

SEBASTIANO PINTO

L'INCANTATORE DI SERPENTI

Il sapiente secondo Qoèlet

 EDIZIONI
MESSAGGERO
PADOVA

Introduzione

Il credente benpensante, moderato e giudizioso, potrebbe ritenere che il libro di Qoèlet sia troppo scettico e dissacratorio o, addirittura, scomodo. Eppure Qoèlet incanta perché parla al cuore dell'uomo rivolgendosi ai cosiddetti «lontani» e ai presunti «vicini». A chi già crede, le parole di questo saggio d'Israele offrono uno «spazio» alle domande difficili – che non sempre si ha il coraggio di porre – sulla giustizia divina e sul senso della vita umana; a chi è alla ricerca egli mostra l'esistenza di una «soglia» critica della fede ben più spessa, ampia e larga di quello che normalmente si sia indotti a pensare, infondendo speranza e nuovo slancio nel cammino.

A entrambi Qoèlet concede un vero e proprio «diritto di asilo», un'occasione d'incontro per tessere percorsi di un possibile e arricchente dialogo tra uomini e donne di buona volontà che non rinunciano al fascino di un rapporto autentico e senza maschere con la Verità; il libro di Qoèlet, come diceva Divo Barsotti, «è importante perché purifica la vita religiosa»¹.

Per i vicini e per i lontani, dunque, perché Qoèlet resta molto prossimo ai primi senza essere eccessivamente distante dai secondi, così come queste nostre riflessioni cercheranno di mostrare

¹ D. BARSOTTI, *Meditazione sul libro di Qoèlet*, Queriniana, Brescia 1979, 9.

coniugando storia e teologia, disincanto e confidenza, parole umane e la Parola di Dio.

È vero, è un libro scomodo quello di Quèlet, ma è soprattutto un libro che incanta.

Fuori dalle regole

UN LIBRO SFUGGENTE

L'opera biblica appartiene al genere letterario «autobiografia» del sovrano, almeno stando a quanto si legge nell'*incipit* – «Parole di Qoèlet, figlio di Davide, re di Gerusalemme» (1,1) – sulla scia della tradizione egizia in cui faraoni e visir tramandavano in prima persona la propria visione del mondo, consegnando una sorta di testamento (circa la conduzione della cosa pubblica) che potesse servire alla formazione dei giovani aristocratici.

Perché il saggio avverte il bisogno di narrarsi, di raccontare la parabola della propria vita ai posteri? Normalmente si lega la nascita di questo genere letterario alla compresenza di alcuni fattori: disgregazione della comunità tradizionale, un'acuta sensibilità al cambiamento, il passaggio dal metodo d'indagine deduttivo (che presupponeva una realtà conoscibile in tutte le sue parti) a quello induttivo (è la realtà che interroga il soggetto mostrando il primato dell'esperienza), un'alienazione dal proprio gruppo/classe di appartenenza e una più ampia fruibilità delle conoscenze (anche religiose).

Naturalmente non ci si può spingere troppo oltre nell'esplorare il contesto culturale di un'epoca e imporlo a un'altra; tuttavia, nel caso del Qoèlet, non si può sminuire l'impressionante livello di rispon-

denza fra il suo stile intensamente personale e un contesto culturale caratterizzato da una profonda disillusione del passato, dall'incertezza del futuro e da un brancolare alla ricerca di nuove risposte; come Qoèlet rammenta al lettore (post)moderno dei nostri giorni, non vi è nulla di nuovo sotto il sole¹.

UN UOMO IN RICERCA

In ebraico, *Qohelet* è un participio femminile della radice verbale *qhl* («radunare») da cui deriva anche *qahal*, cioè «assemblea»². In epoca persiana questo participio potrebbe comportare una sfumatura intensiva e significare «colui che chiama a raccolta l'assemblea»³. Nella versione greca dei LXX Qoèlet è chiamato *ekklesiastes* da *ekklesia* («assemblea, comunità»): l'Ecclesiaste sarebbe colui che prende la parola in un'adunanza. Siamo, perciò, in presenza di uno pseudonimo relativo all'ufficio e al contempo al soggetto che svolge, pensando a una scuola sapienziale o a un pubblico più ampio (Qo 12,9), la mansione di convocare l'adunanza.

