

---

## Qohelet 7,25–8,1a: identificazione di una donna

Il giudaismo del Secondo Tempio si caratterizza dal punto di vista letterario per la presenza di numerosi testi che scelgono delle donne come protagoniste: alcune – è il caso di Rut e di Ester – hanno una parte decisiva nella storia del popolo, mentre altre, anonime, esprimono piuttosto l'idea che la società giudaica aveva della donna e del suo ruolo nelle diverse articolazioni familiari.<sup>1</sup> A questa seconda categoria appartengono alcuni personaggi femminili assai singolari, come la «donna straniera», epitome nei testi di epoca achemenide ed ellenistica (Proverbi; Ezra e Neemia) dei pericoli legati all'impurità, all'idolatria, al disordine economico e sociale.<sup>2</sup> Ci sono, poi, la «donna di valore» descritta in Pr 31, celebrazione della laboriosa attività della donna israelitica<sup>3</sup> e la donna del Cantico dei Cantici che, con la sua intensa capacità di amare, richiama la sensibilità ellenistica.<sup>4</sup> Altrettanto significativa, anche se meno conosciuta, è la presenza della donna negli Apocrifi dell'Antico Testamento: benché questi testi la considerino inferiore all'uomo, nondimeno essa rappresenta un aiuto per il coniuge e una guida per i figli.<sup>5</sup> Anche il libro di Qohelet, scritto a Gerusalemme negli ultimi decenni del III sec. a.C.,<sup>6</sup> contribuisce a questa riflessione con uno dei suoi passi più enigmatici, Qo 7,25-29. Il brano appartiene,

---

<sup>1</sup> Cf. i contributi raccolti in A. PASSARO (ed.), *Family and Kinship in Deuterocanonical and Cognate Literature* (DCLY 2013), Berlin-New York 2013.

<sup>2</sup> F. BIANCHI, *La donna del tuo popolo. La proibizione dei matrimoni misti nella Bibbia e nel mediogiudaismo*, Roma 2005, ha raccolto e analizzato i testi in prospettiva storica.

<sup>3</sup> M. GILBERT, «La donna forte di Proverbi 31,10-31: ritratto o simbolo», in G. BELLIA – A. PASSARO (edd.), *Libro dei Proverbi. Tradizione, redazione, teologia*, Casale Monferrato 1999, 147-168, ne sottolinea la polisemia.

<sup>4</sup> G. GARBINI, *Cantico dei Cantici*, Brescia 1992, 78.

<sup>5</sup> Cf. F. BIANCHI, «La famiglia nella letteratura giudaica apocriфа e nei testi di Qumran», in S.A. PANIMOLLE (ed.), *Il matrimonio nella Bibbia* (Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica 42), Roma 2005, 192-212.

<sup>6</sup> Accetto ancora la datazione e la localizzazione tradizionale del libro, benché la possibilità di un'origine extragerosolimitana del libro difesa da G. Bellia, andrebbe finalmente approfondita. A Giuseppe Bellia, che ha concluso il suo pellegrinaggio terreno il 13 marzo 2020, dedico questo articolo, con la nostalgia per l'infinita conoscenza con la quale illuminava la Bibbia e le tante passeggiate palermitane.

in realtà, per ragioni letterarie e contenutistiche che illustreremo più avanti, a una pericope più ampia che va da 7,25 a 8,1a apparentemente incentrata sul valore della sapienza. Il significato di diversi vocaboli, una certa oscurità della sintassi, la supposta presenza di citazioni provenienti dalla sapienza tradizionale e internazionale oppure di allusioni ad altri brani veterotestamentari (la storia primordiale di Gen 1–3 o la vicenda di Salomone) e il giudizio stesso di Qohelet sulla donna, tacciato spesso di misoginia e finito sotto la lente dell'esegesi «femminista»,<sup>7</sup> hanno alimentato intorno alla pericope un'inesausta discussione che dispera di scoprirne il significato<sup>8</sup> o che ne riconduce le ambiguità alla stessa volontà dell'autore di provocare il lettore e di costringerlo a prendere posizione.<sup>9</sup> È perciò quanto mai opportuno riesaminare Qo 7,25-29 sia all'interno della pericope di cui fa parte (Qo 7,25-8,1a), sia nelle sue singole parti, sia in rapporto con l'invito, apparentemente contraddittorio, di Qo 9,9 a godere la vita con la donna amata. Ripercorrendo proprio come il vento descritto in Qo 1,6 vecchie e nuove piste di ricerca, cercherò di verificare se è possibile avanzare una nuova interpretazione per un testo così misterioso.

\*\*\*

Qo 7,25-8,1a si presenta dal punto di vista testuale ben conservato. Le difficoltà di traduzione scaturiscono, piuttosto, da talune particolarità grammaticali e da una certa involuzione del pensiero. Questa è la traduzione che propongo:

<sup>7</sup> Su questo affascinante aspetto della *Koheletsforschung*: J.L. KOOSÉD, «Qohelet in Love and Trouble», in J.L. BERQUIST (ed.) *Approaching Yehud. New Approaches to the Study of the Persian Period*, Atlanta, GA 2007, 183-193; K. KATO, «Qoheleth (Ecclesiastes): Man alone, without Woman», in L. SCHOTROFF – M.T. WACKER, *Feminist Biblical Interpretation. A Compendium of Critical Commentary on the Books of the Bible and related Literature*, Grand Rapids, MI 2012, 273-287 (con bibliografia); K.J. DELL, *Interpreting Ecclesiastes. Readers Old and New*, Winona Lake, IN 2013, 84-94; V. D'ALARIO, «Zwischen Frauenfeindlichkeit und Aufwertung. Blicke auf die Frauen im Buch Kohelet», in C.M. MEYER – N. CALDUCH BENAGES (edd.), *Hebräische Bibel - Altes Testament: Schriften und spätere Weisheitsbücher*, Stuttgart 2013, 91-104.

<sup>8</sup> Cf. D. MICHEL, *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet* (BZAW 1989), Berlin 1989, 225, e R.E. MURPHY, *Ecclesiastes* (WBC 23A), Dallas, TX 1992, 78.

<sup>9</sup> D. INGRAM, «“Riddled with Ambiguity”: Ecclesiastes 7:23-8,2 as an Example», in M.J. BODA – T. LONGMAN III – C.G. RATA (edd.), *The Words of the Wise Are like Goats. Engaging Qohelet in the 21st Century*, Winona Lake, IN 2013, 219-240, qui 239-240.

7<sup>25</sup> Mi sono rivolto io e il mio cuore,<sup>10</sup> a conoscere, a esplorare e cercare Sapienza e ragione delle cose e a conoscere malvagità, sfrontatezza, la stoltezza e pazzia e io vado trovando: <sup>26</sup>più amara della morte è la donna: lei è un laccio; una rete è il suo cuore e catene le sue mani. Chi è gradito a Dio ne scamperà, ma il peccatore vi rimarrà preso.<sup>27</sup> Guarda, questo ho trovato – dice il Qohelet<sup>11</sup> – una a una per cercare il totale <sup>28</sup>che la mia anima va ancora cercando ma non trovo. Un uomo fra mille ho trovato, ma una donna fra tutte loro non ho trovato. <sup>29</sup>Soltanto, guarda, questo ho trovato: Retto l'uomo che Dio aveva fatto, ma esse hanno cercato intrighi. 8<sup>1</sup> Chi è come il sapiente e chi conosce il senso delle cose?

La posizione e la struttura Qo 7,25-8,1a all'interno del libro sono abbastanza chiari. Ci troviamo all'inizio della seconda parte del libro in cui la giustapposizione dei materiali, se paragonata alla prima parte, fa emergere la volontà dell'autore di instaurare un confronto con l'insegnamento tradizionale per verificare se l'uomo possa arrivare alla sapienza.<sup>12</sup> La preoccupazione traspare già dalle pericopi precedenti: 7,1-14 aveva commentato una serie di detti tradizionali in base all'idea dell'inconoscibilità del tempo di compiere un'azione;<sup>13</sup> 7,15-18 aveva delineato un'etica fondata sulla gioia e sul timor di Dio,<sup>14</sup> mentre 7,19-24 aveva constatato nuovamente l'inconoscibilità della sapienza e la vanità dello sforzo umano di attingere la saggezza.<sup>15</sup> Le osservazioni che concludono questa sezione cioè i vv. 23-24 sollecitano una riflessione, poiché diversi commentatori fanno iniziare la nostra pericope proprio al v. 23 e ne situano la fine al v. 29. In uno studio assai esaustivo,

<sup>10</sup> Benché ben 79 manoscritti ebraici, la versione greca di Simmaco (*sensu meo*), la Vulgata di Girolamo (*animo meo*) e il Targum correggano *w'libbi* in *b'libbi* «nel mio cuore», si tratta soltanto di una *lectio facilior* suggerita da Qo 2,1.3.14,17.18. La correzione è accettata da A. LAUHA, *Kohelet*, (BKAT XIX), Neuchirchen-Vluyt 1978, 139, e MURPHY, *Ecclesiastes*, 74.

