



Il pellicano rosso
nuova serie
fondata da Paolo De Benedetti
306

OPERE DI PAOLO DE BENEDETTI

COMITATO SCIENTIFICO

Maria De Benedetti - Ilario Bertolotti - Sara Bignotti - Piero
Capelli - Agnese Cini - Massimo Giuliani - Giovanni Mene-
strina - Brunetto Salvarani - Piero Stefani

PAOLO DE BENEDETTI

Sul Cantico dei cantici

Traduzione dall'ebraico
con testo a fronte e commenti

a cura di Giovanni Menestrina
Prefazione di Piero Capelli

MORCELLIANA

© 2020 Editrice Morcelliana
Via Gabriele Rosa 71 - 25121 Brescia

Prima edizione: giugno 2020

Graphic Design: Asborsoni

www.morcelliana.com

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm), sono riservati per tutti i Paesi.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941, n. 633. Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali, Corso di Porta Romana n. 108, 20122 Milano, e-mail autorizzazioni@clearedi.org e sito web www.clearedi.org.

ISBN 978-88-372-3397-6

LegoDigit srl - Via Galileo Galilei 15/1 - 38015 Lavis (TN)

PREFAZIONE

La traduzione debenedettiana del *Cantico dei cantici* (pubblicata dapprima come numero monografico della sua rivista astigiana *Postille* e poi come *plaqueette* a sé) risale al 1953, quando De Benedetti aveva appena venticinque anni; ma era già il risultato di una «fatica di molti anni»¹. De Benedetti, assistente alla cattedra di Ebraico, lingue semitiche comparate e assiriologia tenuta all'Università Cattolica dal padre somasco Giovanni Rinaldi, scelse meditatamente di tradurre il *Cantico* dal testo ebraico masoretico della terza edizione della *Biblia Hebraica* edita da Rudolf Kittel (1937). Questa scelta di tradurre la Scrittura direttamente dall'ebraico aveva pochissimi precedenti nel panorama italiano: la traduzione del valdese Giovanni Luzzi (1921-1930), l'antologia letteristica di Giuseppe Ricciotti (1947)² e la traduzione del Pontificio Istituto Biblico diretta dal padre Alberto Vaccari (cominciata nel 1923 e conclusa nel 1958). Dunque, il lavoro di De Benedetti condotto sull'ebraico del *Cantico*, pur con la circolazione limitatissima che ebbe, fu l'araldo intellettuale e spirituale della grande

¹ *Infra*, p. 27.

² G. Ricciotti, *La Bibbia dei letterati. Versioni critiche dai testi ebraici, aramaici e greci*, Tipografia Poliglotta Vaticana-Società Editrice Internazionale, Città del Vaticano-Torino 1947.

stagione di traduzioni bibliche in italiano dagli originali ebraici, aramaici e greci (quella di Fulvio Nardoni del 1960, di cui De Benedetti era un ammiratore; la Bibbia UTET del 1963 e quella Garzanti del 1964; la traduzione dei rabbini italiani edita dalla cattolica Marietti nel 1960-1967; la *Bibbia concordata* del 1969) che avrebbe accompagnato la promulgazione della costituzione *Dei Verbum* del Vaticano II (1965) e il mutamento che questa determinò nel rapporto della Chiesa cattolica con la Scrittura, culminando nella *Nuovissima versione della Bibbia* delle Edizioni Paoline (1967-1980) e nella prima edizione della Bibbia CEI (1971)³.

Anche nella filologia biblica De Benedetti precorreva tempi allora di là da venire (e ancor oggi non completamente arrivati). Dichiarando nella prefazione di tradurre accogliendo «i restauri, le trasposizioni e le congetture del Kittel ogni volta che la logica poetica lo richiedeva»⁴, De Benedetti mostrava di preferire la ricostruzione congetturale del testo biblico (purché criticamente motivata) al passivo accoglimento acritico del testo masoretico tiberiense (che è, ricordiamo, un'edizione ebraica medievale). Quindi, per quanto fosse filologicamente conservatore («contro le ipotesi dell'edizione critica»), De Benedetti si collocava consapevolmente lungo quella tradizione critico-testuale che, partendo dalla filologia tedesca del XIX secolo e caratterizzando quella italiana

³ Sulla storia delle versioni della Bibbia in italiano si veda B. Chiesa, *La Bibbia in lingua italiana*, cap. XVII.III di L. Alonso Schökel et al., *La Bibbia nel suo contesto* (Introduzione allo studio della Bibbia, 1), ed. it. a cura di A. Zani, Paideia, Brescia 1994, pp. 478-512.

