

**SETTIMANA CONCLUSIVA DELL'ANNO CENTENARIO
DEL PONTIFICIO ISTITUTO BIBLICO
[3-8 maggio 2010]**

**LA LETTERATURA SAPIENZIALE: STATUS QUAESTIONIS,
ORIENTAMENTI DELLA RICERCA ATTUALE E SITUAZIONE AL BIBLICO**

LUCA MAZZINGHI

La letteratura sapienziale nel suo insieme

«Non c'è gradimento [da parte di Dio] per gli stolti», ovvero, come afferma Qo 5,3, a Dio gli stupidi non piacciono; ed è ben noto che per i saggi di Israele la stupidità è un problema ben più grave della malvagità. Solo la sapienza può salvare l'uomo, anzi: «moltitudine di saggi è salvezza del mondo» (Sap 6,24).

Un rinnovato interesse

La letteratura sapienziale, com'è ben noto, è stata molto a lungo la "cenerentola" degli studi biblici, sino all'apparire del celebre studio di G. von Rad, *La sapienza in Israele*, apparso nel 1970 e subito tradotto in più lingue. Da allora, negli ultimi quaranta anni, gli studi sulla letteratura sapienziale si sono moltiplicati. Uno dei meriti di von Rad è stato senz'altro quello di offrire uno statuto teologico a un gruppo di testi biblici che, troppo spesso, venivano letti semplicemente come collezioni di detti a sfondo morale, come una sorta di massime valide per ogni uomo, in ogni tempo.

E tuttavia, a partire dagli anni Settanta, si avvera anche per la letteratura sapienziale quello che già diceva il Qohelet con la sua fine ironia (Qo 12,12): «figlio mio, sta bene attento! Si scrivono molti libri, e non si finisce mai, ma il troppo studio affatica il corpo». Si avvera anche per la letteratura sapienziale ciò che usava dire il p. Alonso Schökel quando osservava che la scienza biblica è divenuta ormai lo studio non tanto del testo della Bibbia, quanto piuttosto di quello dei suoi interpreti, i biblisti.

Eppure, anche questo tipo di studio non è del tutto vano. Dopo quarant'anni di lavori sulla sapienza di Israele siamo ormai più certi circa l'esistenza di un "corpus" letterario sapienziale ben definito (Pr - Gb - Qo - Sir - Sap) che si espande in una più ampia tradizione sapienziale, sia all'interno che fuori dal canone, dai testi di Qumran al Nuovo Testamento, sino al giudaismo rabbinico.

Alcuni nodi da sciogliere.

Prima di passare a un esempio concreto - che sarà il libro del Qohelet -, vorrei, quasi come in un indice, mettere in luce quelli che a mio parere sono ancora i nodi da sciogliere o, in ogni caso, i punti da approfondire circa lo studio della tradizione e insieme della letteratura sapienziale di Israele.

* Un primo punto riguarda l'identità stessa della *hokmah*, della sapienza. Che cos'è la sapienza? Al di là di un'analisi filologica relativa al termine *hokmah* e ai suoi sino-

nimi, gli autori contemporanei si dividono circa eventuali definizioni da dare relativamente al concetto di sapienza nella Bibbia; essa resta ancora qualcosa che è impossibile definire con precisione; possiamo soltanto descriverla. Ciò vale in particolare per l'intrigante figura della sapienza personificata che da Pr 8 giunge sino a Sap 7-9; la sapienza personificata è, in ogni caso, una figura di mediazione, legata a Dio, ma disponibile agli uomini. Questa doppia cittadinanza della sapienza, umana e divina insieme, andrà sempre tenuta presente.

* Molto spazio è stato poi dedicato dagli studiosi al rapporto tra la sapienza biblica e quella dei popoli vicini, in particolare alla sapienza egiziana e a quella mesopotamica. Tale rapporto appare ormai innegabile ed è spesso riproposto anche in studi di carattere divulgativo. Ma il vero nodo da sciogliere è la portata di un tale rapporto: in che misura la sapienza biblica dipende da quella extrabiblica? Il saggio di Israele accetta acriticamente gli apporti della sapienza extrabiblica? Oppure li rifiuta e li critica, nel momento stesso in cui sembra accoglierli? O, al contrario, cerca piuttosto di offrirci quella che oggi chiameremmo una vera e propria "inculturazione" della sapienza di Israele, riletta alla luce della sapienza ben più antica dei popoli vicini?

Personalmente io credo che quest'ultima sia la linea giusta da seguire; ricordo ad esempio il rapporto sostanzialmente positivo esistente tra il libro dei Proverbi e la sapienza egiziana, ma soprattutto la relazione profonda che il libro della Sapienza, l'ultimo libro della sapienza canonica, dimostra di avere con il mondo ellenistico, un rapporto che definirei intelligente, costruttivo e insieme positivamente critico. Gli studi recenti ci orientano a mio parere verso la conferma di una dimensione "internazionale" e transculturale della sapienza biblica.