<sup>11</sup> Il testo massoretico recita *'amrāh qohelet* come se il copista, sapendo che Qohelet è un nome di funzione femminile, volesse utilizzare un verbo al femminile. In realtà, il testo va corretto secondo Qo 12,8 in cui l'inciso *'amar haqqōhelet* interrompe l'amara conclusione *hebēl hābālīm hākkol hābēl*. La forza retorica della frase che sottolinea l'insegnamento milita contro la possibilità che si tratti di una glossa, come ritennero LAUHA, *Kohelet*, 139.142, e MURPHY, *Ecclesiastes*, 77.

<sup>12</sup> D'ALARIO, «Zwischen Frauenfeindlichkeit und Aufwertung», 91.

<sup>13</sup> F. BIANCHI, «Un fantasma al banchetto della Sapienza?». Qohelet e il libro dei Proverbi a confronto», in G. BELLIA – A. PASSARO (edd.), *Il Libro del Qohelet. Tradizione, redazione, teologia*, Milano 2001, 40-68.

<sup>14</sup> L. MAZZINGHI, «Qohelet fra giudaismo ed ellenismo. Un'indagine a partire da Qo 7,15-18», in BELLIA – PASSARO (edd.), *Il Libro del Qohelet*, 90-116.

<sup>15</sup> Su questa pericope G. RAVASI, *Qohelet*, Cinisello Balsamo 1988, 248-257.

A. Pinker<sup>16</sup> affermò che *kōl-zoh* nel v. 23 e *rabbîm* nel v. 29 formavano un'inclusione, capace di abbracciare tutto lo sforzo gnoseologico di Qohelet, mentre il ricorrere di parole chiave (la radice *ḥkm*, *māšā'*, *biqqeš*, *ḥešbôn*) e di particolari concetti legati alla distanza, al numero, alla vicinanza, al cercare e al trovare, ne fondava la ricerca dal punto di vista epistemologico. Nessuno di questi argomenti appare però convincente: l'inclusione individuata nei vv. 23 e 29 è del tutto inusitata e le parole chiave o i sintagmi si ritrovano anche fuori dalla delimitazione del testo proposta da Pinker. Costringere il pensiero di Qohelet in una sorta di «letto di Procuste» teorico appare, infine, una forzatura. Altri esegeti, pur conservando l'inizio della pericope in 7,23, hanno proposto di collocarne la conclusione in 8,1a alla luce della grande inclusione creata in 7,23 e 8,1 dalla radice *ḥkm* in 7,23 e dalle domande retoriche introdotte dal pronome interrogativo *mî*.<sup>17</sup> A mio avviso, i vv. 23 e 24 potrebbero rappresentare tutt'al più una sorta di dichiarazione d'intenti con la quale Qohelet afferma di voler raggiungere la saggezza, pur riconoscendo la difficoltà della ricerca. I due versi ricapitolerebbero quanto detto in precedenza e preparerebbero la nuova ricerca. Essa comincia, in ogni caso, a partire dal v. 25, come i seguenti indizi dimostrano: a) il verbo *sbb* indica sempre l'inizio di una nuova azione; b) i verbi che descrivono la ricerca all'infinito costruito [*lāda'at* (2x), *lātûr*, *bāqqeš* (2x)]; c) la prevalenza della prima persona singolare in tutta la pericope sia con il pronome personale soggetto *'anî* sia con i suffissi di prima persona singolare uniti a *lēb* cuore e *nefeš*; d) il cuore visto come centro di elaborazione della conoscenza; e) l'uso reiterato di *ḥešbôn* e il suo plurale *ḥiššēbonôt* sui quali ritorneremo in seguito. L'idea di unità è rafforzata nei versetti successivi dall'onnipresente verbo *māšā'*, impiegato sia al perfetto sia al participio per un totale di ben sette volte e in antitesi al cercare e la donna, oggetto immediato della ricerca di Qohelet, dalla quale scaturirà una riflessione più generale.

<sup>16</sup> A. PINKER, «Qohelet's Views on Women – Misogyny or Standard Perceptions? An Analysis of Qohelet 7, 23-29 and 9,9», in *SJOT* 26(2012), 157-191. Aron Pinker (Varsavia 1936 - Silver Springs 2018) approdò agli studi biblici piuttosto tardi, dopo essere stato docente di fisica e matematica in università israeliane e statunitensi. Le sue ricerche, concentrate soprattutto su Qohelet e Giobbe, sono apparse sulle principali riviste scientifiche.

<sup>17</sup> Cf. FOX, *Qohelet and his contradictions* (JSOT.S 71), Sheffield 1989, 237. D'ALARIO, *Il libro di Qohelet*, 147 (più problematica).

Malgrado esista un certo consenso sul fatto che la pericope termini con il v. 29,<sup>18</sup> la conclusione va ricercata, a nostro avviso, nella domanda retorica di Qo 8,1a che ha, come implicita risposta, «nessuno». Essa si distacca dal resto del capitolo che affronterà il tema del giudizio in rapporto al potere, la contraddittoria retribuzione per i giusti e per gli empi, la gioia come unica via di fuga, prima di giungere a una nuova confessione sul fallimento della sapienza.

\*\*\*

Passando al commento puntuale della pericope. Qo 7,25 rimarca subito che la ricerca non riprende osservazioni altrui, ma che è stata condotta in prima persona. Il verbo *sbb* «volgersi intorno», riecheggiando l'incessante andare e venire del vento descritto in 1,6, indica la ripetitività dello sforzo; il pronome personale soggetto *'anî* denota il primato dell'ego<sup>19</sup> come del resto l'insistenza sul cuore. Rispetto all'«io» il cuore svolge, però, un ruolo essenziale nel processo di percezione, scoperta e valutazione delle cose. In quanto centro dell'intelligenza e della speculazione il cuore produce, infatti, conoscenza, riferendola alla persona<sup>20</sup> e rafforzando, come notava A. Schoors,<sup>21</sup> il soggetto principale. I tre verbi successivi, tutti all'infinito costruito, appartengono all'arsenale gnoseologico di Qohelet: il primo, *conoscere* (*lāda'at* da *yāda'*), implica una quantità di operazioni dalle quali si ricava che l'oggetto della conoscenza deve essere percepibile, vicino, accessibile e alla portata dell'osservatore. Il secondo, *esplorare* (*lātūr* da *tūr*), rimanda, in prima battuta, all'esplorazione della terra promessa da parte delle spie inviate da Mosè (Nm 13,2.16.17); dal momento che Qohelet lo aveva già usato in 2,3 per descrivere la sua esperienza della realtà, esso potrebbe alludere al tentativo di descrivere in modo

<sup>18</sup> R. GORDIS, *Kohelet. The Man and His Word. A Study of Ecclesiastes*, New York 1968, 285; RAVASI, *Qohelet*, 248; MICHEL, *Untersuchungen*, 225-237.

<sup>19</sup> Per l'uso di *'anî* in Qohelet cf. B. ISAKSSON, *Studies in the Language of Qoheleth: with Special Emphasis on the Verbal System* (Acta Universitatis Upsaliensis), Uppsala 1987, 163-171 e D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, 211-213.

<sup>20</sup> Cf. FOX, *Qohelet and His Contradictions*, 87-88.

<sup>21</sup> A. SCHOORS, *The Preacher Sought to Find Pleasant Words, A Study of the Language of Qohelet* (OLA 41), Leuven 1992, 154. Utile è R. HOLMSTEADT, «'ani welibbi – The Syntactic Encoding of the collaborative Nature of Qohelet's Experiment», in *Journal of Hebrew Scriptures* 9(2009), 2-27.

nuovo, quasi filosofico, l'esperienza concreta del conoscere.<sup>22</sup> *Cercare* (*baqqēš*, privo della preposizione *lamed*, da *biqqēš*) denota, infine, la ricerca di qualcosa che non è immediatamente disponibile e lo sforzo personale per acquisire la conoscenza. Questa triade di verbi sottolinea la fatica necessaria per acquisire quella sapienza alla quale Qohelet riconosce, però, un valore ambivalente. La sapienza è superiore alla follia e alla stoltezza, poiché permette al sapiente di arricchirsi e di trattare coi potenti, ma non di evitare diverse delusioni: l'impossibilità di cogliere tutta la realtà, la perplessità di fronte alla retribuzione delle azioni umane e in ultima analisi la morte. Ecco dunque che la sapienza ha un valore assai relativo.

Il secondo obiettivo della ricerca è descritto dall'enigmatico *ḥešbôn* che incontriamo soltanto in Qohelet e nell'ebraico più recente. L'accurata analisi di K. Seybold<sup>23</sup> dimostrò che la radice *ḥāšab* dalla quale deriva include tanto il significato di «contare, calcolare, enumerare», caratteristico della sfera matematica ed economica quanto quello più astratto o teorico di «pianificare, concepire, disporre», tipico del complesso processo mentale relativo alla preparazione di un progetto o di un'impresa. La seconda accezione può colorarsi di sfumature negative (nei Salmi i nemici architettano piani contro l'orante) o indicare un progetto concepito dall'uomo che attende di essere validato da Dio (letteratura sapienziale). Nella propria riflessione Qohelet sembra, per così dire, ibridare i due significati, poiché al significato matematico di «somma, totale», riferito alla raccolta di tutte le osservazioni fatte, aggiunge quello più teorico di «schema» o di «formula» in grado di abbracciare tutta la realtà con le sue esperienze.