⁴ *Infra*, p. 27.

del XX (valgano per tutti i nomi di Karl Lachmann e di Giorgio Pasquali), avrebbe condotto Gianfranco Contini alla consapevolezza che «il ricostruito è più vero del documento»⁵. Una simile fiducia nelle possibilità del metodo filologico e della ragione critica era ed è corrente negli studi classici e medievali, ma in quelli biblici – e nell’attività traduttoria che ne deriva – è ancor oggi ben lontana dall’affermarsi, tanto che le edizioni della *Biblia Hebraica* successive a quella di Kittel su cui lavorava De Benedetti (la *Stuttgartensia*, del 1968-1976, e la *Quinta*, cominciata nel 2004) continuano a riprodurre pedissequamente il testo del più antico manoscritto tiberiense completo superstite (datato al 1008 e.v.) e a relegare in sede di apparato o di commento i restauri testuali proposti dagli studiosi moderni. De Benedetti accoglieva così nella sua traduzione brillanti congetture moderne a passi insanabilmente corrotti nella tradizione testuale dell’ebraico, come per esempio al v. 6,12, dove gli incomprensibili «carri di ‘Ammi-nadiv» del testo masoretico, «falsi del tutto»⁶, divengono un sensato ed elegante «e l’anima esultava / in me più che pel plauso del mio popolo» in base a una congettura formulata in nota da Friedrich Horst, editore nel 1935 del *Cantico* per la *Biblia Hebraica* di Kittel⁷. Alla luce di questa consa-

⁵ G. Contini, s.v. *Filologia*, in *Enciclopedia del Novecento*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1977, oggi in http://www.treccani.it/enciclopedia/filologia_%28Enciclopedia-del-Novecento%29/.

⁶ Così De Benedetti, *infra*, p. 28.

⁷ Per apprezzare il lavoro di De Benedetti sul testo ebraico occorre analizzarlo tecnicamente: 1. il testo masoretico consonantico dei presunti «carri di ‘Ammi-nadiv» è *mrkbwt ‘my-ndyb*; 2. la congettura di Horst in nota (cito da *Biblia Hebraica*, a cura di R. Kittel e P. Kahle, VII ed. rivista da A. Alt e

pevolezza filologica va ridimensionata l'affermazione con cui egli concludeva la sua prefazione: «Infine c'è la poesia, contro i rimproveri dei filologi; e la filologia, contro i rimproveri dei poeti. Spero che la via di mezzo non dispiacerà a entrambi»⁸. Questo concetto sarà ripreso da De Benedetti, con una significativa variazione, nel 1963, in una lettera di ringraziamento a Cesare Angelini per l'invio della di lui traduzione del *Cantico* condotta sul testo latino della *Vulgata*, traduzione che De Benedetti descriveva come «la più degna di essere messa in quella bibbia italiana che ancora non esiste, fatta tutta tenendo i teologi fuori dalla porta (benché vicini in caso di allarme), e i filologi in piedi accanto, come i servitori di una volta»⁹. Quella Bibbia italiana continua ancor oggi a non esistere, o ad esistere soltanto in parte, ma questo è un altro discorso. La variazione cui alludevo sta nel fatto che nel 1953 De Benedetti aveva visto nella traduzione del *Cantico* una sfida di «poesia» (o di «logica poetica»)¹⁰, mentre nel 1963 il suo interesse si rivolgeva alla lettura teologica – la quale, per De

O. Eissfeldt, *Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1954*⁹, p. 1208, nota *ad loc.*) ricostruisce un testo consonantico *mbrkt 'my bt-ndyb* suggerendo di vocalizzarlo come *mevoretet 'ammi bat-nadiv*, «io, benedetta dal mio popolo, figlia di principe», sottolineando che le ultime due parole sono «probabilmente da espungere»; 3. De Benedetti accolse sia il testo consonantico congetturato da Horst, sia il suggerimento di espungere le ultime due parole, ma vocalizzò le prime due in modo diverso da Horst come *mi-birkat 'ammi*, «più che della benedizione del mio popolo».

⁸ *Infra*, p. 28.

⁹ C. Angelini - P. De Benedetti, *Quasi evangelista, quasi talmudista. Lettere (1949-1975)*, a cura di N. Leone e F. Maggi, Morcelliana, Brescia 2020, p. 229.

¹⁰ *Infra*, p. 27.

Benedetti, malgrado le cautele antiteologiche confidate ad Angelini, era in realtà tutt'altro che irrilevante, e lo vedremo più avanti.