* Un punto delicato è quello relativo allo studio del contesto storico della sapienza; come ho già detto all'inizio, talora si ha l'impressione, leggendo alcuni studi sulla letteratura sapienziale, che le massime dei saggi siano trattate dagli esegeti quasi fossero testi a-temporali, validi per ogni uomo e per ogni tempo a prescindere dal loro radicamento nella storia, una letteratura apparentemente estranea ai problemi che toccano gli studiosi del Pentateuco e della cosiddetta «storia deuteronomista».

Oggi l'attenzione al contesto storico della sapienza biblica si è senza alcun dubbio accresciuta; ricordo il recentissimo studio di Leo PERDUE, *The Sword and the Stylus. An Introduction to Wisdom in the Age of Empires*; per il mondo ellenistico ricordo ancora, seppure più vecchio di qualche anno, il volume di John COLLINS, *Jewish Wisdom in Hellenistic Age*, che si occupa della tradizione sapienziale biblica ed extrabiblica all'interno del contesto del mondo ellenistico.

Questo tipo di approccio viene senz'altro a colmare una carenza all'interno degli studi sulla sapienza biblica; eppure non manca di suscitare problemi. Un esempio: la sapienza biblica è per lo più sapienza di corte, dunque opera di intellettuali al servizio del potere, come ci ricorda Perdue? E, in questo caso, la teologia dei saggi va davvero vista come una risposta della classe dirigente alle esigenze della vita pubblica nel susseguirsi dei vari regni e imperi in Israele? Oppure la sapienza ha un radicamento più diretto anche nelle tradizioni popolari ed è destinata a un pubblico più vasto? Come valutare poi la dimensione educativa della sapienza? In rapporto

all'esistenza di scuole in Israele? E chi ne erano i destinatari? Sono tutti problemi ancora aperti.

* Un punto importante di discussione è senz'altro, a mio parere, quello relativo alla rivalutazione della dimensione teologica della sapienza biblica, specialmente se letta in prospettiva "canonica", in relazione cioè alle Scritture sia ebraiche che cristiane e, per noi, in relazione anche alla stessa teologia cristiana.

A questo proposito, ricordo l'interesse suscitato dallo studio della teologia della creazione, che senza dubbio costituisce l'ossatura principale del pensiero teologico dei saggi, a partire dalle ben note tesi di W. Zimmerli.

L'interesse suscitato negli ultimi vent'anni dalla terza parte del libro della Sapienza (Sap 11-19) – uno studio nel quale il nostro Istituto ha avuto una parte importante –, ci ha fatto comprendere come per i saggi di Israele il Dio che crea è insieme il Dio che salva; creazione e salvezza sono perciò due facce dell'unico agire di Dio. Si tratta di un punto che ha notevole importanza per le sue evidenti ricadute sulla teologia sistematica; la dimensione storico-salvifica non è pertanto l'unica dimensione del pensiero teologico che emerge dalle Scritture; la teologia della creazione che emerge dai saggi di Israele è altrettanto importante.

Ricordo ancora, a proposito della teologia dei saggi, il loro forte interesse verso il problema epistemologico: l'approccio alla realtà proprio dei saggi è segnato prima di tutto dalla fiducia nell'esperienza (specifico: si tratta di esperienza *critica* della realtà). E' paradossalmente proprio attraverso l'esperienza della creazione che il saggio giunge a scoprire che "temere Dio" è davvero il "principio della sapienza", secondo l'affermazione che apre la prima parte dei Proverbi (1,7; 9,10). Questo accade perché, nelle celebri parole di von Rad, «le esperienze del mondo erano (per Israele) esperienze di Dio, e le esperienze di Dio, esperienze del mondo». E, d'altra parte, l'ottimismo epistemologico dei saggi si scontra già nella sapienza più antica con la consapevolezza del limite proprio di ogni sapienza umana, un limite che è appunto Dio stesso. Vengono così a cadere ipotesi simili a quella di William McKane relative a una sapienza antica "profana" e ad una sapienza recente più "religiosa"; la sapienza biblica è sapienza "credente" proprio a causa della sua "mondanità". Il saggio è fedele a Dio proprio perché fedele all'uomo e al creato. Qui si lega il problema della teodicea che i saggi non rifuggono dall'affrontare; basti pensare a Giobbe e al Qohelet; si tratta di un problema oggi sempre più all'attenzione degli studiosi (cf. J.L. Crenshaw, *Defending God*).

