

LUCA MAZZINGHI

«Date da un solo pastore» (Qo 12,11).  
L'epilogo del Qohelet  
e il problema dell'ispirazione

I. INTRODUZIONE E BIBLIOGRAFIA

Nel quadro della «XXXV Settimana Biblica Nazionale», questa comunicazione sull'epilogo del Qohelet (Qo 12,9-14), collocata a fianco della relazione su Ben Sira ha, nell'economia della «Settimana», lo scopo di studiare la concezione che l'epilogo dimostra di avere dell'intero libro. Nel titolo orientativo che mi è stato proposto, ispirato al v. 11, «parole di verità date da un solo pastore», sembra quasi scontata l'idea tradizionale, più volte espressa nei commentari (cf. sotto): che cioè l'epiloghista intende garantire l'ispirazione e la canonicità del libro del maestro e difenderne l'ortodossia.

Le cose, tuttavia, non sono così semplici. Nell'ambito di questa comunicazione ho intenzione di esporre quali sono, a mio parere, i principali punti di discussione in relazione all'epilogo del Qohelet e, riguardo al tema specifico della nostra «Settimana», provare a indicare l'eventuale esistenza di alcuni punti fermi — sempre che, quando si affronta il Qohelet, esistano davvero dei punti fermi!

Negli ultimi venti anni l'epilogo del Qohelet è stato oggetto di molti studi, soprattutto in relazione ai problemi che ci interessano, ispirazione e canonicità; quella che segue è una rassegna della bibliografia più recente.

L'interesse nato verso l'epilogo del Qohelet è dovuto soprattutto all'uso che di questo testo è possibile fare per la storia del canone. Il punto di partenza è stato l'articolo di M.V. FOX, «Frame-Narrative and Composition in the Book of Qohelet», in *HUCA* 49(1977), 83-106, ripreso e modificato nel commentario dello stesso FOX nel suo ottimo e noto studio *Qohelet and his Contradictions* (JSOT.S 81), Sheffield 1989, 310-329. All'articolo di FOX è seguito il lavoro di N. LOHFINK, «Der Bibel skeptische Hintertür», in *StZ* 198(1980), 17-31; dello stesso autore è recentemente apparso un importante articolo, «Les épilogues du livre de Qohélet et les débuts du Canon», in P. BOVATI-P. MEYNET, a cura di, «*Ouvrir les Écritures*», *Mélanges offerts à Paul Beauchamp* (LeDiv 162), Paris 1995, 77-96 e ancora, dello stesso Lohfink, «Zu einigen Satzeröffnungen im Epilog des

Koheletsbuches», in A.A. DIESEL, a cura di, «*Jedes Ding hat seine Zeit...*». *Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit*, Fs. Michel D. (BZAW 241), Berlin-New York 1996, 131-147.

Sulla scia del «canonical criticism» di B.S. CHILDS vanno ricordati i due articoli di G.T. SHEPPARD, «The Epilogue to Qohelet as Theological Commentator», in *CBQ* 39(1977), 182-189; «Canonization: Hearing the Voice of the Same God Through Historically Dissimilar Tradition», in *ExAu* 1(1985), 106-114; e quello di G.H. WILSON, «“The Words of the Wise”: the Intent and Significance of Qohelet 12:9-14», in *JBL* 103(1984), 175-192. L'epilogo del Qohelet è affrontato poi, brevemente, nell'opera fondamentale di M. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985, 29-32.

Da ricordare, ancora sul problema del canone, C. DOHMEN-M. OEMING, *Biblischer Kanon — warum und wozu? Eine Kanontheologie* (QD 137), Freiburg 1992, 30-54; lo stesso Dohmen ha pubblicato un breve articolo al riguardo: «Der Weisheit letzter Schluß? Anmerkungen zur Übersetzung und Bedeutung von Koh 12,9-14», in *BN* 63(1992), 12-18. Occorre ancora aggiungere la risposta di F.J. BACKHAUS, «Der Weisheit letzter Schlu! Qoh 12,9-14 im Kontext von Traditionsgeschichte und beginnender Kanonisierung», in *BN* 72(1994), 28-59 e di K. KOENEN, «Zu den Epilogen des Buches Qohelet», in *BN* 72(1994), 24-27. Un recentissimo *status quaestionis* è contenuto in L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, «Kohelet: Stand und Perspektiven der Forschung», in L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, a cura di, *Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie* (BZAW 254), Berlin-New York 1997. Dell'epilogo del Qohelet si è occupato l'ultimo *Colloquium Biblicum Lovaniense* (30 Luglio - 1 Agosto 1997): cf. A. SCHOORS, a cura di, *Qohelet in the Context of Wisdom* (BETHL 134), Leuven 1998, con due interessanti contributi di A. DE PURY (non pubblicato) e di J.M. AUWERS, «Problèmes d'interprétation de l'épilogue de Qohélet», 267-282.

Per quanto riguarda i commentari al Qohelet, mi limito a ricordare due dei più importanti usciti negli ultimi cinque anni: quello di L. VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Ecclesiastes o Qohelet*, Navarra 1994 (tradotto in italiano a cura delle edizioni Borla, Roma 1997) e quello di C.L. SEOW, *Ecclesiastes* (Anchor Bible), New York 1997.

## II. UNO O DUE EPILOGHI? IL PROBLEMA DELLA REDAZIONE

Prima di decidere che cosa l'epiloghista intenda dire, occorre aver chiaro, prima di tutto, se un tale «epiloghista» sia davvero esistito. La cosa può sembrare ovvia, ma non lo è. La maggior parte dei commentatori è propensa ormai ad ammettere che l'epilogo non è della stessa mano dell'autore del libro, cioè del misterioso Qohelet.<sup>1</sup> Ma non man-

<sup>1</sup> Si veda una esauriente panoramica di opinioni in VÍLCHEZ, *Ecclesiastes*, 413ss; lo

cano voci contrarie: è nota, in particolare, l'ipotesi di M. Fox, per il quale l'epilogo è in realtà opera dello stesso Qohelet, che, al termine del suo lavoro, parla di sé in terza persona, secondo un uso non ignoto al mondo medio orientale antico.<sup>2</sup> L'ipotesi di Fox è senz'altro suggestiva, anche se non pienamente verificabile: tuttavia ha avuto il pregio di richiamare l'attenzione sul fatto che l'epilogo è molto meno in contraddizione con il resto del libro di quanto sino a oggi si sia pensato, specialmente per quanto riguarda la prima parte, i vv. 9-11. Restano in molti, infatti, a considerare l'epilogo, e, in particolare, i vv. 12-14, come una sorta di travisamento del pensiero del Qohelet.