Al di qua della sua importanza traduttoria, della sua consapevolezza filologica, e pure del suo rilievo teologico, al *Cantico* quale “classico” (cioè quale testo antico e fondante per il canone, non solo quello biblico, ma quello occidentale in generale) la traduzione giovanile di De Benedetti non rendeva un servizio interamente al passo con i suoi tempi. Che in termini di genere letterario De Benedetti riconoscesse nel *Cantico* «veramente un amore di due pastori»¹¹, anziché una riproposizione ebraica della poesia bucolica ellenistica, era dopotutto ancora in linea con la tradizione esegetica del tempo. Ma dal punto di vista stilistico, il ricorso all'endecasillabo sciolto alternato al settenario e a qualche occasionale quinario poteva funzionare come *divertissement* erudito di gusto *rétro*, ma non come trasculturazione efficace di un testo ebraico antico al servizio di quel pubblico italiano i cui gusti in fatto di lettura dei classici cominciavano a modellarsi sulla prosa ritmata e sullo stile colloquiale delle traduzioni omeriche di Rosa Calzecchi Onesti, prodotte nel laboratorio einaudiano sovrinteso da Cesare Pavese (l'*Iliade* era già del 1950): un modello che sarebbe rimasto in auge per tutto il secondo Novecento e anche oltre¹². Fu forse anche perché consapevole di questo che De Benedetti, che pure già

¹¹ *Infra*, p. 57.

¹² Sull'Omero della Calzecchi Onesti si veda l'acuta analisi di Luigi Battezzato in https://web.archive.org/web/20140819083524/http://www.treccani.it/scuola/lezioni/in_aula/lingua_e_letteratura/omero/3.html (testo del 2007).

dal 1952 lavorava per una grande casa editrice milanese, decise di dare alla sua traduzione del *Cantico* una diffusione provinciale estremamente circoscritta. Nella maturità (specificamente nel suo saggio del 2011 riportato in questo volume) De Benedetti avrebbe cambiato prospettiva, sia sul codice letterario da usare per rendere un testo biblico («oggi probabilmente non tradurrei più così»)¹³, sia sul carattere nuziale del *Cantico* (che «non è un amore tra la sposa e lo sposo ma tra due amanti»)¹⁴.

Il carattere di omaggio a una tradizione letteraria italiana colta ormai sul punto di estinguersi sarà ancora più evidente nella traduzione del *Cantico* di Angelini, pur se più recente di un decennio rispetto a quella di De Benedetti, nei cui confronti Angelini riconosceva il proprio debito¹⁵. La versione di Angelini ebbe due edizioni a otto mesi di distanza entro il solo anno di pubblicazione, il 1963, a Milano presso Scheiwiller¹⁶. Tra la prima e la seconda edizione vi sono molte varianti, alla cui genesi De Benedetti dedicò nel 1986 una dettagliata analisi nell'articolo *La lima di Angelini*¹⁷. La versione di Angelini ha goduto di una straordinaria fortuna edito-

¹³ *Infra*, p. 97.

¹⁴ *Infra*, p. 87.

¹⁵ «Per la comprensione di alcuni speciali vocaboli e immagini, ho chiamato in aiuto il poeta Paolo De Benedetti che, prima di me, l'ha tradotto direttamente dall'ebraico, che gli è familiare come il dialetto di Asti dov'è nato» (cito d'ora in poi secondo la riedizione nella «Collezione di poesia» einaudiana: *Cantico dei cantici*, pref. e tr. di C. Angelini, Einaudi, Torino 1973, p. 5).

¹⁶ Entrambe le edizioni sono oggi edite criticamente: C. Angelini, *Cantico dei cantici, con il testo della Vulgata e la versione dall'ebraico di Paolo De Benedetti*, a cura di N. Leone, tavole di P. Crida, Clueb, Bologna 2011.

¹⁷ Oggi edito criticamente in P. De Benedetti, *Sulla traduzione*, a cura di G. Menestrina, Morcelliana, Brescia 2019, pp. 13-20 e 120-121.

riale, con numerose ristampe presso editori diversi fino al 1998¹⁸. Un confronto tra alcune scelte traduttorie di Angelini (che, ricordiamo, traduceva dal latino) rispetto a quelle di De Benedetti è rivelatorio delle differenze tra i due autori nell'approccio al testo biblico come anche nell'impostazione di fondo.

