

Krzysztof BARDSKI

## VA', MANGIA E BEVI

### I piaceri della vita dell'Ecclesiaste nell'interpretazione di San Girolamo<sup>1</sup>

---

Contenuto: 1. Le prospettive del lettore. 2. Girolamo ed i *testi epicurei* dell'Ecclesiaste. 3. La ricerca del senso letterale: a. Approccio positivo ai *testi epicurei*. b. Approccio negativo ai *testi epicurei*. 4. Il simbolismo spirituale. Conclusione.

---

Il *Commentarius in Ecclesiasten*, scritto da Girolamo nel 389 è il primo commentario ad un libro dell'Antico Testamento composto dal celebre esegeta<sup>2</sup>. In esso egli raccoglie diverse tradizioni interpretative sia cristiane che ebraiche, proponendo allo stesso tempo non pochi spunti originali. L'opera servì nei tempo posteriori come esempio o punto di riferimento per i commentatori successivi dell'Ecclesiaste, perciò si trova in un certo senso all'incrocio delle tradizioni esegetiche antiche.

Nel presente articolo affronteremo il problema del rapporto tra il messaggio originale di Qohelet e la sua successiva interpretazione nella tradizione. Perciò inizieremo da una breve analisi ermeneutica che ci servirà come punto di partenza per una classificazione e valutazione delle correnti interpretative che possono essere rinvenute nel *Commentarius in Ecclesiasten*.

#### 1. Le prospettive del lettore

Il ripetuto invito dell'Ecclesiaste a godere i beni terreni sembra fare del tema del piacere e della gioia una delle questioni fondamentali del libro<sup>3</sup>. Per designare le pericopi e i versetti che trattano questo tema fu coniata l'espressione, alquanto sfortunata-

---

<sup>1</sup> Il presente articolo è basato su uno dei capitoli della tesi per il dottorato scritta al Pontificio Istituto Biblico, intitolata: *Il "Commentarius in Ecclesiasten" di Girolamo. Dall'intenzione del testo alle tradizioni interpretative*, Roma 1996. Moderatore: prof. M. Gilbert.

<sup>2</sup> Edizione critica: M. ADRIAEN, *CCL 72*(1959), 247-361. Traduzione polacca con note relative alle fonti: K. BARDSKI, *Hieronim. Komentarz do Księgi Eklezjastesa*, Kraków 1995.

<sup>3</sup> Ecco i brani che ci sembrano essenziali a questo proposito: Qo 2, 24-26; 3, 12-13. 22; 5, 17-19; 8, 15; 9, 7-10; 11, 7-10. La scelta effettuata da R. N. WHYBRAY ["Qohelet, Preacher of Joy", *JSOT* 23 (1982) 87] ci sembra restringere troppo l'area, in cui il tema viene trattato, anche se in linea di principio coincide con la nostra. A proposito di questi sette passi R. N. Whybray scrive: *They punctuate the whole book, forming a kind of Leitmotif* (p. 88).

ta, di *testi epicurei*<sup>4</sup>. Nella critica moderna sembra essere ormai del tutto superata l'opinione, secondo la quale Qohelet sarebbe stato *un professeur de libertinage*, diffusa nel secolo scorso<sup>5</sup>, una serie di interrogativi divide ancora i critici.

Prima di tutto, che posto ha l'invito al godimento nel contesto degli altri messaggi del libro? Possiamo situare le opinioni dei commentatori fra due poli. Da un lato vi sono quelli che attribuiscono un'importanza ideologica all'invito alla gioia, considerandola addirittura un imperativo categorico per l'uomo<sup>6</sup>. Dall'altro l'opinione, secondo la quale il godimento dei beni terreni è l'unica cosa che resta all'uomo di fronte a tutti i dispiaceri della vita<sup>7</sup> ed è limitato dall'inscrutabile volontà divina<sup>8</sup>.

Si tratta ovviamente dei piaceri moralmente legittimi, visto che Qohelet stesso condanna l'abuso dei piaceri nella pseudoautobiografia salomonica (Qo 1, 12 - 2, 13)<sup>9</sup> e di una soddisfazione non contraria ai principi religiosi. Giustamente osserva Podechard che la motivazione di Epicuro era quella di liberarsi dal timore degli dei, mentre per Qohelet ogni piacere viene considerato come un dono di Dio<sup>10</sup>. L'invito ad un uso sereno ed equilibrato dei beni passeggeri della vita accomuna il pensiero di Qohelet a quello di Ben Sira<sup>11</sup> e lo inquadra nel solco più ampio della corrente sapienziale in Israele<sup>12</sup>.

<sup>4</sup> Cf. L. DI FONZO, *L'Ecclesiaste*. La Sacra Bibbia, Torino 1967, 43; S. LEANZA, "L'atteggiamento della più antica esegesi cristiana dinanzi all'epicureismo ed edonismo di Qohelet", *Orpheus* 3 (1982) 74.

<sup>5</sup> Per la discussione ed autori, cf. E. PODECHARD, *L'Éclésiaste*, Études Bibliques, Paris 1912, 26. 186.

<sup>6</sup> *Joy is God's categorical imperative for man* (R. GORDIS, *Koheleth - the Man and his World. A Study of Ecclesiastes*, New York 1968, 129). Specialmente cf. R. N. WHYBRAY, "Qoheleth, Preacher of Joy".

<sup>7</sup> *Qohelet does not preach happiness... tells us how to make the best of a bad situation, where to find "portions" and "good things"* (M. V. FOX, *Qohelet and his Contradictions*, JSOTSS 71, Sheffield 1989, 77).

<sup>8</sup> *Qohelet's emphasis on the enjoyment appears severely limited and is uttered in the perspective of the arbitrariness of a God who gives such delights* (R. MURPHY, "The Sage in Ecclesiastes and Qohelet the Sage", *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, ed. J. G. GAMMIE - L. PERDUE, Winona Lake 1990, 271).

<sup>9</sup> Cf. L. DI FONZO, *L'Ecclesiaste*, 77.

<sup>10</sup> Cf. E. PODECHARD, *L'Éclésiaste*, 189.

<sup>11</sup> Cf. Sir 14, 11-19; 30, 17-19; 38, 16-23; 40, 18; 41, 1-4.

<sup>12</sup> In modo assai equilibrato e preciso il tema dell'ottimismo come derivato dal dono divino della Sapienza, fu presentato da H. HOLSTEIN ["L'optimisme des Livres Sapientiaux", *Bible et vie chrétienne* 78 (1967) 34-44]. L'autore non fa molte allusioni all'Ecclesiaste, restando generalmente nell'ambiente teologico di Sir e Sap (trattando dell'ottimismo attinge anche da Gb!), per indirizzare la questione verso una prospettiva cristiana: *Cette sagesse qu'à travers leurs propos réalistes et parfois désabusés ou narquoisement intéressés annoncent les livres sapientiaux, c'est la source de leur optimisme. Confiance sereine et douce, humilité discrète et certitude que Dieu, qui est fidèle, ne refuse pas à son peuple le réconfort d'une présence qui le transforme et le prépare à d'imprévisibles lendemains, à ces temps où la Sagesse sera un nom du Fils incarné* (p. 43).

Prima di affrontare il problema dell'interpretazione di Girolamo e degli antichi, ci sembra opportuno iniziare da un'osservazione di carattere ermeneutico che potrebbe aiutare nell'impostazione di certi problemi nella storia dell'esegesi.

Soffermiamoci sul contesto che precede i *luoghi epicurei* dell'Ecclesiaste<sup>13</sup>. Qo 2, 24-26 fa parte della conclusione della pseudoautobiografia salomonica, in cui il piacere semplice del mangiare e del bere (Qo 2, 24) viene contrapposto ai *giorni pieni di dolori e preoccupazioni penose* (Qo 2, 23).

In Qo 3, 12-13 mediante il verbo **ידעת** (*ho conosciuto, ho concluso*) si conclude che, di fronte all'inscrutabilità delle opere di Dio (Qo 3, 11), non resta all'uomo che *gioire e agire bene* (Qo 3, 12). Questo fatto viene presentato nel versetto successivo in modo parallelo, attraverso le azioni di mangiare e bere, con gli stessi termini adoperati in Qo 2, 24.

Il versetto Qo 3, 22 si trova in una posizione simile alla pericope precedente. È la conclusione della riflessione che mette in paragone la sorte degli animali e degli uomini. Di fronte alla problematica differenza tra il destino dello *soffio vitale* (**רוח**) dell'uomo e della bestia (Qo 3, 21), con un **וראית** (*ho visto*, Qo 3, 22) che ha lo stesso ruolo del **ידעת** (*ho conosciuto*, Qo 3, 12) usato in precedenza, l'Ecclesiaste introduce una conclusione simile a Qo 3, 12: *Non c'è altro bene per l'uomo che gioire delle sue opere* (Qo 3, 22). Il *mangiare e bere* non viene menzionato, ma visto il parallelismo in Qo 3, 12-13, il lettore può sottintenderlo.

Qo 5, 17-19 inizia con lo stesso **וראית** (*ho visto*), in una costruzione sintattica che ne rafforza la portata: *ecco quello che ho visto io* (Qo 5, 17). La posizione è identica a quella delle conclusioni precedenti. Questa volta appare al termine di una pericope che sconfessa i vantaggi del denaro, del lavoro e del risparmio (Qo 5, 9-16). Siccome l'uomo non porterà niente con se dopo la morte, allora invece di *consumare tutti i giorni nell'oscurità, in molte pene, nei guai e nel malanno* (Qo 5, 16) - si noti la somiglianza dell'espressione con Qo 2,23 - viene proposta la soluzione alternativa: *il bene, quello che è piacevole, è mangiare e bere e vedere il bene in tutta la sua fatica* (Qo 5, 17). I versetti successivi offrono un approfondimento teologico dell'invito alla gioia, che culmina col: *perché Dio occupa con la gioia il suo (dell'uomo) cuore* (Qo 5, 19). La catena causale **כי ... כי** (*perché... perché...*) invita il lettore a ricercare delle ragioni ultime di quello che viene proposto come il *bene alternativo*<sup>14</sup>.

Qo 8, 15 ripete lo schema precedente. Nella pericope Qo 8, 9-14 quello che viene messo sotto inchiesta è il vantaggio della giustizia negli affari umani. L'esperienza pratica dimostra che essa non ha la capacità di imporsi nelle vicende della storia: *Ci*

<sup>13</sup> R. N. WHYBRAY segue un metodo simile ("Qohelet, Preacher of Joy", 88), ma le conclusioni che presenta (p. 92) sembrano soltanto un riassunto descrittivo del testo biblico, senza approfondimento esegetico né ermeneutico.

<sup>14</sup> N. LOHFINK ["Qoheleth 5: 17-19, Revelation by Joy", *CBQ* 52 (1990) 625-635] presenta un'interessante analisi del passo, arrivando ad una conclusione forse un po' esagerata: *It seems to me that Qo 5, 19 is one of the crucial points for the understanding of the whole Book of Qoheleth and of the thinking which is behind it. It may even be the key to what he ultimately has to say about God* (p. 635).

sono giusti che ricevono secondo le opere dei malvagi, e ci sono malvagi che ricevono secondo le opere dei giusti (Qo 8, 14). A questa situazione viene contrapposta la solita triade: all'uomo non resta che mangiare, bere e gioire: *Ho approvato la gioia, poiché non c'è altro bene per l'uomo sotto il sole, se non mangiare, bere e gioire* (Qo 8, 15).

In Qo 9, 7-10 manca il solito verbo che introduce una riflessione conclusiva (ירעתהי - Qo 3, 12; וראיתיהי - Qo 3, 22 e 5, 17; שבחתי - Qo 8, 15), ma la posizione del testo come proposta alternativa rimane la stessa<sup>15</sup>. Questa volta si tratta dell'impotenza umana di fronte alla morte: *Anche il loro amore, anche il loro odio, anche la loro invidia sono ormai finite* (Qo 9, 6). In questo contesto, con un tono imperativo, scatta l'invito: *Va' mangia con gioia il tuo pane, bevi con cuore buono il tuo vino* (Qo 9, 7).