In Qo 1,1 l'autore si presenta come figlio di Davide e re su Gerusalemme, mentre in 1,12 si aggiunge che egli è re d'Israele in Gerusalemme. Stando alla narrazione biblica, soltanto Davide e Salomone regnarono a Gerusalemme su tutte le dodici tribù di Israele, e ciò induce a credere che si tratti di un caso di attribuzione pseudoepigrafica al

¹ W.P. BROWN, *Qohelet*, Claudiana, Torino 2012, 20.

² Cf. *I segreti della Sapienza. Introduzione ai Libri sapienziali e poetici*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2013, 110-112.

³ Simili parole ebraiche venivano utilizzate per indicare uffici o funzioni; mediante un ampliamento secondario si riferivano al titolare di tale ufficio o funzione, come nel caso di *sōferet*, «ufficio di scriba» o «scriba».

re saggio per antonomasia (Salomone), come per Proverbi e per il Cantico dei Cantici. Qualche informazione in più sull'autore ci giunge dall'epilogo del libro (12,9-14) che, insieme all'introduzione, è chiaramente opera di un editore: «Oltre a essere un sapiente, Qoèlet insegnò anche la scienza al popolo; ascoltò, meditò e scrisse molte massime» (Qo 12,9).

Qoèlet è, dunque, un maestro ma è soprattutto un uomo alla ricerca:

C'era una volta, in un luogo molto lontano, un re che aveva raggiunto un'ineguagliabile saggezza, il quale aveva superato difficoltà insormontabili viaggiando fino ai confini del mondo, per trovare il significato della vita. Alle generazioni successive egli lasciò il ricordo della sua fatica e delle sue imprese, mai eguagliate dagli altri sovrani. Ma nonostante i suoi eroici sforzi, egli divenne dolorosamente consapevole che non vi era alcun vantaggio per gli esseri umani. Questo era «un uomo di gioia e di dolore», il suo nome era Gilgamesh, signore di Uruk, «re della terra»⁴.

Più di duemila anni separano Gilgamesh – il mitico eroe mesopotamico alla ricerca dell'albero della vita – da Qoèlet, eppure entrambi affrontano un viaggio molto simile a quello di tanti che fino ai nostri giorni si sono messi sulle tracce del segreto della vita, lungo un cammino spirituale che si perde nella notte dei tempi. Tale cammino riguarda l'uomo in quanto essere pensante che si interroga sul perché della vita e della morte, della gioia e della sofferenza, della sapienza e della stoltezza. Ai ricercatori di ieri e di oggi Qoèlet mostra una mappa dettagliata dei sentieri più sicuri e di quelli

⁴BROWN, *Qohelet*, 13.

più impervi, dei deserti e delle oasi, delle cose da riporre nella bisaccia e di quelle da considerare inutile zavorra.

DATA, LUOGO E STRUTTURA

Due eventi permettono di datare Qoèlet in modo abbastanza preciso: l'esilio babilonese e la rivolta Maccabaica. Lo scritto è sicuramente successivo all'esilio (587-539 a.C.), perché sia la grammatica che il lessico non sono quelli dell'ebraico classico e numerosi sono i termini di origine aramaica⁵. Inoltre, la presenza di termini persiani⁶ e l'ebraico molto simile a quello della *Mishnah*⁷, portano alla conclusione che lo sfondo nel quale collocare il pensiero di Qoèlet sia il III secolo a.C. L'assenza di richiami alla persecuzione dei giudei da parte di Antioco Epifane e all'insurrezione dei Maccabei (164 a.C.), fa propendere per il 250 a.C. circa come possibile data di composizione. Sul luogo di composizione, non si è arrivati a conclusioni condivise, anche se la maggior parte degli studiosi propende per Gerusalemme.

La questione dell'unità del libro è alquanto più complessa di quella della datazione. In questa sede ci limitiamo a dire che esistono varie teorie, anche se nessuna di queste sembra riuscire a dare unita-

⁵ Per esempio: il pronome relativo *sh'* («che», «colui che»; compare 68 volte sulle 89 del più comune *'asher*); *k'bar* («già») in 1,10; *pesher* («spiegazione») in 8,1; il pronome dimostrativo diventa *zoh* invece del più consueto *zot* (2,2.24; 5,15.18; 7,29; 9,13).

⁶ *Pardes* («parco, orto» da cui deriva il termine «paradiso») in 2,5 e *pitgam* («sentenza, editto») in 8,11.