Angelini rende il genere bucolico del *Cantico* con un lirismo aulico di una maniera che collocherei tra il crepuscolare e il rondista, secondo la sua formazione letteraria di inizio Novecento, e ne legge il contenuto allineandosi completamente alla tradizione ermeneutica cattolica, anche nei suoi esiti più forzati: «un idillio amoroso tra un giovane pastore (lo sposo) e una pastorella (la sposa), che si svolge parte in un palazzo (il palazzo del re?) dove la sposa è venuta a trovarsi per errore [*sic!*], e parte nella pace dei campi»¹⁹. Sempre agli anni della *Bildung* di Angelini – e non più ormai a quelli in cui traduceva il *Cantico* – risale l'orientalismo essenzialista con cui cerca di giustificare le parti più esplicite del libro («ridenti immagini di gusto arditamente orientale, piene di risonanze lunghe, e colori e odori e sapori terrestri») ²⁰, e al quale neppure il giovane De Benedetti era del tutto immune quando parlava dello «spirito semitico» della composizione²¹, sforzandosi però al contempo di rendere l'erotismo del *Cantico* in modo più diretto (il cap. 7 è definito come «invito all'amplesso notturno»).

¹⁸ Accuratamente elencate *ibi*, p. 6, nota 5 e in https://www.cesareangelini.it/biblio_cure.html.

¹⁹ *Cantico*, tr. di C. Angelini, cit., p. 69.

²⁰ *Ibi*, p. 70.

²¹ *Infra*, p. 57.

De Benedetti indulge all'arcaismo lessicale e stilistico: «mentre il sire convita» (*Ct* 1,12), «giglio delle convalli» (2,1); «fin ch'ei non voglia» (2,7); ma la resa del contenuto è la più precisa possibile. Angelini, invece, ama l'amplificazione e perfino l'invenzione estetizzante: «mentre il re pasce il gregge alla campagna» (1,12, da *in accubitu suo*, dove Gerolamo aveva compreso trattarsi del giacere sul letto conviviale, mentre Angelini inventa gratuitamente l'immagine arcadica di un re pastore); «al nostro letto di trifogli teneri» (1,17, da *lectulus noster floridus*, rispetto a De Benedetti: «ed anche il nostro letto è d'erba viva»); «dice, o meglio, canta / con parole che s'apron come un fiore» (2,9, completamente assente dal latino come dall'ebraico); «e il tuo viso è più bello del sorriso» (2,14, da *facies tua decora*, rispetto a De Benedetti: «la tua forma è bella al guardo»). Un deliberato intervento moralistico è la resa angeliniana del v. 7,13, «là, ti concederò le mie carezze», dove il latino ha *ubera mea* (e De Benedetti, in modo lievemente più esplicito: «là ti concederò tutto il mio amore», per l'ebraico *doday*, «i miei amplessi»)²². Era, del resto, il moralismo tipico dello spirito cattolico dell'epoca, quello che portava perfino il padre Alberto Vaccari, ben più avvertito di Angelini come biblista, a sostenere contro ogni evidenza testuale che il *Cantico* «non ha mai

²² Angelini pecca poi di moralismo inconsapevole al v. 7,11, dove rende *conversio eius* del latino con «il mio diletto / è tutto volto a me», mentre De Benedetti ha, conforme all'ebraico, «ed è per me / tutto il suo desiderio». (La *conversio* di Gerolamo dipende da un accidente della tradizione testuale ebraica per cui il termine originale *teshuqato*, «la sua concupiscenza», fu banalizzato nel meno ricercato *teshuvato*, «il suo girarsi»).

nulla di sensuale, e non può offendere se non le anime corrotte» – venendo comunque citato in questo proprio da De Benedetti in appendice alla sua traduzione²³.

Il *Cantico* di Angelini, insomma, esemplifica perfettamente la descrizione che del suo stile ha dato Lucia Strappini:

«Tratto comune e impronta dello stile angeliniano, accanto al gusto per la ricchezza lessicale e la liricità della costruzione espressiva, è la sempre presente intenzione moralistica e pedagogica che, a volte, diviene dominante; in particolare, naturalmente, negli scritti di argomento religioso [...]. Rimane certamente dell’A[ngelini] la lezione di lettore finissimo e aristocratico, un lettore nutrito di una compatta cultura classica, unita a un impianto intellettuale erudito di stampo solidamente umanistico; e dello scrittore, la predilezione per i toni smorzati, elegiaci, che ne fanno una delle ultime incarnazioni del letterato italiano nel senso più tradizionale, ossia più fortemente ancorato a una tradizione letteraria, culturale e civile che, già negli anni Trenta, era stata da altri posta decisamente in crisi irreversibile»²⁴.

Un’analisi stilistica e storico-culturale, questa, che si attaglierebbe perfettamente anche allo stesso De Benedetti giovane traduttore del *Cantico*, ma con la rilevante differenza di quell’intento di fedeltà al testo, e di quell’adesione – sia pur sottotraccia – agli strumenti della filologia laddove esso necessiti di restauri, che non furono

²³ *Infra*, p. 61.