Una costruzione imperativa, simile lessicalmente alla precedente, incontriamo in Qo 11, 7-10. Dinnanzi ai *giorni bui* (Qo 11, 8) della vecchiaia, l'Ecclesiaste rivolge al giovane il consiglio: *Gioisci, giovane, nella tua giovinezza e fa il bene al tuo cuore nei giorni della tua gioventù* (Qo 11, 9).

Nei testi presentati sopra abbiamo sottolineato il ruolo delle tre azioni *gioire, mangiare e bere* come un'alternativa alla mancata soluzione di diversi problemi esistenziali. Abbiamo, dunque, da una parte le sofferenze e le pene della vita quotidiana (Qo 2, 23), l'impotenza epistemologica (Qo 3, 11), l'ambiguità dello spirito vitale dell'uomo (Qo 3, 21), il lavoro<sup>16</sup> e i dispiaceri (Qo 5, 16), l'ingiustizia (Qo 8, 14), la fragilità della vita (Qo 9, 6), lo spettro della vecchiaia (Qo 11, 8), in una parola, degli aspetti più svariati della precarietà dell'esistenza umana, ai quali viene contrapposta sempre la stessa alternativa, come se fosse una panacea universale.

Una seconda osservazione che vorremmo sottolineare riguarda un'apparenza stereotipata delle azioni *gioire, mangiare, bere*. Il *gioire* solo in Qo 3, 22 è precisato con במעשיו (*delle sue opere*), mentre il *mangiare e bere* in Qo 9, 7 con לחמך (*tuo pane*) e יינך (*tuo vino*) rispettivamente. Nel resto dei testi tutte le azioni trattate restano sotto la forma di stereotipi più o meno astratti. Non sappiamo se si tratta dell'atto di saziare la fame, di voracità sfrenata, o di gustare le delizie della tavola. Né i testi, né il loro contesto immediato precisano queste azioni, mentre i loro contrari nel contesto precedente vengono spesso descritti dettagliatamente ed esemplificati.

In conclusione, ci sembra che non è il fatto concreto del *mangiare e bere* che costituisce il messaggio del testo, ma l'alternativa che resta all'uomo consapevole della sua limitatezza. In altre parole: *mangiare e bere* diventa il simbolo di una possibile soddisfazione che l'uomo può ricavare sulla terra.

<sup>15</sup> Secondo la divisione del testo proposta da J. Pahk, l'unità abbraccia tutta la sezione Qo 8, 17 - 9, 10. Da questa prospettiva, anche qui il verbo ראיתיהי (Qo 8, 17) introdurrebbe la conclusione sapienziale, cf. J. PAHK, *Il canto della gioia in Dio. Esegese dell'unità letteraria di Qo 8, 16 - 9, 10 come itinerario sapienziale verificato dalla considerazione parallela di Gilg. ME III, Diss. PIB, Roma 1996, 225.*

<sup>16</sup> In particolare merita di essere segnalata la ricerca di un rapporto logico tra il tema del *lavoro* e quello della *gioia*. Ampiamente tratta il tema M. V. FOX, sottovalutando, a nostro parere l'aspetto positivo dell'invito al godimento dell'Ecclesiaste (cf. *Qohelet*, 68-77).

Il lettore, entrando in quest'ottica, può domandarsi, quale sarebbe, nel proprio caso concreto, nel suo contesto storico e culturale, quest'alternativa rappresentata da un simbolo stereotipato, per avere un po' di consolazione, nonostante i dispiaceri della vita. Considerando il *mangiare e bere* di Qohelet in questa angolatura, l'interpretazione midrashica di saziarsi dalla Torah<sup>17</sup> o quella cristiana in chiave eucaristica o in riferimento ad altri beni spirituali<sup>18</sup>, non diventano delle forzature allegoriche ma letture di un simbolo ancorato ad una realtà fondamentale per l'esistenza umana, quale è il mangiare ed il bere<sup>19</sup>.

## 2. Girolamo ed i testi epicurei dell'Ecclesiaste<sup>20</sup>

Girolamo ebbe chiara coscienza del pericolo di un'interpretazione edonistica di non pochi passi di Qohelet. Già nel commento a Qo 1, 1, come se prevedesse che questa difficoltà sarebbe stata presente in tutto il suo percorso interpretativo, scrive:

*Male igitur quidam opinantur, nos ex hoc libro ad voluptatem et luxuriam provocari, cum econtrario omnia, quae in mundo cernimus, vana doceantur; nec debere ea nos studiose appetere, quae dum tenentur intereant*<sup>21</sup>.

Che si tratti esplicitamente del pericolo di un'interpretazione ispirata all'epicureismo, verrà spiegato in altri passi del libro<sup>22</sup>. Non conosciamo, comunque, nessun commento antico che spiegasse il messaggio del libro in questa chiave, se non mediante il ricorso all'uso della prosopopea. Forse si tratta di certe tendenze nell'ebraismo, riflesse ancora nel *Midrash*, secondo le quali alcuni dei testi trattati nel presente articolo sarebbero *orientati verso l'eresia*<sup>23</sup>. All'epoca di Girolamo il problema sembra avere soltanto un valore storico, poiché - con l'accettazione del libro nei canoni

<sup>17</sup> Cf. *Targum Qohelet*, 3, 12; 8, 15; 11, 8; *Midrash Qohelet Rabbah*, 2, 24, 1; 3, 12, 1; 5, 17, 1; 8, 15, 1.

<sup>18</sup> Si veda come esempio l'interpretazione di Qo 3, 13 di Filastrio, il quale dopo aver riportato il passo biblico, continua: *Sicut enim et haec terrestres esca a Deo data est, ita et illa caelestis esca de lege desideranda est amplius, fides quippe Christi Domini de lege et prophetis adveniens cupientibus gloriosa* (FILASTRIO, *Liber de haeresibus*, 134, 2: CCL 9, 298, 23-26).

<sup>19</sup> *Each represents a fundamental activity... Eating and drinking are vital to the sustaining of life* (G. OGDEN, *Qoheleth*, JSOT, Sheffield 1987, 48).

<sup>20</sup> La questione è stata trattata da S. LEANZA in: "L'atteggiamento", 73-90; più dettagliatamente: "Sul *Commentario all'Ecclesiaste* di Girolamo. Il problema esegetico", *Jérôme entre l'Occident et l'Orient, XVI centenaire du départ de saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem*, Actes du Colloque de Chantilly, Sept. 1986, ed. Y.-M. DUVAL, Ét. Aug., Paris 1988, 267-282.

<sup>21</sup> GIROLAMO, *Commentarius in Ecclesiasten*, 1, 1; CCL 72, 252, 67-71.

<sup>22</sup> Cf. *Ibidem* 1, 9, 10; CCL 72, 257, 259; 9, 8, 8; CCL 72, 325, 143; 12, 1; CCL 72, 351, 80.

<sup>23</sup> A proposito di Qo 11, 9 leggiamo: *Gli saggi cercarono di togliere via il libro dell'Ecclesiaste, poiché trovarono in esso delle parole orientate verso l'eresia* (*Midrash Qohelet Rabbah*, 11, 9). Per altri riferimenti cf. L. DI FONZO, *L'Ecclesiaste*, 86-87.

ebraico<sup>24</sup> e cristiano - lo sforzo dei commentatori mirava alla conciliazione del contenuto dell'opera coi valori morali delle rispettive religioni.

L'interpretazione di Girolamo non è, tuttavia, di carattere apologetico, poiché non si propone di giustificare Qohelet, ma di esporre un insegnamento positivo partendo dai testi che invitano alla gioia. Lo farà seguendo due itinerari che nei suoi commenti saranno presentati distintamente: la ricerca del senso letterale e di quello spirituale. Non ci sembra opportuno chiamare in questo caso il senso spirituale col denominativo *allegorico*, vista l'introduzione sul simbolismo fatta all'inizio dell'articolo.

### 3. La ricerca del senso letterale

L'approccio letterale dei *testi epicurei* dell'Ecclesiaste assume nel *Commentarius in Ecclesiasten* due sembianze. La prima consiste nell'approfondimento del messaggio per mezzo di parafrasi e motivazioni dell'invito alla gioia, affermando, cioè, il suo valore positivo. La seconda, nell'uso - seguendo l'esempio di scrittori precedenti - della prosopopea, giudicando in conseguenza negativamente il messaggio dei testi trattati.

#### *a. Approccio positivo ai testi epicurei*

Quasi tutti i commenti di Girolamo ai brani in questione cominciano da una parafrasi più o meno sviluppata. Osservando attentamente queste "traduzioni libere" ci renderemo conto che il nostro autore mette in rilievo certi aspetti che, dal suo punto di vista, sono più importanti degli altri per la comprensione del messaggio dell'Ecclesiaste. Questi aspetti non solo giustificano il pensiero di Qohelet, ma hanno il compito di fornire la motivazione più profonda della chiamata a godere dei piaceri della vita.

Considerando come parafrasi la riformulazione del contenuto X per Y<sup>25</sup>, per scoprire l'originalità dell'interpretazione occorre individuare quei componenti dell'Y che allargano, e non soltanto ripetono in modo sinonimico, il contenuto X. Nelle parafrasi dei *testi epicurei* fatte da Girolamo, ci sembra importante la tendenza a sottolineare il valore positivo del *mangiare e bere* in contrasto con altre attività futili o peccaminose.

Accanto alle parafrasi, spesso correlate fra loro, appaiono dei brevi riassunti, in cui Girolamo cerca di esprimere con altre parole il contenuto di diversi versetti, oppure un'idea che a più riprese ritorna nel testo dell'Ecclesiaste.

---

<sup>24</sup> Sull'accettazione del libro nel canone ebraico e le relative discussioni, cf. J. TRUBLET, "Constitution et clôture du canon hébraïque", *Le canon des Ecritures: études historiques, exégétiques et historiques*, Lectio Divina 140, Paris 1990, 140-144.

<sup>25</sup> Per una buona presentazione del concetto di *parafrasi*, cf. A.-M. PELLETIER, *Lectures du Cantique des Cantiques. De l'enigme du sens aux figures du lecteur*, Analecta Biblica 121, Roma 1989, 132s.

Il frammento del primo *testo epicureo*, tradotto letteralmente dall'ebraico:

*Quia homini bono coram se dedit sapientiam, et scientiam et laetitiam et peccanti dedit sollicitudinem, ut augeat et congreget quae dentur bono ante faciem Dei (Qo 2, 26)<sup>26</sup>,*

venne in seguito parafrasato:

*Siquidem Dei munus est, talem iusto viro dari mentem ut ea quae curis vigiliisque quaesivit, ipse consumat. Sicut econtrario, irae Dei est in peccatorem, ut diebus ac noctibus opes congreget, et nequamquam eis utens, his relinquat, qui in conspectu Dei iusti sunt<sup>27</sup>.*

La parafrasi inizia senza aggiunte rilevanti; a *homini bono* corrisponde *iusto viro*, mentre a *dedit sapientiam et scientiam* corrisponde *dari mentem*. Il sostantivo *mens* viene, però, specificato ricorrendo a Qo 2, 24 (tradotto nel *Commentarius in Ecclesiasten: Non est bonum homini, nisi quod comedat et bibat, et ostendat animae suae bonum in labore suo*<sup>28</sup>) nel modo seguente:

1. L'espressione *ipse consumat*, anche se relazionata logicamente con *dedit laetitiam*, in modo diretto allude a Qo 2, 24: *nisi quod comedat et bibat*.
2. L'espressione *curis vigiliisque* corrisponde a *in labore suo* di Qo 2, 24.

Ci sembra, dunque, che all'interno della parafrasi di Qo 2, 26 citata all'inizio del presente paragrafo, appare anche una parafrasi di Qo 2, 24. Introducendo l'avversativo *sicut econtrario* Girolamo contrappone il godimento dei beni ricevuti da Dio da parte dell'uomo giusto, all'ansia futile del peccatore, sottintendendo che il non specificato אדם (*uomo*) di Qo 2, 24 è in realtà l'*uomo buono ai suoi (di Dio) occhi*.