Andrebbe poi ricordato, come ulteriore aspetto della teologia dei saggi ancora da mettere pienamente in luce, il loro interesse antropologico che si traduce in una forte istanza educativa e, insieme, in una chiara proposta etica; recentemente è cresciuta l'attenzione verso Pr 1-9 visto come un testo che ha chiare finalità educative: ai giovani "inesperti" (*i peta'im*) viene rivolta dal padre / maestro una proposta di felicità e di vita – che è poi l'obiettivo dell'intera educazione sapienziale.

* A questi nodi di fondo relativi alla natura della sapienza biblica dovremmo per completezza aggiungerne diversi altri: in particolare lo studio della relazione tra sapienza e *Torah*, che richiederebbe uno discorso a parte, specialmente per quanto riguarda Ben Sira. Un altro punto di discussione è senz'altro quello relativo alla natura

del rapporto tra sapienza e apocalittica (specialmente per quanto riguarda Qo, Sir e Sap), che si prolunga oggi nello studio della escatologia della sapienza, un problema i cui termini appaiono piuttosto diversi dal passato, specialmente dopo le pubblicazioni delle *Istruzioni sapienziali* di Qumran (cf. il congresso di Lovanio i cui atti sono stati pubblicati nel 2003) e dopo il rinnovato interesse verso la letteratura enochica (cf. le pubblicazioni fatte dallo *Henoch Seminar* negli ultimi dieci anni).

Lo studio della letteratura sapienziale presso l'Istituto Biblico.

Ma concludiamo qui questa carrellata sin troppo sintetica. Se guardiamo adesso la situazione relativa allo studio della letteratura sapienziale presso il nostro Istituto, non c'è in realtà alcun bisogno che ne parli; rimando infatti allo studio attento di M. Gilbert pubblicato proprio nel volume del Centenario. Mi limito a ricordare la conclusione disincantata del p. Gilbert: ciò che è stato prodotto nelle lingue italiana, francese e spagnola passa ormai sempre più spesso sotto silenzio nel mondo dell'esegesi, talvolta come se neppure fosse mai stato scritto: vincerà soltanto l'inglese? Come il p. Gilbert, anch'io cerco di resistere, ma è ben difficile.

Aggiungo ancora una considerazione al panorama magistralmente offertoci da Gilbert: gli studi sulla letteratura sapienziale presso il nostro Istituto hanno prodotto a mio parere un risultato molto importante, ovvero la possibilità di un'esegesi "integrale" delle Scritture. Si è così pian piano passati dallo studio della dimensione puramente linguistica dei testi (si veda il lavoro appassionante e controverso di Mitchell Dahood sulla lingua del Qohelet), allo studio della problematica testuale (cf. Ben Sira, dai primi tentativi di Vaccari, sino ai lavori di Gilbert e alle tesi da lui dirette) e, in parallelo, allo studio della dimensione letteraria e poetica (cf. in particolare l'opera di Alonso Schökel su Giobbe e sui Proverbi). Tali lavori sono stati presto affiancati dallo studio relativo al contesto storico della tradizione sapienziale; cf. i corsi dati da Norbert Lohfink sul Qohelet e ancora i lavori di Gilbert sul libro della Sapienza, un caso è a mio parere emblematico: l'analisi letteraria e storico-critica ha messo in luce proprio la dimensione profondamente "teologica" del libro della Sapienza, secondo un percorso che segue passo per passo le linee programmatiche tracciate da DV 12.

L'esempio del libro del Qohelet

Come esempio per questa conferenza ho scelto il libro del Qohelet, senz'altro perché è uno dei testi in cui mi trovo più a mio agio, ma anche perché, all'interno della letteratura sapienziale, è uno dei libri biblici più intriganti e discussi. Nel volume uscito per il centenario, *Biblical Exegesis in Progress*, ho preso come esempio l'esegesi del difficile testo di Qo 8,11-14 per mostrare i vari passi compiuti dagli esegeti, dall'interpretazione giudaica antica e da quella patristica sino ai nostri giorni.

In questo breve tempo a disposizione intendo proporvi una sorta di *status quaestionis* dell'esegesi del Qohelet che ci serve – almeno lo spero – per comprendere i passi che l'esegesi contemporanea ha compiuto (o forse, in alcuni casi, non ha ancora compiuto) in relazione non solo a questo libro, ma a tutta la letteratura sapienziale.

Il problema testuale.

Ricordo prima di tutto come nel 2004 è uscito il volume dei *Meghillôt* della nuova edizione della Bibbia Ebraica Stuttgartensia, la *Biblia Hebraica Quinta*, con un rinnovato apparato critico e con un ampio commento testuale che offre una maggior attenzione alle scelte testuali dei Lxx, che in molti casi ci servono a comprendere meglio, talora per contrasto, le scelte operate dal testo masoretico (cf. ad esempio Qo 11,9). Alcuni dei problemi testuali, talora intricati, del libro del Qohelet trovano senz'altro in questa nuova edizione critica un punto di partenza più solido.