⁷ Ci sono una trentina di termini (*hapax legomena*) che compaiono solo in Qoèlet rispetto all'Antico Testamento, ma che si attestano nella *Mishnah* (200 d.C.).

rietà al variegato materiale confluito nello scritto, al punto che qualche autore ha parlato della sua struttura come di una questione irrisolvibile al pari dell'«enigma della sfinge»⁸. Tra le ipotesi più attendibili indichiamo la seguente: la presenza di un ritornello che viene ripetuto più volte lungo l'intera opera – «Anche questo è vanità» – suddivide il testo in sei parti centrali (precedute dal titolo e dal motto programmatico e seguite dalla ripetizione dello stesso motto e dall'epilogo). Si disegnerebbe, in questo modo, un'organizzazione in base alle principali sezioni tematiche del libro⁹:

1,1	Titolo
1,2	Motto programmatico
1,3-11	Frontespizio: l'uomo nel cosmo e nella storia
1,12-2,26	Pseudo Salomone e la sua esperienza
3,1-4,16	La società umana e le sue contraddizioni
4,17-6,9	Le istituzioni della società
6,10-8,14	Qoèlet e la sapienza tradizionale
8,15-12,7	Invito alla gioia e all'azione
12,8	Motto programmatico
12,9-14	Epilogo

TRA EBRAICO E ARAMAICO

La situazione linguistica sopra descritta – la presenza di parole aramaiche e persiane, uno stile diverso rispetto all'ebraico classico – ha indotto a

⁸ Cf. A.G. WRIGHT, *The Riddle of the Sphinx. The Structure of the Book of Qohelet*, in «Catholic Biblical Quarterly» 30 (1968), 313-334.

⁹ Cf. A. BONORA, *Qohelet*, in A. BONORA - M. PRIOTTO (a cura), *Libri sapienziali e altri scritti*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1997, 78.

considerare attentamente la singolarità della lingua di Qoèlet. Scartata l'ipotesi di un originale aramaico, oggi si tende a considerare la complessità del contesto culturale e linguistico del post-esilio e del tardo periodo persiano.

La maggiore conoscenza della lingua ebraica fa di Qoèlet un testo «contaminato»¹⁰: differisce dall'ebraico classico dei Libri di Samuele e dei Re perché assimila al suo interno l'aramaico che nella Palestina di Qoèlet era certamente conosciuto e parlato, sebbene l'ebraico fosse ancora la lingua dominante.

Questa lingua diventa sempre più importante anche per ragioni politiche, così come fa notare J. Vélchez Líndez:

Quanti si recano in esilio sono costretti a imparare e a parlare l'aramaico, anche se mantengono viva, come autodifesa, la loro lingua; nel suo impero Ciro impone come lingua diplomatica e franca l'aramaico, segno evidente che si tratta della lingua più estesa e capita in tutto il Medio e Vicino Oriente; non è azzardato ritenere che numerosi ebrei probabilmente la conoscevano già¹¹.

A rendere più complesso il quadro linguistico è la situazione sociale degli ebrei che, invece, erano rimasti in patria, i quali avevano imbastardito la propria lingua al punto da non essere più capaci di parlarla, almeno stando a quando è scritto in Ne 13,23-24:

¹⁰ Ne è prova la presenza di nomi terminanti in *-on* e *-ut* con significato astratto che sono rari nell'Antico Testamento ma diffusi nel successivo ebraico rabbinico: *yitron* («guadagno») di 1,3; 2,11.13; 3,9; *zikron* («memoria») di 1,11; 2,16; *re'ut* («correre dietro») di 1,14.

¹¹ J. VÉLCHÉZ LÍNDEZ, *Qoèlet. Traduzione e commento*, Borla, Roma 1997, 74.

In quei giorni vidi anche che alcuni giudei si erano ammogliati con donne di Asdod, di Ammon e di Moab; la metà dei loro figli parlava l'asdodeo, nessuno di loro sapeva parlare giudaico, ma solo la lingua di un popolo o dell'altro.

In conclusione possiamo dire che la lingua di Qoèlet è l'originale «precipitato» di un processo di trasformazione che riguarda l'idioma di ogni cultura, e che in particolare mostra i segni espliciti della transizione dall'ebraico classico a quello che in un secondo momento sarà chiamato ebraico mishnico.

TRA POESIA E PROSA

La questione dello stile di Qoèlet è dibattuta sin dal tempo in cui si andava consolidando il canone scritturistico, quando si individuavano le principali sezioni della Bibbia (Pentateuco, Profeti e Scritti) sia nella lingua greca sia in quella ebraica. La Bibbia greca dei Settanta (II a.C.-I d.C.) colloca Qoèlet tra i libri poetici mentre la tradizione ebraica dei masoreti (VI-X secolo d.C.) non applica al testo il sistema di accentazione tipico dei questi libri, ma quello dei testi narrativi.