Il commento a Qo 5, 17-19 inizia dalla constatazione:

*Ad comparationem eius, qui opibus suis in curarum tenebris vescitur, et cum grandi vitae taedio peritura comportat, meliorem dicit esse eum, qui praesentibus fruitur<sup>29</sup>.*

Più che di una parafrasi, vista la sproporzione tra gli elementi X e Y, abbiamo a che fare qui con un riassunto. La prima parte dell'enunciazione (*qui opibus... comportat*) corrisponde a Qo 5, 12-16, mentre la seconda (*qui praesentibus fruitur*) riassume Qo 5, 17-19. La novità che introduce Girolamo è la contrapposizione (*ad comparationem*) e la qualificazione (*meliorem dicit*), mentre il testo biblico si limita soltanto alla presentazione delle due situazioni esistenziali. Il nostro autore esprime, dunque, un pensiero simile a quello che abbiamo visto a proposito di Qo 2, 24-26, rinunciando, però, alla qualificazione morale del soggetto (*iustus - peccator*). Questa volta il sere-

<sup>26</sup> GIROLAMO, *Commentarius in Ecclesiasten*, 2, 24-26; CCL 72, 271, 351-354.

<sup>27</sup> *Ibidem*, 2, 24-26; CCL 72, 271, 560 - 272, 364. S. Leanza scrive al riguardo: *È estremamente significativo il fatto che proprio nel commento dei due passi più spregiudicati e apertamente epicurei di tutto il libro, Eccle. 2, 24-26 e 3, 12-13, Girolamo dia prima l'interpretazione letterale, che mira ad attenuare il significato epicureo del testo, e solo successivamente proponga l'interpretazione allegorica* (S. LEANZA, "Sul Commentario", 277).

<sup>28</sup> GIROLAMO, *Commentarius in Ecclesiasten*, 2, 24-26, CCL 72, 271, 348-350.

<sup>29</sup> *Ibidem*, 5, 17-19; CCL 72, 296, 194-197.

no godimento dei beni presenti viene contrapposto alle preoccupazioni per le cose passeggere.

Anche l'inizio del commento a Qo 8, 15 assume la forma di un riassunto:

*Hoc plenius supra interpretati sumus et nunc strictim dicimus, licet brevem et cito finiendam praeferre eum vescendi et bibendi voluptatem angustiis saeculi, et his quae inique fieri videntur in mundo*<sup>30</sup>.

Il versetto biblico parla soltanto della lode della letizia, ma Girolamo cerca di arrivare alle cause di questa lode, e lo fa contrapponendo (*licet preferre*) il contenuto del versetto (*vescendi et bibendi*) a quello che emerge dalle analisi che abbiamo fatto a proposito di 2, 24-26 e 5, 17-19, cioè:

1. all'angoscia circa le preoccupazioni mondane (*angustiis saeculi*).
2. alle azioni peccaminose (*his quae inique fieri videntur in mundo*).

La prima, dunque, delle strade che percorre Girolamo per interpretare il messaggio "va', mangia e bevi" di Qohelet corrisponde alla logica delle contraddizioni che abbiamo presentato nel paragrafo iniziale di questo articolo ed è - a nostro parere - la più vicina all'intenzione originale del testo biblico.

La seconda via sarà quella di aggiungere alle azioni di *mangiare, bere e godere* altre che avrebbero un senso "santificante" alla luce della dottrina cristiana: fare le buone opere, dare elemosina, compiere la penitenza, etc. Precisiamo che si resta sempre nell'ambito dell'interpretazione letterale, poiché il senso immediato dell'enunciazione non viene rimaneggiato in modo allegorico o simbolico. Queste "espansioni" del senso del testo non sono mai fatte in modo arbitrario, ma trovano sempre un collegamento logico col messaggio originale del libro. Cerchiamo di individuarlo.

Qo 3, 13, tradotto nel *Commentarius in Ecclesiasten*:

*Et quidem omnis homo qui comedit et bibit et ostendit bonum in omni labore suo, ex dono Dei est*<sup>31</sup>,

viene parafrasato in seguito:

*Neque se putet plus de suo labore lucrari posse, quam cibum et potum, et si quid de opibus suis in bonis operibus expenderit, hoc solum Dei donum est*<sup>32</sup>.

In questo caso l'espressione di carattere molto generale dell'Ecclesiaste **רֵאָה טוֹב** (*vedere il bene*<sup>33</sup>) tradotta non del tutto fedelmente *ostendit bonum*<sup>34</sup> avrebbe il senso di *usare i propri beni per compiere buone opere*. L'interpretazione non sembra fedele all'intenzione del testo biblico, che alla luce di simili espressioni in Qo 2, 24; 5, 17 e 6, 6 riferisce il *bonum* non agli altri, ma al soggetto dell'allocuzione.

<sup>30</sup> Ibidem, 8, 15; CCL 72, 320, 230-234.

<sup>31</sup> Ibidem, 3, 12.13; CCL 72, 277, 178 - 278, 180.

<sup>32</sup> Ibidem, 3, 12. 13; CCL 72, 278, 185-187.

<sup>33</sup> Secondo L. DI FONZO, idiotismo ebraico per *godere il benessere* (*L'Ecclesiaste*, 169).

<sup>34</sup> A quanto pare sotto l'influsso dei Qo 2, 24. Nella Volgata troviamo una traduzione più accurata: *et videt bonum de labore suo*.

Per difendere la sua interpretazione, Girolamo ricorre a 1 Tm 6, 8: *Habentes victum et vestitum, his contenti sumus*<sup>35</sup>, e aggiunge:

*Et quidquid supra habere possumus, in pauperibus nutriendis et egentium largitione consummamus*<sup>36</sup>.

Egli interpreta, dunque, l'invito a *mangiare e bere* come esortazione ad accontentarsi di quello che è necessario, per espandere in modo *targumico* il senso biblico, leggendo - per così dire - tra le righe.

Nella sua spiegazione, comunque, sembra che Girolamo seguisse la tradizione della Chiesa, attestata nei commenti allo stesso passo di Gregorio di Nissa e più tardi della *Catena Hauniensis*<sup>37</sup>. Citiamo il commento del Nisseno, che getterà anche luce alla nostra analisi del brano successivo dell'opera di Girolamo:

*Il bene non può essere che uno solo: l'esser continuamente lieti per tutto ciò che'è buono, e questa letizia è prodotta dalle opere buone*<sup>38</sup>.

La *letizia delle buone opere* come chiave esegetica per interpretare **רמח** (*rallgrarsi*) ricorrente nei *testi epicurei*, appare nel commento di Girolamo a Qo 3, 22:

*Nihil est ergo bonum in vita ista, nisi quod laetatur homo in opere suo, faciens eleemosynam, et futuros sibi thesauros in regno caelorum praeparans*<sup>39</sup>.

Il legame tra la gioia e l'elemosina sembra trarre spunto da 2 Cor 9, 7 (*Dio ama chi da con gioia*), ispirato a sua volta in Pro 22, 8 secondo la versione dei LXX (*Dio benedice l'uomo allegro e donatore, egli stesso supplisce alla vanità delle sue opere*)<sup>40</sup>. Nessuno dei testi viene riportato, comunque, da Girolamo. Oltre alla già citata testimonianza di Gregorio Nisseno, sul rapporto stretto tra gioia ed elemosina leggiamo nel *Commentario* di Ps-Giovanni Crisostomo<sup>41</sup> e nel *Targum Qohelet* che rilegge in questo modo Qo 3, 22:

*Ho visto che non c'è altro bene in questo mondo, fuorché l'uomo gioisca nelle opere buone, che mangi e beva, e faccia bene al suo cuore. Questa è la sola parte buona in questo mondo: comperare con essa il mondo futuro. Ciò affinché non dica l'uomo nel suo cuore: Perché dovrei distribuire il denaro facendo elemosina?*<sup>42</sup>.

<sup>35</sup> GIROLAMO, *Commentarius in Ecclesiasten*, 3, 12. 13; CCL 72, 278, 191.

<sup>36</sup> Ibidem, 3, 12. 13; CCL 72, 278, 191-193.

<sup>37</sup> Cf. *Catena Hauniensis*, 3, 13; CCG 24, 51, 197 - 52, 200.

<sup>38</sup> GREGORIO NISSENO, *Homiliae in Ecclesiasten* 8: GNO 5, 441: tr. S. LEANZA, CTP 86, Roma 1990, 179. Tra le pochissime attestazioni dei *passi epicurei* nelle citazioni bibliche al di fuori dei commenti esegetici, il riferimento alle buone opere è il motivo più frequente, accanto a quello eucaristico, cf. AMBROGIO, *Exhortatio virginitatis*, 10, 69: PL 16, 357 A; PS-AGOSTINO, *Sermo Caillau-Saint-Yves*, 2, 94, 2: PLS 2, 1105; nonché lo stesso GIROLAMO, *Epistula* 96, 1: CSEL 55, 159.

<sup>39</sup> GIROLAMO, *Commentarius in Ecclesiasten*, 3, 22; CCL 72, 283, 355-358.

<sup>40</sup> Si veda l'attestazione del sostantivo *ματαiovthç*, tipico dell'Ecclesiaste, assente, però, nel testo ebraico dei Pro.

<sup>41</sup> PS-GIOVANNI CRISOSTOMO, *Commentarius in Ecclesiasten*, 2, 26 e 3, 12: CCG 4, 72, 19-21 e 75, 67-68.

<sup>42</sup> *Targum Qohelet*, 3, 22. Anche nel *Midrash Qohelet Rabbah* il riferimento alle buone opere risuona con speciale frequenza, cf. 2, 24, 1; 3, 12, 1; 5, 17, 1; 8, 15, 1.

Nonostante la presenza del motivo gioia-elemosina nei commenti cristiani, ci sembra che proprio il testo aramaico sia il più vicino al *Commentarius in Ecclesiasten*. Si noti il contesto escatologico di entrambi le motivazioni, nonché la contrapposizione *in vita ista a in regno caelorum*, presso Girolamo, che corrisponde anche al livello sintattico della struttura della frase a *questo mondo e mondo futuro* del *Targum Qohelet*. In margine notiamo che questo è l'unico influsso dell'esegesi ebraica che abbiamo individuato a proposito dei *testi epicurei* commentati da Girolamo.

Infine, commentando il *passo epicureo* Qo 9, 7 Girolamo ci riserva una sorpresa ermeneutica: riferisce l'esortazione a mangiare, bere e rallegrarsi alla... penitenza! Ecco, dopo aver dato una traduzione letterale del versetto:

*Vade, comede in laetitia panem tuum, et bibe in corde bono vinum; quia complacuerunt Deo opera tua*<sup>43</sup>,

nel posto in cui solitamente appare una parafrasi libera, leggiamo:

*Quia didicisti, quod morte omnia finiantur et in inferno non sit paenitentia, nec aliquis ad virtutes recursus, dum in isto saeculo es, festina, contende, age paenitentiam, dum habes tempus, labora. Libenter enim Deus suscipit paenitentiam*<sup>44</sup>.

Per capire la logica che governa il ragionamento di Girolamo, occorre tornare a Qo 9, 5. Qui, in riferimento ai defunti, l'espressione *ואין עוד להם שכר* (*e non c'è più per loro ricompensa, salario*) fu tradotta *et non est eis amplius merces*<sup>45</sup>, il che in seguito verrà commentato:

*...post mortem vero nullam boni operis occasionem dari. Peccator enim vivens potest melior esse iusto mortuo, si voluerit ad eius transire virtutes*<sup>46</sup>.

Nel contesto dalla pericope Qo 9, 2-6, l'inesorabilità della morte e la necessità di guadagnare la *merces* di Dio nel breve tempo che l'uomo ha a sua disposizione, pervadono il commento di Girolamo. Da qui Girolamo passa alla conclusione logica: *Quia didicisti, quod morte omnia finiantur*, etc., che viene formulata secondo lo schema sintattico di Qo 9, 7, cioè:

1. In forma di esortazione.
2. Ricorre ad una serie di verbi che danno l'impressione di un'attività precipitata (*Vade, comede... bibe - festina, contende, age*).
3. Collega il senso biblico con la sua esortazione alla penitenza per mezzo del motivo comune del compiacimento divino (*complacuerunt Deo... - libenter enim Deus...*).

Naturalmente, l'interpretazione di Girolamo rappresenta, secondo le regole dell'esegesi, una forzatura del testo. Come spiegare quest'atteggiamento del commentatore, senza ricorrere ad una tradizione interpretativa che in questo caso non sembra imponersi? Il testo biblico fa nascere nella mente del lettore una serie di riflessioni, che hanno una certa indipendenza nei confronti del filo conduttore voluto dall'autore ispirato.