La maggior parte degli studiosi si va ormai orientando verso l'ipotesi di un doppio epiloghista:<sup>3</sup> il primo, autore di 12,9-11, il secondo, dei vv. 12-14. Non mancano tuttavia proposte diverse: ricordo in particolare il già citato commentario di C.L. Seow, recentemente apparso nella *Anchor Bible*; egli considera i vv. 9-13a come parte dell'epilogo e i vv. 13b-14 come un'aggiunta posteriore (cf., sotto, la prima proposta di traduzione).<sup>4</sup> C'è poi chi pensa a tre epiloghi;<sup>5</sup> ma questa appare senz'altro una scelta un po' forzata. Lo spazio è troppo breve per poter discutere a fondo questo problema, per il quale rinvio alla bibliografia proposta nel paragrafo precedente. Credo, valutando attentamente le ragioni addotte da diversi esegeti (stilistiche, letterarie e relative al contenuto) che la tesi di un doppio epilogo appaia come la più fondata.

---

stesso Vilchez, nel suo commento all'epilogo, adduce numerose ragioni a sostegno di tale opinione.

<sup>2</sup> Cf. FOX, «Frame-Narrative», 85-106. L'ipotesi è stata recentemente rivalutata, anche se non pienamente accolta, nel commento del prof. SEOW (*Ecclesiastes*, 391-392); cf. anche sotto.

<sup>3</sup> Così il commento di VILCHEZ, *Ecclesiastes*; cf. gli autori da lui citati a p. 414 nota 4; cf. anche lo studio di LOHFINK, «Les épilogues», 86 nota 18. Nella nota 5 Vilchez attribuisce erroneamente a L. Di Fonzo l'opinione relativa a un triplice epiloghista; L. DI FONZO (*Ecclesiaste*, Torino-Roma 1967, 34-35) parla in realtà di *due* epiloghi, un «discepolo» autore di 12,9-12 e uno «scriba» ufficiale, autore di 12,13-14. Nella stessa nota 4, non è del tutto corretto includere G.S. OGDEN tra i fautori di un doppio epilogo; pur riconoscendone a livello letterario l'esistenza di due sezioni distinte (vv. 9-11 e 12-14; Qohelet, Sheffield 1987, 208, con una serie di fondati argomenti), Ogden ammette che «whether this section (12,12-14) is the work of yet another sub-editor (...) or from the same hand as penned vv. 9-11, is impossible to determine conclusively» (p. 211).

<sup>4</sup> Cf. SEOW, *Ecclesiastes*, 391ss. Già Di Fonzo, tuttavia – che Seow non sembra conoscere – considerava il v. 12 come appartenente al primo epilogo (cf. nota precedente).

<sup>5</sup> Cf. la recente proposta di BACKHAUS, «Der Weisheit letzter Schluß!», 30s; egli considera come una aggiunta a parte il v. 11. Nella sua opera maggiore, lo stesso Backhaus fornisce tuttavia un'ottima sintesi degli argomenti a favore dell'esistenza di un doppio epilogo: F.J. BACKHAUS, «Denn Zeit und Zufall trifft sie alle». *Studien zur Komposition und zum Gottesbild im Buch Qohelet* (BBB 83), Frankfurt a. M. 1993, 344-351. Questi argomenti sono generalmente ammessi dalla maggior parte degli autori: cf. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, «Kohélet: Stand und Perspektiven der Forschung», in SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, a cura di, *Das Buch Kohélet*, 14-15.

Una tale analisi è tutt'altro che superflua, in relazione al tema che dobbiamo affrontare: partendo dall'ipotesi dei due epiloghi, infatti, se il v. 11 appartiene al primo e il v. 12 al secondo epilogo, il testo ci propone pertanto due diverse visioni dell'opera del Qohelet con due differenti conseguenze ermeneutiche.

### III. PROBLEMI DI METODOLOGIA

A questo punto si rende necessaria un'osservazione di carattere metodologico. Un bilancio degli studi sul Qohelet apparsi negli ultimi venti anni rivela un dato interessante: al contrario di molti altri libri biblici, gli approcci di carattere sincronico si sono rivelati quantomeno poco efficaci. Chi ha affrontato il Qohelet dal punto di vista della struttura o dell'analisi retorica deve comunque ammettere che, per quanto interessanti siano i risultati della sua analisi, è ben difficile che riesca a trovare un secondo commentatore che concordi con lui. Basta studiare le varie ipotesi apparse sulla struttura del libro per rendersene conto.<sup>6</sup> *Il Colloquium Biblicum Lovaniense*, tenuto nel 1997 proprio sul Qohelet, ha mostrato la tendenza attuale a minimizzare le analisi di carattere sincronico, in particolare lo studio della struttura del libro.<sup>7</sup> L'interesse si è spostato piuttosto da un lato su problemi di carattere storico e filologico (come prova la recente pubblicazione uscita nel 1996, in occasione del 65° compleanno di D. Michel),<sup>8</sup> dall'altro sulla ricerca del contenuto filosofico e teologico del libro. Quest'ultimo, che in fondo è ciò che adesso c'interessa, non può essere messo in luce se non da un'attenta analisi esegetica del testo, cioè dall'uso, pur evidentemente non esclusivo, del metodo storico-critico.

---

<sup>6</sup> Una buona panoramica del problema si ha in VILCHEZ, *Ecclesiastes*, 54-59; SEOW, *Ecclesiastes*, 43-47. ZIMMERLI difende con forza la non esistenza di una struttura del libro: «Das Buch Kohelet ist kein Traktat mit klar erkennbaren Aufriß und einen einzigen bestimmbar Thema. Es ist aber englisch meher eine lose Sentenzensammlung, obwohl der Sammlungscharakter ein einzelnen Stellen nicht zu übersehen ist» (W. ZIMMERLI, «Das Buch Kohelet - Traktat oder Sentenzensammlung?», in *VT* 24[1974], 230). Della struttura del Qohelet si sono occupati in dettaglio A.G. WRIGHT («The Riddle of the Sphinx: the Structure of the Book of Qohelet», in *CBQ* 30[1968], 313-334 e «The Riddle of the Sphinx Revisited: Numerical Patterns in the Book of Qohelet», in *CBQ* 42[1980], 38-51), A. BARUCCO («Qohelet», in *DBS*, IX, Paris 1979, 654-661), D. MICHEL (*Qohelet*, Darmstadt 1988, 9-45), V. D'ALARIO (*Il libro del Qohelet. Struttura letteraria e retorica*, Bologna 1993). Recentemente N. LOHFINK ha di nuovo dedicato molta attenzione al tema: «Das Koheletbuch: Strukturen und Struktur», in SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, a cura di, *Das Buch Kohelet*, 39-121.

