Limiti

di **Giuseppe Trotta SJ**
Biblista

Molti secoli prima che Giambattista Vico teorizzasse i corsi e ricorsi storici, un maestro di sapienza in Israele, con taglio ben più scettico e provocatorio, insegnava: *Quel che è stato sarà e quel che si è fatto si rifarà; non c'è niente di nuovo sotto il sole* (*Qoèlet* 1,9). Sguardi diversi su uno stesso fenomeno, dato il differente contesto storico e culturale in cui i due vivono: il primo è a Napoli, nel secolo dei Lumi, e confida nelle possibilità della razionalità umana; il secondo a Gerusalemme, nel III sec. a.C., il periodo ellenistico, un tempo per certi versi di crisi.

In effetti, la storia presenta situazioni analoghe, con alcuni tratti simili e altri diversi, in cui a qualcosa che permane o ritorna si affianca qualcosa che è nuovo o che cambia. Riconoscere questi aspetti può essere molto utile in vista delle decisioni da prendere. Ma c'è anche uno spirito dei tempi, un clima generale che condiziona il modo in cui si guardano gli eventi e si agisce di conseguenza, ad esempio con fiducia o scetticismo. Così, alcune caratteristiche del nostro tempo – da alcuni definito postmoderno – possono essere considerate sviluppi di elementi propri dell'Illuminismo, vissuto da Vico, altre assomigliano alla situazione del tardo Ellenismo, riflessa nel testo biblico del *Qoèlet*, un libro sorprendentemente attuale.

Quale conoscenza è possibile?

Anche a una lettura veloce colpisce lo sguardo disincantato sulla realtà, al limite del cinismo, dell'autore del *Qoèlet*. Una sorta di stanchezza lo coglie, è disilluso rispetto alla possibilità della conoscenza: è inutile affaticarsi per sapere come stanno davvero le cose, perché tutto è *vanità delle vanità, dice Qoèlet, vanità delle vanità, tutto è vanità* (*Qoèlet* 1,2). In questa celebre espressione – resa proverbiale dalla traduzione latina di Girolamo *vanitas vanitatum omnia vanitas* –, il termine ebraico impiegato, *hebel*, significa in realtà "vuoto", "soffio", qualcosa di evanescente, simile al vapore che subito si dissolve senza lasciare traccia. È attribuito agli idoli fabbricati dagli uomini, qualificati come *nuvole di niente* (cfr *Giona* 2,9) ed è la radice del nome *Abele*, un personaggio che scompare in fretta dalla scena della storia, più funzionale alla vicenda del fratello Caino che consistente in sé. La traduzione latina, pe-

rò, ha conferito al testo una connotazione morale e ne ha fatto uno dei fondamenti scritturistici per giustificare il *contemptus mundi*, l'atteggiamento di disprezzo e fuga dalle realtà mondane tipico del Medioevo.

Non è questo, invece, il risvolto pratico suggerito dal *Qoèlet*, come si comprende se ci si sofferma sull'affermazione iniziale legandola all'intero libro. Si tratta, infatti, del punto d'approdo di una lunga e faticosa ricerca della verità da parte dell'autore, una sintesi della sua posizione epistemologica circa le possibilità e il metodo della conoscenza umana. Da questo punto di vista l'evanescenza o inconsistenza dipendono dall'orizzonte del tutto mondano, sempre mutevole, in cui si muove *Qoèlet*, *sotto il cielo* o *sotto il sole*, come ama ripetere. Non si tratta di un approccio teorico, ma fondato su quanto è umanamente esperibile: *Mi sono proposto di ricercare e investigare con saggezza tutto ciò che si fa sotto il cielo. È questa una occupazione penosa che Dio ha dato agli uomini, perché in essa fatichino. Ho visto tutte le cose che si fanno sotto il sole ed ecco tutto è vanità e un inseguire il vento* (*Qoèlet* 1,13-14).

Come nel libro di *Giobbe*, è messa in discussione la sapienza tradizionale, fondata sull'ordine osservabile nel cosmo attribuito alla volontà del Creatore. Questo ordine si riflette nell'organizzazione sociale retta dalla legge – anch'essa dono di Dio, giudice e garante ultimo della giustizia –, per cui chi agisce bene è premiato e chi fa il male punito. I dati di esperienza contraddicono queste conclusioni e la riflessione dei saggi passa dal dramma di Giobbe, uomo giusto, assurdamente colpito dalla sofferenza, ma pur sempre salvato dall'irrinunciabile relazione con Dio, al sereno e disilluso appagamento del *Qoèlet*, non più teso nella ricerca di quanto va oltre le sue concrete possibilità. Si tratta della presa d'atto dell'esito negativo del tentativo di osservare la realtà da un punto di vista assoluto, onnicomprensivo, com'è quello di Dio, il quale *ha fatto bella ogni cosa a suo tempo; inoltre ha posto nel loro cuore la durata dei tempi, senza però che gli uomini possano trovare la ragione di ciò che Dio compie dal principio alla fine* (*Qoèlet* 3,11). È un atteggiamento di fondo diffuso nel periodo ellenistico, che accomuna *Qoèlet* alle posizioni dei filosofi scettici, ai cinici e agli epicurei.

