

## IL COMMENTO DI SAN BONAVENTURA AL LIBRO DELL'ECCLESIASTE

di ORONZO CASTO

Preside Emerito Liceo "L. A. Muratori", Modena

Possiamo definire il libro dell'*Ecclesiaste* come un lungo discorso sulla vanità dei beni mondani: *vanitas vanitatum et omnia vanitas* è quasi il "marchio di fabbrica" che, nel libro, viene ripetuto ben trentanove volte. Si tratta di una serie di riflessioni, talora sconcertanti, che hanno sollecitato vari studiosi a indagare, innanzitutto, sulla personalità dell'autore: è stata avanzata l'ipotesi che fosse uno scettico o un materialista, un contestatore, un fatalista. Resistendo a ogni indagine, la personalità dell'autore continua a sfuggirci e, come dice Ravasi, «anche quando usa le sue formule modulari, ripetitive, ossificata, lascia sempre sospettare qualcosa di inafferrabile e di fluido»<sup>1</sup>.

Detto questo, appare opportuna, innanzitutto, qualche considerazione sul titolo dell'opera. La versione greca dei Settanta riporta Ἐκκλησιαστής, a fronte dell'originale ebraico *Qoélet* (קהלת). Entrambi i termini designano la funzione di colui che parla a persone radunate insieme. Per lungo tempo è stato utilizzato il termine greco Ἐκκλησιαστής, latinizzato in *Ecclesiastes*. Nel secolo scorso, però, i biblisti hanno preferito ripristinare l'originale ebraico, di significato uguale al termine «Ecclesiaste». Pertanto, i termini «Ecclesiaste» e «Qoélet» sono perfettamente equivalenti.

Laborioso è risultato, invece, strappare *Qoélet* alla paternità di Salomone, personaggio che una concorde e ininterrotta tradizione aveva indicato come suo autore. Infatti, commentatori ebrei e cristiani erano convinti che Salomone, dopo avere sperimentato gloria e piaceri, si fosse ravveduto e avesse composto quest'opera proprio per testimoniare la propria conversione e denunciare la vanità delle esperienze precedenti, mettendo altri in guardia dal commettere i suoi errori (ipotesi, questa, accolta anche da san Girolamo)<sup>2</sup>.

Non è stato facile scardinare la paternità di Salomone anche perché, in apertura, esplicitamente l'autore si presenta come «figlio di Davide e re di Gerusalemme» (*Eccle* 1,1) e, poco dopo, aggiunge: «Egli fu grande e superò in sapienza tutti quelli che furono prima di lui in Gerusalemme» (*Eccle* 1,16). L'autore parla spesso di se stesso, passando dalla prima alla terza persona, in un'alternanza per la quale non si trovano spiegazioni convincenti. Fino agli inizi del '900, i più furono convinti che Salomone fosse stato veramente autore dell'*Ecclesiaste*, oltre che dei *Proverbi* e del *Cantico dei Cantici*. Tuttavia, già nel XVII secolo, Grozio aveva sostenuto che si trattava di una finzione letteraria, con la quale un anonimo au-

<sup>1</sup> G. RAVASI, *Qoélet. Il libro più originale e "scandaloso" dell'Antico Testamento*, San Paolo, Milano 2008<sup>3</sup>, p. 13.

<sup>2</sup> GIROLAMO, *In Eccl.*, I, II (PL 23, col. 1073A): «Aiunt Hebraei hunc librum Salomonis esse, poenitentiam agentis, quod in sapientia divitiisque confusus, per mulieres offenderit Deum».

tore, per garantirsi il successo, avrebbe posto le sue riflessioni sotto l'autorità del più illustre sapiente della storia di Israele<sup>3</sup>. Nel xx secolo, la critica testamentaria è pervenuta alla conclusione che l'autore dell'*Ecclesiaste* sia persona diversa da Salomone e che la data di composizione vada collocata non prima del III secolo a.C. per ragioni contenutistiche, storiche, lessicali e stilistiche.