<sup>7</sup> Cf. A. SCHOORS, «Introduction», in *Qohelet in the Context of Wisdom*, 1-13.

<sup>8</sup> DIESEL ET ALII, a cura di, «*Jedes Ding hat seine Zeit...*».

#### IV. PROBLEMI DI TRADUZIONE E D'INTERPRETAZIONE

##### IV.1. Due modelli di traduzione

L'interpretazione dell'epilogo dipende, com'è ovvio, in primo luogo da una sua corretta traduzione, sulla quale, tuttavia, non esiste un accordo di fondo; è sufficiente dare uno sguardo ai commentari per rendersene conto. Prescindendo da alcune varianti meno significative, è possibile individuare fondamentalmente due modelli di traduzione.

Come N. Lohfink ha ben messo in luce («Zur einigen Satzeröffnungen» e «Les épilogues», articoli ai quali rimando per i dettagli della discussione), i due modelli dipendono già dalla decisione riguardo al termine *w'yōtēr* che apre entrambe le parti dell'epilogo (vv. 9 e 12), o, se vogliamo, i due epiloghi.

Se si considera infatti *yōtēr* come un sostantivo, l'epilogo deve essere visto allora come una aggiunta<sup>9</sup> al resto del libro, nella quale, come si vede bene dalla prima possibilità di traduzione, Qohelet viene considerato un saggio alla stregua di tutti gli altri saggi. Come loro, Qohelet compose *m'shālīm* con rettitudine e verità, come loro li pubblicò; non c'è dunque bisogno di andare a cercare altra sapienza al di fuori di quella tradizionale. L'epilogo, in questo modo, non avrebbe molto da dire né sull'ispirazione né sulla canonicità del libro.

Per il primo modello di traduzione seguo — con qualche modifica — la proposta di C.L. Seow:

- (9) Un'aggiunta: poiché Qohelet fu un saggio, egli costantemente insegnò al popolo il sapere. Egli ascoltò e ricercò; egli pubblicò molti proverbi.
- (10) Qohelet si sforzò di trovare parole piacevoli e di scrivere con rettitudine parole vere.
- (11) Le parole dei saggi sono come pungoli, come picchetti ben piantati  
[le parole] dei maestri delle assemblee, entrambi fissati da un qualche pastore.
- (12) Un'altra aggiunta:  
figlio mio, sta' bene attento!  
Si scrivono troppi libri e non si finisce mai,  
ma il troppo studio affatica il corpo.
- (13) Conclusione del discorso,  
ogni cosa è stata ascoltata.  
Temi Dio e osserva i suoi precetti,

---

<sup>9</sup> Così la proposta di A. LAHUA, *Kohelet* (BK XIX), Neukirchen-Vluyn 1978, 217-221 e, più recentemente, DOHMEN, «Der Weisheit letzter Schluß?», 13-14.

perché questo è il compito di ogni uomo.

(14) Infatti Dio ogni azione porterà in giudizio,  
ogni cosa nascosta,  
che sia buona o che sia cattiva.

Considerando invece *yōtēr* come avverbio, la costruzione del v. 9 (e poi anche quella del v. 12) porta a pensare, piuttosto, che Qohelet non fu un saggio come tutti gli altri; egli «rettificò» (secondo il senso normale della radice *tqn* nel Qohelet) i *m<sup>e</sup>shālīm* esistenti, e, con onestà, si sforzò di comporne, evidentemente, di nuovi. In quest'ottica, la menzione del «pastore» da un lato e l'ammonimento del v. 12 dall'altro, acquistano, come vedremo, nuova luce. Una seconda possibilità di traduzione è allora la seguente:

(9) Oltre a essere un saggio,  
Qohelet insegnò anche il sapere al popolo;  
e, dopo aver ascoltato e ricercato,  
rettificò molti proverbi [oppure: «compose molti proverbi»].<sup>10</sup>

(10) Qohelet si sforzò di trovare parole piacevoli  
e qui sono scritte accuratamente le sue autentiche parole.

(11) Le parole dei saggi sono come pungoli,  
come picchetti ben piantati le loro raccolte,  
[oppure: «(le parole) dei maestri delle assemblee»]  
date [oppure: «dati»] da un solo pastore.

(12) Oltre a ciò, figlio mio, sta' bene attento:  
si scrivono troppi libri e non si finisce mai,  
ma il troppo studio affatica il corpo.

(13) Conclusione del discorso, ascoltata ogni cosa:  
temi Dio e osserva i suoi precetti,  
perché questo significa essere uomo.

(14) Infatti Dio ogni azione porterà in giudizio:  
ogni cosa nascosta,  
che sia bene o che sia male.

---

<sup>10</sup> Mi sembra fondata la proposta di T. KRÜGER (*Theologische Gegenwartsdeutung im Kohelet-Buch* [ev. Hab.-Diss.], München 1990s), accolta anche dalla nuova edizione italiana del commentario di N. LOHFINK (*Qohelet*, Brescia 1997), che riprende il valore di *tqn* come «raddrizzare», in base alle altre due ricorrenze del verbo nel Qohelet (Qo 1,15 e 7,13; cf. i *tiqqûnê sopherîm* ben noti alla critica testuale!). Qohelet avrebbe allora «raddrizzato», ovvero «corretto», molti *m<sup>e</sup>shālīm*. Questa è la vera novità; altrimenti, dobbiamo dare a *m<sup>e</sup>shālīm* un significato molto ampio, o dobbiamo supporre che il Qohelet abbia scritto molto di più di quanto ci sia stato tramandato. Se la traduzione di *tqn* con «raddrizzare», «rettificare» è esatta, l'epiloghista riconoscerebbe in qualche modo il valore «critico» della sapienza del Qohelet; ciò è molto importante ai fini dell'interpretazione dell'epilogo stesso. La maggior parte dei commentatori, tuttavia, pur ammettendo che questo è il senso normale di *tqn*, continua a tradurlo con «comporre», «pubblicare» o simili espressioni.

Resta però una domanda di fondo: gli epiloghisti (se accettiamo di dividere l'epilogo in due parti, come nel secondo modello di traduzione) hanno realmente colto il senso del messaggio del Qohelet, oppure ne vogliono essere i difensori postumi dell'ortodossia? Questa, come si è detto, è l'interpretazione più diffusa; alcuni giungono tranquillamente a parlare di «tradimento» del pensiero del Qohelet specialmente da parte del secondo epiloghista: l'opinione, che risale fino a Girolamo, ha influenzato i successivi commentatori.<sup>11</sup> Scrive al riguardo G. Ravasi: «Pur assumendo qualche formula del Qohelet, d'altra parte da lui attinte al bagaglio tradizionale, il redattore ignora la vera anima del libro, lo semplifica dei suoi punti più "scandalosi" ed originali, lo riduce ad un'innocua ripresa catechistica dei temi tradizionali. Egli è il capofila di coloro (...) che hanno tentato di neutralizzare la forza provocatoria di Qohelet».<sup>12</sup>

Senza entrare nei dettagli dell'esegesi, è necessario a questo punto soffermarsi sui due versetti che più c'interessano, in relazione al nostro tema, il v. 11 e il v. 12.