L'approccio filologico e linguistico.

Ho prima ricordato, di passaggio, il prof. Dahood, che negli anni Cinquanta e Sessanta ingaggiò un serrato dibattito con Robert Gordis circa la lingua del Qohelet, che Dahood sosteneva essere profondamente influenzata dal fenicio, mentre Gordis la vedeva piuttosto influenzata dall'aramaico. Tale dibattito non è stato vano; ne ho un ricordo personale grazie al p. Gilbert il quale, per meglio preparare l'anno al dottorato, mi fece leggere l'intera serie di articoli di Dahood e Gordis.

Successivamente sono apparsi, nel 1992 e nel 2004, i due fondamentali volumi di Anton Schoors sulla grammatica e sul vocabolario del Qohelet, due testi che hanno messo un punto fermo sulla lingua del Qohelet, un ebraico molto personale e per molti aspetti innovativo, più vicino all'ebraico mishnico che a quello classico.

Chi ha avuto in mano i testi di Schoors si è tuttavia accorto che da un lato l'analisi filologica è vitale per la comprensione del testo, dall'altro invece non basta. Un esempio: Schoors ricorda che il significato della parola più utilizzata dal Qohelet, *hebel*, è senz'altro quello di "soffio" e non certo quello di "vanità", come traducevano il greco e il latino e come ancora si ostina a tradurre la nuova Bibbia CEI. E tuttavia Schoors conclude che nel libro del Qohelet *hebel* è usato nel senso di "assurdo", "assurdità", il che richiede tuttavia di passare da una analisi di carattere filologico a una vera e propria esegesi del libro, alla luce della quale la traduzione con "assurdità" dev'essere giustificata per vie diverse da quelle della pura analisi filologica.

Struttura e analisi retorica.

I ben noti studi del p. Vanhoye sulla lettera agli Ebrei hanno messo da tempo in luce l'importanza dell'analisi della struttura letteraria dei testi biblici; più recentemente, l'esegesi contemporanea ha riscoperto anche l'importanza dell'analisi retorica, assieme ad altri metodi che, pur rimanendo nell'alveo del metodo storico-critico, affrontano il testo in modo sincronico.

Per quanto riguarda il Qohelet, a mio parere l'analisi della struttura letteraria non ha portato a grandi risultati; ci troviamo in una situazione del tutto opposta a quella del libro della Sapienza. Più fruttuoso è stato invece l'approccio alla dimensione retorica del testo; ricordo al riguardo, per rimanere in Italia, il lavoro di Vittoria D'Alario e, su un aspetto meno studiato, gli studi di Roberto Vignolo sull'ironia del Qohelet. Ci è oggi più chiaro il fatto che la metafora regale che apre il libro del Qohelet va letta appunto come un messaggio ironico che, ponendosi la maschera di Salomone, l'autore del libro ci lascia circa una regalità fallita, quella appunto del grande Salomone, afflitto da ciò che Vignolo chiama intelligentemente una "sindrome regale".

Le contraddizioni nel Qohelet.

L'ironia tipica del Qohelet è a mio parere un elemento importante che ci aiuta a chiarire tutti quei passi nei quali gli esegeti, sin dai tempi del *Talmud*, scorgevano vere e proprie contraddizioni. Il Qohelet loda la sapienza e poi afferma che il saggio muore allo stesso modo del giusto e che nessun saggio è in realtà in grado di "trovare" il senso delle cose (cf. 8,16-17); proclama l'inutilità della gioia, e poi ne riafferma il valore; dice che lavorare tanto non serve, e poi denuncia la pigrizia e l'inerzia...

Gli esegeti successori di Wellhausen avevano buon gioco nel tentare di spiegare tali contraddizioni come frutto di redazioni successive; un esegeta cattolico, il francese Emmanuel Podechard, nel suo commento del 1912 scorgeva l'esistenza di quattro diversi Qohelet: il saggio, l'epicureo, il pio, l'epiloghista-discepolo. E ancora Martin Rose, nel 2000, ripropone questo tipo di visione frammentata del libro che, a mio parere, non è altro che una scappatoia apparentemente più dotta di altre per sfuggire alle difficoltà di interpretazione del testo.

C'è chi come Michael Fox ritiene le contraddizioni come parte integrante del pensiero del nostro saggio. Una via nuova fu inaugurata da Robert Gordis; quelle che nel Qohelet sembrano essere contraddizioni, sono per lui molto spesso "citazioni" (*quotations*) di testi della sapienza tradizionale. A mio parere si tratta di una via che ancora oggi può essere battuta, seppur *cum grano salis*, vista la difficoltà di identificare la presenza di citazioni all'interno di un testo biblico; può tuttavia essere questo il caso del testo di Qo 8,11-14 che ho già studiato nel volume del centenario e che qui mi permetto di citare ancora:

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 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.