Dunque l'ambiguità di Qoèlet si riflette anche nello stile, perché è innegabile che ci siano dei *meshalim*, cioè dei proverbi costruiti secondo il parallelismo degli stichi tipico della lirica ebraica che presentano in poche battute una verità profonda e di facile memorizzazione:

Il saggio ha gli occhi in fronte,
ma lo stolto cammina nel buio (2,14).

Non essere troppo giusto
e non mostrarti saggio oltre misura:
perché vuoi rovinarti?
Non essere troppo malvagio
e non essere stolto.
Perché vuoi morire prima del tempo? (7,16-17).

Lo stesso si può dire per altri versetti disseminati lungo il libro (4,5-6; 7,1-8; 7,28; 9,2; 9,16-10,2; 10,8-20), ma soprattutto per il bellissimo poema sul tempo di 3,2-8 che si impernia sul parallelismo di quattordici coppie per un totale di ventotto «tempi» antitetici della vita umana:

C'è un tempo per nascere e un tempo per morire,
un tempo per piantare
e un tempo per sradicare quel che si è piantato.
Un tempo per uccidere e un tempo per curare,
un tempo per demolire e un tempo per costruire.
Un tempo per piangere e un tempo per ridere,
un tempo per fare lutto e un tempo per danzare.
Un tempo per gettare sassi
e un tempo per raccogliarli,
un tempo per abbracciare
e un tempo per astenersi dagli abbracci.
Un tempo per cercare e un tempo per perdere,
un tempo per conservare e un tempo per buttar via.
Un tempo per strappare e un tempo per cucire,
un tempo per tacere e un tempo per parlare.
Un tempo per amare e un tempo per odiare,
un tempo per la guerra e un tempo per la pace.

Con la stessa evidenza con cui asseriamo che la poesia caratterizza lo stile di Qoèlet, si può e si deve constatare che alla prosa egli consegna gli aspetti più argomentativi delle sue tesi come, per esempio, quando dichiara la preferibilità di una vita mai iniziata (aborto) rispetto a una in cui non si possono godere i propri beni (6,1-6):

Un altro male ho visto sotto il sole, che grava molto sugli uomini. A uno Dio ha concesso beni, ricchezze, onori e non gli manca niente di quanto desidera; ma Dio non gli concede di poterne godere, anzi sarà un estraneo a divorarli. Ciò è vanità e grave malanno. Se uno avesse cento figli e vivesse molti anni e molti fossero i giorni della sua vita, se egli non gode a sazietà dei suoi beni e non ha neppure una tomba, allora io dico che l'aborto è meglio di lui. Questi infatti viene come un soffio, se ne va nella tenebra e l'oscurità copre il suo nome, non vede neppure il sole, non sa niente; così è nella quiete, a differenza dell'altro! Se quell'uomo vivesse anche due volte mille anni, senza godere dei suoi beni, non dovranno forse andare tutti e due nel medesimo luogo.

La presenza di queste ampie sezioni ha dato da pensare agli studiosi che sono stati costretti a forgiare varie categorie per imbrigliare l'originalità anomala della prosa di Qoèlet: «prosa retorica irregolare», «prosa filosofica» o semplicemente «cattiva prosa». Come sempre accade, il pensiero non è altra cosa rispetto al linguaggio che lo esprime, e quindi il nostro sapiente ha rotto con la tradizione intellettuale del suo tempo non solo dal punto di vista dei contenuti ma anche da quello della forma, preferendo combinare stili diversi che nell'opera finale si presentano come complementari l'uno dell'altro in ordine al messaggio globale.

UNA SOCIETÀ IN TRANSIZIONE

Il contesto sociale del tardo periodo persiano riveste una grande importanza per comprendere il pensiero di Qoèlet, perché le condizioni socio-economiche della Giudea mutarono profondamente

con l'esilio babilonese (587-539 a.C.). Da un'economia prettamente agricola e florida si passò a un sistema sempre più commerciale che concentrava il potere economico nelle mani di pochi. La ierocrazia che inizia al tempo di Esdra e Neemia conferiva molti poteri alle classi dirigenti (legata alla tradizione sacerdotale e a quella dei proprietari terrieri). Non tutti quelli che erano rientrati dalla cattività babilonese godevano degli stessi diritti: si andava perpetrando una forte differenziazione sociale basata su criteri di esclusione e di inclusione di natura religiosa e razziale (solo i giudei legittimi potevano partecipare alla ricostruzione di Gerusalemme).