#### IV.2. Qo 12,11

La struttura del v. 11 è sufficientemente chiara; si osservi, di passaggio, che il testo deve essere disposto diversamente da come propone l'edizione della *Stuttgartensia*; si vedano al riguardo gli accenti posti dai maseoreti:<sup>13</sup>

dibrê ḥākāmîm  
 ûk'mašm'rôt n'tû'im  
 nîṭ'nû mērō'eh 'eḥād.

k'dorbônôt  
 ba'âlê 'ásuppôt

<sup>11</sup> Cf. le citazioni di Girolamo nel commento di DI FONZO, *Ecclesiaste*, 339, che mette bene in luce come la frase del v. 13b sia diventata una sorta di formula da catechismo.

<sup>12</sup> G. RAVASI, *Qohelet*, Torino 1988, 370. Scrive CRENSHAW che «the second epilogue seems to be the work of a detractor who thinks of Qohelet's teachings as inadequate and perhaps perverse» (J. CRENSHAW, *Ecclesiastes*, Philadelphia 1987, 190). Opinioni simili in VÍLCHEZ, *Ecclesiastes*, 419 e nota 24. Egli dà per scontato che l'autore del secondo epilogo sia un discepolo «ortodosso» che scrive, diverso tempo dopo la morte del maestro, perché il suo libro sia accolto nel «canone». Che tuttavia questa sia – con poche varianti – la visione ancora prevalente relativa alla seconda parte dell'epilogo, lo dimostrano le più recenti rassegne sullo stato degli studi relativi al Qohelet: cf. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, «Kohelet: Stand und Perspektiven der Forschung», 5-38; Cf. anche AUWERS, «Problèmes d'interprétation», 280-282.

<sup>13</sup> Il curatore della BHS, F. HORST, è stato certamente influenzato da una precedente idea di D.G. WILDEBOER (cf. K. BODDE-A. BERTHOLET-G. WILDEBOER, *Die fünf Megillot*, Freiburg i.B. 1898, 167), il quale traduce così il v. 11: «Die Worte der Weisen sind wie Stacheln und wie eingeschlagene Nägel, / die Sammler sind gegeben von demselben Hirten»; [«le parole dei saggi sono come pungoli e paletti ben fissati; i collezionatori sono dati da un solo pastore»]. Cf. N. LOHFINK, *Qohelet. Lectures at the Pontifical Biblical Institute*, Rome 1993, 88.

La struttura del versetto è pertanto la seguente:

[A]	è come [B]
e come [B']	è [A']
(entrambi — A e A' —)	sono dati da un [C].

Il parallelismo così ottenuto ci aiuta nella ricerca del senso. È evidente, prima di tutto, che le «parole dei saggi» sono in stretta relazione con la misteriosa espressione, *hapax* della Bibbia ebraica, *ba'ālê 'āsuppôt*. I commentatori continuano a dividersi tra due interpretazioni: quella più antica vede qui i «maestri di assemblee», mentre una proposta oggi più seguita, vi legge le «raccolte di scritti». <sup>14</sup> Chi segue la prima soluzione, ritiene che l'iniziale *dibrê* vada considerato un «double duty word»: le parole dei saggi sono come pungoli e le parole dei maestri delle assemblee come picchetti. Ma, esaminando, nel v. 10, il rapporto tra «trovare parole» e «scrivere parole», si può pensare, piuttosto, che il parallelo tra 11a e 11b sia quello tra le «parole dei saggi» da loro pronunziate, paragonate a pungoli, e le «raccolte» dei loro scritti, paragonate a «picchetti ben piantati». <sup>15</sup>

Chi sono però questi «saggi» di cui si parla? E in che senso Qohelet è stato chiamato «saggio» al v. 9? Probabilmente, alla luce del dibattito tra Whybray e Fox, <sup>16</sup> il termine «saggio» va inteso al v. 9 come uno che fa parte di una categoria ben definita. Se poi il difficile *ba'ālê 'āsuppôt* lo interpretiamo in riferimento a testi scritti, dietro alla menzione dei «saggi» del v. 11 va vista una categoria ancora più precisa di persone, ovvero gli autori di quelle che noi chiameremmo «collezioni sapienziali».

---

<sup>14</sup> Per una più approfondita discussione si consultino i principali commentari; cf., per la prima soluzione, M. DAHOOD, «Cananite-Phoenician influence in Qohelet», in *Bib* 33(1952), 217-218; SEOW, *Ecclesiastes*, 287; per la seconda interpretazione valgono ancora le osservazioni di DI FONZO, *Ecclesiaste*, 333-336; veloce e recente *status quaestionis* in AUWERS, «Problèmes d'interprétation», 275-276.

<sup>15</sup> Vi è certamente un gioco di parole tra *dorbônôt* e il precedente *dibrê*; KOENEN («Zu den Epilogen», 25) ipotizza anche un possibile gioco di parole tra *mašm'rôt* e il verbo *šamar* al v. 13. Per questo il termine sarebbe stato scritto con la lettera *šin* invece che con *samekh*. Koenen propone il senso di «scettri» e traduce così in tedesco, cercando di conservare il gioco di parole: «Der Weisen Sprechen ist wie Stechen, wie eingeschlagene Achtungspfeile sind die Herren der Sammlungen». L'epiloghista porrebbe in tal modo un interessante parallelo tra le parole dei saggi e la Legge, come si esprime Sal 119,17.57.101. Il secondo epilogo non farebbe allora che esplicitare quel che 12,9-11 ha preparato: l'inserimento del Qohelet nella tradizione della Torah. Per questa interpretazione, cf. già K. GALLING, «The Scepter of Wisdom. A note on the gold sheath of Zendjirli and Ecclesiastes 12,11», in *BASOR* 119(1950), 15-18.

<sup>16</sup> Cf. l'*excursus* di FOX, *Qohelet and his contradictions*, 330-332. Per quanto riguarda l'affermazione che, come saggio, Qohelet insegnò il sapere al popolo (12,9), appare strano affermare — come ad esempio fa VILCHEZ, *Ecclesiastes*, 416 nota 14 — che dall'insegnamento del Qohelet nessuno veniva escluso; è preferibile pensare, nella linea di Sir 37,22-23, a un saggio che non lo è solo per se stesso, ma anche «per il popolo», per gli altri.

