

---

BIRNBAUM, E. – SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, L., *Das Buch Kobolet* (Neuer Stuttgarter Kommentar – Altes Testament 14/2; Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2012). 318 pp. ISBN: 978-3-460-07142-1. € 27,90

1. Questo commentario segue da vicino, come riconoscono gli stessi autori (cf. p. 10), il commentario maggiore di L. Schwienhorst-Schönberger, *Das Buch Kobolet* (HThKAT, Freiburg im B. 2011), del quale il nostro testo costituisce una versione ridotta, di carattere divulgativo; soltanto l'appendice relativa alla *Wirkungsgeschichte* del libro (279-310) risulta essere una novità. Insieme a L. Schwienhorst-Schönberger è

co-autore di quest'opera Elisabeth Birnbaum, collaboratrice scientifica al progetto dell'Università di Vienna «Der Kohelet-Kommentar des Hieronymus» (FWF).

Questo commentario al Qohelet si inserisce nella serie del Neuer Stuttgarter Kommentar – Altes Testament; si tratta di una serie di commentari biblici scientificamente ben fondati, ma accessibili a un pubblico non specializzato. Per questa ragione sono del tutto assenti le note e le discussioni testuali troppo specializzate, e i riferimenti bibliografici sono ridotti al minimo. Questa serie si basa poi sul testo tedesco della *Einheitsübersetzung*, distaccandosene solo in casi nei quali la traduzione non appare sufficientemente fondata. Diciamo subito che queste scelte di fondo costituiscono allo stesso tempo il pregio e il limite del presente commentario. Esso si presenta prima di tutto come un testo semplice, scorrevole, criticamente ben fondato, ma allo stesso tempo non molto utile al biblista di professione, che preferirà ricorrere al più ampio commentario di Schwienhorst-Schönberger, specialmente per quanto riguarda più attente discussioni esegetiche. Aggiungiamo che anche l'uso costante della *Einheitsübersetzung*, che è certo interessante per chi, di lingua tedesca, la utilizza normalmente, appare talvolta limitante. Se ad esempio la traduzione di *hebel* con l'evocativo termine “Windhauch” appare appropriata, molto meno giustificata appare la traduzione di *’ôlām* in 3,11 con “Ewigkeit” (110); cf. A. Schoors, *The Preacher Sought to Find Pleasing Words. A Study of the Language of Qoheleth II* (OrLovAnal 143; Louvain 2004) 221-225.

2. Il libro si apre con un'ampia e chiara introduzione (11-44), nella quale vengono messi a fuoco i principali temi del Qohelet: il titolo; la posizione nel canone, la quale mostra come il Qohelet venga presentato dal canone stesso come rilettura critica del libro dei Proverbi, mentre il Cantico dei Cantici appare in qualche modo come applicazione del Qohelet. L'epoca di composizione del Qohelet è fissata tra il 250 e il 190 a.C., secondo una tendenza ormai ben attestata. La struttura letteraria del libro è affrontata con chiarezza: il Qohelet consta di quattro grandi sezioni; prima di tutto 1,3-3,15, la *propositio*; poi 3,16-6,9, la *explicatio*; quindi 6,10-8,17, la *refutatio*; infine 9,1-12,7, la *applicatio*. Già da qui si comprende che il grande tema del libro, retoricamente costruito come una grande dimostrazione, è la domanda sulla possibilità della felicità (23), criticamente discussa dal Qohelet alla luce delle idee della sapienza tradizionale d'Israele. Il nostro saggio si serve a questo scopo di un genere letterario che si avvicina molto a quello della diatriba (ma che utilizza anche il genere del *racconto* e del *testamento regale*). Secondo i due autori tedeschi, non è possibile interpretare il Qohelet se non nell'ottica di un rapporto dialettico con la sapienza tradizionale e all'interno di uno stile letterario fatto di apparenti contraddizioni e doppi sensi.

La maggior parte del volume (45-277) è occupata poi dal commentario vero e proprio al testo biblico, condotto pericope per pericope e, molto spesso, versetto per versetto. Il linguaggio e lo stile sono insieme semplici e profondi e la lettura si rivela nel complesso piacevole e poco faticosa, adatta a un pubblico colto ma non direttamente specializzato negli studi biblici. Diversi *excursus*, tipograficamente ben evidenziati, servono ad approfondire alcuni temi specifici, legati specialmente ai rapporti tra il Qohelet e le altre culture, in particolar modo il mondo greco; cf. ad esempio l'ex-

*cursus* relativo al mito dell'eterno ritorno (54-57) o sul motivo del *carpe diem* (212-215). I due autori mettono poi continuamente in luce, nel corso del loro commento, come il Qohelet si riveli da un lato profondamente radicato nelle Scritture ebraiche –pur non avendo mai timore di discuterle–, ma manifesti anche un primo tentativo di dialogo con il mondo greco; si veda come esempio Qo 7,15-18 e un possibile confronto con l'idea aristotelica della *mesotes* (175-176), un tema già in precedenza affrontato da Schwienhorst-Schönberger con maggior ampiezza: “Via Media. Koh 7,15-18 und die griechisch-hellenistische Philosophie”, in A. Schoors (ed.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (BETL 136; Leuven 1998) 182-203. In alcuni casi, i due autori propongono soluzioni interessanti per risolvere le apparenti contraddizioni presenti nel libro; così nell'intrigante testo di Qo 7,1-6a non avremmo né una riflessione propria del Qohelet –che contraddirebbe altri passi del libro– né una critica a proverbi tradizionali, come più spesso si è pensato; in questi versetti parlerebbe piuttosto un oppositore del Qohelet, al quale il nostro saggio risponderebbe più avanti in 9,7-10 e 11,9-10 (cf. p. 164).