Uno squarcio di questa situazione si ritrova, per esempio, in Esd 9-10 in cui si attua una pratica divorzista contro le donne straniere sposate dagli esuli in Babilonia o da coloro che erano rimasti in terra di Israele; tali donne con la loro prole dovevano essere allontanate. Chi non rispettava questo *dictat*, lanciato da Esdra e dal suo gruppo, andava incontro alla confisca del patrimonio («votare allo sterminio») che veniva incamerato dal tempio:

In Giuda e a Gerusalemme si comunicò a tutti i rimpatriati di radunarsi a Gerusalemme: se qualcuno non fosse venuto entro tre giorni, secondo la disposizione dei preposti e degli anziani, sarebbero stati votati allo sterminio tutti i suoi beni ed egli stesso sarebbe stato escluso dalla comunità dei rimpatriati. Allora tutti gli uomini di Giuda e di Beniamino si radunarono a Gerusalemme entro tre giorni [...]. Allora il sacerdote Esdra si levò e disse loro: Voi avete prevaricato sposando donne straniere: così avete accresciuto le mancanze d'Israele. Ma ora rendete lode al Signore, Dio dei vostri padri, e fate la sua volontà, separandovi dalle popolazioni del paese e dalle donne straniere (10,7-11).

Il contrasto con l'economia di Giuda prima dell'esilio è, perciò, drasticamente evidente. Si introdusse per la prima volta la moneta allo scopo di incrementare e rendere più semplice il commercio con l'Egitto e la Persia, e ciò permise anche un più capillare ed efficiente sistema di tassazione. L'impero persiano, infatti, concedeva la libertà ai popoli sotto il suo dominio e il rientro nella propria terra, a condizione di mantenere un legame fiscale e un minimo controllo politico che lasciasse ai vassalli allo stesso tempo una relativa autonomia, ma anche una significativa dipendenza.

In questa economia di mercato alcuni si arricchirono velocemente e altri si ritrovarono in condizione di estrema indigenza. L'improvvisa ricchezza portava con sé la possibilità di mutare il proprio *status* sociale ed economico, insieme alla reale conseguenza di perdere la propria fortuna con la stessa velocità con cui era stata guadagnata. I rischi, infatti, erano direttamente proporzionali alle opportunità e ciò comportava una forte instabilità sociale.

Qoèlet è figlio del suo tempo quando palesa questo squarcio socio-economico:

Chi ama il denaro non è mai sazio di denaro e chi ama la ricchezza non ha mai entrate sufficienti. Anche questo è vanità. Con il crescere delle ricchezze aumentano i profittatori e quale soddisfazione ne riceve il padrone se non di vederle con gli occhi? Dolce è il sonno del lavoratore, poco o molto che mangi; ma la sazietà del ricco non lo lascia dormire. Un altro brutto guaio ho visto sotto il sole: ricchezze custodite dal padrone a suo danno. Se ne vanno in fumo queste ricchezze per un cattivo affare e il figlio che gli è nato non ha nulla nelle mani (5,9-13).

La domanda chiave di 1,3 – «Quale profitto viene all'uomo per tutta la fatica con cui si affanna

sotto il sole?» – conferisce al libro, perciò, un'impronta di natura economica che si riscontra nelle riflessioni successive volte a deplorare l'eccessiva fiducia riposta nella ricchezza (7,12; 10,19).

UN TESTO CHE «SPORCA LE MANI»

Le sette vanità di cui si parla in *Qoèlet* corrispondono ai sette giorni della creazione. Il primo giorno «Il Signore creò il cielo e la terra (Gn 1,1); è però anche scritto: «Sì», i cieli come una nube si dissolveranno, e la terra come una veste sarà consumata (Is 51,6). Il secondo giorno «Vi sia il firmamento» (Gn 1,6); è però anche scritto: «E i cieli vengono ripiegati come un libro» (Is 34,4). Il terzo giorno, «Si radunino tutte le acque che sono sotto il cielo in un sol luogo (Gn 1,9)»; è però anche scritto «Il Signore prosciugherà la lingua dell'Egitto» (Is 11,15). Il quarto giorno «Siano i luminari nel firmamento del cielo» (Gn 1,14); è però anche scritto «La luna si vergognerà e il sole proverà confusione» (Is 24,23). Il quinto giorno «Poi disse il Signore: brulichino le acque di una moltitudine di esseri viventi (Gn 1,20)»; è però scritto anche «Distruggerò uomini e bestie, uccelli del cielo e pesci del mare» (Sof 1,3). Il sesto giorno, poi Dio disse: «Facciamo l'uomo a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza» (Gn 1,26); è però anche scritto: «Sterminerò l'uomo dalla faccia della terra» (Sof 1,3). Ma per quanto riguarda il giorno di *Shabbat*, cosa potresti dire? «Chi lo profana dovrà essere condannato a morte» (Es 31,14)¹².