Le «parole dei saggi» e le «raccolte dei (loro) scritti» vengono definite con una immagine tipicamente pastorale: da un lato sono come punzoli, dall'altro come picchetti, i paletti di confine degli ovili. Le parole dei saggi, perciò, stabiliscono i confini della tradizione, ma anche sono di stimolo per l'uomo, pur portando in sé la possibilità della correzione. Tutto ciò rispecchia bene la figura del Qohelet: ancorato alla tradizione, più di quanto si sia finora pensato, ma anche critico con essa. Qohelet non avrebbe gradito l'appellativo di «progressista», ma certamente avrebbe ancor meno apprezzato il sentirsi chiamare «conservatore». Queste, tuttavia, sono caratteristiche comuni a tutti i saggi d'Israele.

La metafora pastorale si completa con il terzo stico: qui il problema è più serio. A chi o a che cosa si riferisce il verbo *nitt' nû*, e chi è quel «pastore uno» che viene citato? Lascio ancora una volta da parte i dettagli di una discussione che ci porterebbe troppo lontano: vorrei soltanto permettermi di calmare facili entusiasmi e di non cercare subito una troppo facile identificazione del pastore con Dio. Molti commentari, infatti, la danno quasi per scontata, ma nel testo non lo è affatto.<sup>17</sup> Alcuni autori, anzi, eliminano ogni riferimento a Dio e considerano il terzo stico come un semplice completamento dei due paragoni sopra proposti (cf. ancora il primo modello di traduzione sopra proposto).<sup>18</sup> Altri invece considerano il «pastore» come metafora di una persona; ma chi, allora: Mosè, come già voleva il Targum, Salomone<sup>19</sup> o Dio?

Devo confessare che, se a prima vista ho sempre riferito il «pastore» del v. 11 a Dio, ciò è avvenuto solo perché i commentari lo davano appunto per scontato. Credo che in realtà la decisione non sia facile: se quel che ho detto sulla validità della seconda proposta di traduzione è corretto, allora il v. 11 intende motivare il giudizio sul valore delle parole del Qohelet con l'esistenza di un solo autore per tutte le «parole dei saggi» e per «i testi delle loro raccolte»; le due realtà descritte nel v. 11ab sono appunto «date da un solo pastore»: si può certo pensare a Dio, ma in questo caso il testo presupporrebbe l'ispirazione di *ogni possibile parola o testo sapienziale*; non è escluso che l'epiloghista avesse in mente piuttosto Salomone, sotto la cui autorità è posto l'intero libro del Qohelet, come già il

---

<sup>17</sup> Il commentario di VILCHEZ (*Ecclesiastes*, 418), ad esempio, dedica sette righe appena a questo problema, per dire semplicemente che, nonostante appaia strano, l'epiloghista sta difendendo la dottrina del Qohelet come proveniente da Dio, quel che, in seguito, verrà chiamato «ispirazione». Si veda anche R. MURPHY, *Ecclesiastes* (WBC 23A), Dallas 1992, 125, e, in testi più divulgativi, RAVASI, *Qohelet*, 368; A. BONORA, *Qohelet. La gioia e la fatica di vivere* (LoB 1.15), Brescia 1987, 27.

<sup>18</sup> Cf. FOX, *Qohelet and his contradictions*, 325; SEOW, *Ecclesiastes*, 393; LOHFINK, «Les épilogues», 89; Lohfink, tuttavia, nell'ultima riga del suo più recente commento (*Qohelet*, ed. it. Brescia 1997, 143) ritorna all'idea che l'epiloghista parli realmente di Dio.

<sup>19</sup> Cf. BACKHAUS, «Der Weisheit letzter Schluß!», 36.

libro dei Proverbi, e, forse, anche il Cantico dei cantici. Riprenderemo in breve questo problema nella sintesi conclusiva.

### IV.3. *Qo 12,12*

Ulteriori indicazioni ci possono venire dall'analisi del v. 12, che in genere viene dimenticato, o, meglio, è fin troppo conosciuto e, purtroppo, utilizzato come se fosse un proverbio di uso generale, certamente molto caro a tutti gli studenti: «i libri si moltiplicano senza fine, ma il troppo studio affatica il corpo». In realtà, il v. 12 apre il secondo epilogo e va visto come strettamente legato all'ammonimento di 12a: *w<sup>a</sup>yōtēr mē-hēm̄mâ*, «oltre a queste cose», cioè, probabilmente, alle parole dei saggi e ai loro scritti, menzionati nel versetto precedente, «figlio mio sta' bene attento». Non è esclusa però la possibilità che *mēhem̄mâ* possa essere considerato un *casus pendens*, e che dunque si riferisca anche al resto dell'epilogo, ai «libri scritti senza fine», o addirittura, «senza senso».<sup>20</sup>

Recentemente, C.L. Seow, ha proposto di leggere il v. 12 e l'inizio del v. 13 semplicemente come formule di chiusura *standard*, tipiche della letteratura del mondo medio-orientale antico. È stato detto tutto ciò che c'era da dire, il libro è finito (cf. la prima possibilità di traduzione).<sup>21</sup> Se accettabile l'interpretazione di Seow, sarebbe lo stesso Qohelet a porre qui il punto finale alla sua opera. In questo caso sarebbe perfettamente inutile discutere di canone o di ispirazione.

Se accogliamo invece la tesi di un secondo epiloghista, autore dei vv. 12-14, il v. 12 aggiunge una prospettiva nuova, assente nel versetto precedente. Non c'è bisogno di aggiungere al Qohelet altri libri: ciò significa che il secondo epiloghista rilegge retrospettivamente il v. 11 come riferentesi a qualcosa che potremmo azzardare a chiamare «canone», pur se limitato agli scritti dei saggi. Anzi, l'epiloghista si sente in dovere di aggiungere, nei vv. 13-14, un triplice principio ermeneutico: timore di Dio, osservanza dei precetti, giudizio divino. Ogni scritto che non si conforma a questi principi, è evidentemente superfluo e persino dannoso. Si leggono pagine e pagine di dotti commentari, potremmo così attualizzare, ma, alla fine, le vere cose importanti sono già state dette!

Ritornando all'epilogo, mentre il tema del timor di Dio e del giudizio sono certamente presenti nel Qohelet, non è così del tema dell'osservanza dei precetti.<sup>22</sup> Proprio un tale, evidente ampliamento del pensiero

---

<sup>20</sup> Cf. LOHFINK, «Zu einigen Satzeröffnungen», 133-134; «Les épilogues», 90; la traduzione qui proposta da Lohfink è senz'altro suggestiva: «pour ce qui serait en plus d'elles, mon fils, sois sur tes gardes. Quand bien même on n'arrêterait jamais de faire toujours davantage de livres, et qu'on ruinât son corps en étudiant toujours plus, le mot de la fin, après avoir tout lu, serait seulement: Crains Dieu et garde ses commandements. Car c'est tout de l'homme». Come si vede, Lohfink fa dipendere 12b-13 dal v. 12a; nel suo commento in italiano ritorna però a una traduzione più convenzionale (*Qohelet*, 144).

