (OTL; Philadelphia, PA 1987).
- D’ALARIO, V., *Il libro di Qohelet. Struttura letteraria e retorica* (Bologna 1992).
- DE PINEDA, J.A., *In Ecclesiastem. Commentariorum liber unus* (Hispani [Sevilla] 1619).
- DEL CARMEN MOTOS LÓPEZ, M., *Midrás Qohélet Rabbah. Las vanidades del mundo. Comentario rabínico al Ecclesiastés* (Estella [Navarra] 2001).
- DELITZSCH, F., *Hoheslied und Koheleth* (Biblischer Commentar über das Alte Testament 4,4; Leipzig 1875) = *Commentary on the Song of Songs and Ecclesiastes* (Edinburgh 1877 [ristampa: 2006]).
- DI FONZO, L., *Ecclesiaste* (Torino – Roma 1967).
- ETTLINGER, G.H. – NORET, J., *Pseudo-Gregorii Agrigentini Commentarius in Ecclesiasten* (CCSG 56; Turnhout – Leiden 2007).
- FOX, M.V., «The Inner Structure of Qohelet’s Thought», *Qohelet in the Context of Wisdom* (ed. A. SCHOORS) (BETL 136; Leuven 1998) 225-238.
- FOX, M.V., *A Time to Tear Down and a Time to Build Up: A Rereading of Ecclesiastes* (Grand Rapids, MI 1999).
- GALLING, K., *Der Prediger* (Tübingen ²1969).
- GIETMANN, G., *Commentarius in Ecclesiasten et Canticum Canticorum* (Parisiis 1890).
- GINSBURG, C.D., *Cohélet* (London 1861).
- GLASSER, E., *Le procès du bonheur par Qohélet* (LD 61; Paris 1971).
- GORDIS, R., *Kohelet: The Man and his World* (New York 1968, ³1978).
- HERTZBERG, H., *Der Prediger* (Gütersloh 1963).
- INGRAM, D., *Ambiguity in Ecclesiastes* (New York – London 2006).

- ISAKSSON, B., *Studies in the language of Qoheleth, with special emphasis on the verbal system* (StudSemUps 10; Uppsala 1987).
- JAPHET S. – SALTERS, R.B. (eds.), *The Commentary of R. Samuel Ben Meir Rashbam* (Jerusalem – Leiden 1985).
- KLEIN, Ch., *Kohelet und die Weisheit Israels. Eine formgeschichtliche Studie* (BWANT 132; Stuttgart 1994).
- KNOBEL, P.S., *The Targum of Qohelet* (The Aramaic Bible 15; Edinburgh 1991).
- KRÜGER, T., «Le livre de Qohélet dans le contexte de la littérature juive des III^e et II^e siècles avant Jésus-Christ», *RTP* 131 (1999) 135-162.
- KRÜGER, T., “Die Rezeption der Tora im Buch Kohelet”, *Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie* (ed. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER) (BZAW 254; Berlin – New York 1997).
- KRÜGER, T., *Kohelet (Prediger)* (BKAT 19; Neukirchen-Vluyn 2000).
- LABATE, A. (ed.), *Catena Hauniensis in qua saepe exegesis servatur Dionysii Alexandrini* (CCSG 24; Turnhout – Leuven 1992).
- LAUHA, A., *Kohelet* (BKAT 19; Neukirchen-Vluyn 1978).
- LEANZA, S., «I condizionamenti dell’esegesi patristica: un caso sintomatico: l’interpretazione di Qohelet», *Ricerche Storico Bibliche* 2 (1990).
- LEANZA, S., «Sul commentario all’Ecclesiaste di Gregorio di Agrigento», *Il cristianesimo in Sicilia dalle origini a Gregorio Magno* (edd. V. MESSANA – S. PRICOLO) (Caltanissetta 1988).
- LEVINE, E., *The Aramaic Version of Qohelet* (New York 1978).
- LOHFINK, N., *Kohelet* (Die Neue Echter Bibel. Altes Testament; Würzburg 1980) = *Qohelet* (Brescia 1997) = *Qoheleth: A Continental Commentary*. Translated by Sean McEvenue (Continental Commentary) (Minneapolis, MN: 2003).
- LUCÀ, S. (ed.), *Anonymus in Ecclesiasten commentarius qui dicitur Catena Trium Patrum* (CCSG 11; Turnhout 1983).
- LUTHER, M., *Martin Luthers Werke: kritische Gesamtausgabe* (Weimar 1898, 1987).
- MANCUSO, P. (ed.), *Qohelet Rabbah. Midraš sul libro dell’Ecclesiaste* (Firenze 2004).