I vv. 12b-13 possono essere la citazione di un'idea tradizionale, legata alla retribuzione, che il Qohelet critica nel v. 14, mostrandone l'assurdità; una tale dottrina per lui non funziona. L'attenzione all'ironia del Qohelet sembra almeno in parte confermare questa lettura: il nostro saggio crea una voluta frattura tra il testo di 11-12a e il testo di 12b-13, una frattura che provoca chi lo ascolta e lo spinge a riflettere. E d'altra parte, come ho cercato di dimostrare, i vv. 12b-13 potrebbero essere anche letti non come una citazione, ma come l'affermazione del valore assoluto del "temere Dio" non legato a premi o punizioni; un'affermazione che tuttavia dev'essere collocata sullo sfondo di un contesto storico più preciso.

Il contesto storico del Qohelet

Un aspetto importante che l'esegesi contemporanea ha messo in luce, rimanendo ancora nell'alveo della metodologia storico-critica, è l'attenzione al contesto storico del libro del Qohelet. Sembra ormai chiaro che il Qohelet debba essere collocato sullo sfondo del III secolo, nel quadro di una Giudea posta sotto il dominio tolemaico, in un momento nel quale il giudaismo inizia a scoprire la cultura ellenistica.

Il modo in cui il Qohelet parla di Dio, un Dio assolutamente sovrano e trascendente, la cui azione è immutabile, riflette la visione del monarca tolemaico ("chi può raddrizzare ciò che Dio ha fatto storto?", come dice Qo 7,13). Ma anche in questo caso ritorna l'importanza dell'ironia: il Qohelet è infatti estremamente critico verso l'autorità costituita; cf. 5,8 e la prima definizione biblica di tangentopoli: se vedi il diritto e la giustizia calpestati nel paese, tu non ti meravigliare... Infatti sopra un'autorità ce ne sta un'altra e al di sopra di tutti c'è il re... Così, anche l'immagine tradizionale di un Dio sovrano assoluto è sottoposta in realtà a critica da parte del Qohelet.

A mio parere, l'interesse verso il contesto storico del Qohelet ha oggi portato a due risultati davvero importanti. Prima di tutto, si è potuto collocare il libro all'interno del percorso del giudaismo del post-esilio; in secondo luogo, è stata chiarita la relazione tra il Qohelet e il mondo ellenistico.

Mi limito a due accenni brevissimi: quando in 6,12 il Qohelet si chiede "che cosa è bene per l'uomo?", egli si sta ponendo una domanda tipicamente greca, caratteristica delle grandi scuole post-aristoteliche. L'ebreo uscito dalle riforme di Neemia e di Esdra sa che ciò che è bene per l'uomo è la *Torah*. La Legge, tuttavia – come anche per gli autori di Proverbi e di Giobbe – non è per il Qohelet al centro della vita del saggio. Ciò che è bene per l'uomo è piuttosto "mangiare, bere e godersi la vita". Questa è per molti una risposta quasi epicurea, una sorta di anestetico per i mali del vivere. Ed è invece una risposta profondamente ebraica, perché tale gioia non è per il Qohelet una conquista umana – come vorrebbe l'uomo greco – ma piuttosto un dono di Dio. Da questo punto di vista, sono convinto che il libro del Qohelet costituisca una prima risposta ebraica alle nascenti domande poste dal mondo greco.

E tuttavia il Qohelet resta un libro ben radicato all'interno all'ebraismo che però non ha paura di dibattere la propria stessa tradizione; come afferma l'epiloghista, il Qohelet "ascoltò, ricercò e raddrizzò (ovvero: corresse) molti proverbi" (Qo 12,9). Lo studio del contesto storico ci sta aiutando a comprendere che il Qohelet si colloca tra gli oppositori di quello che potremmo chiamare "giudaismo sadocita", quel giudaismo già in parte rappresentato, nel Pentateuco, dalla tradizione sacerdotale.

Quando in Qo 3,11 il nostro saggio afferma che Dio "ha fatto bella ogni cosa a suo tempo", egli sembra a prima vista ripetere il testo di Gen 1; ma l'uso del termine *yaphēh* invece di *tôb* ci fa sospettare che così non sia; tutto ciò che Dio ha fatto è certamente "bello", ma l'uomo non riesce a comprendere *ha'olam*, un termine che a mio parere indica da un lato la *durata* del tempo, dall'altro il *mistero* del tempo. Il senso del mondo sfugge anche al saggio, che pure ne intuisce l'esistenza.