Comunque, anche se non attribuibile a Salomone, l'opera resta senz'altro uno dei testi più affascinanti e anche più sconcertanti della Bibbia. Il gran numero di commenti antichi e moderni testimonia l'interesse suscitato da questo testo (per citare qualcuno degli antichi, ricordiamo il commento di san Girolamo, i commenti di Alcuino, Gregorio Magno, Ugo di San Vittore, Ugo di San Caro e, ovviamente, quello di san Bonaventura)<sup>4</sup>. L'opera manca di un ben ordinato rigore dialettico, ma possiede un suo disegno complessivo, portato avanti in un serrato intreccio tra esperienze personali, considerazioni sulla loro vanità, ardite immagini poetiche e, nella parte conclusiva, un rassegnato abbandono alla Provvidenza divina.

Tralascio altre considerazioni e passo senz'altro al *Commento all'Ecclesiaste* scritto da san Bonaventura, di cui abbiamo recentemente curato l'edizione negli *Opera omnia* bonaventuriani pubblicati dalla editrice romana Città Nuova.

Intanto, la sua composizione va collocata tra il 1254 e il 1257, mentre egli, a Parigi, svolgeva le funzioni di *magister regens*. In tale periodo, infatti, compose il commento all'*Ecclesiaste* e al Vangelo di Giovanni, testi che già aveva commentato cursorie nel 1250, nella veste di baccelliere biblico<sup>5</sup>. Il 2 febbraio del 1257, Bonaventura fu eletto Ministro Generale dell'Ordine e, assorbito da ben altri problemi, dovette concludere, per necessità, la carriera di docente universitario.

A un paragrafo dell'introduzione abbiamo dato il titolo «Postilla non Commento»<sup>6</sup> e questo ritengo meriti alcuni chiarimenti che ci condurranno all'interno di aspetti propri dell'esegesi medievale. Preliminarmente, devo ricordare che, nell'antichità classica, con il termine *glossa* si indicava l'interpretazione di parole difficili o desuete, mediante altre parole di più facile comprensione. Nel Medioevo, si diffuse la consuetudine di aggiungere note esplicative al testo della Bibbia, inserendole tra le righe (*glossa interlinearis*) o negli spazi marginali (*glossa marginalis*)<sup>7</sup>. Col tempo, il termine cominciò a essere usato per indicare l'intero

<sup>3</sup> Ugo Grozio (Huig de Groot, lat. Hugo Grotius, 1583-1645) fu giurista, filosofo e scrittore olandese. Seguì la religione calvinista, ebbe molti contatti col mondo cattolico e sperava in una riunificazione delle Chiese cristiane. La sua opera principale è il *De iure belli ac pacis* (1625).

<sup>4</sup> Tra le recenti pubblicazioni sull'*Ecclesiaste*, oltre a quella di Ravasi già citata, è da segnalare: A. BONORA, *Il libro di Qoélet*, Città Nuova, Roma 1992; *Qoélet: Ecclesiaste*, versione, introd. e note di P. Sacchi, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998; L. MAZZINGHI, *Il Pentateuco Sapienziale: Proverbi, Giobbe, Qoélet, Siracide, Sapienza*, EDB, Bologna 2012.

<sup>5</sup> Per gli ordinamenti universitari del XIII secolo, cfr. P. GLORIEUX, *L'enseignement au Moyen Âge. Techniques et méthodes en usage à la Faculté de Théologie de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle*, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge», 43 (1968), pp. 65-186; B. FAES DE MOTTONI, *Introduzione*, in SAN BONAVENTURA, *Commento al Vangelo di San Luca* (1-4) (OSB IX/1), Città Nuova, Roma 1999, pp. 8-11; per gli studi e il curriculum accademico di san Bonaventura, si veda, fra i tanti, J. G. BOUGEROL, *Opere di San Bonaventura. Introduzione generale*, Città Nuova, Roma 1990, pp. 9-12; É. GILSON, *La filosofia di san Bonaventura*, trad. di C. Marabelli, Jaca Book, Milano 1995, pp. 7-18; F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio, francescano e pensatore*, Città Nuova, Roma 2006, pp. III-133.