<sup>43</sup> GIROLAMO, *Commentarius in Ecclesiasten*, 9, 7. 8; CCL 72, 326, 164-166.

<sup>44</sup> Ibidem, 9, 7. 8; CCL 72, 326, 166-170.

<sup>45</sup> Ibidem, 9, 5. 6; CCL 72, 322, 57.

<sup>46</sup> Ibidem, 9, 5. 6; CCL 72, 323, 64-66.

Queste riflessioni hanno uno sviluppo proprio all'interno dell'orizzonte culturale ed ideologico del lettore, ma tendono sempre a cercare una conferma o almeno qualche punto in comune con lo sviluppo del testo. In caso contrario il lettore perderebbe il contatto col testo, cioè semplicemente smetterebbe di leggerlo, oppure si rifugerebbe nell'allegoria. Ci sembra che la situazione presentata sopra sia proprio un esempio di questa doppia via che può seguire l'intenzione del testo e la riflessione dell'interprete, il quale, però, cerca ad ogni costo di riavvicinare, almeno formalmente, i due sentieri.

Il problema potrebbe avere, comunque, anche una seconda spiegazione, sulla quale ritorneremo nel corso del paragrafo successivo.

Per rendere completa l'analisi dell'*approccio positivo ai testi epicurei* in chiave letterale, aggiungiamo uno sguardo sull'interpretazione successiva di Qo 9, 7, separata mediante un *aliter* da quella che abbiamo analizzato sopra:

*Et simpliciter intellectum prodest, iuxta illud: "Sive manducatis, sive bibitis, sive quid facitis, omnia in nomine Domini facite"(1 Cor 10, 31). Et in alio loco: "Cum consilio vinum bibe"(Pro 31, 4)<sup>47</sup>. Non enim habet veram laetitiam et cor bonum, qui creaturis super modum abutitur<sup>48</sup>.*

La chiave interpretativa sembra essere in questo caso una lettura estremamente semplice e attenta al senso primario e immediato di *mangiare e bere*. Girolamo non aggiunge niente, né espande il senso del passo. Il *bibe vinum tuum* si oppone all'ubriachezza e *comede panem tuum* - alla voracità. Da una lettura "distillata" dei verbi, il nostro autore arriva alla conclusione della *giusta misura*: la vera gioia e il cuore buono sono condizionati dall'uso moderato delle cose create<sup>49</sup>.

Questo tipo di approccio letterale, con tentativi di ulteriori espansioni, partendo sempre da un modo di leggere *simpliciter*, lo troveremo successivamente presso Gregorio di Agrigento e Olimpiodoro<sup>50</sup>. Basti citare come esempio uno dei testi:

*Il mangiare, infatti, ed il bere in modo prudente e moderato, nonché fare quei bisogni della natura che essa esige necessariamente, senza i quali non puoi vivere in un modo sano, né compiere il dovuto servizio al Creatore, né pregare giorno e notte, vengono dalla mano di Dio, ma anche dalla bontà e dalla ragione<sup>51</sup>.*

Concludendo, dobbiamo ammettere che Girolamo, mediante un'attenta analisi del testo, non fugge alla sfida lanciata dal senso letterale dei *passi epicurei* dell'Ecclesiaste. Tale atteggiamento positivo nei confronti dell'invito alla gioia e al godimento dei beni trova la sua spiegazione non soltanto nell'attenzione che il nostro autore presta all'intenzione del testo, ma anche nell'inquadramento del messaggio nel contesto delle altre idee centrali dell'Ecclesiaste. A questo proposito il testo più rappresentativo ci sembra essere il seguente:

<sup>47</sup> Secondo LXX. Citazione biblica non identificata da M. Adreian nell'edizione del *Commentarius in Ecclesiasten*, CCL 72.

<sup>48</sup> GIROLAMO, *Commentarius in Ecclesiasten*, 9, 7, 8; CCL 72, 326, 170-174.

<sup>49</sup> Cf. *Unde et apud philosophos virtutes in meditullio positae sunt et omne quod nimis est, sive sursum, sive deorsum, reputatur in vitio* [Ibidem, 7, 17 (ebr: 16); CCL 72, 307, 260s].

<sup>50</sup> Cf. OLIMPIODORO, *Commentarius in Ecclesiasten*, 9, 7; PG 93, 588 B.

<sup>51</sup> GREGORIO DI AGRIGENTO, *Explanatio in Ecclesiasten*, 2, 12, 24; PG 98, 836 B-C.

*In eo quod superius cibum et potum visus est approbare, non eum voluptatem rebus praeferre cunctis, ut plerique male aestimant, sed ad comparationem avaritiae et nimiae parçitatis, licet breve sit, plus esse, si vel ad momentum quis suis opibus perfruatur*<sup>52</sup>.

Girolamo si serve di una logica identica a quella, con la quale aveva moderato la portata del *vanitas vanitatum*: la relatività. L'Ecclesiaste chiama la creazione **הבל** (*vanità, soffio*), in quanto paragonata al Creatore<sup>53</sup> e accetta ugualmente l'invito al godimento dei piaceri, se paragonato all'avarizia e all'eccessiva parsimoniosità. In questo modo i *testi epicurei* appaiono logicamente vincolati al tema dell'infruttuosità del lavoro *sotto il sole*, che serve da contesto per descrivere il *avarus* con le sue precarie fatiche (cf. Qo 4, 7-8; 5, 10. 14-15; 8, 16) e lo stesso Salomone, impotente di fronte alla necessità di lasciare il frutto del suo travaglio ad un incerto successore (cf. Qo 2, 18-23).

Dall'espressione *licet breve sit* traspare l'ombra della *vanità* di questo godimento caduco; dalla precisazione *ad momentum*, invece, un richiamo all'idea che, a nostro parere, organizza tutta la riflessione dell'Ecclesiaste, cioè quella del tempo opportuno per ogni cosa. Si potrebbe dire, allargando il poema delle stagioni: *tempus laborandi et tempus perfruendi*.

#### *b. Approccio negativo ai „testi epicurei”*

La prosopopea, cioè introduzione di personaggi fittizi che conversano con Salomone rappresentando opinioni edonistiche, assume nel *Commentarius in Ecclesiasten* due forme. La prima, seguita da molti interpreti dell'Ecclesiaste prima e dopo Girolamo (Gregorio Taumaturgo<sup>54</sup>, Gregorio Nisseno<sup>55</sup>, Didimo Alessandrino<sup>56</sup>, Gregorio Magno<sup>57</sup>, Olimpiodoro<sup>58</sup>, Gregorio di Agrigento<sup>59</sup>), forse, addirittura, dallo stesso Origene<sup>60</sup>, assente, però, nelle *catene* all'Ecclesiaste, è il dialogo con un altro interlocutore, designato in modo generale:

<sup>52</sup> GIROLAMO, *Commentarius in Ecclesiasten*, 7, 3 (ebr: 2); CCL 72, 301, 34-38.

<sup>53</sup> Cf. Ibidem, 1, 2; CCL 72, 252, 85-88.

<sup>54</sup> Cf. GREGORIO TAUMATURGO, *Metaphrasis in Ecclesiasten*, 8, 14: PG 10, 1009 A.

<sup>55</sup> Cf. GREGORIO NISSENO, *Homiliae in Ecclesiasten 5: GNO 5*, 370: CTP 86, 118s.

<sup>56</sup> Cf. DIDIMO ALESSANDRINO, *Kommentar zum Ecclesiastes*, (Toura-Papyrus), ed. G. BINDER, L. LIESENBORGHS, M. GRONEWALD, J. KRAMER, B. KREBBER, *Papirologische Texte und Abhandlungen* 25, 26, 22, 13, 16, 24, 9, Bonn 1969-1983, ad Eccl 3, 19: 100, 25: vol. 2, 158; ad Eccl 3, 22: 106, 13: vol. 2, 174.

<sup>57</sup> Cf. GREGORIO MAGNO, *Dialogorum liber*, 4, 4: Sch 265, 26; S. LEANZA, "Gregorio Magno e l'Ecclesiaste", *Gregorio Magno. Il maestro della comunicazione spirituale e la tradizione gregoriana in Sicilia*, Atti del Convegno di Vizzini, 10-11 marzo 1991, Vizzini 1992, 118.

<sup>58</sup> Cf. OLIMPIODORO, *Commentarius in Ecclesiasten*, 3, 13: PG 93, 517 B; 3, 22: PG 93, 524 A-B; 8, 15: PG 93, 581 D.

<sup>59</sup> Cf. GREGORIO DI AGRIGENTO, *Explanatio in Ecclesiasten*, 2, 12, 24: PG 98, 833 B.

<sup>60</sup> Recentemente S. Leanza, confrontando lo scolio origeniano su Qo 2, 14-15 del *Cod. Vat. gr 1694* con l'interpretazione di Olimpiodoro, ha suggerito che anche la prosopopea sia presente tra i metodi in-

*aliquis loquatur Epicurus, et Aristippus et Cyrenaici et ceterae pecudes philosophorum*<sup>61</sup>.

La seconda, anche questa non originale di Girolamo<sup>62</sup>, consiste in un dialogo di Salomone con se stesso, quando aveva un atteggiamento mondano, prima di acquistare la sapienza e che adesso non condivide. Dell'una e dell'altra troviamo nel *Commentarius in Ecclesiasten* soltanto un esempio rispettivamente<sup>63</sup>.

Alla prosopopea Girolamo ricorre commentando la pericope Qo 9, 7-12:

*Nunc quasi errorem humanum et consuetudinem, qua se ad fruenda huius saeculi bona invicem hortantur, inducit, et proswpopoi<an, facit more rhetorum et poetarum, dicens: O homo, quia ergo post mortem nihil est, et mors ipsa nihil est audi consilium meum et dum vivis in hac brevi vita, fruire voluptate, utere dapibus, vino curas opprime, et intellege, quoniam a Deo tibi donata sunt ad utendam. Candidis vestibibus ornatus incede, unguentis spiret caput tuum; quaecumque tibi placuerit feminarum, eius gaude complexu, et vanam hanc et brevem vitam, vana et brevi voluptate percurrere. Nihil enim extra haec habebis amplius, quo fruaris, quodcumque te delectare potest, festinus carpe, ne pereat. Neque enim frivola debes formidare commenta, quod singulorum operum, vel bonorum, vel malorum apud inferos tibi reddenda sit ratio. Non est enim aliqua in morte sapientia; nullus post dissolutionem vitae huius sensus. Et haec, inquit, aliquis loquatur Epicurus, et Aristippus et Cyrenaici et ceterae pecudes philosophorum*<sup>64</sup>.

terpretativi del Padre Alessandrino (S. LEANZA, "L'esegesi patristica di Qohelet", *Lecture cristiane dei Libri Sapienziali*, XX Incontro di studiosi della antichità cristiana, 9-11 maggio 1991, Roma 1992, 240, nota 19).

<sup>61</sup> GIROLAMO, *Commentarius in Ecclesiasten*, 9, 7. 8; CCL 72, 325, 142-144.

<sup>62</sup> Cf. GREGORIO TAUMATURGO, *Mataphrasis in Ecclesiasten*, 4, 1: PG 10, 997 A; GREGORIO NISSENO, *Homiliae in Ecclesiasten*, 1: GNO 5, 294; CTP 86, 55; *Catena Trium Patrum*, 2, 20-21: CCG 11, 20, 201.

<sup>63</sup> Anche tra i critici moderni possiamo trovare alcune proposte che potrebbero risalire a questa chiave di lettura. Il centro di gravità nello *status quaestionis* si sposta, tuttavia, dal problema dell'epicureismo, alle contraddizioni teologiche, e alla ricerca di un piano del libro. J. G. HERDER (*Briefe. Das Studium der Theologie*, Weimar 1785, Br. 11, 181) propone situare i versetti in due colonne: *Der Forscher* e *Der Lehrer*, nota bene non tutti i passi epicurei si trovano nella prima (ad. es. 9, 7-10). Successivamente J. G. EICHHORN (*Einleitung in das Alten Testament*, Göttingen 1824, 253) parla delle ipotesi, spesso contraddittorie, degli sapienti di Israele, raccolte da Qohelet. Questa diversità viene vista in modo ancora più sfumato da A. MOTAIS (*Salomon et l'Ecclésiaste*, Paris 1876, 1, 494): *La différence des jugements portés vient toujours de la diversité des aspects dans lesquels le sujet est envisagé*. Questa stessa linea, insistendo nell'unità di autore e apparenza delle contraddizioni, all'inizio del secolo è rappresentata da V. ZAPLETAL (*Das Buch Kohelet kritisch und metrisch untersucht, übersetzt und erklärt*, Freiburg 1905, 22s) e O. EISFELDT (*Einleitung in das Alten Testament*, Tübingen 1934, 550-559).