Il *midrash* legge *Qoèlet* accostandolo al libro della *Genesi* e sortendo due effetti. Il primo è quel-

¹²P. MANCUSO (a cura), *Qohelet Rabbah. Midrash sul Libro dell'Ecclesiaste*, Giuntina, Firenze 2004, 54-55.

lo di toglierlo dall'isolamento in cui potrebbe trovarsi a causa della sua «sovversività»; non è, infatti, facile per un pio israelita che riconosce in YHWH la roccia sulla quale il mondo intero rimane stabile (Sal 96,1; 145,1), far propria la convinzione che tutto è radicalmente vano, cioè vuoto, inconsistente, senza alcun basamento stabile e definitivo. Il secondo effetto è quello di conferire un'interpretazione di ampio respiro, in quanto accostando *Qoèlet* alla creazione si dischiude l'orizzonte entro il quale leggerlo, «addomesticarlo» e arricchirlo con rimandi alla tradizione profetica che ha incarnato la coscienza critica d'Israele nei confronti del culto e delle certezze umane, e di cui il saggio si fa a sua volta interprete. Questo richiamo scritturistico, perciò, allarga la prospettiva della recezione accostando passi che sono immediatamente estranei a *Qoèlet*, spingendo oltre le secche di una stretta interpretazione letterale¹³.

L'approccio molto libero al testo biblico è tipico della tradizione ebraica che sa cogliere le infinite sfumature insite nella parola di Dio, e ciò ha permesso il riscatto di questo scritto sapienziale dalla fama di scettico se non proprio di ateo materialista. Tale ermeneutica ha favorito l'ispirazione religiosa del libro (considerato come un testo che «sporca le mani» di santità), riconducendolo nel cuore della Legge e legandolo all'importante festa ebraica delle Capanne.

¹³ «L'esegesi midrashica non prescinde del tutto dal testo osservato nella sua strutturale letteralità; essa appunta la sua attenzione ora su quella ora su questa espressione, specie se inusitata o strana; solo che, rispetto al *Targum*, per il *Midras* la considerazione della letteralità del verso non è sempre avvertita come indispensabile»: G. LARAS, *La lettura di Qohelet tra Targum e Midrash*, in E.I. RAMBALDI (a cura), *Qohelet: letture e prospettive*, Franco Angeli, Milano 2006, 20.

UN LIBRO AUTUNNALE

Per la tradizione ebraica Salomone ha scritto il Cantico in gioventù, i Proverbi nella maturità e Qoèlet nella vecchiaia (*Shir Hashirim Rabbah* 1,1), secondo una gerarchizzazione teologica interessante che appaia i testi biblici affinché si illuminino reciprocamente. L'isolamento di cui parlavamo sopra è scongiurato anche dalla volontà di tracciare un percorso morale scandito da tappe graduali, passando dal più semplice al più complesso, dall'umano al divino. Con grande coraggio la fede ebraica ha fatto proprie anche le espressioni più difficili di Qoèlet e le ha sottoposte al supremo giudizio delle Legge.

A partire dal XII secolo, infatti, è attestata la lettura di Qoèlet nella liturgia sinagogale durante la festa delle Capanne (*Sukkot*)¹⁴, e ciò esprime la profonda ricezione di questo scritto sapienziale perché tale festa si celebra all'incirca a metà di settembre – inizio autunno – e commemora precisamente il dono della Torah¹⁵. Essa è in origine una festa agricola che deve il nome alla consuetudine di costruire capanne con delle frasche nelle vigne e nei frutteti, in occasione della vendemmia e del raccolto della frutta. Si celebrava inizialmente all'esterno e commemorava il vino nuovo e le prime pigiature delle olive:

Il Signore parlò a Mosè e disse: «Parla agli Israeliti dicendo: Il giorno quindici di questo settimo mese sarà la festa delle Capanne per sette giorni in onore

¹⁴ La festa è chiamata anche dei Tabernacoli perché quando san Girolamo traduce la Bibbia dall'ebraico in latino rende *Sukkot* con *tabernaculis*.