²⁴ L. Strappini, s.v. *Angelini, Cesare*, in *Dizionario biografico degli italiani* (1988), online [http://www.treccani.it/enciclopedia/cesare-angelini_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/cesare-angelini_(Dizionario-Biografico)/).

mai tra le preoccupazioni di Angelini. Sarebbe anzi da applicare semmai proprio al *Cantico* di De Benedetti la definizione di opera «di alto rigore filologico e dottrinale» con cui la Strappini ha erroneamente descritto il *Cantico* (e anche l'*Apocalisse*) di Angelini²⁵. Quello di Angelini sul *Cantico*, più che una traduzione, era stato, secondo la definizione che De Benedetti ne diede nel 1986, un «vagheggiamento, un *targum* poetico»²⁶ – cioè una versione parafrastica e amplificante, a fini di predicazione, come quelle con cui i rabbini della tarda antichità volgevano le Scritture dall'ebraico in cui erano scritte nell'aramaico parlato dalle loro comunità.

Per converso, fu proprio al *Cantico* di Angelini che vennero a rivelarsi perfettamente adeguate le parole polemiche con cui dieci anni prima De Benedetti aveva prefato la propria traduzione, dichiarando di averla condotta

«contro la leggerezza delle “traduzioni” mondane e la gravità delle traduzioni “serie”. Ma più contro le prime, che abusano di un testo sacro a Dio e alle muse, senza saperlo leggere e pur sbranandolo in frammenti di lirica pura o in atti e scene, quasi che la Scrittura profetizzasse anche Tespi»²⁷.

Fosse stata fatta *a posteriori*, l'allusione a Tespi sarebbe stata ironica nei confronti di Angelini, nella cui versione gli otto capitoli del *Cantico* vengono ribattez-

²⁵ *Apocalisse*, tr. e note di C. Angelini, Einaudi, Torino 1972 (pubblicata in precedenza da Franco Maria Ricci, Parma 1969). Al *Cantico* e all'*Apocalisse* vanno aggiunti anche gli *Atti degli Apostoli*, tr. e note di C. Angelini, Einaudi, Torino 1967 (sempre tradotti dalla *Vulgata*).

²⁶ P. De Benedetti, *Sulla traduzione*, cit., p. 16.

²⁷ *Infra*, p. 27.

zati «scene». Dove però brilla di più l'ironia tagliente ma benevola (o benevola ma tagliente), che sempre caratterizzò De Benedetti, è in un'altra sua lettera ad Angelini del 1964: «Ho collazionato qualche brano dei suoi due *Cantici*, e non so quale preferire. [...] Sono come l'*Iliade* del Monti: chi osa ritentare?»²⁸, dove, alla lode letteraria ad Angelini che traduceva il *Cantico* dal latino anziché dall'ebraico, fa seguito il paragone con quel Monti che Foscolo famosamente sbertucciava quale «gran traduttor de' traduttor d'Omero».

La traduzione del *Cantico* dall'ebraico per opera di Guido Ceronetti, precisa, intuitiva e asciutta come fosse scolpita nel legno d'ulivo, sarebbe uscita nel 1975, ventidue anni dopo quella di De Benedetti e appena dodici dopo quella di Angelini; ma, in termini di letteratura, era come se fra Ceronetti e i suoi antecedenti fosse trascorso un secolo e più.

Oltre al ricorso filologicamente avvertito al testo ebraico, l'altro contributo significativo offerto da De Benedetti con i suoi studi sul *Cantico* è la riconsiderazione teologica del libro quale poesia erotica originariamente profana e poi sacralizzata e fatta diventare canonica.

Abbiamo visto mutare notevolmente la prospettiva letteraria di De Benedetti sul *Cantico* dalla giovinezza alla maturità. Anche quella storica e teologica divennero nel tempo più spesse. Abbiamo già visto che De Benedetti finì per abbandonare la lettura del *Cantico* come

²⁸ Cartolina del 23 marzo 1964, citata da De Benedetti nel 2011 (*infra*, p. 97), ed edita in C. Angelini - P. De Benedetti, *Quasi evangelista*, cit., p. 231.

epitalamio nuziale («non è un amore tra la sposa e lo sposo ma tra due amanti»)²⁹. Egli era anche ben consapevole di come il *Cantico* fosse entrato nel canone della Scrittura solo grazie alla sua attribuzione pseudepigrafica a Salomone e alla sua lettura allegorica, da parte sia ebraica (a partire dal rabbino 'Aqiva agli inizi del II secolo e.v.) sia cristiana (a partire da Origene), come simbolo del rapporto tra Dio e Israele, oppure tra Cristo e la Chiesa, o tra Dio e l'anima del fedele («una volta entrato nel canone, il *Cantico* ha acquistato significati che non aveva»)³⁰.