Il fallimento spinge allora il nostro sapiente a sperimentare adesso il polo negativo. I quattro sostantivi che lo rappresentano vanno analizzati in maniera puntuale per poterne chiarire meglio le relazioni a livello sintattico. *Reša'* non solleva particolari difficoltà, poiché descrive la malvagità intesa in senso criminale (Qo 3,14.16), le ricchezze acquisite in modo fraudolento (Mi 6,11) e la disonestà compresa anche in senso più etico (Pr 4,17; 10,2). Quanto a *kesel* diversi esegeti la ricon-

<sup>22</sup> MAZZINGHI. *Ho cercato ed ho esplorato*, 163-164. Vedi anche ID., «The verbs *ms'* "to find" and *bqš* "to search" in the Language of Qohelet. An Exegetical Study», in A. BERLEJUNG – P. VAN HECKE (edd.), *The Language of Qohelet in its Context. Essays in Honour of Prof. A. Schoors on the Occasion of his Seventieth Birthday* (OLA 164), Leuven 2007, 91-120.

<sup>23</sup> K. SEYBOLD, «ḥāšab», in *ThWAT*, III, 244-261, e C.L. SEOW, *Ecclesiastes. A New Translation and Commentary* (AncB 18C), New York 1997, 260-261.

ducono alla sfera della stoltezza della quale fanno parte il *kesîl*, lo stupido per antonomasia e *kesilût* la stoltezza. Un esame più attento della radice *ksl* I e *kesel* II non conferma, però, questa situazione come pure l'abituale equazione fra *kesel* e «stoltezza, stupidità». Riprendendo una proposta di A. Pinker,<sup>24</sup> propongo di attingere da *kesel* II il significato di «presunzione, sfrontatezza» (Gb 8,14; 31,24), caratteristiche di chi agisce in maniera sconsiderata, sperando di farla franca. *Siklût*, preceduto dall'articolo,<sup>25</sup> abbraccia evidentemente l'agire sciocco, dissennato, irrazionale. Qohelet lo usa sempre in parallelo con *hôlelôt* (Qo 1,17 ordine inverso; 2,12; 10.13). Anche in questo caso le traduzioni abituali «pazzia» o «follia» faticano a cogliere la problematicità del termine. Partendo dal significato originario di «incapace, imbecille, inefficace», proveniente dall'ambito militare e passato poi a quello profetico e liturgico, H. Cazelles<sup>26</sup> affermò che nella letteratura sapienziale *hôlelôt* avrebbe finito per designare «l'assoluta inefficacia della sapienza di tipo politico». Nel nostro caso la spiegazione non sembra convincente, visto che nel nostro testo non si tratta di sapienza politica. Più affascinante è l'ipervetusta spiegazione di P. Jouon<sup>27</sup> il quale propose di collegare *hll* III e dunque *hôlelôt* all'arabo *halal* che indica la falce lunare, ricavandone il significato di «lunaticità», «volubilità». Del resto, Sir 27,12 conservato dal testo greco e latino, sottolineerà che «lo stolto cambia come la luna».

Cerchiamo adesso di chiarire quale sia la relazione sintattica fra i quattro sostantivi che creò problemi già alle antiche versioni. LXX ἐκύκλωσα ἐγώ, καὶ ἡ καρδία μου τοῦ γνῶναι καὶ τοῦ κατασκέψασθαι καὶ τοῦ ζητῆσαι σοφίαν καὶ ψῆφον καὶ τοῦ γνῶναι ἀσεβοῦς ἀφροσύνην καὶ ὀχληρίαν καὶ περιφοράν e la Vulgata *lustravi universa animo meo ut scirem et considerarem et quaerem sapientiam et rationem et ut cognoscerem impietatem stulti et errorem imprudentium*, li interpretarono come due stati costrutti e questa soluzione riscuote ancora qualche consenso.<sup>28</sup> Non essendo però i quattro sostantivi preceduti dalla *nota accusativi* e non essendo separati da nessuna congiunzione (l'articolo precede soltanto il terzo sostantivo), molti esegeti li considerano parti di due frasi nominali con il verbo essere sottinteso: «Conoscere la mal-

<sup>24</sup> PINKER, «Qohelet's View on Women», 180-181.

<sup>25</sup> Cf. SCHOORS, *The Preacher*, 66.

<sup>26</sup> H. CAZELLES, «hll», in *TbWAT*, I, 441-443.

<sup>27</sup> P. JOUON, Notes de lexicographie hebraïque», in *MUSJ* 5(1912), 422-424.

<sup>28</sup> Cf. OGDEN, *Qohelet*, 119 e PINKER, «Qohelet's View on Women», 166 e 191 (traduzione).

vagità come stupidità, la stoltezza come vacuità». <sup>29</sup> Contro questa opzione milita, però, oltre «alla tautologia e alla banalità che avrebbe la frase», <sup>30</sup> lo stesso uso della frase nominale nel libro. Qohelet la esprime grazie alla particella affermativa *yēš* (16x) o con quella negativa *'ēn* (44x) seguite dal participio o da un pronome personale come copula (cf. Qo 7,26 in cui *hī'* e riferito alla donna). Mi sembra preferibile, considerare i quattro sostantivi come accusativi che dipendono dal verbo conoscere, <sup>31</sup> secondo una costruzione già testimoniata da Qo 1,17. Visti i significati di questi sostantivi, ci si può domandare se Qohelet non intendesse mettere alla prova gli insegnamenti e gli ammonimenti della sapienza tradizionale sulle donne. <sup>32</sup> Alla fine di questa ricerca, Qohelet esplicita attraverso *môšē'* – participio del verbo *māšā'* – nel versetto seguente quella che a mio avviso rappresenta più una sua personale scoperta, scaturita dall'indagine precedente, che un insegnamento della Sapienza tradizionale. <sup>33</sup>

*La donna. Prima scoperta (v. 26).* *Mar mimmmāwet* solleva problemi più di natura filologica che grammaticale. Si tratta evidentemente di un comparativo nel quale si dichiara che la donna è più amara della morte. I passi più simili sarebbero 1Sam 15,32 in cui l'amalecita Agag, prima di essere ucciso da Saul, parla dell'amarrezza della morte e Pr 5,4 a proposito della fine amara che aspetta chi si unisce alla «donna straniera». Contro questa spiegazione M. Dahood <sup>34</sup> propose invece, di far derivare *mar* dalla radice *mrr* «essere forte» – nota in ugaritico e in aramaico. L'affermazione di Qohelet rafforzerebbe la pericolosità della donna. Negli anni la proposta di M. Dahood è stata ripresa da C. Whitley, <sup>35</sup>

<sup>29</sup> Senza pretesa di completezza si vedano: GORDIS, *Kohelet*, 178; 281; LAUHA, *Kohelet*, 139: «um Frevel als Narrheit und Torheit als Unverstand zu erkennen»; J.L. CRENSHAW, *Ecclesiastes* (OTL), London 1988, 145-146; RAVASI, *Qohelet*, 245; SEOW, *Ecclesiastes*, 252: «wickedness to be foolishness and folly to be irrationality».

<sup>30</sup> Così P. SACCHI, *Qoelet*, Milano 2005, 188-189.

<sup>31</sup> Cf. SCHOORS, *The Preacher*, 167. Così già FOX, *Qohelet and its Contradictions*, 240.

<sup>32</sup> Così SACCHI, *Ecclesiaste*, Roma 1986, 189, e G. OGDEN, *Qoheleth*, Sheffield 1987, 119.

<sup>33</sup> Così A. BONORA, *Qohelet. La gioia e la fatica di vivere* (LoB 15), Brescia 1987, 114-115.

<sup>34</sup> M. DAHOOD, «Qohelet and Recent Discoveries», in *Bib* 39(1958), 308-314. L. KUTLER, «A "Strong" Case for Hebrew MRR», in *UF* 10(1978), 249-278, e RAVASI, *Qohelet*, 261 nota 9.

<sup>35</sup> C.F. WHITLEY, *Kohelet his Language and Thought* (BZAW 148), Berlin-New York 1979, 68-69.

N. Lohfink,<sup>36</sup> dal *Dictionary of Classical Hebrew*,<sup>37</sup> mentre altri autori sono propensi a attribuire a *mar* entrambi i significati.<sup>38</sup> Uno studio di D. Pardee<sup>39</sup> sulla possibile presenza della radice *mrr*, «essere forte», in ebraico e ugaritico, ha ribadito però il basilare collegamento della radice con l'amaro, il veleno e la bile. Dal sapore amaro scaturirebbe il significato metaforico di «amarezza» che include sentimenti ed emozioni. Va notato, inoltre, che neanche l'allusione a Ct 8,6: «l'amore è più forte della morte», addotta a sostegno della traduzione *mar* «forte», risulta perspicua, poiché nel Cantico l'aggettivo è infatti 'azzâ e non *mar*.