Giusti e malvagi muoiono allo stesso modo (Qo 9,2) nè il culto sembra essere una risposta sufficiente (4,17-5,6). Eppure il Qohelet non cede alla tentazione di una fuga in avanti di carattere apocalittico; personalmente, sviluppando uno studio di Liliana

Rosso Ubigli, ho cercato di dimostrare come il Qohelet vada visto in polemica con la nascente tradizione enochica; come nel libro di Enoch, il Qohelet è assillato dal problema del male, ma non cerca soluzioni di carattere escatologico, che anzi nega con forza, come avviene nel duro testo di Qo 3,18-21 sulla morte, uno dei punti più chiari su cui si rivela questa profonda polemica anti-apocalittica. Il Qohelet non è dunque «der unheimliche Gast» (H.P. Müller), l'ospite misterioso e inquietante alla tavola della sapienza.

Collocato tra sadocitismo ed enochismo il libro del Qohelet si rivela una vera e propria terza via, la via in realtà propria dei saggi di Israele il cui punto di partenza è l'esperienza, quel "cercare ed esplorare" espresso in Qo 1,13 che costituisce il cuore dell'epistemologia del nostro saggio, oggi sempre più studiata: si tratta in fondo della teologia della creazione che percorre l'intera tradizione sapienziale. Il Qohelet non rappresenta perciò la crisi della sapienza d'Israele, ma piuttosto la crisi di un sistema di valori tradizionali che cadono proprio sotto i colpi dell'esperienza.

La riscoperta della teologia del Qohelet e la sua ermeneutica

E per concludere: i risultati dell'esegesi storico-critica del Qohelet, considerata nella sua dimensione diacronica e sincronica insieme, sono certamente notevoli. Ma è ben noto come spesso questo tipo di esegesi è stata accusata di non essere in grado di produrre risultati teologicamente rilevanti. Credo che nel caso del Qohelet, e in particolare del modo in cui questo libro è stato studiato nel nostro Istituto, ciò non sia vero. Molti esegeti contemporanei si sono resi più attenti alla dimensione teologica del libro; ricordo il congresso di Lovanio del 1997, più attento all'aspetto "filosofico", e quello di Palermo del 2000, più centrato sulla teologia. In questo modo si sta ottenendo il risultato di superare una sterile discussione, durata sin troppo a lungo, sulla natura pessimista o ottimista del Qohelet, sulla sua fede o sul suo scetticismo, riconoscendo sempre più come il libro – pur a suo modo, evidentemente – parla di Dio ed è dunque una vera *teo-logia*.

Uno dei punti controversi del Qohelet è sempre stato quello relativo alla sua interpretazione; troppo spesso si è insistito sull'aspetto negativo del suo messaggio: "tutto è un soffio"; e così il Qohelet è stato sempre dipinto come un pessimista, uno scettico, persino un ateo. Si ha non di rado l'impressione che l'interprete del Qohelet abbia già deciso quello che *non* può essere il messaggio del nostro autore – o, al contrario, quello che deve per forza essere.

Autori recenti come Schoors, Crenshaw, Perdue, danno sul Dio del Qohelet giudizi molto drastici; il Dio del Qohelet è un Dio lontano, un *Deus absconditus*, un Dio che non è più il Dio biblico della salvezza, persino un Dio che può essere ritenuto il vero responsabile del male che c'è nel mondo. D'altra parte, non sono mancati autori che hanno messo in luce l'aspetto positivo del Qohelet, "a fearless lover of life" (Gordis), fino a definirlo, con una certa esagerazione, "a preacher of joy" (Whybray); Lohfink arriva a parlare, a proposito di Qo 5,17, di "revelation by joy".

Ciò che ancora manca, a mio parere, è la capacità di far sintesi tra tre grandi temi che percorrono il libro: tutto è *hebel*, un soffio, la vita si rivela persino assurda e la morte ne è il segno più drammatico; questo è il primo grande motivo di fondo. Eppure resta all'uomo la possibilità di gioire, seppur con semplicità, delle semplici realtà

della vita; a patto che tale gioia sia vista come dono di Dio, come la “parte” (*heleq*) che si contrappone al “profitto” (*yitron*) che l’uomo ricerca senza trovare.

Quando in Qo 11,9 leggiamo, subito dopo l’invito a gioire rivolto al giovane, che “su tutto questo Dio ti porterà in giudizio”, il giudizio divino è appunto quello portato da Dio sulla gioia offerta da Lui all’uomo e dall’uomo non accolta (cf. la recente tesi di Marie Maussion). E’ dunque la figura di Dio, un Dio incomprensibile eppure presente, quel terzo tema del libro che lega insieme i due precedenti; è Dio che permette al Qohelet di trovare la gioia all’interno di una vita effimera e spesso assurda; un Dio tuttavia accolto come tale e non rinchiuso nella gabbia delle definizioni umane.