Ultimamente T. A. PERRY (*Dialogues with Kohelet. The Book of Ecclesiastes. Translation and Commentary*, Pennsylvania University 1993) propone un'interessante interpretazione del libro in chiave dialogica. Egli distingue *Koheleth the Pessimist* ed un presentatore critico *Presenter or Antagonist*, che espone, discutendo allo stesso tempo, il pensiero del sapiente (cf. p. 10). Come ricerca di una struttura retorica, l'idea ci sembra molto avvenente, ma il tentativo di trarre delle conclusioni a livello della storia della redazione, non pare convincente. In particolare il modo in cui l'autore seziona le pericopi Qo 1, 4-7 (cf. p. 10) e Qo 3, 2-8 (cf. p. 18) è molto ipotetico.

<sup>64</sup> GIROLAMO, *Commentarius in Ecclesiasten*, 9, 7. 8; CCL 72, 325, 126-144. Il passo Qo 9, 7ss sembra essere il più vicino a molte correnti del pensiero greco ed ellenistico. R. BRAUN (*Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie*, BZAW 130, Berlin - New York 1973, 159) elenca addirittura otto riferimenti a poeti, drammaturghi e filosofi (cinici). Stranamente J. G. GAMMIE ["Stoicism and Anti-Stoicism in Qohelet", *Heb. Ann. Rev.* 9 (1985) 169-187] non fa il minimo accenno a Qo 9, 7-10,

Il brano citato parafrasa Qo 9, 7-10, mentre in seguito viene la risposta del saggio Salomone, il quale cominciando avversativamente: *Ego autem mecum diligenter retractans*<sup>65</sup>, espone in modo positivo il brano Qo 9, 11-12. Il metodo seguito da Girolamo nella prosopopea è l'esagerazione delle azioni presentate nel testo biblico, come si vede con chiarezza, paragonando i frammenti del brano citato coi passi corrispondenti della traduzione biblica presentata nel *Commentarius in Ecclesiasten*<sup>66</sup>:

Qo 9	Prosopopea
(7) <i>comede in laetitia panem tuum</i>	<i>utere dapibus</i>
<i>bibe in corde bono vinum tuum</i>	<i>vino curas opprime</i>
<i>Quoniam iam placuerunt Deo opera tua</i>	<i>quoniam a Deo tibi donata sunt ad utendam</i>
(8) <i>Sint vestimenta tua candida</i>	<i>Candidis vestibus ornatus incede</i>
<i>oleum de capite tuo non deficiat.</i>	<i>unguentis spiret caput tuum</i>
(9) <i>Vide vitam cum muliere quam dilexisti</i>	<i>quaecumque tibi placuerit feminarum, ei gaude complexu</i>
<i>omnibus diebus vanitatis tuae</i>	<i>et vanam hanc et brevem vitam, vana et brevi voluptate percurrere</i>
<i>quia haec est pars tua.</i>	<i>Nihil enim extra haec habebis amplius, quo fruaris</i>
(10) <i>Omnia quae invenit manus tua, ut facias, in virtute tua fac</i>	<i>quodcumque te delectare potest, festinus carpe, ne pereat</i>
<i>quia non est... sapientia in inferno quo tu vadis illuc sensus</i>	<i>Non est enim aliqua in morte sapientia; nullus post dissolutionem vitae huius</i>

Sostanzialmente, stiamo di fronte ad una parafrasi orientata ad un ingrandimento di quello che nel testo di Qohelet potrebbe avere una sfumatura edonistica. Questo ingrandimento o esagerazione viene fatto in modo da avvicinare la prosopopea lessicalmente a Sap 2, 1-9; i verbi *utor* e *fruor*, non ricorrenti nel testo biblico di Qohelet, ma presenti nella prosopopea, caratterizzano il discorso dei *cogitantes apud se non recte* del Libro della Sapienza<sup>67</sup>.

---

anche se questo passo meriterebbe di essere discusso nel contesto del problema della morte (cf. Qo 9, 10) che viene affrontato dall'autore (cf. p. 183s.).

<sup>65</sup> GIROLAMO, *Commentarius in Ecclesiasten*, 9, 7. 8; CCL 72, 325, 144.

<sup>66</sup> *Ibidem*, 9, 7. 8; CCL 72, 324, 112-116; 9, 9; CCL 72, 327, 209-212; 9, 10; CCL 72, 328, 225-228.

<sup>67</sup> Secondo molti studiosi, specie protestanti, già al livello dell'intenzione del testo avviene un confronto tra Qo 9, 7-10 e Sap 2, 1-9. I destinatari delle critiche di Sap sarebbero sia i seguaci degli insegnamenti di Qohelet sia coloro che hanno interpretato sbagliatamente i suoi scritti (per riferimenti cf. DI FONZO, 46s; J. VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Sabiduría*, Sapienciales 5, Nueva Biblia Española, Pamplona 1990, 154, nota 7). La maggioranza degli studiosi difende, tuttavia, la tesi che non ci sia nessuna polemi-

La struttura retorica sembra essere presa da Gregorio Taumaturgo, il quale similmente divide la pericope nella parte negativa (Qo 9, 7-10) e positiva (Qo 9, 11-12). La differenza è che l'insegnamento "sbagliato" non viene messo nella bocca di un epicureo, ma dello stesso Salomone: *Professando ancora quest'errore, consiglia così*<sup>68</sup>. Nonostante questa differenza sembra che nella prosopopea proposta da Girolamo ci sia un influsso di Gregorio Taumaturgo. Ecco tre somiglianze tra entrambi i commentari che non trovano una spiegazione diretta nella parafrasi del testo biblico:

1. Negazione di qualsiasi continuità dopo la morte. Il testo dell'Ecclesiaste parla soltanto della sorte dell'uomo in questa vita (Qo 9, 9) senza una connotazione esclusiva, la quale, però, appare presso Gregorio Taumaturgo: *Non ti resterà niente altro oltre a queste cose, né adesso, né dopo la morte*<sup>69</sup>, e presso Girolamo: *post mortem nihil est, et mors ipsa nihil est*<sup>70</sup> e dopo: *Nihil enim extra haec habebis amplius*<sup>71</sup>. Soprattutto l'ultimo dei testi denota una somiglianza con Gregorio Taumaturgo.

2. *La donna che ami* (Qo 9, 9) viene interpretata da entrambi i commentatori come qualsiasi donna, con il suggerimento di un plurale non precisato. Gregorio Taumaturgo: *Guarda questa donna, e quell'altra*<sup>72</sup>; Girolamo: *quaecumque tibi placuerit feminarum, eius gaude complexu*<sup>73</sup>.

3. Inesistenza di qualsiasi retribuzione dopo la morte. Nel senso retributivo viene interpretato da Gregorio Taumaturgo il **השבון** (*calcolo, conto*) di Qo 9, 10, tradotto anche dai LXX come λογισμῶς (*calcolo, conto, ragionamento*). Leggiamo nella sua *Metaphrasis*: *Nessuno esigerà da te il conto per queste cose*<sup>74</sup>. La connotazione retributiva è assente nella traduzione di Girolamo, il quale la introduce nel suo commento: *Neque... tibi reddenda sit ratio*<sup>75</sup>.

In base ai paralleli presentati sopra ci sembra che la *Metaphrasis* di Gregorio Taumaturgo servì a Girolamo più come ispirazione o spunto per la sua prosopopea, che come fonte diretta.

Torniamo adesso al problema anticipato alla fine del paragrafo precedente, a proposito dell'interpretazione di Qo 9, 7 in senso penitenziale. Tra il commento citato allora<sup>76</sup> (a) e la prosopopea di cui trattiamo presentemente (b), si intravede una serie di punti comuni:

---

ca tra i due libri (Cf. FOX, 149), ma Sap si rivolge in modo generale contro la mentalità dell'ambiente pagano (cf. J. VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Sabiduría*, 145; per riferimenti bibliografici: ibidem, 155, nota 7).

<sup>68</sup> GREGORIO TAUMATURGO, *Metaphrasis in Ecclesiasten*, 9, 6: PG 10, 1009 D.

<sup>69</sup> Ibidem, 9, 9: PG 10, 1012 A.

<sup>70</sup> GIROLAMO, *Commentarius in Ecclesiasten*, 9, 7. 8; CCL 72, 325, 130.

<sup>71</sup> Ibidem, 9, 7. 8; CCL 72, 325, 136-137.

<sup>72</sup> Ibidem.

<sup>73</sup> GIROLAMO, *Commentarius in Ecclesiasten*, 9, 7. 8; CCL 72, 325, 134-135.

<sup>74</sup> GREGORIO TAUMATURGO, *Metaphrasis in Ecclesiasten*, 9, 9: PG 10, 1012 A.

<sup>75</sup> GIROLAMO, *Commentarius in Ecclesiasten*, 9, 7. 8; CCL 72, 325, 138-140. Dal *Commentarius in Ecclesiasten* la *ratio* è entrata successivamente nella Volgata: *Quia nec opus, nec ratio, nec scientia, nec sapientia erunt apud inferos*.

<sup>76</sup> GIROLAMO, *Commentarius in Ecclesiasten*, 9, 7. 8; CCL 72, 326, 166-170.

1. La motivazione in entrambi i casi è identica ed espressa in modo simile:  
a: *Quia didicisti, quod morte omnia finiantur.* b: *quia ergo post mortem nihil est.*
2. La necessità di sfruttare il breve periodo della vita:  
a: *dum in isto saeculo es... dum habes tempus.* b: *dum vivis in hac brevi vita.*
3. L'esortazione ad affrettarsi:  
a: *festina, contende.* b: *festinus carpe, ne pereat.*

Infine tutta la struttura esortativa di entrambi i brani, insieme ai punti comuni che abbiamo elencato, ci invitano a cercare un legame logico tra entrambi i testi. Questo fatto può essere evinto dalla frase che, dopo il dialogo di Salomone col fittizio epicureo, dà inizio alla sezione in cui appare il brano (a): *Nunc, quasi non ex alterius, sed ex sua persona loquatur, interpretanda sunt singula*<sup>77</sup>. Il testo contrappone il commento che seguirà, alla prosopopea (*ex alterius*). Perciò Girolamo riprende alcuni motivi formali del testo (b), nonché tutto il contesto (inesorabilità della morte e brevità della vita) per formulare un insegnamento che sarebbe un riflesso "alla rovescia" rispetto alla prosopopea. Il ragionamento di Girolamo sembra essere il seguente: siccome il senso della pericope Qo 9, 7-10 non può essere quello edonistico che viene confutato dallo stesso Salomone in Qo 9, 11-12, allora per essere coerente con Qo 9, 11-12, se vogliamo interpretarlo secondo la chiave *sed ex sua persona loquatur*, deve essere contrario all'esagerazione presentata nella prosopopea, e così al posto di *fruor, utor* e *delector* appare *contendo, ago paenitentiam, laboro*. A questa logica Girolamo resterà fedele parafrasando successivamente Qo 9, 10 (la parafrasi (a) si riferiva direttamente solo a Qo 9, 7): *Fac quodcumque nunc potes et labora, quia cum ad inferna descenderis, locus non erit paenitentiae*<sup>78</sup>, per dare un contrappeso definitivo alla prosopopea edonistica di Qo 9, 7-10.

Il secondo brano sul quale ci soffermeremo in questo paragrafo, si riferisce a Qo 3, 22:

*Aliter: Superiori errore turbatus, quod putarem inter homines et bestias nihil interesse, in hanc sententiam prava opinione deductus sum, ut nihil aliud boni dicerem, nisi praesentem carpere voluptatem. Neque enim cum semel nos dissolvisset interitus, posse his perfrui, a quibus recederamus ingrati*<sup>79</sup>.