Ciò che Qohelet trova più amara della morte è dunque la donna, in ebraico 'et-hā'isšâ. Secondo una linea esegetica, avremmo di fronte un doppio accusativo retto dal verbo *māšā'*, il primo con funzione di predicato, l'altro di un accusativo vero e proprio.<sup>40</sup> La traduzione conseguente «Trovo più amara della morte la donna» avrebbe quell'innegabile sapore misogino che tanti esegeti attribuiscono a Qohelet. Altri suggeriscono, invece, di considerare 'et-hā'isšâ, un nominativo retto dalla nota accusativi 'et secondo una costruzione nota in ebraico tardivo e in ebraico misnico.<sup>41</sup> Proclamando dunque la propria scoperta, Qohelet dichiara: «Io trovo: «Più amara della morte è la donna»». Quest'ultima soluzione che avvalorata la scoperta del nostro sapiente si fa preferire non solo per ragioni linguistiche ma anche perché enfatizza il ruolo della donna. Per cogliere appieno le conseguenze dell'affermazione va precisato il valore di 'āšer<sup>42</sup> che rappresenta un'altra *crux* in questo accidentato percorso esegetico. Dalla traduzione, che deve tenere conto anche della presenza del pronome soggetto femminile *hî'*, dipende se Qohelet sta trattando della donna in generale o di una donna in particolare. La spiegazione, per così dire, più economica consi-

<sup>36</sup> N. LOHFINK, «War Qohelet ein Frauenfeind? Ein Versuch die Logik und die Gegenstand von Koh 7,23-8,1a herauszufinden», in M. GILBERT (ed.), *La sagesse de l'ancien Testament* (BETHL 51), Leuven 1990, 259-287, 417-420; Id. *Qohelet*, Brescia 1997, *ad locum*.

<sup>37</sup> D.J. CLINES (ed.), *Dictionary of Classical Hebrew m-n*, Sheffield 2001, 473 e 875 (bibliografia).

<sup>38</sup> L. DI FONZO, *Ecclesiaste*, Torino-Roma 1967, 245, pensa appunto a un gioco di parole. SEOW, *Ecclesiastes*, 261-262. Pur accettando per *mar* il significato di «forte», Seow conserva in Qo 7,26 quello tradizionale di «amaro» sulla scorta dei paralleli biblici.

<sup>39</sup> D. PARDEE, «The Semitic Root *mrr* and the Etymology of Ugaritic *mrtr/brk*», in *UF* 10(1978), 349-378 rilevava che il significato «essere forte» è limitato all'arabo tardo.

<sup>40</sup> LAUHA, *Kohelet*, 142.

<sup>41</sup> SCHOORS, *The Preacher*, 188.

<sup>42</sup> R. HOLMSTEDT, «The Grammar of ׀ and ׀ in Qohelet», in BODA – LONGMANN – RATA (edd.), *The Words of the Sages are like Goats*, 283-308.

dera *'ăšer* un pronome relativo riferito alla donna (quindi soggetto o in funzione genitivale) e alle sue arti pericolose. La valenza misogina della descrizione, rafforzata da *hî'* come copula è innegabile. Altri pensano, invece, che *'ăšer* introduca un discorso diretto o una citazione<sup>43</sup> (dello stesso Qohelet o della sapienza tradizionale?). *Hî'* avrebbe allora il valore di soggetto che apre la descrizione. Non mancano, infine, esegeti che attribuiscono a *'ăšer* la funzione di introdurre una preposizione causale<sup>44</sup> o ipotetica («se»),<sup>45</sup> considerando anch'essi *hî'* come soggetto.

*Prima facie* il tono dell'argomentazione e le immagini venatorie, associate alle parti del corpo femminile,<sup>46</sup> suggerirebbero di conservare per *'ăšer* il valore di pronome relativo o al limite quello di introdurre un discorso diretto. Il senso della frase riguarderebbe tutto il genere femminile. D. Rudman<sup>47</sup> notò che questa potente descrizione attribuiva alla donna caratteristiche quasi divine. I lacci cioè *m<sup>e</sup>šôdîm*,<sup>48</sup> rimandano a quel verbo *šwd* «cacciare» evocando la rete e la trappola, due ben noti strumenti venatori. Immediatamente dopo Qohelet rileva che il cuore della donna è una rete (*hăřâmîm* al plurale): cf. Ez 26,5.14 e Ab 1,5.16.18, l'arma prediletta delle divinità vicino-orientali: la presenza del cuore serve a sottolinearne l'attrazione intellettuale. Infine, le catene, *'ăsûrîm*, ancora plurale (Gdc 15,4 e in *Ger* 37,15) collegate alle braccia, designano nel linguaggio venatorio l'incatenamento della preda. A questo punto della descrizione, va notato che questi oggetti tanto fatali ritorneranno in Qo 9,11-12 allorché il nostro autore descriverà i momenti decisivi che, nel quadro della vita come della morte, qualsiasi uomo, per quanto forte, veloce o sapiente, ignora.<sup>49</sup> Dal momento che la loro scelta non dipende dall'uomo, egli è in balia della morte. A questo contesto rimanda il verbo *lkd*: esso si riferisce nella chiusa del

<sup>43</sup> MICHEL, *Untersuchungen*, 227-228.

<sup>44</sup> FOX, *Qohelet and His Contradictions*, 341.

<sup>45</sup> Y.S. PAKH, «The Significance of *אִשֶׁר* in Qoh 7,26, "More Bitter than Death is the Woman, if she is a snare"», in A. SCHOORS (ed.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (BETHL 136), Leuven 1998, 373-383, qui 382-383.

<sup>46</sup> Non si può fare a meno di notare il rovesciamento di prospettiva rispetto al Cantico dei Cantici.

<sup>47</sup> D. RUDMAN, *Determinism in the Book of Ecclesiastes* (JSOT.S 316), London 2001, 106-116, sottolinea l'aspetto quasi divino della donna che impedisce all'uomo di conseguire l'*hēšbôn*, la ragione di tutte le cose. F. PIOTTI, *Qohelet. La ricerca del senso della vita* (Antico e Nuovo Testamento 18), Brescia 2012, 88, rileva «l'imbarazzante somiglianza fra il modo di agire della donna in Qo 7,26 e quello di Dio in Gb 19,6».

<sup>48</sup> LAVOIE, *La pensée*, 142.

<sup>49</sup> F. BIANCHI, «Eccl 9,11-12 or How the Trap of time Works», in *BeO* 69(2017), 1-21.

v. 26 a chi ne resterà preso perché sgradito a Dio, a differenza di chi le sfuggirà perché a lui gradito. I termini ebraici *hôte'*, alla lettera «colui che manca il bersaglio», e *tôb* cioè «colui che è buono», già presenti in 2,26 per indicare un giudizio religioso o morale, come voleva l'antica esegesi,<sup>50</sup> sottolineano tuttavia l'imperscrutabilità dell'agire divino, che può far cadere o meno nella rete di quella donna. A mio avviso, tale possibilità adombra proprio la «legge dei momenti» (3,1-8) di cui l'uomo conosce i singoli tempi,<sup>51</sup> ma non il principio generale che governa, fra gli altri, anche il tempo di amare e quello di odiare. Anche Qo 9,8 nel quale all'interno di un più ampio invito alla gioia,<sup>52</sup> incontriamo l'invito a godere «la vita con la donna che ami in tutti i giorni della tua vita vana che ti è data sotto il sole», va in questa direzione. Ignorando questa legge, all'uomo può capitare di incontrare la donna più amara della morte: in virtù di questa scoperta – *'ăšer* può introdurre quindi la citazione di Qohelet che ne descrive le caratteristiche – Qohelet nega quell'assunto della sapienza tradizionale al quale aveva dato voce Pr 18,22 «Chi trova (una) moglie (buona) otterrà favore dal Signore».<sup>53</sup> La presenza di *ms'* e *'iššâ* lasciano pochi dubbi sul gioco dell'intertestualità. Se così è, si rivelano superflui i tentativi, sia pur interessanti dal punto di vista della culturologia, che hanno cercato di identificare questa figura femminile. Nel gioco incessante delle interpretazioni ebraiche, a partire dai Detti dei Padri (II-III sec.),<sup>54</sup> la donna di Qo 7,26 è stata, di volta in volta, identificata con la sposa che spinge il marito a peccare, con la moglie da ripudiare per difetti, per così dire, intrinseci, con la donna da non sposare affatto, con la *summa* di tutti i difetti femminili (infingarda, invidiosa, avida), con l'adultera la seduttrice, la pro-

<sup>50</sup> *Qohelet Rabba* tentò di identificare, attingendo ai racconti biblici e rabbinici, coloro che erano risultati graditi o sgraditi a Dio: si veda M.C. MOTOS LOPEZ, *Midras Qohelet Rabbah. Las vanidades del mundo. Commentario rabbinico al Eclesiastés*, Navarra 2001, 370-372.

<sup>51</sup> Cf. da ultimo P.M. F. CHANGO, *Qohelet et Chryssippe au sujet du temps: Εὐκαιρία, αὐτόν et les lexèmes 'êt et 'ôlām en Qo 3,1-15*, Paris 2013.

<sup>52</sup> Sulla sezione è fondamentale J.Y.-S. PΑΗΚ, *Il canto della gioia in Dio. L'itinerario sapienziale espresso dall'unità letteraria in Qo 8,16-9,10 e il parallelo di Gilgamesh Me iii*, Napoli 1996.