Una volta che il De Benedetti letterato e storico aveva così svincolato il *Cantico* sia dall'attribuzione a Salomone³¹, sia dalla limitazione della sua poetica a un contesto bucolico e nuziale, sia dalle letture allegoriche, il De Benedetti teologo si interrogava sul perché il libro fosse stato incluso nel canone della Scrittura, e su quale fosse il senso trascendente di questa inclusione. La conclusione cui giunse si può riassumere con le sue stesse parole del saggio del 2003 su *La visione biblica del maschio e della femmina*:

«Questo libro è entrato nel canone biblico a fatica e solo perché se ne attribuiva la paternità a Salomone, ma la sua presenza nella Bibbia ci impedisce di pensare che maschio e femmina, eros e sesso, siano soltanto un presupposto matrimoniale in vista della procreazione»³².

²⁹ *Infra*, p. 87 (*Per una lettura del Cantico dei Cantici*, del 2011).

³⁰ *Ibi*, p. 88.

³¹ *Ibidem*.

³² *Infra*, p. 194.

Ma che questa ermeneutica del *Cantico* De Benedetti l'avesse concepita già da giovane, per poi mantenerla per tutta la vita, lo rivelano *in nuce* le sue aforistiche parole di mezzo secolo prima, nella prefazione alla traduzione del *Cantico*:

«In cima alla teologia non ci son più concetti, ma solo abbracci»³³.

Oltre che da questa intuizione giovanile, la lettura teologica del *Cantico* di De Benedetti fu modellata anche da un pensiero formulato da Dietrich Bonhoeffer in una lettera del 1944 dal carcere, in cui comunicava al suo corrispondente che «mi piacerebbe leggerlo come un canto d'amore terreno», una frase che De Benedetti avrebbe citato più volte nei suoi scritti sul *Cantico*³⁴. Questo pensiero di Bonhoeffer fu citato e sviluppato anche in un articolo del 1974 del biblista e ministro presbiteriano americano William E. Phipps, che vi definiva il *Cantico* come «il libro più sensuale della Scrittura e di tutta la letteratura dell'antichità» e Bonhoeffer come «consapevole che il Dio d'Israele era quell'“oltre” che si trova nel mezzo dei nostri amori umani»³⁵. Non risulta, comunque, che De Benedetti avesse conosciuto il

³³ *Infra*, p. 27.

³⁴ Cfr. *infra*, pp. 124, 158 (entrambe in *Il Cantico dei cantici*, del 1989) e 94 (in *Per una lettura del Cantico dei Cantici*, del 2011). La traduzione degli scritti di Bonhoeffer dal carcere era stata promossa da De Benedetti in Bompiani (D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa. Lettere e appunti dal carcere*, tr. it. Bompiani, Milano 1969; la lettera con la menzione del *Cantico* si legge alle pp. 242-243).

³⁵ W.E. Phipps, *The Plight of the Song of Songs*, in «Journal of the American Academy of Religion» 42(1974), pp. 82-100 (cfr. *infra*, pp. 113-114).

saggio di Phipps, che non cita mai, mentre ebbe grande familiarità con il lavoro sul *Cantico* del teologo luterano tedesco Helmut Gollwitzer, di quattro anni più recente rispetto a quello di Phipps e tradotto in italiano nel 1979³⁶. Dall'ermeneutica di Gollwitzer sul *Cantico* De Benedetti raccolse e sviluppò alcuni punti importanti. Il primo è la lettura «areligiosa» dell'eros umano – ossia, la sua demitologizzazione – operata nel *Cantico* rispetto all'altra letteratura consimile del Vicino Oriente antico³⁷. Gollwitzer muoveva dal detto di Lutero «corpus est de Deo»³⁸ per leggere il biblico «Maschio e femmina li creò» come l'affermazione della felicità del sesso, e il *Cantico* come un testo che riesce a porre la dimensione dell'eros umano sotto la protezione divina benché esso non sia più la manifestazione o il simbolo ritualizzato di un eros cosmico (come era per tante culture antiche del Vicino Oriente e del Mediterraneo), ma il semplice incontro di un io e un tu³⁹.

Ritornando per un attimo al confronto fra la traduzione di De Benedetti e quella Angelini, si osserva un'ultima differenza al v. 8,6, la chiave di volta del *Cantico*: una differenza che è indicativa, o generativa, di

³⁶ *Il poema biblico dell'amore tra uomo e donna. Il Cantico dei Cantici*, intr., nuova versione dall'ebraico e note di D. Garrone, comm. di H. Gollwitzer, Claudiana, Torino 1979 (cfr. *infra*, p. 114, nota 5).