<sup>6</sup> Cfr. *In Eccl.* (OSB VIII, pp. 16-18).

<sup>7</sup> Per le questioni relative alle glosse, alla loro natura e alla loro origine, vedi anche G. DAHAN, *L'Exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval. XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle*, Éditions du Cerf, Paris 1999,

commento a un testo giuridico o biblico. Tale lavoro di annotazione dei testi biblici si concluse a Parigi agli inizi del XIII secolo, con la stesura definitiva della *Glossa Ordinaria* alla Bibbia, opera che fu utilizzata per secoli.

Ugo di San Caro, domenicano che insegnò a Parigi tra il 1230 e il 1235, insoddisfatto, volle aggiungere ai testi biblici anche quanto era stato scritto dagli esegeti tra la data di composizione della *Glossa Ordinaria* e il periodo in cui egli teneva il suo insegnamento. Tra l'altro, il termine *glossa* aveva finito con l'acquisire un'accezione piuttosto negativa, quasi volesse spiegare troppo, allontanandosi dalle intenzioni dell'autore (san Francesco aveva raccomandato che nessuna glossa venisse apposta alla sua Regola).

Ugo di San Caro, dunque, integrò la *Glossa* con quanto di notevole era stato scritto dopo la sua pubblicazione e utilizzò il termine *Postilla* per indicare il nuovo tipo di esegesi<sup>8</sup>. Egli affrontò un lavoro immenso, componendo le *Postillae in totam Bibliam*, come supplemento alla *Glossa Ordinaria*. Bonaventura utilizzò le *Postillae in totam Bibliam* di Ugo di San Caro con tale insistenza che alcuni ritengono che egli abbia seguito direttamente le lezioni di Ugo, prima di entrare, nel 1243, nell'Ordine francescano.

Pertanto, va precisato che la denominazione originale dell'opera non è quella di *Commentum*, bensì quella di *Postilla in Ecclesiasten*, costantemente riportata dai codici. Bonaventura, cioè, ispirandosi largamente a Ugo di San Caro, non utilizzò solo quanto già fissato dalla *Glossa Ordinaria*, ma anche quanto gli esegeti successivi avevano scritto di notevole. La *Postilla in Ecclesiasten* di Bonaventura riscosse una straordinaria fortuna e rappresentò un punto di riferimento obbligato per tutti i successivi commenti<sup>9</sup>.

Un altro aspetto interessante del *Commento* è costituito dai motivi francescani che si possono individuare nel testo dell'*Ecclésiaste* e nel *Commento* di Bonaventura. Ho trovato una certa consonanza tra la *vanitas vanitatum* dell'*Ecclésiaste* e i valori del movimento francescano: fu, infatti, il disprezzo delle vanità mondane a spingere san Francesco a una vita di totale povertà. E anche Bonaventura, sull'esempio del fondatore, disprezzò le vanità del mondo e, se fu innalzato a cariche altissime in seno all'Ordine e alla Chiesa, egli le esercitò sempre in spirito di umiltà e di servizio. Pertanto è probabile che, commentando il testo dell'*Ecclésiaste*, il quale insistentemente ribadisce la vanità di tutte le cose, Bonaventura vi abbia trovato quasi un'anticipazione di atteggiamenti e convinzioni che, dopo molti secoli, avrebbero costituito il fondamento del carisma francescano.

A proposito della povertà, Bonaventura distingue tra una povertà imposta dalle circostanze, e di solito mal tollerata, e una povertà scelta e amata libera-

pp. 123-131; B. FAES DE MOTTONI, *Introduzione*, cit., pp. 10-11; J. BERLIOZ (éd.), *Identifier sources et citations*, Brepols, Turnhout 1994, pp. 22-25: «La Bible latine et les gloses: Les gloses» (G. Dahan); A. GHISALBERTI, *L'esegesi biblica agli inizi del secolo XIII*, in *La Bibbia nel Medio Evo*, a cura di G. Cremascoli e C. Leonardi, EDB, Bologna 1996, pp. 291-293.