<sup>53</sup> L. ALONSO SCHOKEL – J. VILCHEZ LINDEZ, *Proverbi*, Roma 1988, 445.

<sup>54</sup> I *Detti dei Padri* (*Pirqe Avot*) riportano gli insegnamenti di rabbini, vissuti fra il II a.C. e il II sec. d.C. in materia di donne: Josè ben Jonathan di Gerusalemme (150 a.C.) raccomanda allo studioso di non conversare troppo con le donne, per timore di trascurare le parole della legge ed essere condannato alla Geenna (*Detti dei Padri* 1,5). A sua volta, Hillel nota che «dove ci sono più donne c'è più stregoneria» (*Detti dei Padri* 2,8).

stituta, con la personificazione dell'eresia e della Geenna.<sup>55</sup> L'esegesi rabbinica non fu la sola a proporre un'interpretazione allegorica della figura femminile: già a Qumran, 4Q184 «Gli adescamenti della donna malvagia» – uno dei primi testi a essere pubblicati – mise in relazione le parti del corpo femminili con la loro rispettiva peccaminosità, quantunque non fosse chiaro chi o che cosa nascondesse questa figura femminile.<sup>56</sup> Nell'esegesi cristiana talune affermazioni polemiche di Giovanni Crisostomo contro le donne<sup>57</sup> potrebbero tradire l'influsso del nostro passo.<sup>58</sup> Nell'esegesi cristiana occidentale il commento di Girolamo all'Ecclesiaste (388) a Qo 7,27 divenne l'*auctoritas* quasi assoluta.<sup>59</sup> Girolamo propugnò in un primo tempo un senso letterale – chi è sgradito a Dio cade dunque nelle grinfie della donna – allegando poi un senso spirituale. In esso la donna poteva indicare qualsiasi genere di peccato, come l'immagine della donna, prigioniera dell'efa, portata via da un angelo in Zc 5,7, poteva suggerire. Girolamo addusse, però, una seconda interpretazione che collega la donna al diavolo da intendersi in maniera figurata o metaforica *tropikos* proprio *propter effeminatas vires* e persino una terza, ispirata da una citazione di Origene sugli eretici che profanano l'eucarestia e il battesimo. *Tropikos* scompare, però, sia dal commento di Alcuino all'Ecclesiaste<sup>60</sup> (800) dove *laqueus venatorum nisi concupiscentia mulieris que decipula est demonum*, sia dalla Glossa Ordinaria<sup>61</sup> (1080) che riproduce l'interpretazione *mistica* della donna di Girolamo. Se nel commento all'Ecclesiaste di Bonaventura da

<sup>55</sup> Cf. J.J. LAVOIE, «Les pièges de la femme et le ambiguïtés d'un texte: étude de Qohélet 7,26 dans l'histoire de l'exégèse juive», in *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 49(2020), 165-192 (ultima consultazione on-line 12 luglio 2020. <https://doi.org/10.1177/0008429819892191>).

<sup>56</sup> La donna potrebbe simboleggiare una potenza straniera (Roma?), un gruppo rivale o esprimere la misoginia del gruppo. La scoperta nel cimitero di Qumran di scheletri femminili, la presenza di benedizioni riservate alle donne e di esseri sposati non residenti a Qumran suggerisce cautela sull'origine del poema. Sul testo L. MORALDI, *I manoscritti di Qumran*, Torino 1986, 699-705.

<sup>57</sup> PINKER, «Qohélet's View on Women», 169 nota 56. Si tratta di *topoi* retorici (trucco, vestiti e altro) biasimati in ragione di una maggiore austerità di vita.

<sup>58</sup> C. MILITELLO, *Donna e Chiesa. La testimonianza di Giovanni Crisostomo*, Palermo 1985.

<sup>59</sup> Per il passo geronimiano si veda PL 23, 1069-1070 e la traduzione di K. BARSKI, *Sw. Hieronim Komentarz do Ksiegi Eklezjatesa*, Krakow 1995, 99-100.

<sup>60</sup> M. KIELING, *Terrena non amare sed coelestia. Theologie der Welt in Alkuins Commentaria super Ecclesiasten*, Frankfurt am Main 2002. La prima parte riprende alla lettera il commento di Girolamo.

<sup>61</sup> J.L. KOSTOFF-KAARD, *The "Glossa Ordinaria" on Ecclesiastes. A Critical Edition with Introduction*, Toronto 2015, 250.

Bagnoregio la minaccia diabolica della concupiscenza non cancella la complementarità di uomo e donna e la parte della donna nella salvezza,<sup>62</sup> l'uso di Qo 7,26 nel *Malleus Maleficarum* (1487) segnò invece il trionfo della linea interpretativa più misogina. Composto dai domenicani tedeschi H. Kramer e J. Spenger,<sup>63</sup> questo manuale contro la stregoneria intende dimostrare che le donne sono esposte alla stregoneria e alle tentazioni diaboliche. Del resto, la donna risulta più amara della morte e del diavolo, avendo Eva indotto Adamo a peccare. E dal momento che il peccato uccide soprattutto l'anima, le blandizie e la segretezza delle donne risultano più pericolose della morte corporale e collaborano con i diavoli per intrappolare l'uomo, vittima della concupiscenza. Sono evidenti le conseguenze di questa esaltazione dell'aspetto demoniaco della donna. Quanto al Protestantesimo, M. Lutero sottolineò che la donna era creatura di Dio, ma che il suo posto era all'interno della casa e della famiglia, lontano dalle attività proprie del marito.<sup>64</sup>

Attualmente l'interpretazione allegorica della donna di Qo 7,27 riscuote ancora consensi, sebbene non ci sia accordo su chi o che cosa il personaggio dovrebbe rappresentare. Per esempio, C.L. Seow<sup>65</sup> e H. Simian Yofre<sup>66</sup> hanno creduto di poterla identificare con la Signora Follia, che nel libro dei Proverbi si contrapporrebbe alla Sapienza, cercando di sottrargli i suoi discepoli. Più recentemente T. Kruger<sup>67</sup> e R. Clifford<sup>68</sup> hanno ipotizzato, invece, che Qohelet volle mettersi alla sequela

<sup>62</sup> BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Commentarium in Sacram Scripturam VI*, Ad Acuas Claras, 62-63.

<sup>63</sup> C.R. FONTAINE, «Many Devices' (Qoheleth 7:23–8:1): Qoheleth, Misogyny and the Malleus Maleficarum», in A. BRENNER – C. FONTAINE (edd.), *A Feminist Companion to Wisdom and Psalms*, Sheffield 1998, 137-168, nota il ricorso a Qo 7,26-27 nella *quaestio sexta*. La traduzione a cura di A. VERDIGLIONE, *Il Martello delle streghe. La sessualità femminile nel "transfert" degli inquisitori*, Roma 2006, 94-95, confonde sempre l'Ecclesiastico (assai citato) con l'Ecclesiaste, attribuendo erroneamente la citazione di Qo 7,26-27 al libro dei Proverbi [(!) p. 94 n. 30].

<sup>64</sup> M. LUTHER, *Werke Kritische Gesamtausgabe 20 Band*, Weimar 1898, 148-149. Le *Annotationes in Ecclesiastes o Vorlesung uber den Prediger Salomo* datano al 1532.

<sup>65</sup> SEOW, *Ecclesiastes*, 274-275; cf. anche E.W.F. GOH, «She is more bitter than Death». Reading Ecclesiastes 7,23-8,1 as an Asian Chinese», in J. HAVESA – P.H.W. LAU (edd.), *Reading Ecclesiastes from Asia and Pasifika*, Atlanta 2020, 115-126.

<sup>66</sup> SIMIAN YOFRE, «Conoscere la Sapienza. Qohelet e Genesi», in BELLIA – PASSARO (edd.), *Il Libro del Qohelet*, crede che Qohelet sottolinei di non aver trovato Donna Follia, dunque di esserle sfuggito.

<sup>67</sup> T. KRUGER, «Frau Weisheit in Koh 7,26», in *Bib* 73(1992), 394-402, ritiene che «le armi» della donna rappresentino simbolicamente le punizioni inflitte allo studente che non aveva raggiunto la sapienza. Qohelet contesterebbe questo aspetto dell'insegnamento.

<sup>68</sup> R.J. CLIFFORD, «Another Look at Qohelet 7,23-29», in *Bib* 100(2019), 50-59.

della Signora Sapienza, ma di non aver trovato quanto da lei promesso nella sua indagine personale. Altri esegeti hanno giudicato la donna un'allegoria della morte immatura che colpisce chi non segue la via della Sapienza<sup>69</sup> o della morte che trionfa su tutti, anche se qualche uomo ne è risparmiato.<sup>70</sup> Tutte queste interpretazioni non tengono però conto che la ricerca di Qohelet prescinde da queste o altre figure ipostatizzate; l'oggetto della sua ricerca in generale e in particolare è sempre qualcosa di concreto e come vedremo più avanti, Qo 7,27 non fa eccezione.