³⁷ Per questo punto e questa citazione da Gollwitzer cfr. *infra*, p. 162 (saggio del 1989). Una breve antologia di paralleli al *Cantico* nelle letterature del Vicino Oriente antico, inclusa quella in greco del periodo ellenistico, si può leggere in *Il Cantico dei cantici*, tr. e cura di P. Capelli, Ponte alle Grazie, Milano 2019, pp. 56-64.

³⁸ *Il poema biblico dell'amore tra uomo e donna*, cit., p. 85 (cito dalla rist. del 2011).

³⁹ Si veda in particolare, in base a Gollwitzer, *infra*, p. 93 (testo del 2011).

una profonda divergenza teologica. Il testo, tradotto da De Benedetti, recita:

«[...] perché l'amore è forte come morte,
la gelosia è dura come averno,
ed è fiamma di fuoco la sua fiamma
ed è fiamma divina» (Ct 8,6)⁴⁰.

Nei seminari del 1989 sul *Cantico* qui pubblicati, il De Benedetti maturo pare essersi ancora una volta discostato dalla sua interpretazione giovanile di questo versetto. Menzionando il *Qohelet*, secondo cui la morte è più forte dell'amore e della gioia, De Benedetti sostiene che il *Cantico* «dice esattamente il contrario»; poi, richiamandosi alla cosiddetta «logica dei doppi pensieri» teorizzata da Italo Mancini, rinuncia alla dialettica tra tesi e antitesi, e conclude: «vero è per me che l'amore è più forte della morte e ugualmente vero è per me che la morte è più forte dell'amore. In tal caso non dobbiamo avere la superbia di pretendere a ogni costo la sintesi»⁴¹. Nel 1989 insomma, almeno nella comunicazione orale, De Benedetti inclinava a leggere il v. 8,6 con il comparativo di maggioranza, «Amore è *più* forte di Morte». E in questo stesso senso anche Angelini aveva deliberatamente travisato il testo originale (che ha il comparativo di uguaglianza, sia nell'ebraico sia in tutte le versioni antiche), rendendo il latino di Gerolamo (*quia fortis est ut mors dilectio*) con «ché l'amore è più forte della morte». Si tratta dello stesso travisamento del testo

⁴⁰ *Infra*, p. 53.

⁴¹ *Infra*, pp. 129-130 (*Il Cantico dei cantici*, del 1989).

in cui è incorso Roberto Benigni nel suo monologo sul *Cantico* presentato al Festival di Sanremo 2020, probabilmente seguendo la traduzione «perché Amore è più forte di Morte» data da Giovanni Garbini (1992)⁴², che su questa congettura traduttoria fondò un'intera teoria ermeneutica del *Cantico* quale espressione letteraria ebraica della concezione platonica dell'amore⁴³. Ma la congettura, ribadisco, non ha alcun appiglio nella traduzione testuale del *Cantico*, né diretta né indiretta⁴⁴; e, soprattutto, neppure l'economia del testo la rende necessaria, perché annullerebbe quella dialettica tra forze uguali e contrapposte su cui si fonda non solo il *Qohelet* (la «legge dei momenti» del cap. 3) ma anche il *Cantico* stesso, e a cui De Benedetti richiamò ripetutamente i suoi ascoltatori e lettori, anche in questo caso sulla scorta di una riflessione di Bonhoeffer fondata sul *Qohelet*:

«E anche a proposito del *Qohelet*, Bonhoeffer dice qualcosa che ci aiuta a comprendere il *Cantico* (lettera del 18 dicembre 1943): “Tutto ha il suo tempo: un tempo per piangere e un tempo per ridere... un tempo per abbracciare e un tempo per essere lontano dall'amplesso... un tempo per lacerare e un tempo per cucire...”⁴⁵.

Nella seconda parte del v. 8,6 si osserva un altro cambiamento di prospettiva tra il De Benedetti traduttore venticinquenne e il De Benedetti teologo maturo. Nella

⁴² *Cantico dei cantici*, a cura di G. Garbini, Paideia, Brescia 1992, p. 165.

⁴³ *Ibi*, pp. 308-320.

⁴⁴ *Ibi*, pp. 115-120.