Infatti, il libro fu redatto verso la fine del III o l'inizio del II sec. a.C., un periodo di pace in Israele, posto sotto la protezione dei Tolomei, i discendenti di un generale di Alessandro Magno regnanti ad Alessandria in Egitto. L'aristocrazia palestinese è costretta a versare dei tributi, ma può prosperare, godendo di autonomia amministrativa. Il *Qoèlet* è espressione di questa classe agiata e colta, che ha viaggiato e conosce il pensiero ellenistico; probabilmente il libro è opera di più autori, perché il titolo indica una funzione più che una persona, quella di chi presiede un'assemblea, dall'ebraico *qāhāl*, da cui il nome latino del libro: *Ecclesiaste*, il *predicatore*, secondo la traduzione di Lutero. Per alcuni si tratta di un testo di una scuola, più simile a un circolo filosofico che a un'assemblea liturgica (cfr Vílchez Líndez J., *Qoèlet*, Borla, Roma 1997, 13-25).

C'è da restare stupiti nel trovare un testo simile nel canone biblico, tra i libri sacri, che "sporcano le mani", come dicono i rabbini, ma l'attribuzione fittizia a Salomone, il re sapiente per eccellenza, gli ha conferito un'autorità indiscutibile e ne ha fatto il frutto di una riflessione matura, non tacciabile di parzialità o ignoranza, perché davvero quel re aveva realizzato quanto un uomo può desiderare nella vita. Nonostante questo, anche lui deve constatare lo scacco derivante dalla morte inesorabile (cfr riquadro a p. seguente).

La riflessione del *Qoèlet* si svolge nell'orizzonte dell'immanenza, anche perché al tempo in cui scrive non si è ancora sviluppata la fede nella resurrezione

Qoèlet 2,13-15

13 Mi sono accorto che il vantaggio della
sapienza sulla stoltezza è il vantaggio della
luce sulle tenebre. 14 Il saggio ha gli occhi
in fronte, ma lo stolto cammina nel buio.
Ma so anche che un'unica sorte è riservata
a tutt'e due. Perciò ho detto in cuor mio:
«Anche a me toccherà la sorte dello stolto!
15 Allora perché ho cercato d'esser saggio?
Dov'è il vantaggio?». E ho concluso: «An-
che questo è vanità».

e quindi la morte è il limite ultimo e insormontabile di ogni esistenza. Secondo la concezione ebraica classica, i morti vivono come ombre negli inferi senza distinzione: tutti condividono una stessa sorte. E allora che senso ha darsi da fare? Per che cosa vale davvero la pena di vivere?

Quale principio orienta l'agire?

Tramontata la possibilità di una conoscenza onnicomprensiva della realtà, da cui poter dedurre il senso dell'esistenza e l'atteggiamento pratico necessario per vivere in modo pieno e autentico, resta un senso di frustrazione: *molta sapienza, molto affanno; chi accresce il sapere, aumenta il dolore* (*Qoèlet* 1,18). Da questa condizione esistenziale dolorosa *Qoèlet* cerca una via d'uscita e, coerente con la sua impostazione epistemologica, seguendo i dati della sua esperienza, la trova nel semplice godimento dei beni della terra: *Non c'è di meglio per l'uomo che mangiare e bere e godersi il frutto delle sue fatiche; mi sono accorto che anche questo viene dalle mani di Dio. Difatti, chi può mangiare e godere senza di lui? Egli concede a chi gli è gradito sapienza, scienza e gioia, mentre al peccatore dà la pena di raccogliere e d'ammassare per colui che è gradito a Dio. Ma anche questo è vanità e un inseguire il vento!* (*Qoèlet* 2,24-26).

A prima vista potrebbe sembrare una posizione simile a quella degli epicurei o di altre correnti filosofiche dell'epoca, inconciliabile con l'etica insegnata dagli altri testi biblici. In realtà è un atteggiamento del tutto in linea con la religiosità ebraica, aliena tanto da fughe spiritualistiche quanto da riduzioni materialistiche. Infatti, da una parte *Qoèlet* riconosce nel *godersi il frutto delle sue fatiche* una legittima possibilità donata da Dio all'umanità; dall'altra non la assolutizza, trasformandola in un ripiegamento su di sé per compensare la frustrazione e quindi in una pratica autolesionistica, in ultima analisi distruttiva.

Si tratta di una ricerca al contempo disincantata del bene possibile, qui e ora, e adulta, in quanto non disimpegnata, parte di un approccio etico consapevole delle esigenze di giustizia. Infatti, poco oltre, *Qoèlet* afferma: *Se vedi nella provincia il povero oppresso e il diritto e la giustizia calpestati, non ti meravigliare di questo, poiché sopra un'autorità veglia un'altra superiore e sopra di loro un'altra ancora più alta. In ogni caso, la terra è a profitto di tutti, ma è il re a servirsi della campagna. Chi ama il denaro non è mai sazio di denaro e chi ama la ricchezza non ha mai entrate sufficienti. Anche questo è vanità* (*Qoèlet* 5,7-9).