<sup>21</sup> Cf. SEOW, *Ecclesiastes*, 388.

<sup>22</sup> Per il tema del timore di Dio nel Qohelet cf. VILCHEZ, *Ecclesiastes*, 444-448; cf. an-

del Qohelet fatto dall'epiloghista ci interroga: si tratta davvero della correzione ortodossa di uno scriba troppo preoccupato di attenuare lo scandalo del Qohelet? E non era più semplice, allora, eliminare del tutto il libro? Questa, del resto, è stata la sorte di Ben Sira.

## V. L'EPILOGO DEL QOHELET IN RELAZIONE AL PROBLEMA DELL'ISPIRAZIONE

Queste ultime osservazioni sul secondo epilogo ci portano a riconsiderare alcuni lavori relativi al problema dell'ispirazione e della canonicità sollevato dall'epilogo, lavori che ritengo utile riassumere e discutere brevemente.

Uno dei primi autori occupatosi a fondo di questo problema, è stato G.T. Sheppard («The epilogue to Qohelet»); egli non considera importante decidere quante mani abbiano lavorato nella stesura dell'epilogo. Come primo approccio, Sheppard ritiene che l'epilogo identifichi Qohelet con Salomone e i *m'shālīm* da lui scritti con il libro dei Proverbi. Eppure, secondo Sheppard, non vi sono contatti reali tra Qo 12,9-14 e il libro dei Proverbi, mentre ve ne sono tra l'epilogo e lo stesso libro del Qohelet: il v. 14, ad esempio, è parallelo a 11,9, mentre lo stesso problema dell'epilogo è discusso in Qo 3,16-17 e 9,1-3. La soluzione più «tradizionale» del v. 13 è tuttavia sorprendentemente simile a quella di Ben Sira (cf. Sir 1,26-30): «in other words, Qohelet has been thematized by the epilogue in order to include it fully within a "canon consciuos" definition of "sacred wisdom"». <sup>23</sup> Sull'accostamento tra Qohelet e Ben Sira è necessaria tuttavia una certa prudenza: non si può certo ridurre l'insegnamento di Ben Sira a «temi Dio e osserva i suoi precetti», considerando anche che la sequenza «temere Dio — osservare i comandamenti» non appare mai come tale in Ben Sira. <sup>24</sup>

La posizione di Sheppard viene ampliata e parzialmente criticata da G.H. Wilson («The Words of the Wise»), che ritorna a considerare i pos-

---

che F. FESTORAZZI, «Il timore di Dio in Qohelet. Un sapiente d'Israele alla ricerca di Dio», in *Dio nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee*, Leumann (TO) 1980, 37-61; recentemente è stato pubblicato uno studio monografico: A.A. FISCHER, *Skepsis oder Furcht Gottes? Studien zur Komposition und Theologie des Buches Kohelet*, Berlin-New York 1997; lo studio di Fischer non si occupa, tuttavia, di Qo 12,13. Per il tema del giudizio, cf. Qo 3,16-17; 5,7,17; 8,5-6; 11,9. La frase «temi Dio e osserva i suoi precetti» non si trova come tale nella Scrittura, anche se i due temi sono accostati in testi come Dt 5,29; 13,5; 2Re 17,34-37; l'epiloghista avrebbe creato perciò questa nuova formula, che non rispecchia interamente il pensiero del maestro, ispirandosi alla teologia deuteronomistica; per una discussione attenta di questo problema cf. M. GILBERT, «Qohélet et Ben Sira», in SCHOORS, a cura di, *Qohelet in the Context of Wisdom*, 161-179.

<sup>23</sup> SHEPPARD, «The epilogue to Qohelet», 188.

<sup>24</sup> L'accostamento tra Qo 12,9-14 e Ben Sira ha sempre avuto un notevole numero di seguaci; per una posizione tradizionale si veda VILCHEZ, *Ecclesiastes*, 421; sul problema, cf. però GILBERT, «Qohélet et Ben Sira», spec. 162-171 (cf. nota 22).

sibili rapporti tra Qohelet e Proverbi (ad esempio la comune presenza di titoli redazionali); l'epilogo sarebbe così «a canonical statement» per invitare alla lettura del libro; il v. 12 sarebbe addirittura una formula di limitazione, relativa alle «parole dei saggi», seguita, al v. 13, dal principio ermeneutico («temi Dio/osserva i suoi comandi»). In particolare, Wilson studia con attenzione il rapporto tra l'epilogo e Pr 1,1-8.<sup>25</sup> L'autore dell'epilogo renderebbe esplicita quella connessione tra timor di Dio e comandamenti che già comincia ad apparire nei Proverbi, sulla base dell'influsso deuteronomista.<sup>26</sup>

Prima di affrontare più in dettaglio la posizione di Lohfink, che mi sembra essere la più ricca di prospettive e che riassume gli studi di Sheppard e Wilson, diamo uno sguardo alle conclusioni dell'accurato lavoro di Seow.<sup>27</sup> Riprendendo le ipotesi di M. Fox, Seow ne vede il merito nel richiamare l'attenzione sul fatto che l'epilogo non intenda in realtà contraddire il libro, ma ne presenti, sostanzialmente, le stesse vedute. Ciò sarebbe vero, in particolare, per i vv. 9-11. L'epilogo si limita ad affermare, secondo Seow, che ormai è stato detto tutto quanto l'autore aveva in mente di dire. Il problema dei vv. 13b-14 è risolto da Seow considerandoli una glossa aggiunta in un secondo tempo; il motivo è che la vera conclusione è in 13a: «end of the matter; everything has been heard». Nonostante, infatti, il tema del giudizio compaia più volte nel libro, il tema dell'osservanza dei comandamenti non è certamente in linea con il pensiero del Qohelet (cf. sopra a proposito dei vv. 13-14). Discutendo la posizione di Sheppard, Seow afferma che il legame Qo-Sir è certamente possibile, ma non necessario; già nel Dt l'osservanza della Legge è definita «sapienza» (Dt 4,6).