Verso una esegesi integrale

Arrivati a questo punto è chiaro come l’esegeta – o almeno l’esegeta credente – non possa fermarsi qua, ma debba essere in grado di saper presentare i risultati dei suoi lavori in modo tale da renderli fruttuosi per l’intero popolo di Dio. Così il lavoro dell’esegeta si pone da un lato come istanza critica nei confronti della fede, dall’altro all’interno di un cammino ecclesiale di fede, come servizio per la crescita e per la comprensione della fede stessa del popolo di Dio.

Ciò che abbiamo detto del Qohelet ne è un buon esempio: il Qohelet ci mostra come non sia l’etica con i suoi valori che salva l’uomo, ma prima di tutto il timore di Dio, ovvero la fede, com’è evidente ad esempio nel testo di 7,15-18; con molta ironia il Qohelet ci ricorda come non serva essere troppo giusti o troppo saggi, ma neppure troppo cattivi e men che meno serve l’essere stupidi. Ma la fede, per il Qohelet, non è una questione di certezze acquisite; è piuttosto un cammino di ricerca vissuto nella consapevolezza del limite, come si esprime il già ricordato testo di 8,16-17; se anche un saggio dicesse di sapere, neanche lui ha potuto trovare...

Non è dunque Dio a creare problemi, ma piuttosto il discorso dell’uomo su Dio, che sarà sempre un discorso limitato; “tutte le parole stancano” o “si stancano”, come dice Qo 1,8. Il libro ci invita a un bagno di realismo e insieme di umiltà di cui i credenti hanno oggi urgente bisogno.

E infine: il percorso che troppo sinteticamente ho cercato di proporre dimostra ancora una volta come l’esegesi sia oggi sempre più in grado di presentarsi come una “esegesi integrale”, non certo limitata al solo metodo storico-critico, che pure resta fondamentale, ma aperta a diversi approcci e, alla fine, sia un’esegesi profondamente teologica proprio perché critica e scientifica e, insieme, proprio perché il suo oggetto è la Parola di Dio detta per noi.

Questo, io credo, è uno dei grandi meriti del nostro Istituto.

Bibliografia essenziale ragionata

- M. GILBERT, «Exégèse intégrale», in: ID., *Il a parlé par le prophètes. Thèmes et figures bibliques*, Lessius, Bruxelles 1998, 54-68.
- M. GILBERT, «L'étude des livres sapientiaux à l'Institut Biblique», in: J.N. ALETTI – J.L. SKA (edd.), *Biblical Exegesis in Progress. Old and New Testament Essays*, AnBib 176, PIB, Roma 2009, 150-171.
- Studi sulla letteratura sapienziale (in ordine cronologico).*
- G. VON RAD, *La sapienza in Israele*, Marietti, Torino 1975; originale tedesco: *Die Weisheit in Israel*, 1970. Testo classico e fondamentale.
- L. ALONSO SCHÖKEL – J. VILCHEZ LÍNDEZ, *Proverbios*, Madrid 1984 (*Proverbi*, Borla, Roma 1986) [con una buona introduzione alla letteratura sapienziale].
- M. GILBERT, *La sagesse de l'Ancien Testament*, BETL, Louvain 1990². Dà l'idea della mole di lavoro nata, a partire dagli anni Settanta, sui sapienziali.
- A. NICCACCI, *La casa della sapienza. Voci e volti della sapienza biblica* San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1990. Introduzione generale alla letteratura sapienziale, di livello medio.
- R.E. MURPHY, *The Tree of Life. An Exploration of Biblical Wisdom Literature*, Doubleday, New York 1990 (*L'albero della vita. Una esplorazione della letteratura sapienziale biblica*, Queriniana, Brescia 1993).
- V. MORLA ASENSIO, *Libros sapienciales y otros escritos*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1994 (tr. it. Paideia, Brescia 1997). Buona introduzione di carattere scolastico,
- J. VILCHEZ LÍNDEZ, *Sabiduría y sabios en Israel*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1995. Introduzione di carattere generale.
- J.J. COLLINS, *Jewish Wisdom in Hellenistic Age*, OTL, Westminster John Knox, Louisville (KY) 1997.
- M. GILBERT, «Sapienza», in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1998, 1427-1442.
- J.L. CRENSHAW, *Education in Ancient Israel*, Doubleday, New York 1998. Studio sulla dimensione educativa della sapienza.
- F. MIES (ed.), *Toute la Sagesse du monde*, Lessius, Namur 1999. Raccolta di studi sulla sapienza e dintorni in onore di M. Gilbert.
- L. MAZZINGHI, «Sapienza», in *Teologia. Dizionari San Paolo*, a c. di G. BARBAGLIO, G. BOF, S. DIANICH, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002, 1473-1491. Introduzione di carattere generale, con particolare attenzione alla dimensione teologica.
- F. GARCÍA MARTÍNEZ (ed.), *Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in the Biblical Tradition* (BeThl 168), Peeters, Leuven 2003. Sul rapporto tra la tradizione sapienziale biblica e quella di Qumran.
- M. GILBERT, *Les cinq livres des Sages: Proverbes, Job, Qohélet, Ben Sira, Sagesse*, Cerf, Paris 2003 (*La sapienza del cielo*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 2005). Testo molto utile per una prima introduzione a tutti i libri sapienziali.
- A. SCHOORS, *The Preacher Sought to Find Pleasing Words; a study of the language of Qohéleth* (OrLovAnal 41; 143), II, Vocabulary, Peeters, Leuven 2004.