La fragilità di queste constatazioni ha suggerito di verificare se, qui come altrove, Qohelet alluda al più vasto patrimonio biblico. Riprendendo una tendenza esegetica presente nel mondo giudaico (Rashi, Sforzo), in Girolamo,<sup>71</sup> in E. Podechard,<sup>72</sup> C.C. Forman,<sup>73</sup> J.J. Lavoie<sup>74</sup> ha voluto leggere in filigrana il racconto di Gen 2-3, identificando nella donna la stessa Eva. In Qohelet, costei non è più la madre dei viventi e l'aiuto per l'uomo, ma è diventata una trappola e una nemica per l'uomo.

Anche se queste ricerche non sono prive di fascino e di spunti interessanti, mi sembra che il pensiero di Qohelet intenda soprattutto sottolineare, come rilevava V. D'Alario, l'aspetto misterioso della donna che racchiude una sorta di forza elementare e di segreto che risultano inaccessibili per l'uomo. A mio avviso, la sua amarezza e la sua «pericolosità» dipendono dalla difficoltà di trovare il tempo di questo incontro. Il disastro che si abbatte sull'uomo scaturisce allora da una scelta indotta dall'ignoranza della legge dei momenti più che dalla donna stessa che in qualche modo adempie a un ruolo stabilito da Dio.

*Retrospectiva e seconda scoperta* (vv. 27-28). In questa retrospettiva metodologica Qohelet presenta il risultato della sua ricerca, sottolineato sia grazie all'inciso – dice il Qohelet – sul quale mi sono già soffermato – sia attraverso l'insistenza sulla coppia di verbi *ms'* e *bqš* disposti chiasmaticamente. Qui e nel versetto successivo l'imperativo del

<sup>69</sup> G. OGDEN, *Qohelet*, 119-123.

<sup>70</sup> LOHFINK, «War Qohelet ein Frauenfeind?», 283, ritiene che Qohelet citi un detto sapienziale per dimostrarne l'errore. La donna non può essere più forte della morte, essendo essa stessa mortale. Si veda la critica di FOX, *Qohelet and His Contradictions*, 238.

<sup>71</sup> BARDSKI, *Sw. Hieronim Komentarz do Ksiegi Eklezjatesa*, 99-100 e nota 318.

<sup>72</sup> E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, Paris 1912, 386ss.

<sup>73</sup> C.C. FORMAN, «Kohélet's Use of Genesis», in *JSS* 5(1960), 256-263.

<sup>74</sup> J.J. LAVOIE, *La pensée du Qohélet: étude exégétique et intertextuelle*, Montréal 1992, 125-147.

verbo *rā'āh*, «guardare, osservare», attira l'attenzione del lettore<sup>75</sup> sulla scoperta. Il pronome dimostrativo femminile *zeh* esalta evidentemente la scoperta che la maggioranza dei commentatori riferisce al verso successivo<sup>76</sup> cioè alla situazione descritta nel v. 28. Ciononostante, seguendo M.V. Fox,<sup>77</sup> *zeh* ci riporta proprio alla scoperta precedente, risultato della sua esplorazione sistematica. Essa scaturisce dall'azione di aggiungere *'ahat le'ahat* cioè «una a una». I numerali femminili, pur nell'idea meramente contabile<sup>78</sup> dell'aggiungere richiamata anche da «la somma o il totale», evocano ancora la finzione salomonica<sup>79</sup> e introducono la prima deludente constatazione: non aver trovato ciò che «la mia anima» ha continuamente cercato.<sup>80</sup> Per introdurla Qohelet utilizza di nuovo il pronome relativo *'āser*, ma come per il v. 25 non c'è accordo fra gli studiosi sulla sua interpretazione. Escluse improbabili emendazioni testuali,<sup>81</sup> la soluzione più economica potrebbe essere quella di mantenere il valore di pronome relativo che riprende *hešbôn*. Qohelet si sta riferendo a quella ragione delle cose, a quello schema che gli sfugge nonostante la ricerca. Altri preferiscono, invece, considerarlo un pronome dimostrativo «ciò, quello che»<sup>82</sup> che introduce il detto successivo, incentrato sull'opposizione fra mille e uno. Qohelet afferma di aver trovato un uomo fra mille,<sup>83</sup> ma non una donna fra loro. Gli esegeti si sono limitati a notare che l'opposizione fra «mille» (un numero che indica una quantità piuttosto grande) e «uno» è un artifi-

<sup>75</sup> J. VILCHEZ LINDEZ, *Ecclesiastes o Qohelet*, Estella (Navarra), 1994, 328 e nota 21. Forte è la tentazione di tradurlo con «sta attento, attenzione», ribadendo, come nota F. PIOTTI, *Qohelet*, 41, il valore dell'esperienza diretta.

<sup>76</sup> DI FONZO, *Ecclesiaste*, 246-247 (problematico), MURPHY, *Ecclesiastes*, 74, VILCHEZ LINDEZ, *Ecclesiastes*, 330.

<sup>77</sup> FOX, *Qohelet and His Contradictions*, 241-242.

<sup>78</sup> Per spiegare la frase si è passati dal linguaggio commerciale, alla matematica o alla filosofia ellenistica.

<sup>79</sup> CRENSHAW, *Ecclesiastes*, 147.

<sup>80</sup> Lo stilema sapienziale si ritrova in Ct 3,1-6; 5,6; 6,1. «La mia anima» cioè «io» e potrebbe trattarsi di un riferimento al respiro e alla vita. La ricerca va avanti, dunque, finché c'è *nefes*.

<sup>81</sup> FOX, *Qohelet and His Contradictions*, 242, riprendendo una proposta di Ehrlich, propone di leggere *'iššah* in luogo di *'āser*: «Una donna cercai continuamente ma non la trovai». Per quanto sottile, la proposta non trova appoggio in nessuna delle versioni antiche o nei codici ebraici.

<sup>82</sup> Cf. MURPHY, *Ecclesiastes*, 75 e la nota al v. 28a.

<sup>83</sup> PINKER, «Qohelet's View on Women», 184, rivocalizza *me'elef* in *me'allef* cioè il participio piel del verbo *'lf* «istruire, insegnare»: «Un uomo che insegna l'ho trovato, ma una donna fra di loro non l'ho trovata». L'ingegnosità della soluzione non trova però riscontro nella storia del testo.

cio retorico abbastanza raro: in Gb 33,23 Elihu invoca la presenza in favore di Giobbe di un angelo o di un protettore fra mille e in Sir 6,6 il sapiente consiglia di avere un amico fra mille. La cifra potrebbe alludere alla sfera militare, poiché un reparto era appunto formato da mille uomini o indicare soltanto un gran numero di persone. In realtà, la cosiddetta *inner-biblical exegesis* illumina questa riflessione riprendendo il collegamento postulato da E.S. Christianson<sup>84</sup> con la finzione salomonica dei cc. 1,17–2,26. Per ragioni pratiche comincio dalla donna che non si trova fra i mille.

Secondo 1Re 11,3 l'*harem* salomonico annoverava nientemeno che 700 mogli e 300 concubine per un totale di mille donne. Di questo nutritissimo gineceo, fomite di quella idolatria che perderà il re sapiente, come afferma 1Re 11,1-11 e Ne 13,25-26, conosciamo il nome di una sola donna, menzionato soltanto in 1Re14,17 a proposito dell'accesione al trono di quest'ultimo.<sup>85</sup> È quanto meno singolare che l'esegesi rabbinica e medievale volle trovare traccia di queste mille donne in un oscurissimo verso del Cantico dei Cantici cioè Ct 8,12 in cui Salomone è invitato tenersi per sé «i mille pezzi d'argento». Benché la cifra potesse indicare in origine la dote per il marito, è costante il richiamo in senso storico o cabalistico all'*harem* salomonico.<sup>86</sup> A questo universo femminile aveva fatto allusione Qo 2,8 in cui al culmine della finzione salomonica Qohelet afferma di aver ammassato oro e argento, cantori e cantatrici e la delizia del genere umano cioè molte donne.<sup>87</sup>

Se Qohelet – Salomone sta affermando di non aver trovato una donna in questo vastissimo *harem*, chi potrebbe essere l'uomo che ha trovato? Nella storia di Salomone, l'unico personaggio che potrebbe ambire a questo ruolo potrebbe essere quell'Hiram (1Re 7,13-45) o

---

<sup>84</sup> E. CHRISTIANSON, *Qohelet and the Self*, 143ss. Un collegamento analogo intuirono G. CERONETTI (ed.), *Qohélet o L'Ecclesiaste*, Torino 1980, XV («due cose del libro dei Re: il numero delle mille donne preso dalla tradizione per il suo cimento venereo sacro») e G.M. SCHWAB, «Women as the Object of Qohelet's Search», in *AUSS* 39(2001), 73-84, secondo il quale, quasi Don Giovanni *ante litteram*, sarebbe passato di avventura in avventura senza trovare la donna adatta.

<sup>85</sup> A. MALAMAT, «Naamah The Ammonite Princess, King Solomon's Wife», in *RB* 106(1999), 35-40.

<sup>86</sup> Per l'idea della dote G. REGALZI, «Mille monete per Salomone. Osservazioni su Cantico 8,12», in *Materia Giudaica* 9(2004), 159-166. Sull'interpretazione giudaica, cf. Y. ZAKOVITCH, *The Song of Songs. The Riddle of the Riddles*, London 2019, 30ss.