⁴⁵ *Infra*, p. 95 (testo del 2011); cfr. anche p. 196 (testo del 2003).

traduzione del 1953 si legge «ed è fiamma di fuoco la sua fiamma / ed è fiamma divina», secondo il testo massoretico tiberiense *shalhevet Yah*, «fiamma del Signore». Però, tutte le versioni antiche mostrano di dipendere da un ebraico *shalhevoteah*, «le sue fiamme» (cioè le fiamme d'Amore)⁴⁶, che fu alterato in *shalhevet Yah* solo nell'alto medioevo mediante l'inserimento (deliberato teologicamente o accidentale che fosse) di uno spazio tra le prime cinque lettere della parola e le ultime due (l'alfabeto ebraico antico comprendeva solo le consonanti, e la scrittura consonantica di *shalhevoteah* e di *shalhevet Yah* è identica). Questa ipotetica menzione di Dio (*Yah*) ben si confà alla lettura del *Cantico* come apoteosi dell'amore umano, secondo la linea di Bonhoeffer, Gollwitzer e De Benedetti, ma è filologicamente implausibile⁴⁷; e infatti nel 2011 De Benedetti ritornò sulla sua scelta traduttoria ed ermeneutica di gioventù e rifiutò di fatto la lezione «fiamma divina», riconoscendo che il *Cantico*, insieme con *Ester*, è l'unico libro della Bibbia ebraica in cui non si menziona mai il nome di Dio⁴⁸.

Torniamo però, in conclusione, alla prima parte del v. 8,6. De Benedetti concludeva il proprio seminario del 1989 sul *Cantico* mettendolo di nuovo a confronto con il *Qohelet*:

«Dio, nella Bibbia, ha messo la disperazione (*Qohelet*) e la benedizione. Secondo la teoria dei momenti del *Qohelet* c'è

⁴⁶ La *Septuaginta* legge *phlóges autês*, la *Vulgata* *lampades eius*.

⁴⁷ Per una discussione si veda *Il Cantico dei cantici*, a cura di P. Capelli, cit., p. 68, nota 1.

⁴⁸ *Infra*, p. 84.

un tempo per piangere e un tempo per ridere, ma quando è tempo di ridere non bisogna pensare al tempo per piangere e, anche se i due libri sono contigui, dobbiamo “ignorarli” a vicenda; quando leggiamo il *Cantico dei cantici* dobbiamo essere consapevoli che, al di là delle difficoltà interpretative del testo, noi stiamo leggendo la più lunga e la più bella benedizione che Dio nella Bibbia ci ha dato»⁴⁹.

Se, come sostiene De Benedetti, la «legge dei momenti» di *Qohelet* deve valere anche per il *Cantico*, e se ogni realtà e circostanza dell’esistenza umana ha un contraltare preciso e di egual peso, allora *a fortiori* (anzi, *qal wa-chomer*, come avrebbe preferito dire rabbinicamente De Benedetti) anche nel *Cantico* Amore e Morte devono essere due forze uguali e contrapposte, in alternanza reciproca: la battaglia di Eros contro Thànatos non ha vinto né vincitore; la pulsione di Amore è presente *tanto quanto* quella di Morte – ciò che molti secoli dopo, con diversa consapevolezza e diverso linguaggio, sarebbe stato ribadito da Freud⁵⁰. E anche queste considerazioni, benché più teologiche che critico-filologiche, mi sembrano corroborare la lezione trādita «Amore è possente come Morte», anziché la lezione congetturale «Amore è più possente di Morte», che pure De Benedetti, come abbiamo visto, sembrò preferire, una volta giunto a un certo punto del suo lunghissimo rapporto con il *Cantico*.

⁴⁹ *Infra*, p. 175.

⁵⁰ Per una discussione del paragone tra Amore e Morte in *Ct* 8,6 alla luce dei coevi testi bucolico-erotici ellenistici in lingua greca (ma di provenienza palestinese) si veda *Il Cantico dei cantici*, a cura di P. Capelli, cit., pp. 64-67.

Nel 1974 William E. Phipps aveva scritto che «l'affermazione “amore è forte come morte” è superata solo dalla proclamazione neotestamentaria che l'amore è perfino più forte della morte»⁵¹. Come già aveva fatto Angelini, così anche il De Benedetti maturo si collocava nella stessa prospettiva di Phipps, e leggeva questo asserto della Bibbia ebraica alla luce del modo in cui esso sarebbe poi stato trasceso nelle Scritture cristiane; e così facendo, contravveniva – forse per l'unica volta lungo tutto il proprio percorso intellettuale e spirituale – all'indicazione di Bonhoeffer secondo cui è il Nuovo Testamento, invece, che andrebbe letto alla luce dell'Antico.

Piero Capelli

⁵¹ W.E. Phipps, *The Plight of the Song of Songs*, cit., p. 200.