¹⁵ Qoèlet fa parte delle *Megillot*, cioè dei cinque rotoli destinati alla lettura sinagogale: Rut, Cantico, Lamentazioni, Qoèlet, Ester.

del Signore. Il primo giorno vi sarà una riunione sacra; non farete alcun lavoro servile. Per sette giorni offrirete vittime consumate dal fuoco in onore del Signore. L'ottavo giorno terrete la riunione sacra e offrirete al Signore sacrifici consumati con il fuoco. È giorno di riunione; non farete alcun lavoro servile [...]. Dimorerete in capanne per sette giorni; tutti i cittadini d'Israele dimoreranno in capanne, perché le vostre generazioni sappiano che io ho fatto dimorare in capanne gli Israeliti, quando li ho condotti fuori dalla terra d'Egitto. Io sono il Signore, vostro Dio» (Lv 23,33-36.42-43; cf. anche Dt 16,13.16; Esd 3,4).

Il nome «capanne» (*sukkot*) richiama il tempo in cui gli israeliti abitavano nel deserto (anche se, per la precisione, dimoravano in tende più che in capanne). È stato per molti secoli il più importante dei pellegrinaggi annuali al santuario, tant'è che per il libro del Levitico è la «festa di YHWH» (23,29), ed è proprio in occasione di questa solennità che fu dedicato il tempio di Salomone (1Re 8,65-66). Era accompagnata da divertimenti popolari e da danze, anche in ragione del vino nuovo che veniva consumato; tale clima gioioso si attesta anche nelle tradizioni coeve ai testi del Nuovo Testamento, che riportano la consuetudine che avevano alcuni uomini religiosi importanti, di ballare e cantare nell'atrio del tempio di Gerusalemme agitando torce accese.

Anche Gesù parteciperà alla festa delle Capanne e lo farà, inizialmente, quasi di nascosto perché erano tante le attese sulla sua persona in questa occasione (Gv 7); ci si aspettava, infatti, una pubblica manifestazione del suo messaggio a Gerusalemme, ma egli, dissimulando segni eclatanti, pronuncerà parole sull'origine divina della Legge e sulla sua

autentica interpretazione, condannando l'errata conoscenza dei comandamenti divini da parte dei giudei. Al tempo di Gesù si è ormai consolidato l'accostamento tra *Sukkot* e il dono della Torah, sancendo l'evoluzione religiosa (già iniziata nel post-esilio) dell'iniziale festa agricola (Esd 3,4; Nee 8,13-18).

Gli inviti di Qoèlet a mangiare, a bere e a godere delle gioie quotidiane, devono aver influito non poco sulla scelta di collegare *Sukkot* allo scritto sapienziale, sortendo l'importante effetto di una sua vera e propria consacrazione religiosa, quasi una legittimazione per contatto. A ciò si aggiunge anche un altro aspetto, quello legato alla stagione autunnale dei frutti, spingendo a considerare Qoèlet un testo di cui si può godere pienamente solo nella maturità e dopo un processo di trasformazione (come per il vino e l'olio).

A PICCOLE DOSI

Anche la tradizione cristiana ha avvertito la necessità di un'abilitazione teologica di Qoèlet e, similmente a quanto ha fatto l'ebraismo, ha posto Qoèlet in una sequenza virtuosa: coloro che progrediscono nella vita di fede iniziano leggendo Proverbi, avanzano con Qoèlet e giungono alle vette della perfezione solo con il Cantico. A Qoèlet spetta il compito della *pars destruens*, la destrutturazione delle illusioni mondane affinché, considerando tutto come vanità, il credente possa lanciarsi senza più zavorra tra le braccia di Cristo, unico sposo dell'umanità¹⁶.

¹⁶ Cf. ORIGENE, *Commento al Cantico dei Cantici*, in M. SIMONETTI (a cura), Città Nuova, Roma 1997⁴, 56-57.

Per tale motivo si correda la lettura di Qoèlet con una serie di «istruzioni per l'uso». Va assunto a piccole dosi, seguendo una terapia precisa (dopo il pre-trattamento con altri libri), consapevoli che è un medicinale che può avere effetti collaterali (può debilitare la fede) ma che sortisce, alla fine, effetti benefici per lo spirito:

Ci apprestiamo a spiegare l'Ecclesiaste, un libro la cui utilità è pari alla fatica necessaria per interpretarlo; ora che il nostro intelletto si è già esercitato nella riflessione di Proverbi, ecco che a coloro che hanno progredito tanto da poter accedere agli insegnamenti più perfetti si offre l'ascesa a quest'altro libro della Scrittura. L'insegnamento di Proverbi è come un esercizio che allena e predispone la nostra anima all'agone dell'Ecclesiaste¹⁷.