<sup>8</sup> Cfr. *Pars prima-sexta huius operis continens textum Bibliae, cum Postilla domini Hugonis Cardinalis* [...], 6 voll., sumptibus honestorum virorum Iohannis Parui, Ponceti le Preux, et Petri Gaudoul, Universitatis Parisiensis Bibliopolae (Jean Petit, Parisiis), 1530-1538.

<sup>9</sup> G. L. POTESTÀ, *I frati minori e lo studio della Bibbia. Da Francesco d'Assisi a Nicolò di Lyre*, in *La Bibbia nel Medio Evo*, cit., p. 282. A proposito del favore incontrato presso i commentatori posteriori, B. SMALLEY, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, a cura di G. L. Potestà, EDB, Bologna 2008<sup>3</sup>, p. 381, scrive: «Ho esaminato un gran numero di postille sull'*Ecclésiaste*, della fine del tredicesimo e dei primi del quattordicesimo secolo: tutte citano Bonaventura, sebbene in forma anonima».

mente: solo la seconda, egli afferma, è lodevole e può essere identificata con la povertà che Francesco aveva raccomandato ai suoi frati e della quale egli stesso aveva dato l'esempio più radicale<sup>10</sup>.

Altro motivo francescano può essere considerata la lode gioiosa di Dio, elevata anche a nome delle creature. Contemplato nella sua beatitudine assoluta, solo Dio possiede la pienezza dell'essere. Nel Proemio, Bonaventura sottolinea questo motivo, affermando che «Dio solo possiede per essenza la beatitudine e la potenza; la nostra beatitudine, invece, è *per partecipazione* e, come tutto ciò che è per partecipazione, ha origine da ciò che è per essenza; dunque, siamo beati perché partecipiamo alla fonte della beatitudine che è Dio»<sup>11</sup>.

### 1. Significato delle «*quaestiones*».

Un'altra importante caratteristica del *Commento* di Bonaventura è rappresentata dalla presenza delle *quaestiones*: ben 34 volte il commento viene interrotto dal loro inserimento e, spesso, si generano altre *quaestiones* secondarie, per un totale di 83 nell'intera opera. Si tratta di obiezioni che l'autore immagina mosse da interlocutori veri o fittizi, allo scopo di chiarire dubbi testuali o di altro genere, attraverso il confronto di tesi contrapposte. Le *quaestiones* venivano spesso utilizzate come esercitazioni scolastiche, per stimolare gli studenti a trovare soluzioni soddisfacenti a quesiti posti dal maestro. Dall'XI secolo in poi, furono ampiamente utilizzate e acquisirono un'importanza sempre maggiore all'interno delle esegesi. C'è da aggiungere che le *quaestiones* tendevano ad affrontare problemi prevalentemente teologici all'interno di un commento, contribuendo a fondere in un unico contesto esegesi testuale e commento teologico. In Bonaventura è evidente una certa evoluzione poiché, dopo aver utilizzato le *quaestiones* nelle *Postillae in Ecclesiasten* e in *evangelium Ioannis*, egli le abbandona del tutto nelle *Postillae in evangelium Lucae*: si può ritenere che Bonaventura abbia voluto attuare una rigorosa distinzione tra "scienza della Sacra Scrittura" e "scienza teologica" che egli stesso aveva formulato nel *Commento alle Sentenze*<sup>12</sup>.

Comunque, le *quaestiones* inserite da Bonaventura nella *Postilla all'Ecclesiaste* chiariscono, di solito, non concetti teologici, ma punti che scaturiscono direttamente dal testo, oppure affrontano problemi scientifici, talora chiamando in causa l'autorità di Aristotele. In due *quaestiones*, per esempio, viene spiegato il movimento del sole e quello dei fiumi, ricorrendo al *De generatione et corruptione* e al *De sensu et sensibilibus* di Aristotele.