<sup>87</sup> *Siddah wesiddôt* indica la totalità, ricorrendo a un'endiadi singolare-plurale (per es. *dor-dorim*).

Curam-Abi (2Cr 2,11), che mise a servizio della fabbrica del tempio di Gerusalemme la propria intelligente perizia.

Ben più complessa è invece l'opposizione fra *'ādām* e *'iššā*. Come corrispettivo maschile ci si sarebbe aspettato *'iš* che troviamo nel racconto sulla creazione della donna in Gen 2,22. Poiché nello stesso brano della Genesi *'ādām* e *'iššā* sono usati indiscriminatamente e l'iscrizione di Azitiwadda attesta lo stesso uso di *'dm* e *'št* (KAI 26b 4-5), la questione retorica è secondaria. Una domanda analoga aveva posto il libro dei Proverbi sia in Pr 20,6 «Chi trova un uomo affidabile?», sia in Prv 31,10 «Chi troverà una donna di valore?». Nel secondo caso L. Alonso Schökel e J. Vilchez Lindez affermano che la domanda implica una risposta positiva che dipende dall'impegno nella ricerca. Ora la ricerca di Qohelet approda a un risultato negativo, ma non perché appartiene alla sfera militare, come credeva K. Baltzer<sup>88</sup> morale<sup>89</sup> o sapienziale.<sup>90</sup> Di conseguenza il detto potrebbe ben richiamare l'*exemplum* salomonico:<sup>91</sup> sotto la maschera di Salomone, signore di un affollato gineceo, Qohelet confessa di non aver trovato nessun aiuto valido, con un riferimento implicito a Gen 2,18-24 e forse anche alla donna di valore di Pr 31,10. Anche qui spicca il contrasto fra la pluralità delle occasioni e l'inattuabilità del tempo di amare.

*Seconda scoperta:* In via subordinata – così interpretiamo *l'bad* «soltanto»,<sup>92</sup> Qohelet approda a un risultato, frutto dalla sua esperienza diretta, sul quale richiama, come già in precedenza, l'attenzione del lettore. L'aforisma che lo veicola tradisce lo stile dell'autore, come dimostra in primo luogo la presenza di Dio cioè *'elôhîm*.<sup>93</sup> Com'è noto, l'uso di *'elôhîm* da parte di Qohelet è stato giudicato un generico riferimento alla divinità, il segno di una concezione deista di Dio, creatore

<sup>88</sup> Secondo K. BALTZER, «Woman and War in Qohelet 7:23–8:1a», in *HTR* 80(1987), 127-132, essendo la guerra un affare maschile, in un esercito non ci sono donne.

<sup>89</sup> DI FONZO, *Ecclesiaste*, 247, sostiene che il detto altamente misogino di Qohelet mira a insegnare la presenza di almeno un uomo dabbene rispetto all'assenza di una «donna morigerata e saggia». Ciò scaturirebbe da quell'inferiorità morale della donna insita nel suo potere di «seduzione, lusinghe e male arti» (245!).

<sup>90</sup> SEOW, *Ecclesiastes*, 264 pensa all'inattuabilità della Sapienza.

<sup>91</sup> CRENSHAW, *Ecclesiastes*, 147.

<sup>92</sup> SEOW, *Ecclesiastes*, 265 pensa che *l'bad* sia la spia di una glossa che include tutto il v. 29: avendo il glossatore riferito il v. 28 alle donne, ne avrebbe tentato una maldestra dimostrazione.

<sup>93</sup> *'Elôhîm* compare ben 40 volte in tutto il libro, 32 delle quali con l'articolo.

del mondo e delle sue leggi ma lontano dagli uomini o di un Dio inteso come destino o ancora come il dio cosmopolita dei sapienti.<sup>94</sup> Il riferimento a ciò che Dio fa<sup>95</sup> indirizza verso una teologia negativa della creazione. Dio ha fatto ogni cosa, ma la sua azione creatrice è nascosta all'uomo. L'osservazione riporta, come notava Seow,<sup>96</sup> alla conclusione di Qo 7,1-14 – una vera e propria sintesi del pensiero qoeletico – in cui Qohelet indica l'immutabilità di ciò che Dio ha fatto come pure è l'ignoranza umana. In questo caso quale significato ha 'ādām? Secondo la maggioranza degli studiosi, Qohelet sta pensando all'umanità in senso collettivo: Dio l'avrebbe fatta *yāšār* «diritta» e in senso morale «onesta, leale, giusta». A giudizio di Lavoie,<sup>97</sup> *yāšār* sarebbe perciò un sinonimo di quel *tôb* che in Gen 1 aveva celebrato la bontà della creazione e quella dell'uomo prima della caduta. La situazione è rovesciata dal secondo membro della frase in cui la congiunzione *waw* ha un chiaro valore avversativo. *biqqešû* – terza persona plurale del perfetto *pi'el* di *bqš* – ha come oggetto *hēm̄mâ*, un pronome di terza persona maschile plurale con *he* enfatica, riferito all'umanità. Quanto a *hiššêbônôt*, suo complemento oggetto, esso è attestato soltanto qui e in 2Cr 26,15 dove significa «macchine da guerra, catapulte».<sup>98</sup> In questo caso gli si potrebbe dare il significato di «invenzioni, macchinazioni». Allontanandosi dal progetto originario di Dio, gli uomini avrebbero cercato di alterare con complicazioni, speculazioni, invenzioni la semplicità della creazione.<sup>99</sup>

A ben vedere, tuttavia, il discorso di Qohelet permette una lettura alternativa, avanzata da H. Graetz, ripresa da L. Levy e V. Zapletal e che R. Gordis<sup>100</sup> valutò a lungo prima di abbandonarla, cioè quella di considerare *hēm̄mâ* sì un pronome maschile plurale ma di attribuir-

<sup>94</sup> LAVOIE, *La pensée*, 227-244.

<sup>95</sup> 'āšāh ritorna 64 volte nel libro come sostanza del vivere umano, ma anche di quella di Dio.

<sup>96</sup> SEOW, *Ecclesiastes*, 275.

<sup>97</sup> LAVOIE, *La pensée*, 144-145. In senso più marcatamente teologico *yāšār* sottolinea nel discorso che il profeta Achia rivolge in 1Re 11,33.38 a Salomone e in 1Re 14,8; 15,5 a Geroboamo: il fatto che «non hanno fatto ciò che è giusto agli occhi di YHWH».

<sup>98</sup> F. BIANCHI – G. ROSSONI, «L'armée d'Ozias (2Ch 26,11-15) entre fiction et réalité. Un'esquisse philologique et historique», in *Trans* 13(1997), 21-37.

<sup>99</sup> F. BIANCHI, «Il lavoro manuale e intellettuale nei testi giudaici apocrifi e nei manoscritti di Qumran», in *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica 34. Lavoro-Progresso-Ricerca nella Bibbia*, Roma 2003, 72-73, per l'umanità prima del diluvio (Gen 6,1-5) o per le invenzioni dei discendenti di Caino (Gen 4,1-5). LXX traduce *logismous*, *V quaestionibus*.

<sup>100</sup> GORDIS, *Kohelet*, 283, con la bibliografia degli studi precedenti.

gli un significato «femminile». L'ebraico tardo ne conosce almeno tre esempi: Zc 5,1; Ct 6,8; Rt 1,22. Questa soluzione ormai dimenticata – l'ultimo esegeta a riprenderla fu il nostro A. Vaccari –<sup>101</sup> vede perciò nelle donne il soggetto della frase. Cercando infiniti inganni, intrighi, invenzioni per sedurre e per intrappolare l'uomo, lo avrebbero allontanato dal trovare la ragione delle cose. Forse non è casuale l'ironia fra l'*ḥešbon* cercato da Qohelet e *ḥiṣṣe'bonôt* femminili. Dietro questa osservazione più prosaica e meno filosofica dobbiamo cogliere le lotte e le rivalità all'interno di un *harem* che potevano condizionare l'ascesa al trono di questo o di quel figlio e che la Bibbia ci lascia intravedere soltanto nel libro di Ester in riferimento alla corte persiana? In ogni caso diverse figure femminili rivelano nella Bibbia un lato oscuro e pericoloso, da vere e proprie *femmes fatales*; Eva alla quale il v. 30 potrebbe alludere; le donne che si unirono ai giganti; quelle del libro dei Giudici cioè Giaele (Gdc 5), Dalila (Gdc 15); le regine Betsabea, Gezabele e Atalia nei libri dei Re; le donne straniere. Questa conclusione supera la misoginia, tipica del mondo antico, per esprimere la personalissima antropologia del suo autore.

8,1a *Conclusion*. Due domande retoriche, che implicano una risposta negativa chiudono la pericope; la prima, corretta secondo la proposta di Fox<sup>102</sup> *mî koh ḥākam* sottolinea che nessuno è tanto saggio da sfuggire a questa situazione, mentre la seconda rimarca che nessuno può scoprire il significato di una cosa.