Le affermazioni più importanti sul tema «ispirazione» e «canonicità» ci vengono senz'altro dagli studi di N. Lohfink.<sup>28</sup> Egli, partendo dall'ipotesi ormai diffusa, che colloca la redazione del Qohelet intorno al III secolo, ritiene che il primo epiloghista intenda non solo fare l'elogio del

---

<sup>25</sup> Recentemente lo studio del rapporto tra Qo 12,11 e il libro dei Proverbi è stato ripreso da BACKHAUS, «Der Weisheit letzter Schluß!», 40ss. Anche la metafora pastorale sarebbe dipendente da Pr; Qohelet altro non sarebbe che Salomone.

<sup>26</sup> «The common criticism that wisdom shows no concern with Torah or Prophets does not apply to wisdom as redefined by this new canonical context. The canonical editor insists that the "words of the wise (men)" cannot be rightly understood apart from the "commandments of God"» (WILSON, «The Words of the Wise», 192).

<sup>27</sup> Cf. SEOW, *Ecclesiastes*, 391-396; lo studio di Fox cui Seow si ispira è «Frame-Narrative and Composition in the Book of Qohelet», nel quale Fox difende, come si è visto, l'idea che l'epiloghista sia lo stesso autore del libro, che, al termine del suo scritto, parla di se stesso in terza persona.

<sup>28</sup> Cf. ancora una volta il più volte citato articolo «Les épilogues»; una sintesi delle posizioni di Lohfink si trova nell'edizione italiana del suo commento: *Qohelet*, spec. 15-25.

maestro, ma anche difenderne l'autorità, in un momento nel quale l'accoglienza del libro era evidentemente messa a rischio. Lohfink suppone che, nella Gerusalemme della fine del III sec., l'incontro con l'ellenismo doveva aver provocato la necessità di avere, nella scuola del tempio, un testo «moderno», che potesse affiancarsi ai libri dei saggi allora già esistenti: Proverbi, Giobbe e forse anche il Cantico dei cantici. La finzione salomonica, da attribuirsi al primo epiloghista, farebbe allora del Qohelet il creatore di una sorta di «canone sapienziale», che, più precisamente, Lohfink definisce un «canone educativo».<sup>29</sup> Il v. 11 potrebbe alludere così all'autorità del pastore/autore Salomone, che all'epoca, tuttavia, era considerato certamente come ispirato da Dio. I contatti, già studiati da Wilson, tra l'epilogo del Qohelet e il libro dei Proverbi, confermerebbero quest'ipotesi.

Poco dopo l'inizio del II sec. compare sulla scena, a Gerusalemme, il libro di Ben Sira; lo studio di Sheppard, ha tentato di dimostrare lo stretto rapporto esistente in particolare tra Qo 12,13-14 e il testo di Ben Sira. Il secondo epiloghista sosterebbe così il tentativo di sostituire Qohelet con Ben Sira come libro di testo, difendendo l'ortodossia del maestro proprio sulla linea della teologia di Ben Sira («temi Dio e osserva i suoi precetti»). Al libro di Ben Sira potrebbe in tal modo riferirsi, pur senza citarlo, il v. 12.

Ma, a questo punto, perché la suggestiva ricostruzione di Lohfink possa reggere, si debbono dare per buone un paio di ipotesi: che Ben Sira sia stato scritto come libro di testo che intendeva rimpiazzare i libri esistenti, e che Qo 12,13 possa essere davvero considerato un riassunto della dottrina di Ben Sira; ora, entrambe le cose non sono affatto scontate. Nell'ultimo *Colloquium Lovaniense* M. Gilbert ha mostrato con molta efficacia le difficoltà inerenti a un tale approccio intertestuale, quando cioè si voglia confrontare con Ben Sira l'epilogo del Qohelet (cf. note 22 e 24).

La recente ricerca intorno al problema del canone di C. Dohmen e M. Oeming (*Biblischer Kanon*, 1992) non ha portato grossi risultati, per quanto riguarda l'epilogo del Qohelet. Il problema di fondo, se cioè l'epilogo sia una risposta al Qohelet o, piuttosto, una conclusione, rimane irrisolto e, con esso, i problemi relativi alla canonicità e all'ispirazione. Il recente studio di F.J. Backhaus riprende e corregge in parte il lavoro di Dohmen e Oeming. Backhaus ritiene che Qo 12,11 sia opera di un «redattore salomonico» che pone il libro sotto l'autorità di Salomone e ne

---

<sup>29</sup> Dietro a questa affermazione vi è, come lo stesso Lohfink riconosce, lo studio di D. GEORGI, «Die Aristoteles- und Theophrastausgabe des Andronikus von Rhodis. Ein Beitrag zur Kanonsproblematik», in R. BARTELMUS ET ALII, a cura di, *Konsequente Traditionsgeschichte, Fs. K. Baltzer* (OBO 126), Freiburg-Göttingen 1993, 45-78; il problema della canonicità sarebbe legato a quello delle «liste» esistenti nelle biblioteche, in questo caso delle sinagoghe e del tempio.

costituisce una sorta di preludio alla canonizzazione. La finzione salomonica, inoltre, fa del Qohelet un libro ispirato; Backhaus distingue così tra *Urheber*, Dio, e *Verfasser*, Salomone.<sup>30</sup> Backhaus nota al riguardo che il concetto di «canone» è strettamente legato a quello di «ispirazione» e viceversa. Leggendo Qohelet a Salomone, quello che Backhaus chiama il «redattore salomonico», tra la fine del III sec. e l'inizio del II, ha riconosciuto l'ispirazione divina del testo. Ma ciò significa anche che tale redattore ha riconosciuto nel Qohelet un testo che costruisce la fede della comunità; tale riconoscimento è per Backhaus un aspetto importante del processo di «ispirazione».<sup>31</sup> La discussione che sinora abbiamo condotto mostra con chiarezza come parlare di «ispirazione» porti a discutere il problema della «canonicità».

L'autore del secondo epilogo compie un passo avanti; riguardo a lui si può parlare, secondo Backhaus, di una vera e propria «consapevolezza canonica».<sup>32</sup> Il secondo epiloghista si pone criticamente davanti al Qohelet: ogni libro, Qohelet compreso, deve passare il «filtro» teologico del v. 13; il contesto storico è lo stesso di Ben Sira (190-175 a.C., secondo Backhaus) e lo sfondo è quello dell'incontro/scontro tra giudaismo ed ellenismo; alla sapienza salomonica come risposta a quella greca l'ultimo epiloghista contrappone, molto dogmaticamente, il binomio sapienza/Torah, che è lo stesso di Ben Sira. Si può notare come, nonostante alcune differenze, l'ipotesi di Backhaus si ricollega almeno in parte a quella di Lohfink e, per quanto riguarda i rapporti con Ben Sira, si espone alle stesse critiche.