L'interpretazione è formulata a mo' di conclusione del ragionamento che abbraccia Qo 3, 18-22, chiamato: *superior error*<sup>80</sup>. In tutta questa pericope non c'era stato, però, nessun accenno a tale chiave di lettura. Se Girolamo volesse presentare la riflessione di Qohelet sulla sorte degli uomini e delle bestie come *prava opinio* che Salomone aveva seguito prima di aver acquistato la vera sapienza, si aspetterebbe, allora, qualche spiegazione, come abbiamo visto all'inizio della prosopopea di Qo 9, 7-10. Quest'argomento e la posizione del passo nel *Commentarius in Ecclesiasten*,

<sup>77</sup> Ibidem, 9, 7. 8; CCL 72, 326, 162-164.

<sup>78</sup> Ibidem, 9, 10; CCL 72, 328, 229-230.

<sup>79</sup> Ibidem, 3, 22; CCL 72, 283, 362-367.

<sup>80</sup> Un'espressione simile troviamo nella *Catena Trium Patrum: Ovviamente, si è convertito dall'errore di prima* (2, 20-21: CCG 11, 20, 201).

inserito cioè tra due interpretazioni dal tutto diverse, separandolo da un *aliter*, da una parte, e da: *Alii de hoc quod ait... dicerent*, dall'altra, fa pensare che si tratti della citazione di un commento altrui, inserita in modo catenario nel *Commentarius in Ecclesiasten*.

Infatti, quasi tutti i commentatori cristiani antichi seguono a proposito del passo sia questa strada, sia quella della prosopopea.

Il testo, dal quale a nostro parere dipende direttamente il commento di Girolamo, è quello della *Metaphrasis* di Gregorio Taumaturgo. Per esplicitare la dipendenza, osserviamo entrambi le parafrasi alla luce del testo biblico che si trova alla loro base:

Qo 3, 22	Gregorio Taumaturgo	Girolamo
<i>Ho visto che non c'è bene</i>	<i>E questo mi parve, che non c'è nessun altro bene</i>	<i>Nihil aliud boni dicerem</i>
<i>se non che si rallegrino l'uomo nella sua opera</i>	<i>se non il piacere e l'uso delle cose presenti</i>	<i>nisi praesentem carpere voluptatem</i>
<i>poiché questa è la sua parte. Infatti, chi gli farà vedere quel che accadrà dopo</i>	<i>Consideravo che non è possibile tornare di nuovo a queste delizie dopo aver sperimentato l'uomo una volta la morte<sup>81</sup></i>	<i>Neque enim cum semel nos dissoluisset interitus, posse his perfrui, a quibus recederamus ingrati</i>

In modo particolare l'ultima parte (*neque enim... ingrati*) denota una somiglianza con la parafrasi di Gregorio Taumaturgo, inoltre osserviamo dei dettagli lessicali assenti nel testo biblico, ma presenti in entrambi le interpretazioni patristiche: (*aliud* - e{steron; *praesentem* - parovntwn; *voluptatem* - trufhv; *semel* - a{pax; *interitus* - qanav-tou). Tutto questo ci invita a concludere che Girolamo si sia ispirato alla famosa *Metaphrasis*<sup>82</sup>.

Didimo Alessandrino applica la prosopopea all'interpretazione del passo. Già commentando Qo 3, 19 ammette che potrebbe trattarsi dell'opinione di qualcuno: *colui che professa tale dottrina*<sup>83</sup>. Fortunatamente nel foglio molto deteriorato che contiene il commento a Qo 3, 22 si sono conservate nella prima riga tre parole: *...persona di nuovo è...*<sup>84</sup>, che permettono affermare che anche questo versetto fu interpretato secondo la prosopopea. Didimo non precisa, comunque, se si tratta di un interlocutore epicureo (questo sembra più probabile) o dello stesso Salomone.

<sup>81</sup> GREGORIO TAUMATURGO, *Metaphrasis in Ecclesiasten*, 3, 22: PG 10, 997 A.

<sup>82</sup> La parafrasi di Gregorio Taumaturgo pare aver ispirato il commento della *Catena Trium Patrum* (3, 22: CCG 11, 29, 155-157).

<sup>83</sup> DIDIMO ALESSANDRINO, *Kommentar*, ad Eccl 3, 19: 100, 25: vol. 2, 158.

<sup>84</sup> DIDIMO, *Kommentar*, ad Eccl 3, 22: 106, 13: vol. 2, 174. Occorre interpretare il termine *provsw-pon* secondo il significato originale derivato dalla prassi del teatro antico, come maschera che indica il ruolo scenico.

Più tardi, sulla stessa scia, procede Olimpiodoro che, come Girolamo, non si limita ad una sola interpretazione del passo, ma distingue ordinatamente i due modi di affrontare il *testo epicureo*. Primo: *se il discorso proviene da una persona dissoluta, così devi capirlo*<sup>85</sup>, segue la prosopopea, che, però, si discosta dai modelli di Girolamo e Gregorio Taumaturgo, sviluppando il motivo della dannazione eterna. Secondo: *Se il discorso è del sapiente, lo contemplerai in modo più eccelso*<sup>86</sup>.

#### 4. Il simbolismo spirituale

Se nelle altre pericopi le spiegazioni letterali si sovrappongono, o addirittura intersecano, a quelle spirituali, questo non accade quando Girolamo spiega i cosiddetti *testi epicurei* dell'Ecclesiaste. In questi casi il nostro autore non soltanto distingue con precisione dove finisce il commento *ad litteram* e inizia quello *secundum analogie*, ma non risparmia neanche parole di elogio per sottolineare la superiorità di quest'ultimo. Così leggiamo in riferimento all'interpretazione spirituale: *sed melius est... intellegi*<sup>87</sup>, *melius autem est sic sentire*<sup>88</sup>, anche se la spiegazione letterale conserva sempre il valore dovuto: *et simpliciter intellectum prodest*<sup>89</sup>. Il rapporto giusto tra le due chiavi di lettura - come esse vengono adoperate nel *Commentarius* - emerge con maggiore chiarezza dalla seguente osservazione fatta già all'inizio del commento relativo al primo dei testi trattati in questo articolo, cioè Qo 2, 24-26:

*Haec interim secundum litteram, ne videremur penitus simplicem praeterire sensum, et dum spiritalis divitias sequimur, historiae contemnere paupertatem*<sup>90</sup>.

Quali saranno queste *spiritalis divitias* che Girolamo ricava dai *passi epicurei* dell'Ecclesiaste?

Il riferimento più comune presso i commentatori cristiani dell'Ecclesiaste è quello eucaristico. Al consiglio generale di Qohelet *mangia e bevi*, viene aggiunto l'oggetto: *mangia e bevi il corpo ed il sangue di Cristo*. Ecco i passi del *Commentarius in Ecclesiasten* che riportano tale interpretazione:

*Bonum est itaque veros cibos et veram sumere potionem, quos de Agni carne et sanguine in divinis voluminibus invenimus. Quis enim vel comedere, vel cum opus est, parcere potest absque Deo? qui praecepit sanctum canibus non esse mittendum et docet, quomodo sint in tempore conservis danda cibaria*<sup>91</sup>.

*Porro, quia caro Domini verus est cibus et sanguis eius verus est potus, iuxta aInagwhvn, hoc solum habemus in praesenti saeculo bonum, si vescamur*

<sup>85</sup> OLIMPIODORO, *Commentarius in Ecclesiasten*, 3, 22: PG 93, 524 A.

<sup>86</sup> Ibidem, 524 B.

<sup>87</sup> GIROLAMO, *Commentarius in Ecclesiasten*, 5, 17-19; CCL 72, 297, 204.

<sup>88</sup> Ibidem, 9, 7. 8; CCL 72, 326, 174.

<sup>89</sup> Ibidem, 9, 7. 8; CCL 72, 326, 170.

<sup>90</sup> Ibidem, 2, 24-26; CCL 72, 272, 365-368.

<sup>91</sup> Ibidem, 2, 24-26; CCL 72, 272, 372-377.

*carne eius et cruore potemur, non solum in mysterio, sed etiam in scripturarum lectione*<sup>92</sup>.

I due passi di Qohelet interpretati da Girolamo in chiave eucaristica hanno molti riscontri coi commenti antichi. Qo 2, 24-26 viene spiegato ampiamente da Gregorio di Agrigento, il quale chiama tale interpretazione un'*approccio mistico* (mustikwvteron u2polabei`n)<sup>93</sup> e appoggia il commento con le citazioni di Mt 26, 26 e Lc 22, 19 che hanno delle somiglianze lessicali col passo dell'Ecclesiaste<sup>94</sup>. Ugualmente della *mensa mistica* parla la *Catena Hauniensis*<sup>95</sup> in riferimento allo stesso brano dell'Ecclesiaste, accostandolo questa volta a Pro 5, 11. Per non allungare la lista di riferimenti patristici, limitiamoci a constatare che Gregorio di Agrigento ed Olimpiodoro sono fra coloro che alludono con maggiore frequenza al mistero eucaristico<sup>96</sup>. Merita essere menzionato, infine, anche Agostino che cita Qo 8, 15, seguendo lo stesso ragionamento<sup>97</sup>.

Un'attenta lettura dell'opera di Girolamo ci induce, però, al sospetto che l'idea di *mangiare e bere la carne ed il sangue di Cristo* non si esaurisca nel riferimento al mistero eucaristico, specie nel suo aspetto liturgico. Subito a continuazione del secondo dei passi del *Commentarius in Ecclesiasten* citati sopra, leggiamo: *Verus enim cibus et potus qui ex verbo Dei sumitur, scientia scripturarum est*<sup>98</sup>. La formulazione: *non solum in mysterio, sed etiam in scripturarum lectione*<sup>99</sup> ci spiega, nella sua brevità, il ragionamento di Girolamo: l'associazione più diretta al qoheletiano *mangia e bevi* è, infatti, quell'eucaristica, ma al di là di essa c'è la *scientia scripturarum* della quale il nostro autore parlerà più a fondo ed essa occuperà, infatti, nella sua interpretazione il posto più rilevante. In questo senso anche nella prima citazione riportata sopra<sup>100</sup> possiamo individuare un simbolismo su due livelli: sul primo, l'epicureo *mangia e bevi* viene riferito alla carne e al sangue dell'Agnello, mentre sul secondo, è la lettura della Bibbia (*quos de Agni carne et sanguine in divinis voluminibus invenimus*) che è simboleggiata, a sua volta, dalla consumazione del cibo eucaristico. Entrambi i testi citati all'inizio di questo paragrafo, pur riferendosi nel primo momen-

<sup>92</sup> Ibidem, 3, 12. 13; CCL 72, 278, 193-197.

<sup>93</sup> GREGORIO DI AGRIGENTO, *Explanatio in Ecclesiasten*, 2, 12, 24: PG 98, 836 D. L'aggettivo *mistico* non si riferisce a quello che più tardi verrà sistematizzato sotto la designazione di *teologia mistica*. Esprime piuttosto il riferimento al *mistero*, cioè *sacramento*. Col termine *musthvriou* si soleva designare l'Eucaristia (G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, 893).

<sup>94</sup> GREGORIO DI AGRIGENTO, *Explanatio in Ecclesiasten*, 2, 12, 24: PG 98, 836 D - 838 B.

<sup>95</sup> *Catena Hauniensis*, 2, 22-25: CCG 24, 39, 406-410.

<sup>96</sup> GREGORIO DI AGRIGENTO, *Explanatio in Ecclesiasten*, oltre ai brani citati: 8, 6, 7.8: PG 98, 1072 C - 1073 B; OLIMPIODORO, *Commentarius in Ecclesiasten*, 5, 17-19: PG 93, 549 C-D.

<sup>97</sup> "Non est bonum homini, nisi quod manducabit et bibet", quid credibilius dicere intellegitur, quam quod ad participationem mensae huius pertinet, quam sacerdos ipse Mediator testamenti novi exhibet secundum ordinem Melchisedech corpore et sanguine suo? (AGOSTINO, *De civitate Dei*, 17, 20: CCL 48, 588, 80-84).

<sup>98</sup> GIROLAMO, *Commentarius in Ecclesiasten*, 3, 12. 13; CCL 72, 278, 197-198.