- MAZZINGHI, L., «Il fondamento dell'etica del Qohelet», *Qohelet: letture e prospettive* (ed. E.I. RAMBALDI) (Milano 2006) 159-176.
- MAZZINGHI, L., «Qohelet tra giudaismo ed ellenismo: un'indagine a partire da Qo 7,15-18», *Il libro del Qohelet. Tradizione, redazione, teologia* (edd. G. BELLIA – A. PASSARO) (Milano 2001) 90-116.
- MAZZINGHI, L., *Ho cercato e ho esplorato. Studi sul Qohelet* (Bologna 2003).
- MICHEL, D., *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet* (BZAW 183; Berlin 1989).
- MOPSIK, C., *L'Ecclésiaste et son double araméen; Qohélet et son Targoum* (Les Dix Paroles; Lagrasse 1990).
- MURPHY, R.E., «Qohelet's Quarrel with the Fathers», *From Faith to Faith*. Festschrift D.G. Miller (ed. B.Y. HADIDIAN) (Pittsburgh 1979) 234-245.
- MURPHY, R.E., *Ecclesiastes* (WBC 23a; Dallas, TX 1992).
- NICKELSBURG, G.W.E., *1 Enoch. A Commentary on the Book of 1 Enoch: Chapters 1-36. 81-108* (Minneapolis, MN 1998).
- OGDEN, G., *Qoheleth [excursus on Chinese wisdom]* (Readings – A New Biblical Commentary; Sheffield 1987, ²2007).
- PODECHARD, E., *L'Ecclésiaste* (Paris 1912).
- RAVASI, G., *Qohelet* (Cinisello Balsamo [MI] 1988).
- ROSE, M., *Rien de nouveau. Nouvelles approches du livre de Qohélet* (OBO 166; Göttingen 2000).
- SACCHI, P., *Ecclesiaste* (Roma 1971).
- SANDBERG, R.N., *Rabbinic Views of Qohelet* (Leviston, NJ – Queens-ton, Ont – Lampeter, UK 1999).
- SCHMITT, A., «Zwischen Anfechtung, Kritik und Lebensbewältigung. Zur theologischen Thematik des Buches Kohelet », *TTZ* 88 (1979) 114-131.
- SCHOORS, A., *The Preacher Sought to Find Pleasing Words: A Study of the Language of Qoheleth. I: Grammar* (OLA 41; Leuven 1992).
- SCHOORS, A., *The Preacher Sought to Find Pleasing Words: A Study of the Language of Qoheleth. II: Vocabulary* (OLA 143; Leuven 2004).

- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, L., *Kohelet* (HThKAT; Freiburg – Basel – Wien 2004).
- SEOW, C.L., *Ecclesiastes* (AB 18C; New York 1997).
- SIEGFRIED, C., *Prediger und Hoheslied übersetzt und erklärt* (HAT II,3,2; Göttingen 1898).
- SNEED, M., «A Note on Qoh 8,12b-13», *Bib* 84 (2003) 412-416.
- TARADACH, M. – FERRER, J., *Un Targum de Qohélet* (Genève 1998).
- VIGNOLO, R., «La poetica ironica di Qohelet. Contributo allo sviluppo di un orientamento critico», *Teologia* 25 (2000) 217-240.
- VIGNOLO, R., «Maschera e sindrome regale: interpretazione ironico-psicoanalitica di Qo 1,12-2,26», *Teologia* 26 (2001) 12-64.
- VÍLCHEZ LÍNDEZ, J., *Eclesiastés o Qohelet* (Estella [Navarra] 1994).
- VINEL, F., *L'Ecclésiaste* (La Bible d'Alexandrie; Paris 2002).
- VONACH, A., *Nähere dich um zu hören* (BBB 125; Berlin 1999).
- WHYBRAY, R.N., «Qohelet, Preacher of Joy», *JSOT* 23 (1982) 87-98.
- WHYBRAY, R.N., «The Identification and Use of Quotations in Ecclesiastes», *Congress Volume: Wien 1980* (ed. J.A. EMERTON) (Leiden 1981).
- WHYBRAY, R.N., *Ecclesiastes* (London 1989).