Il problema del rapporto con Ben Sira potrebbe essere aggirato partendo da una prospettiva diversa: recentemente la datazione del libro del Qohelet all'inizio dell'epoca ellenistica è stata fortemente contestata da C.L. Seow con molti argomenti di carattere filologico e storico. Seow pre-suppone una composizione del Qohelet tra la seconda metà del V sec. e la prima metà del IV, cioè, comunque durante l'epoca persiana.<sup>33</sup> Su que-

---

<sup>30</sup> «Urheber der weisheitlichen Schriften ist Gott als Geber der Weisheit, während Salomo der Verfasser/Tradent derselben ist» (BACKHAUS, «Der Weisheit letzter Schluß!», 47 e nota 55).

<sup>31</sup> «Verbindet man beide Aspekte, so gilt für das Inspirationsverständnis der Schrift "Qohelet", daß diese Schrift nicht nur durch die Zuordnung zum von Gott inspirierten Salomo als inspiriert gilt, sondern auch aufgrund produktiver Rezeption durch die Glaubensgemeinschaft (...)» (BACKHAUS, «Der Weisheit letzter Schluß!», 48).

<sup>32</sup> Backhaus parla di «Kanonbewußtsein»; i motivi sono elencati nel suo articolo, «Der Weisheit letzter Schluß!», 50ss.

<sup>33</sup> Cf. SEOW, *Ecclesiastes*, 21-36; un buon quadro del problema della datazione è offerto da VILCHEZ, *Ecclesiastes*, 80-84. Argomenti simili a quelli di Seow erano già stati uditi nel corso della XXXIV «Settimana Biblica Nazionale»: cf. P. PAPONE, «Il Qohelet nel contesto della letteratura sapienziale: novità e apertura al confronto culturale», in R. FABRIS, a cura di, *Il confronto tra le diverse culture nella Bibbia da Esdra a Paolo*, XXXIV *Settimana Biblica Nazionale* (Roma, 9-13 Settembre 1996), in *RStB* X(1998)1-2, 199-216.

sta base, il secondo epilogo verrebbe a collocarsi probabilmente prima di Ben Sira e tutta l'ipotesi precedente andrebbe rivista.

È vero, da un lato, che la datazione del Qohelet in epoca ellenistica appartiene, per certi aspetti, a uno di quei «dogmi» che gli esegeti spesso accettano senza discutere; dall'altro, tuttavia, l'ipotesi persiana elimina ogni discussione sul problema dei rapporti tra il Qohelet e il mondo greco.<sup>34</sup> Seguendo ancora l'ipotesi tradizionale (inizio dell'epoca ellenistica) un recentissimo studio di Albert De Pury, sempre apparso nell'ambito del *Colloquium Lovaniense*, ma non pubblicato,<sup>35</sup> ritiene che il secondo epiloghista — soprattutto attraverso l'inserzione del v. 12 — potrebbe essere considerato l'inventore del canone farisaico dei *Ketubîm*: la proposta di De Pury è volutamente provocatoria, ma indica una direzione interessante in cui lavorare.

## VI. CONSEGUENZE ERMENEUTICHE

Al termine di questo faticoso percorso è difficile trovare dei punti fermi, in relazione al nostro tema. La visione tradizionale, che fin dall'inizio ho ricordato, non gode di tutta quella solidità che sembrava avere. Che Qo 12,11 voglia parlare, cioè, dell'ispirazione divina del maestro, mentre il v. 12 testimoni di una vera «coscienza canonica» è possibile, ma è difficile da dimostrare. Su questo sarebbe opportuno rileggersi le conclusioni di uno dei più importanti commentatori del Qohelet, Luigi Di Fonzo — purtroppo colpevolmente ignorato dagli studiosi di lingua inglese e tedesca.<sup>36</sup> Riassumendo le osservazioni fin qui fatte, ritengo di poter offrire il quadro che segue, evidentemente limitato, ma forse per gli studiosi del Qohelet già fin troppo arditto!

Il primo epilogo, opera di un discepolo, riconosce la validità del pensiero del maestro, persino della sua critica alla sapienza tradizionale, e pone parola e scritto del Qohelet sotto l'autorità di Salomone, dunque, in qualche modo, di Dio stesso. Credo che il discepolo abbia ben compreso

---

<sup>34</sup> *Status quaestionis* in VILCHEZ, *Ecclesiastes*, 85-88. Alcuni autori minimizzano il rapporto tra il Qohelet e il mondo greco (D. MICHEL, *Untersuchungen zue Eigenart des Buches Qohelet* [BZAW 183], Berlin 1989, 273), altri lo considerano fondamentale: «he is by no means a Hebrew sage seeking to harmonize his hebrew heritage with the Greek ideas of his time» (R. GORDIS, *Kohelet. The man and his world*, New York<sup>3</sup> 1968, 54). Per una valutazione attenta del problema, cf. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, «Via media: Koh 7,15-18 und die griechisch-hellenistische Philosophie», in SCHOORS, a cura di, *Qohelet in the Context of Wisdom*, 181-204.

<sup>35</sup> Cf. SCHOORS, «Introduction», in ID., a cura di, *Qohelet in the Context of Wisdom*, 8-9.

<sup>36</sup> Scrive DI FONZO a proposito di 12,11-12: «Crediamo che difficilmente il Discepolo primo editore del libro, se ha scritto anche lui questi due vss. (come noi riteniamo), avrebbe potuto dare tal senso e testimonianza canonica al nostro testo (...). Non vi sono, almeno oggi, elementi per decidere la questione» (*Ecclesiaste*, 336).

il pensiero del maestro; i vv. 9-11 divengono così per noi particolarmente significativi, pur non contenendo un esplicito riferimento a ciò che noi definiamo «ispirazione». Se poi volessimo dare ragione a Lohfink nel parlare di un «canone educativo», nelle parole del discepolo potremmo già vedere l'esistenza di un gruppo di «scritti dei saggi» (Gb-Pr-Qo-Ct?).

Il secondo epiloghista presuppone con più chiarezza l'esistenza di un *corpus* di scritti ben definiti (cf. il v. 12): se lo avesse già a disposizione o se ne sia stato lui stesso il creatore, non sappiamo; neppure è possibile essere certi di quanto tutto ciò riguardi un'eventuale polemica con Ben Sira. Credo però che anche il secondo epiloghista — pur se non pienamente in linea con il Qohelet — ne abbia in ogni caso colto il valore, tanto da porlo come «conclusione» di qualcosa che forse potremmo già definire — consapevoli di introdurre un concetto teologico certamente estraneo al Qohelet! — un «canone sapienziale».<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> A meno che l'epilogo non sia davvero l'ultima astuzia del Qohelet! Cf. le provocanti riflessioni di AUWERS, «Problèmes d'Interpretation», 282.