<sup>99</sup> Ibidem, 3, 12. 13; CCL 72, 278, 196s.

<sup>100</sup> Ibidem, 2, 24-26; CCL 72, 272, 372-377.

to all'eucaristia, spostano il simbolismo verso la presenza di Cristo, col suo corpo e col suo sangue, nella Sacra Scrittura.

Cercando di arrivare alle radici di questa concezione, occorre rivolgersi a Origene. Il rapporto tra l'Eucaristia e la Sacra Scrittura è un tema che ricorre spesso negli scritti del commentatore alessandrino. Esso ci sembra riassunto in modo preciso da H. de Lubac: Sia l'Eucaristia che la Sacra Scrittura hanno un senso spirituale, il quale in sostanza è lo stesso, cioè il Logos incarnato sia nel cibo eucaristico, sia nel cibo della Parola<sup>101</sup>. Tra i molteplici testi di Origene che riguardano la questione trattata, i più adatti per fare un confronto con Girolamo ci sembrano quello del *Commentario sul Vangelo di Matteo*, conservato solo nell'anonima traduzione latina:

*Non enim panem illum visibilem quem tenebat in manibus corpus suum dicebat deus verbum, sed verbum in cuius mysterio fuerat panis ille frangendus. Nec potum illum visibilem sanguinem suum dicebat, sed verbum in cuius mysterio potus ille fuerat effundendus. Nam corpus dei verbi aut sanguis quid aliud potest esse, nisi verbum quod nutrit et verbum quod "laetificat cor"?*<sup>102</sup>,

nonché il passo del *Commentario al Vangelo di Giovanni*, pervenutoci anche nell'originale greco:

*Il pane e il vino siano interpretate per i semplici secondo il significato comune, cioè in riferimento all'Eucaristia; per coloro, invece, che hanno imparato ad ascoltare in modo più profondo, secondo la più divina promessa del Verbo che riguarda il cibo della verità*<sup>103</sup>.

Il riflesso della dottrina origeniana negli scritti di Girolamo sembra evidente, come nota giustamente S. Leanza<sup>104</sup> indicando Origene come fonte per il commento dello Stridonense a Qo 3, 12-13<sup>105</sup>. Il primo dei testi origeniani illustra con chiarezza il passo di Girolamo: *non solum in mysterio, sed etiam in scripturarum lectione*, citato sopra; il secondo getta luce, invece, sui due livelli di simbolismo, ai quali abbiamo accennato nella nostra analisi.

Ci sembra importante, comunque, sottolineare una differenza essenziale tra il pensiero del Maestro Alessandrino e Girolamo. Dal *Commentarius in Ecclesiasten* emerge un rapporto tra l'Eucaristia e la Sacra Scrittura, prescindendo dalla complessa dottrina origeniana del Logos e della sua incarnazione storica, eucaristica e scritturistica. Le espressioni *in scripturarum lectione* e *in divinis voluminibus* collegano a livello simbolico direttamente il qoheletiano *mangia e bevi* con la presenza di Cristo nella parola della Sacra Scrittura, come se la stessa espressione *verbum quod "laetificat cor"* fosse compresa da Origene come il Divino Logos che allietta il cuore, mentre

<sup>101</sup> *Comme il y a un sens spirituel de l'Écriture, il doit donc y avoir un sens spirituel de l'Eucharistie, et si l'on va jusqu'au fond, on le trouvera de part et d'autre identique. Et quel peut-il être, sinon encore le Logos lui-même, doctrine et vérité substantielle, qui par l'une et par l'autre voie se fait l'aliment de notre âme?* (H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Théol. 16, Paris 1950, 356). Il tema viene trattato ampiamente nel capitolo *Les incorporations du Logos*, 336-373.

<sup>102</sup> ORIGENE, *Commentarii in Matthaem. Commentariorum Series*, 85: GCS 38, 196, 29 - 197, 6.

<sup>103</sup> ORIGENE, *Commentarii in Ioannem*, 32, 24: GCS 21, 468, 13-16.

<sup>104</sup> Cf. S. LEANZA, "Sulle fonti", 175.

<sup>105</sup> GIROLAMO, *Commentarius in Ecclesiasten*, 3, 12. 13; CCL 72, 278, 193-197.

da Girolamo, come il testo biblico che diventa Corpo di Cristo. In questo senso il pensiero dello Stridonense sembra meno complesso e più rivolto verso un'esperienza concreta e pratica di un alimento spirituale per mezzo della *lectio divina*<sup>106</sup>.

Un'illustrazione di tale ragionamento la troviamo in un altro passo del *Commentarius*, in cui Girolamo associa la *scientia scripturarum* alla gioia spirituale, senza, però, servirsi del simbolismo eucaristico, né della concezione del divino Logos:

*Et cibum itaque et potum spiritaliter accipiamus et super eis laetitiam, quam in labore vitae nostrae vix possumus invenire. Quod autem haec ita sentienda sint, ut diximus, demonstrat sequens versiculus, in quo ait: "Dedi cor meum, ut viderem sapientiam et occupationem", quod scilicet occupentur homines super terram, et diebus ac noctibus in scripturarum meditatione versentur, ita ut plerumque pro investigatione veri ab oculis somnus aufugiat*<sup>107</sup>.

Per diversi motivi il passo ci sembra avere una speciale importanza. In primo luogo, perché le immagini evocate, lo stile e la posizione del brano alla fine della spiegazione relativa ad un versetto ci inducono a considerarlo del tutto originale di Girolamo. In secondo luogo, perché riprende il tema della gioia spirituale che viene dalla meditazione della Scrittura, senza ricorrere alla concezione origeniana presentata sopra. Alla luce del paragrafo *Le prospettive del lettore* sembra che proprio questo brano del *Commentarius* illustri nel migliore dei modi l'interpretazione simbolica del *mangiare e bere*, la quale - nonostante fosse designata dal nostro autore (in mancanza di una terminologia adeguata) con le parole *spiritaliter accipiamus* - si situa al di fuori della problematica divisione tra esegesi letterale ed allegorica.

Una concezione simile viene ribadita in un altro passo del *Commentarius*:

*Sed melius est iuxta Apostolum spiritalem escam et spiritalem potum a Deo datum intellegi et videre bonitatem in omni labore suo, quia ingenti labore et studio vera possumus contemplari bona. Et haec est pars nostra, ut in nostro studio et labore laetemur. Quod licet bonum sit, tamen, donec Christus manifestetur vita nostra, necdum plene bonum est*<sup>108</sup>.

Questo è il testo che, a nostro parere, riassume meglio il pensiero di Girolamo e la sua originalità rispetto ad Origene. Cristo è presente nel cibo spirituale della Scrittura, ma in modo velato. L'allusione a 1 Cor 10, 3-4, dove si parla della presenza spirituale di Cristo nella roccia che accompagnava gli Israeliti durante il cammino attraverso il deserto, non menziona neppure il nome del Salvatore. Ciò che in modo concreto e diretto provoca la gioia spirituale sono, invece, *studium et labor*, nella dimensione più umana e pratica dei termini. Esse ci permettono contemplare i veri beni, quelli eterni (*vera possumus contemplari bona*) che danno la vera gioia, ma non è una contemplazione perfetta e quei beni non appaiono nella loro pienezza in questa vita.

<sup>106</sup> In base alla differenza nell'impostazione del problema ci sembra che occorrerebbe sfumare la conclusione di S. Leanza: *Certamente Girolamo aveva qui sotto gli occhi o il "Commentario" o le "Omellerie sull'Ecclesiaste" di Origene, da cui ha desunto almeno questa parte della sua interpretazione spirituale* (S. LEANZA, "Sulle fonti", 176). A nostro parere in questo caso specifico si tratta piuttosto dell'influsso delle idee e intuizioni origeniane presenti nel pensiero di Girolamo.

<sup>107</sup> GIROLAMO, *Commentarius in Ecclesiasten*, 8, 15; CCL 72, 320, 238-246.

<sup>108</sup> *Ibidem*, 5, 17-19; CCL 72, 296, 203-208.

La differenza tra Origene e Girolamo nell'interpretazione delle *spiritalis esca et spiritalis potum* ha, dunque, le sue radici non in una dottrina diversa, ma in una differente prospettiva. Origene guarda da una prospettiva generale, cogliendo i molteplici rapporti tra Dio e la creatura e cercando di esprimere la struttura di questi rapporti, mentre lo Stridonense si accontenta da un'angolazione più modesta, strettamente umana. Per Origene la gioia nasce dal contatto col Logos presente nell'Eucaristia e nella Scrittura. Girolamo conferma tale insegnamento, ma aggiunge che c'è anche un godimento nel fatto semplice dello studio quotidiano e nella meditazione della Bibbia.

Accanto all'interpretazione spirituale dei *passi epicurei* dell'Ecclesiaste presentata sopra, a proposito di Qo 9, 7-8 Girolamo aggiunge un'altra possibilità, basata su certi brani biblici:

*Dato nobis itaque praecepto, quod dicit: "Desiderasti sapientiam, serva mandata et Dominus ministrabit tibi eam" (Sir 1, 26) Servemus mandata, et panem et vinum spiritalia invenire poterimus. Quia autem mandata non servat et in panis et in vini abundantia gloriatur, dicitur ei per Isaiam: "Ne dicas etiam, cognosco eam, neque cognovisti, neque scies, nec a principio aperui tibi aures. Scio enim quia contemnens contemnis" (Is 48, 7-8). Porro quod in Septuaginta interpretibus dicitur: Veni, comede in laetitia panem tuum, eius Ecclesiastes vox est, qui et in evangelio loquitur: "Qui sitit, veniat ad me et bibat" (Gv 7, 37). Et in Proverbiis: "Venite, comedite panes meos et bibite vinum meum" (Pro 9, 5)*<sup>109</sup>.

Due sono i motivi, per cui il passo merita una speciale attenzione. Primo, il riferimento alla sapienza, secondo, ai comandamenti.

1. Dal florilegio dei passi biblici evocato da Girolamo emerge l'identificazione del cibo e della bevanda spirituale con la sapienza. Di essa parla esplicitamente Pro<sup>110</sup>; l'associazione deriva logicamente dal commento di Girolamo alla citazione tratta da Ben Sira; e di essa - la Sapienza Incarnata, cioè Gesù Cristo - parla, infine, il passo giovanneo. Girolamo non si sofferma, comunque, su questa interpretazione, essa traspare dal suo commento come un'idea presupposta e scontata. D'altronde sembra anche che gli altri commentatori cristiani antichi accostassero di rado il motivo della delizia e della voluttà direttamente alla sapienza, anche se non mancherebbero dei fondamenti scritturistici<sup>111</sup>. Accanto al brano citato sopra merita di essere riportata l'interpretazione allegorica del giardino di Salomone in Qo 2, 5-6:

*Deliciae quoque filiorum hominum super sapientia intellegendae, quae ad instar paradisi habet poma varia et multiplices voluptates. Et de ipsa praecipitur:*

<sup>109</sup> Ibidem, 9, 7. 8; CCL 72, 326, 177 - 327, 187.

<sup>110</sup> Il passo Pro 9, 5 è stato spesso accostato dai commentatori a Qo 2, 24-26, dando in conseguenza l'interpretazione che nel testo dell'Ecclesiaste si tratti del cibo e della bevanda della sapienza (DIONIGI ALESSANDRINO, in: PROCOPIO DI GAZA, *Catena in Ecclesiasten*, 2, 24-25: CCG 4, 25, 205; *Catena Hauniensis*, 2, 22-25: CCG 24, 39, 409s). Le somiglianze col testo di Girolamo sono, comunque, scarse.

<sup>111</sup> Fra i vari testi, ecco quelli che in modo più diretto sarebbero utili: Sir 24, 20 (Vlg: 27); 40, 20; Pro 24, 13-14. Questi passi venivano, però, citati molto di rado dai Padri. Origene allude a Pro 24, 13 (*Homiliae in Esaiam*, 2, 2: GCS 33, 251, 20 - 252, 2), ma riferisce il miele alla Sacra Scrittura. Gregorio di Nazianzo accenna allo stesso passo nella *Oratio 44* (6: PG 36, 613 B), travisando, però, del tutto il senso del versetto.