L'opera è chiusa da un'appendice (279-310) che si occupa, come già abbiamo anticipato, di alcuni aspetti della *Wirkungsgeschichte* del Qohelet; qui scopriamo come sia il tradizionale *vanitas vanitatum* il passo qoheletico che ha suscitato le più ricche e diverse riletture del libro, più che la riflessione sulla gioia. Tra i passi del Qohelet che hanno poi suscitato reazioni da parte di generazioni di lettori, vengono ricordate le riflessioni del nostro saggio sull'inaccessibilità della sapienza, il celebre brano sui tempi (Qo 3,1-8), il testo di Qo 4,1-2 sulla violenza, quello di Qo 7,26-29 sulle donne e, infine, il celebre «non c'è niente di nuovo sotto il sole» (308-310). In questa appendice vengono privilegiati, com'è comprensibile, autori tedeschi e lo spazio dato ai padri è in realtà modesto; ci pare al riguardo più utile e ricca la sezione analoga presente nel commentario di G. Ravasi (*Qohelet* [Cinisello Balsamo 1988] 377-469).

3. La visione globale del libro del Qohelet che emerge dalla lettura di questo commentario corrisponde a tendenze esegetiche ormai diffuse che non vedono più nel nostro saggio un radicale pessimista o, come lo dipingeva la tradizione antica, un cantore della fuga del mondo, ma piuttosto un critico attento della realtà e, molto spesso, della stessa tradizione ricevuta. Secondo i due autori del presente commentario, il tema di fondo del libro del Qohelet è interamente relativo alla domanda sulla felicità, che è del resto tipica delle scuole filosofiche post-aristoteliche nella prima epoca ellenistica (24-25). La felicità è per il Qohelet prima di tutto da vedersi come un dono di Dio, costituisce un'esperienza molto concreta, è relativa alla vita presente ed in essa rimane, nonostante la brevità della vita stessa. Nel commentare i passi sulla gioia, i due autori danno molta importanza, sulla scia degli studi di N. Lohfink, al passo di Qo 5,19 (cf. 149-150); il testo di 5,17-19, assieme a quelli di 3,10-15 e 4,17-5,6, costituirebbe uno dei passi centrali dell'intero libro (134).

Dal momento che il Qohelet assume un atteggiamento critico nei confronti della realtà, è in quest'ottica che debbono essere compresi i passi relativi allo *hebel*. Ma *hebel* per il Qohelet non ha mai un senso ontologico, bensì antropologico (35), e si riferisce soprattutto al fatto che la felicità è indisponibile per l'uomo in quanto uomo

(cf. Qo 2,24); dunque: «Nicht im Menschen gründet das Glück» (37); la felicità può provenire soltanto da Dio. Da questo punto di vista, il Qohelet è da leggersi come un'interessante risposta giudaica a una domanda greca – quella sulla felicità. Si tratta di una posizione non nuova che i due autori sottolineano con forza nel loro commentario; cf. anche L. Mazzinghi, «Il fondamento dell'etica del Qohelet», in E.I. Rambaldi – P. Pozzi (edd.), *Qohelet: letture e prospettive* (Milano 2006) 156-179; cf. 175. La felicità appare prima di tutto come un dono di Dio (cf. Qo 3,14), di un Dio che rimane nascosto, certamente indisponibile all'uomo (cf. a proposito di 5,1: p. 136), ma che resta un Dio del tutto all'interno dell'orizzonte anticotestamentario e in questo orizzonte dev'essere compreso (39-40). Di fronte a questo Dio, l'unico atteggiamento possibile è il timore di lui; da questo punto di vista il temere Dio è anche una forma di sapienza che distoglie l'uomo dalle false immagini che di Dio egli si è creato (cf. p. 138, a proposito di 5,6).

4. La lettura del libro del Qohelet offerta da Schwienhorst-Schönberger e Birnbaum appare corretta, ben fondata nel testo biblico, e contribuisce a rafforzare una lettura “positiva” del nostro saggio. Che la domanda sulla gioia sia centrale nel Qohelet è a mio parere un fatto ormai indiscutibile (cf. ad esempio B. Pinçon, *L'énigme du bonheur. Etude sur le sujet du bien dans le livre du Qobélet* [SuppVT 199; Leiden – Boston 2008]). Ritengo forse eccessivo l'accento posto su 5,19 considerato sulla scia di N. Lohfink come una delle chiavi del libro («der archimedische Punkt», p. 150, citando l'opinione di L. Levy); che infatti qui il verbo 'nb possa essere letto prima di tutto come “rispondere” e non come “tenere occupato” è plausibile, ma non da tutti condiviso (cf. la netta posizione di Schoors, *The Preacher Sought*, II, 430-431). L'accento posto sulla felicità come tema di fondo del libro deve essere controbilanciato non soltanto da un'attenta considerazione sullo *hebel* (che forse andava premessa a quella sulla gioia), ma anche e soprattutto da una profonda riflessione su Dio, che è a mio parere la vera chiave ermeneutica per risolvere le apparenti aporie del Qohelet. Se «nicht im Menschen gründet das Glück», la felicità, per il Qohelet, è possibile invece trovarla in Dio. Parlare di gioia, nel Qohelet, non è dunque possibile se non in stretto rapporto con lo *hebel*, ma è soltanto la considerazione attenta della figura di Dio che offre la vera chiave interpretativa di entrambe queste esperienze, positive e negative della vita umana. In questo i due autori hanno certamente ragione nell'osservare, a proposito di Qo 12,7, che «Gott ist der Geber aller Gaben» (268), ed è soltanto questa straordinaria scoperta che permette al “re” Salomone di uscire dal suo iniziale fallimento.