\*\*\*

Giunti alla fine di questa affascinante e defatigante indagine possiamo abbozzare alcune conclusioni: lo sfondo delle tre scoperte di Qohelet 7,25- 29 non è tanto quello caratteristico della pur innegabile misoginia che accomuna nel mondo antico la Babilonia,<sup>103</sup> l'Egitto,<sup>104</sup>

<sup>101</sup> A. VACCARI, *I Libri Poetici della Bibbia*, Roma 1926, 277: «Le donne sogliono essere intriganti».

<sup>102</sup> FOX, *Qohelet and His Contradictions*, 244.

<sup>103</sup> Cf. *Il Dialogo pessimistico* I 51 (XIV sec. a.C.): «La donna è un pozzo, un pozzo, una buca, un fosso. La donna è un coltello di ferro acuminato che taglia la gola all'uomo!» (Trad. di G.R. CASTELLINO, *Sapienza Babilonese*, Torino 1962, 63).

<sup>104</sup> Il Papiro Insinger constata: «Le donne che io conosco sono tutte cattive»; e la sapienza di Onksheshonky decreta: «Insegnare a una donna è come riempire un sacco di sabbia sfondato» (cit. da J. CRENSHAW, *Education in Ancient Israel. Across the Deadenning Silence*, New York 1998, 168).

la Grecia,<sup>105</sup> quanto della finzione salomonica riletta in primo luogo attraverso la legge dei momenti, a causa della quale l'uomo non conosce il tempo di amare e il tempo di odiare e può incontrare la donna descritta così vividamente nel v. 27. In questo senso la donna contribuisce con il suo misterioso potere al piano divino che nasconde a ciascun uomo, fosse pure lo stesso Salomone, il tempo di un'azione e fa sì che vi rimanga intrappolato. Sarebbe interessante poter precisare da dove scaturì la riflessione di Qohelet. Al netto di ricostruzioni autobiografiche più o meno inverosimili,<sup>106</sup> i dati a nostra disposizione sono pochi: dal momento che la poligamia non era sconosciuta all'aristocrazia gerosolimitana,<sup>107</sup> accettando l'appartenenza di Qohelet a questa classe sociale, la sua riflessione potrebbe essere nata in questo contesto sociale. Oppure, in via subordinata, dovremmo spostare la riflessione di Qohelet nella vivace e multietnica regione costiera, i cui costumi disinibiti sono felicemente descritti dagli epigrammi di Meleagro di Gadera e da alcuni autori dell'*Antologia Palatina*.<sup>108</sup> Anche la filosofia popolare ellenistica<sup>109</sup> potrebbe avervi fatto sentire la sua influenza se è vero che a partire dal IV secolo a.C. le scuole ciniche e stoiche diedero vita a un'animata discussione sul ruolo della donna; è interessante notare in questa discussione sia il ruolo attribuito a Santippe,<sup>110</sup> moglie di Socrate che ne diviene spesso l'antagonista sia la pronunciata misoginia di Antistene, capofila della scuola cinica. I. von Loewenclau<sup>111</sup> e V. d'Alario<sup>112</sup> istruirono un parallelo fra Qohelet e Socrate che riguarda alcuni aspetti metodologici ed epistemologici, senza far cenno al

<sup>105</sup> Pitagora ascrive la creazione della donna a un principio cattivo, mentre Menandro osserva che istruire le donne è fornire veleno a una vipera (cf. sempre CRENSHAW, *Education*, 168 n. 30). Sulla misoginia nel mondo greco, si veda E. CANTARELLA, *Gli Ingianni di Pandora*, Milano 2019.

<sup>106</sup> Gordis, *Kohelet*, 84.

<sup>107</sup> Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus*, London 1969, 359-376.

<sup>108</sup> M. HENGEL, *Judaism and Hellenism*, London 1974, 65-78, e GARBINI, *Cantico*, 299-308.

<sup>109</sup> Negativo PIOTTI, *Qohelet*, 46 e 56; CHANGO, *Qohelet et Chrysippe* e ID., *L'Éclésiaste à la confluence du Judaïsme et de l'Hellénisme: Deux siècles d'histoire des études comparées du Qohelet et des vestiges littéraires et philosophiques grecs*, Leuven 2019.

<sup>110</sup> Nel *Simposio di Senofonte* II. 10 (360 a.C.), Antistene la definisce insopportabile e la più fastidiosa delle donne che si sono state, che ci sono e che ci saranno: sul personaggio rimando a G. REALE, *Socrate*, Milano 2000 e alla monografia di A. BOCCA, *La moglie di Socrate. Santippe, fra storia e pregiudizi*, Roma 2014.

<sup>111</sup> I. VON LOEWENCLAU, «Kohelet und Sokrates – Versuch eines Vergleich», in *ZAW* 98(1986), 327-337.

<sup>112</sup> D'ALARIO, «Zwischen Frauenfeindlichkeit», 98-99.

«mondo femminile» che nella «questione socratica» presenta la stessa problematicità del libro biblico. È sorprendente però che un autore giudeo-ellenistico come Aristobulo di Alessandria vissuto nella prima metà del II sec. a.C. e citato dalla *Praeparatio Evangelica* di Eusebio di Cesarea 13,12.3-4, affermi che il *daimon* che Socrate sentiva e che gli faceva conoscere il cosmo veniva dallo stesso Dio o da Mosè.<sup>113</sup> Dunque, almeno nell'ambiente alessandrino giudaico Socrate non era uno sconosciuto. Sarebbe così strano che Qohelet cercò di rileggere il rapporto fra uomo e donna sulla scorta della figura di Salomone, patrono della saggezza ebraica e di confrontarla con quanto la cultura popolare ellenistica aveva portato, sotto forma di insegnamenti e personaggi, anche là, sotto quel lembo del cielo del Mar Mediterraneo.<sup>114</sup>

FRANCESCO BIANCHI  
Viale P. Togliatti, 284 b2  
00175 Roma  
francesco\_bianchi@hotmail.com

### Parole chiave

Qohelet (libro di) – Donne – Legge dei momenti – Salomone – Intertestualità – Letteratura sapienziale

### Keywords

Book of Qoheleth – Women – Law of the seasons – Solomon – Intertextuality – Sapiential literature

<sup>113</sup> I frammenti di Aristobulo di cui già D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, 232, aveva rilevato l'assonanza con Qohelet, sono editi da C. HOLLIDAY, *Fragments of Hellenistic Jewish Authors*, Atlanta, GA 1995, ma ignorati da G. DANZIG, «Socrates in Hellenistic and Medieval Jewish Literature», in M. TRAPP (ed.), *Socrates from the Antiquity to the Enlightenment*, London 2007, 143-178, che discute le citazioni di Socrate in Filone Alessandrino e in Giuseppe Flavio. La possibilità sostenuta da R. GMIRKIN, «Jeremiah, Plato and Socrates: Greek Antecedents to the Book of Jeremiah», in J. WEST – N.P. LEMCHE (eds.), *Jeremiah in History and Tradition* (Copenhagen International Seminar), London 2020, che la storia delle vicissitudini del profeta Geremia furono costruite in età ellenistica (intorno al 270 a.C.) sulla scorta di quelle di Socrate sembra troppo audace.

<sup>114</sup> Nell'affresco pompeiano della Casa del Medico, conservato al Museo Archeologico di Napoli, che inscena il Giudizio di Salomone [I. RAMELLI, «Note sulla presenza giudaica e cristiana a Pompei, Ercolano e Pozzuoli», in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 56(2002), 3-16] compaiono due personaggi caricaturali, dietro i quali T. FEDER, «Solomon, Socrates and Aristotle», in *Biblical Archaeology Review*, September/October 2008, volle riconoscere le caricature di Aristotele e Socrate, colti in ammirazione della sapienza del re.

## Sommario

Qohelet 7,25-8,1a è una delle pericopi più discusse di tutto il libro, poiché molti esegeti vi hanno colto un fortissimo tono misogino. Un attento esame permette di relativizzare un'affermazione così radicata nella *Wirkungsgeschichte* del testo e collocarla sullo sfondo dell'ignoranza della «legge dei momenti» (Qo 3,1-8), che caratterizza la vita di ogni uomo, fosse pure Salomone, la cui vicenda è evocata in maniera piuttosto discreta attraverso il numero mille. A causa di questa ignoranza che investe anche «il tempo di amare» all'uomo può capitare di incontrare la donna descritta in maniera così negativa. Questa riflessione, in grado di mettere in discussione gli esiti della letteratura sapienziale, potrebbe essere stata favorita dal confronto con la coeva filosofia popolare ellenistica nella quale era in corso un vivace confronto sulla donna al quale non era forse estranea Santippe, moglie di Socrate.

## Summary

Qohelet 7,25-8,1a is one of the most debated pericopes in the whole book: many exegetes have detected a very strong misogynistic tone there. A careful examination enables us to relativise a statement that is so rooted in the *Wirkungsgeschichte* of the text and to place it against the background of ignorance of the «law of the seasons» (Qoh 3,1-8) which characterises the life of every man, possibly also Solomon, whose deeds are evoked rather discreetly through the number, one thousand. Because of this ignorance, which also involves «the time to love», a man can happen to meet the woman who is described in such a negative way. This reflection, which can challenge the conclusions of sapiential literature, could have been favoured with the encounter with contemporary popular Hellenistic philosophy which contained a lively discussion on women to which Xanthippe, Socrates' wife, may not have been a stranger.