<sup>10</sup> Cfr. I Bon VII, 1 (FF, pp. 832,3-833,6): «Nemo tam auri quam ipse cupidus paupertatis, nec thesauri custodiendi sollicitior ullus quam iste huius evangelicae margaritae. In hoc praecipue suus offendebatur aspectus, si quidquam videret in fratribus, quod paupertati non per omnia consonaret. Revera ipse a principio religionis usque ad mortem tunica, chordula et femoralibus dives, his contentus fuit».

<sup>11</sup> In *Eccl.*, Proem., 2 (OSB VIII, pp. 34-35): «Illi ergo soli [Domini nostri Iesu Christi] inest beatitudo et potentia per essentiam, beatitudo autem nostra est *per participationem*; secundum quod est per participationem, ortum habet ab illo quod est per essentiam: ergo beati sumus participantem fontem beatitudinis, qui est Deus».

<sup>12</sup> I *Sent.*, Proem., q. 2 (I, p. 10): «Modus procedendi in Sacra Scriptura est typicus et per modum narrationis, non inquisitionis... Respondeo dicendum quod modus perscrutatorius convenit huic doctrinae (*scil. theologiae*)».

Se è lecito esprimere un giudizio di gusto, anche alla nostra lettura le questioni introdotte da Bonaventura risultano interessanti e gradevoli, nonostante la distanza che ci separa dalla sensibilità propria del XIII secolo: per ciascuna *quaestio* Bonaventura conclude il confronto tra le varie tesi, mediante risposte esaustive, sempre costruite con una procedura dialettica rigorosa e tendenti a risolvere, di solito, incertezze generate del testo.

Entriamo nel testo del commento! Il lungo proemio si apre con la citazione del quinto versetto del *Salmo* 39: «Beato l'uomo la cui speranza è il nome del Signore e non rivolge i suoi occhi alle vanità e alle follie dell'errore». Tale versetto anticipa la conclusione di tutti i ragionamenti dell'*Ecclésiaste*: la felicità, cioè, non può essere trovata nelle vanità del mondo, ma solo nella lode della gloria di Dio<sup>13</sup>.

Successivamente, vengono introdotte le quattro cause aristoteliche all'interno dell'*Ecclésiaste*<sup>14</sup>. La riscoperta di Aristotele, infatti, interessò anche Bonaventura che ne lesse le opere allora conosciute e lo citò ben 1015 volte. Egli considerò Aristotele un'autorità a sua disposizione, sempre però limitatamente a questioni scientifiche o dialettiche, senza alcuna concessione sul piano spirituale o teologico<sup>15</sup>. Le cause aristoteliche non vengono apoditticamente enunciate, ma vengono fatte scaturire come conclusioni di quattro *quaestiones* ampiamente sviluppate. Risulta, così, che la causa finale dell'*Ecclésiaste* sia individuata nel disprezzo delle realtà terrene; quella materiale viene fatta coincidere con la vanità che è nelle cose, vanità che è quasi una passione radicata all'interno delle cose stesse; la causa formale è rappresentata dal modo di procedere dell'autore e, pertanto, investe la struttura stessa dell'opera; infine, la causa efficiente, che coincide con l'estensore del libro. Per conseguire la causa finale, ossia il disprezzo delle cose visibili, c'era bisogno, osserva Bonaventura, di una persona che avesse conosciuto i piaceri e le ricchezze e, pertanto, avesse potuto anche verificarne la vanità: il re Salomone possedeva compiutamente tali requisiti e, secondo Bonaventura, era la persona più adatta a ricoprire il ruolo di ecclesiaste, cioè di «predicatore» (*concinator*) della vanità dei beni di questo mondo.

## 2. Il Commento.

Dopo il Prologo, Bonaventura avvia il puntuale commento del testo, alla cui struttura potremo concedere, in questa sede, solo un rapidissimo sguardo.