*"Delectare in Domino et dabit tibi petitiones cordis tui" [Sal 36 (ebr 37), 4]. Et in alio loco: "Torrente voluptatis tuae potabis eos" [Sal 35 (ebr 36), 9]<sup>112</sup>.*

La descrizione iniziale del giardino della sapienza<sup>113</sup> rievoca lo scenario immaginativo di Sir 24, 13-18, mentre le citazioni bibliche successive sembrano essere accostate in modo assai arbitrario, in base ai termini *delector* [nel Sal 36 (ebr 37), 4] e *voluptas* [nel Sal 35 (ebr 36), 9]. I passi biblici spostano, però, il baricentro dell'interpretazione: il punto di riferimento non è più la sapienza, ma il Signore. Lo stesso fenomeno si può intravedere nel passo di Girolamo citano in precedenza<sup>114</sup>. Per altro non c'è da meravigliarsi, visto che è proprio Cristo colui che dalla prospettiva cristiana assume le prerogative della Sapienza. In questo senso anche l'interpretazione presentata sopra può agganciarsi a quella cristologica.

2. Il secondo motivo, espresso in modo esortativo, è quello di osservare i comandamenti (*servamus mandata*). Ciò viene presentato come la condizione essenziale per accedere al letificante alimento spirituale.

L'esortazione a *osservare i comandamenti* come requisito per ottenere il pane e il vino spirituale non deriva direttamente da nessuno dei passi biblici, se non attraverso un'interpretazione dell'espressione *desiderasti sapientiam* (Sir 1, 26). Il motivo presentato sopra sembra isolato nel *Commentarius in Ecclesiasten* e Girolamo non lo riprende successivamente e non lo sviluppa. Ciò potrebbe suggerire che si tratti di un'opinione altrui riportata dal nostro autore. Infatti, nella *Quaestio 43* di Anastasio Sinaita, monaco bizantino del VII s., leggiamo:

*L'Ecclesiaste non esorta a mangiare e bere in modo carnale ma spirituale... Si mangia e si beve spiritualmente, compiendo i comandamenti del Signore, cioè il cibo che resta per la vita eterna. Il mio cibo, infatti - dice - è compiere la volontà del Padre mio (Gv 4, 34)<sup>115</sup>.*

Le ricerche di M. Richard hanno portato alla conclusione che l'abate del Sinai non è il vero autore dello scolio. Esso risale ad Origene, a Didimo o forse ad Ippolito, dal quale fu tratto da pseudo-Anastasio<sup>116</sup>. Dalle recenti ricerche di A. Labate, però, risulta che possiamo considerare Ippolito Romano (+235) come autore dello scolio<sup>117</sup>. L'interpretazione presentata da Ippolito servì da ispirazione per il commento di Dionigi Alessandrino e fu riportata letteralmente dallo pseudo-Anastasio<sup>118</sup>. In ogni caso

<sup>112</sup> GIROLAMO, *Commentarius in Ecclesiasten*, 2, 8; CCL 72, 266, 171-173.

<sup>113</sup> Anche Didimo Alessandrino commenta il passo il chiave sapienziale, ma in modo del tutto diverso: *Il sapiente, dunque, sempre ed ovunque porta dei frutti delle virtù dianoetiche, cioè gli insegnamenti del timore di Dio* (DIDIMO ALESSANDRINO, *Kommentar*, ad Eccl 2, 5: 36, 26-27: vol. 1, 172).

<sup>114</sup> Cf. GIROLAMO, *Commentarius in Ecclesiasten*, 9, 7. 8; CCL 72, 326, 177 - 327, 187.

<sup>115</sup> ANASTASIO SINAITA, *Quaestio 43*: PG 89, 593 D - 596 A.

<sup>116</sup> Cf. M. RICHARD, "Les difficultés d'une édition des oeuvres de S. Hippolyte", *Studia Patristica* 12, 1 (1975) 67.

<sup>117</sup> Cf. A. LABATE, "Sui due frammenti di Ippolito all'Ecclesiaste", *Vetera Christianorum* 23(1986) 179-181. H. ACHELIS (*Hippolitus Werke*, Leipzig 1897, GCS 1, 2, 179) discute la questione, ma ritiene lo scolio apocrifo.

<sup>118</sup> Cf. A. LABATE, "Sui due frammenti", 181.

sembra certo che, trattandosi di un'interpretazione diffusa nell'antichità cristiana, Girolamo la conoscesse e la riportasse nel suo *Commentarius in Ecclesiasten*, come fece anche Gregorio di Nissa nelle sue *Omellie sull'Ecclesiaste*<sup>119</sup>.

## Conclusioni

L'approccio di Girolamo ai *testi epicurei* dell'Ecclesiaste collega in modo equilibrato la tradizione interpretativa dei commentatori precedenti con l'originalità esegetica del nostro autore.

L'originalità consiste in quello che S. Leanza chiama accuratamente *un attento approfondimento del senso letterale*<sup>120</sup>. Girolamo, anche se consapevole della possibilità di un'interpretazione edonistica dell'esortazione di Qohelet di godersi i piaceri della vita, dapprima cerca di affrontare il testo biblico senza ricorrere all'allegoria o ad una lettura simbolica. Sfruttando le possibilità di allargare la prospettiva del semplice invito *mangia e bevi* mediante il ricorso sia al contesto immediato dei brani biblici in questione, sia a delle possibilità associative che offrono i vocaboli usati dall'autore ispirato, Girolamo dimostra il valore positivo dell'esortazione di Qohelet. Come unica consolazione, *modicum refrigerium*<sup>121</sup>, nel contesto degli altri messaggi chiave del libro, vale a dire la vanità assoluta delle cose passeggere<sup>122</sup> e l'infruttuosità del lavoro *sotto il sole*. In questo senso, nel *Commentarius* appare sullo sfondo della tradizione interpretativa dell'Ecclesiaste una novità che aprirà una strada, seguita da Gregorio di Agrigento, ma abbandonata dalla grande maggioranza dei commentatori medievali.

Il ricorso alla prosopopea e al monologo di Salomone con se stesso, di grande successo presso gli antichi, ha per Girolamo un'importanza secondaria nella spiegazione del testo. Egli ricorre ad esso soltanto due volte, ma mai come interpretazione esclusiva.

L'interpretazione spirituale, ispirata prevalentemente alle reminiscenze origeniane, assume, infine, presso Girolamo un tratto assai personale, adatto al carattere dell'autore e alla sua passione per la Sacra Scrittura. Quest'interpretazione, considerata da Girolamo come più importante di quella letterale, ci sembra essere un tentativo di

<sup>119</sup> *L'osservanza dei comandamenti, infatti, allieta ora mediante la speranza la vita di colui che compie opere buone* (GREGORIO NISSENO, *Homiliae in Ecclesiasten*, 8: GNO 5, 441: CTP 86, 179).

<sup>120</sup> S. LEANZA, "L'atteggiamento", 89.

<sup>121</sup> GIROLAMO, *Commentarius in Ecclesiasten*, 8, 15; CCL 72, 320, 235.

<sup>122</sup> Giustamente osserva S. Leanza, riassumendo l'interpretazione di Girolamo dei *passi epicurei* di Qohelet: *Tutto è vanità; nondimeno è lecito godere delle gioie della vita, nel rispetto della legge divina e nella consapevolezza che anche la gioia lecitamente goduta è cosa vana* (S. LEANZA, "Sul Commentario", 280).

uscire dal cerchio dell'allegorismo in vista di una lettura simbolica che creerebbe dei legami tra una spiegazione spirituale e l'intenzione originale del testo biblico<sup>123</sup>.

Vale la pena notare, che oltre al parallelo targumico nel commento a Qo 3, 22, la tradizione ebraica è assente nelle interpretazioni dei *testi epicurei* date da Girolamo.

Il fatto non ci meraviglia, visto che sia il *Targum Qohelet*, sia i *midrashim* danno delle spiegazioni assai poco approfondite dei brani trattati in questo articolo<sup>124</sup>.

Per riassumere il tema dei *piaceri della vita*, riportiamo un breve commento a Qo 9, 7 scritto nella lettera a Teofilo, vescovo di Alessandria, dallo stesso Girolamo dodici anni dopo la stesura del *Commentarius in Ecclesiasten*. Si tratta dell'unico (sic!) versetto dei *passi epicurei* trovato negli scritti di Girolamo fuori del *Commentarius in Ecclesiasten*. In seguito alla citazione del brano biblico, il nostro autore continua:

*Qui enim bonorum operum sunt et lacte infantiae derelicto solidioris cibi alimenta suscipiunt, divinos sensus altius inveniuntur et saturati spiritali cibo laudatorem et testem vitae suae habent Deum*<sup>125</sup>.

Il passo riassume quello che dall'interpretazione di Girolamo con maggiore vigore è entrato nel flusso della tradizione interpretativa cristiana, il riferimento cioè alle *bona opera* che, come abbiamo visto, può derivare (almeno in base al *Commentarius*) dall'interpretazione letterale e il riferimento al *spiritalis cibum* (in prima istanza l'Eucaristia, ma non esclusivamente) che caratterizza l'interpretazione spirituale.

Anzi, se sotto l'espressione *spiritalis cibum* intendiamo la Sacra Scrittura, come emerge dai passi che abbiamo analizzato nel paragrafo *Il simbolismo spirituale*, il testo della *Lettera 96* di Girolamo sintonizza anche con il flusso dominante della tradizione ebraica<sup>126</sup>.

<sup>123</sup> Ci sembra un po' affrettata la conclusione di S. Leanza: *...appaiono irrilevanti alcune intemperanze allegoriche dello Stridonense... che sono evidentemente il debito pagato alla moda del tempo* (S. LEANZA, "L'atteggiamento", 89).

<sup>124</sup> I motivi che ritornano con maggiore frequenza sono la gioia della *Torah* e delle buone opere, nonché l'aspetto escatologico del godimento, al quale invita l'Ecclesiaste.

<sup>125</sup> GIROLAMO, *Epistula 96*, 1: CSEL 55, 159, 11-14.

<sup>126</sup> Cf. la regola ermeneutica proposta dal *Midrash Qohelet Rabbah* a proposito dei *passi epicurei*: *Ogni cibo ed ogni bevanda, di cui parla la Scrittura in questo rottolo, si riferisce alla Torah e alle buone opere* (*Midrash Qohelet Rabbah*, 2, 24, 1; 3, 12, 1; 5, 17, 1; 8, 15).

*NUŻE! JEDZI PIJ!*

## Uciechy życia Księgi Eklezjastesa w interpretacji św. Hieronima

*(Streszczenie)*

Interpretacja tzw. *tekstów epikurejskich* Koheleta (Koh 2, 24-26; 3, 12-13. 22; 5, 17-19; 8, 15; 9, 7-10; 11, 7-10) w starożytności chrześcijańskiej i żydowskiej stawiała komentatorów wobec trudnych decyzji i wyborów hermeneutycznych: jak pogodzić oryginalny sens słów Pisma świętego z doktryną moralną wspólnot, w których jest ono czytane jako Słowo Boże?

Wychodząc od *Komentarza do Księgi Eklezjastesa* św. Hieronima, badamy różnorodne metody interpretacji, którymi posługiwali się Ojcowie Kościoła przy odczytywaniu sensu *tekstów epikurejskich* Koheleta.

Artykuł rozpoczynamy od przedstawienia perspektyw interpretacyjnych, jakie tekst biblijny otwiera przed czytelnikiem, ukazując niejako kierunki, w których twórcza interpretacja wynika z gramatycznej i logicznej struktury tekstu, bądź przynajmniej nie koliduje z nią.

Metody interpretacji zostały podzielone na dwie grupy. Pierwszą nazwaliśmy poszukiwaniem sensu dosłownego, w jej ramach możemy z kolei wyróżnić pozytywne podejście do litery tekstu oraz negatywne, będące odrzuceniem treści przekazywanych przez *teksty epikurejskie*, przypisując je hipotetycznym rozmówcom Eklezjastesa (prosopopea). Drugą grupę stanowi interpretacja symboliczna, gdzie czynności jedzenia i picia, pojawiające się w tekstach epikurejskich są odczytywane jako symbole archetypiczne w odniesieniu do innych rzeczywistości (Eucharystia, lektura Biblii, zdobywanie mądrości, itd.).