- J.L. CRENSHAW, *Defending God. Biblical Responses to the Problem of Evil*, Oxford Un., New York 2005. Introduzione critica al problema della teodicea, con particolare attenzione alla letteratura sapienziale.
- L. G. PERDUE, *Wisdom Literature. A theological history*, Westminster John Knox, Louisville (KY) – London 2007.
- L. G. PERDUE, *The Sword and the Stylus. An Introduction to Wisdom in the Age of Empires*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) – Cambridge (UK) 2008. Con il precedente volume, un tentativo di situare la sapienza biblica all'interno del suo contesto storico.
- J.L. CRENSHAW, *Old Testament Wisdom. An Introduction*, Westminster John Knox, Louisville (KY) 2010³. Buona introduzione generale alla letteratura sapienziale.
- N. CALDUCH-BENAGES, "Sapienziali, libri", in R. PENNA – G. PEREGO – G. RAVASI (edd.), *Temi teologici della Bibbia*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 2010, 1250-1267. Una buona sintesi, molto aggiornata.

Sul libro del Qohelet

Cf., per uno *status quaestionis* fino al 1997: L. SCHWIENHORST - SCHÖNBERGER, «Kohelet: Stand und Perspektiven der Forschung», in ID. (ed.), *Das Buch Kohelet, Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie* (BZAW 254), Berlin-New York 1997, 5-31. Cf. poi L. MAZZINGHI, *Ho cercato e ho esplorato. Studi sul Qohelet*, EDB, Bologna 2009². Con ampia e aggiornata bibliografia. Cf. anche ID., «Esegesi ed ermeneutica di un libro difficile: l'esempio di Qo 8,11-14», in: *Biblical Exegesis in Progress*, cit., 174-207; con ulteriore bibliografia. Dello stesso autore, «The Divine Violence in the Book of Qohelet», *Biblica* 90 (2009) 545-558.

Ricordiamo gli Atti di due congressi recenti: A. SCHOORS (ed.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (BETL 136), Peeters, Leuven 1998 (Atti del Congresso di Leuven del 1997): G. BELLIA – A. PASSARO (edd.), *Il libro del Qohelet. Tradizione, redazione, teologia*, Milano 2001 (Atti del Congresso di Palermo del 2000).

Selezione dei principali commentari sul libro del Qohelet (in ordine cronologico):

- L. DI FONZO, *Ecclesiaste*, Marietti, Torino-Roma 1967.
- P. SACCHI, *Qohelet*, Paoline, Roma 1971.
- R. GORDIS, *Kohelet. The Man and his World*, New York 1978³.
- A. LAUHA, *Kohelet*, BK XIX, Neukirchen/Vluyn 1978.
- G. OGDEN, *Qohelet*, JSOT, Sheffield 1987.
- J.L. CRENSHAW, *Ecclesiastes*, OTL, Philadelphia 1987.
- R.N. WHYBRAY, *Ecclesiastes*, Grand Rapids (MI) 1989.
- R. MURPHY, *Ecclesiastes*, WBC 23a, Dallas 1992.
- J. VILCHEZ LINDEZ, *Ecclesiastés o Qohelet*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1994; (tr. it.: Borla, Roma 1997).
- J.J. LAVOIE, *Qohélet. Une critique moderne de la Bible*, Fides, Montréal 1995.
- C.L. SEOW, *Ecclesiastes*, Anchor Bible, New York 1997.
- N. LOHFINK, *Qohelet* [edizione italiana: Queriniana, Brescia 1997; edizione inglese: Fortress, Minneapolis 2003].

M.V. FOX, *A Time to Tear Down and a Time to Build Up. A Rereading of Ecclesiastes*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1999.

Th. KRÜGER, *Kohelet (Prediger)*, BKAT 19, Neukirchen-Vluyn 2000.

C.G. BARTHOLOMEW, *Ecclesiastes*, Grand Rapids (MI) 2009.