Pur vivendo in un tempo di prosperità, infatti, il *Qoèlet* osserva ingiustizie e soprusi compiuti ai danni dei più indigenti, come i mezzadri che sono costretti a pagare ingenti tributi ai proprietari terrieri. Il godimento dei beni è un diritto di tutti, ma è vanificato dall'accumulo della ricchezza nelle mani di pochi, una pratica stolta agli occhi dell'autore biblico, perché rende schiavi della paura di perdere quanto, in un modo o nell'altro, sarà portato via dalla precarietà dell'esistenza: *a uno Dio ha concesso beni, ricchezze, onori e non gli manca niente di quanto desidera; ma Dio non gli concede di poterne godere, perché è un estraneo che ne gode. Ciò è vanità e malanno grave!* (*Qoèlet* 6,2).

L'insegnamento etico del *Qoèlet* non nasce da una rivendicazione di giustizia dal basso, espressione di chi condivide la

sorte degli oppressi, ma è frutto di un'analisi intellettualmente onesta di un esponente delle classi agiate, parte dell'élite culturale dell'epoca, capace di fare autocritica rispetto a un modo inefficace e dannoso di raggiungere prosperità e benessere. Il criterio e il limite di tale ricerca del bene è il *guadagno*, equivalente a quello della *vanità* nell'ambito del vero: *Quale guadagno viene all'uomo per tutta la fatica con cui si affanna sotto il sole?* (*Qoèlet* 1,3).

Qoèlet impiega un termine che indica un utile economico, *yitrôn* in ebraico, ma gli conferisce una valenza antropologica, con un senso più generale di *vantaggio*: si diventa migliori, pienamente uomini, agendo così? Da questo punto di vista la sua riflessione segue la tradizione sapienziale, per cui da una certa visione della realtà consegue un modo di pensare e di agire, quindi di essere saggi o stolti. Per questa tensione verso la realizzazione di quanto è propriamente umano, alla fine del breve testo del *Qoèlet* è ribadita la sintesi sapienziale di ogni ricerca: *Conclusione del discorso, dopo aver ascoltato tutto: temi Dio e osserva i suoi comandamenti, perché qui sta tutto l'uomo* (*Qoèlet* 12,13).

Fare i conti con i limiti

Al termine della lettura di questo libro davvero singolare nel panorama biblico, ci si potrebbe chiedere: ma da dove nasce, in ultima analisi, la riflessione del *Qoèlet*? Riteniamo che l'origine sia da cercarsi nel senso del limite, sperimentato nell'impossibilità di conoscere e quindi controllare totalmente la realtà.

A differenza della sapienza classica, caratterizzata da un ottimismo di fondo circa le possibilità della conoscenza umana derivante dalla riflessione razionale sui dati di esperienza, quella del *Qoèlet*, invece, è scettica, consapevole com'è della precarietà dell'esistenza, soggetta al divenire e a una fine che vanifica ogni tentativo di acquisizione definitiva (cfr Mazzinghi L., *Il pentateuco sapienziale*, EDB, Bologna 2012, 135-171). La consapevolezza del limite può essere molto frustrante e spingere a fuggire in qualche modo dall'ansia conseguente, soprattutto se viene dopo l'illusione di poter realizzare pienamente se stessi e costruire un mondo che corrisponda a una certa idealità. Allora, ci si può stordire col piacere o col lavoro, o rifugiare in una realtà virtuale, come quelle offerte dalla tecnologia e dallo spiritualismo religioso. In questi casi a soffrirne sul piano sociale è la giustizia, come insegna il *Qoèlet*: i tentativi di autosalvezza non solo sono vani, ma deteriorano anche le relazioni e l'uomo si ritrova isolato, un individuo chiuso in se stesso.

L'autore di questo testo biblico ne ha fatto esperienza e da qui deriva la sua attualità per il nostro tempo, segnato dal passaggio dalla convinzione illuminista di poter ordinare la società secondo i principi universali della ragione umana a una costruzione emotiva del mondo, basata sul sentire (cfr Bauman Z. – Tester K., *Società, etica, politica. Conversazioni con Zygmunt Bauman*, Raffaello Cortina, Milano 2002, 94-104). In un simile contesto, è determinante sul piano delle scelte il clima culturale di fondo in cui è immersa la società, incluso l'ambito religioso, che rischia di divenire deviante o insignificante se propone la ricerca di beni del cielo senza averli prima inquadrati in una concreta esperienza umana. Con il suo sguardo disincantato sulla realtà e la sua serena accettazione dei limiti umani, elitaria ma non disimpegnata, il *Qoèlet* indica un modo di stare *sotto il cielo* da credenti, condividendo con tutti la comune ricerca di quanto ci rende propriamente umani, nella giustizia. Nel mutare dei tempi, questa ricerca è il *nulla di nuovo sotto il sole*, un'occupazione data da Dio agli uomini *perché vi si affatichino* (*Qoèlet* 3,10), ma irrinunciabile: *non si sazia l'occhio di guardare, né l'orecchio è mai sazio di udire* (*Qoèlet* 1,8).