È una piccola «agonia» quella che provoca Qoèlet, seppur necessaria ai fini della maturazione cristiana.

Questo marchio negativo (stigma) che fa di questo scritto una sorta di purgante contro le scorie della vanità intesa come mondanità, perdura anche nella tradizione spirituale successiva, quando Qoèlet diventerà il simbolo di una lotta pacifica contro uno stile ecclesiale poco evangelico. San Filippo Neri (1515-1595) prenderà spunto dal ritornello «Vanità, tutto è vanità» per imbastire una preghiera che veniva recitata – insieme a laudi e Salmi – nella visita alle sette chiese di Roma, che il santo e i suoi seguaci erano soliti fare ogni sera.

Vanità di vanità.
Ogni cosa è vanità.
Tutto il mondo e ciò che ha,
ogni cosa è vanità.

¹⁷ *Omèlie sull'Ecclesiaste*, Città Nuova, Roma 1990, 39-40.

Se del mondo i favor suoi
t'alzeran fin dove vuoi.
Alla morte, che sarà?
Ogni cosa è vanità.

Se regnassi ben mill'anni
sano, lieto, senz'affanni.
Alla morte, che sarà?
Ogni cosa è vanità.

Se tu avessi d'ogn'intorno
mille servi, notte e giorno,
alla morte, che sarà?
Ogni cosa è vanità.

Se tu avessi più soldati
che non ebbe Serse armati,
alla morte, che sarà?
Ogni cosa è vanità.

Se tu avessi ogni linguaggio,
e tenuto fossi saggio,
alla morte, che sarà?
Ogni cosa è vanità.

Se starai con tutti gli agi,
nelle ville, e ne' palagi,
alla morte, che sarà?
Ogni cosa è vanità.

E se in feste, giuochi e canti
passi i giorni tutti quanti,
alla morte, che sarà?
Ogni cosa è vanità.

Sazia pur tutte tue voglie
sano, allegro e senza doglie,
alla morte, che sarà?
Ogni cosa è vanità.

Dunque a Dio rivolgi il cuore,
Dona a lui tutto il tuo amore,
questo mai non mancherà,
tutto il resto è vanità.

Se godessi a tuo volere
ogni brama, ogni piacere,
alla morte, che sarà?
Ogni cosa è vanità.

Se tu avessi ogni tesoro
di ricchezze, argento ed oro,
alla morte, che sarà?
Ogni cosa è vanità.

Se vivessi in questo mondo
sempre lieto, ognor giocondo,
alla morte, che sarà?
Ogni cosa è vanità.

Se lontan da pene e doglie
sfogherai tutte tue voglie,
alla morte, che sarà?
Ogni cosa è vanità.

Se qua giù starà il tuo cuore
giubilando a tutte l'ore,
alla morte, che sarà?
Ogni cosa è vanità.

Dunque frena le tue voglie,
corri a Dio, che ognor t'accoglie,
questo mai non mancherà.
Tutto il resto è vanità.

Una voce fuori dal coro nella tradizione cristiana è quella di Lutero. Egli, conoscendo la predominante concezione negativa di Qoèlet, commentò oralmente l'opera nel 1526 senza pubblicare le sue lezioni, testi che furono editi nel 1532 da alcuni suoi discepoli con il titolo *Annotationes in Ecclesiasten*: non si tratta del manoscritto di Lutero ma di appunti trascritti dai suoi amici presenti alle sue conferenze, appunti a cui Lutero non negò comunque l'approvazione firmando la prefazione.

È interessante notare la modernità di questo approccio in cui si polemizza contro i commenti

tradizionali (quindi cattolici), accusandoli di aver portato alla falsa convinzione che Qoèlet inviti alla *fuga mundi*: ciò sarebbe un vero e proprio atto di disprezzo della creazione che è stata voluta da Dio come buona. Per Lutero le affermazioni pessimistiche del saggio non sarebbero rivolte alle creature, ma alla percezione della realtà che ha l'uomo e al suo modo di vivere il rapporto con le cose¹⁸.

¹⁸ Cf. D. GARRONE, *Qohelet nell'esegesi cristiana*, in RAMBALDI, *Qohelet: letture e prospettive*, 37-45.