La Parte prima dichiara la sapienza e la dignità regale dell'autore e, subito dopo, espone la tesi dell'intera opera: *vanitas vanitatum et omnia vanitas*. Dichiara Bonaventura: «Dal momento che il fine di questo libro mira al disprezzo di tutte

<sup>13</sup> Cfr. *In Eccl.*, Proem., I (OSB VIII, pp. 32-33).

<sup>14</sup> B. SMALLEY, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, cit., p. 411. Circa l'applicazione delle quattro cause aristoteliche nella esegesi biblica e in altri ambiti, cfr. A. J. MINNIS, *Mediaeval Theory of Authorship. Scholastic Literary Attitudes in the Later Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2012; B. FAES DE MOTTONI, *Introduzione*, cit., p. 13.

<sup>15</sup> Per l'introduzione di Aristotele nell'esegesi biblica del XIII secolo, cfr. G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval*, cit., pp. 293-297; B. SMALLEY, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, cit., pp. 430-436; G. R. EVANS, *Gloss or Analysis? A Crisis of Exegetical Method in the Thirteenth Century*, in *La Bibbia del XIII secolo. Storia del testo, storia dell'esegesi*. Atti del Convegno SISMEL (Firenze, 1-2 giugno 2001), a cura di G. Cremscoli e F. Santi, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2004, pp. 101-102; G. L. POTESTÀ, *I frati minori e lo studio della Bibbia*, cit., pp. 278-280.

le cose e all'amore esclusivo di Dio, [l'autore] intende dimostrare che tutte le cose sono vanità»; e aggiunge: «poiché l'autore procede come un predicatore, persuadendo e dimostrando, questo trattato ha tre parti: la prima propone ciò che intende dimostrare, ossia che in tutte le cose c'è vanità; la seconda procede con la dimostrazione, in: *Quale utilità ricava l'uomo da tutto il suo affanno*, ecc.; la terza conclude ritenendo dimostrato lo scopo del libro: *Vanità delle vanità*, ecc.»<sup>16</sup>.

Nella Parte seconda viene analizzata la vanità della mutevolezza delle cose: il cielo, la natura, gli elementi, la sapienza, il desiderio di conoscere che ha consentito all'uomo di procurarsi ricchezze e piaceri, tutto è vanità. Ecco i primi versetti dell'*Ecclesiaste* (1,2-5):

- <sup>2</sup> "Vanitas vanitatum",  
dixit Ecclesiastes: "vanitas vanitatum et omnia vanitas".  
<sup>3</sup> Quid habet amplius homo  
de universo labore suo, quo laborat sub sole?  
<sup>4</sup> Generatio praeterit, et generatio advenit;  
terra autem in aeternum stat.  
<sup>5</sup> Oritur sol, et occidit sol.  
Et ad locum suum revertitur.

Vorrei, come semplice esempio, dire qualcosa sui versetti ora citati.

Bonaventura commenta, spiegando ampiamente la Scrittura con la Scrittura; così, per l'affannarsi dell'uomo sotto il sole, ricorda *Gb* 5,7: «L'uccello nasce per volare, l'uomo per la fatica» e *Gn* 3,19: «Maledetta sia la terra per causa tua: con la fatica ne trarrai il cibo per tutti i giorni della tua vita».

Per il v. 4: «Passa una generazione e un'altra ne sopraggiunge», cita l'*Ecclesiastico*: «Alcune foglie nascono e altre cadono a terra, così per le generazioni di carne e di sangue: alcune muoiono, altre nascono» (*Eccli* 14,18-19: «Omnis caro, sicut vestimentum veterascet et sicut folium fructificans in arbore viridi; alia generantur, et alia deiiciuntur; sic generatio carnis et sanguinis: alia finitur et alia nascitur»). La terra che, invece, rimane sempre stabile, si identifica con la materia, verso la quale si indirizza la decomposizione. Per la similitudine delle generazioni e delle foglie, in memoria degli studi classici, vorrei ricordare che tale similitudine è una splendida creazione di Omero. Infatti, nel VI libro dell'*Iliade*, c'è un episodio mirabile che voglio ricordare, anche se per un momento mi allontano dal tema.

Intorno a Troia, infuria la battaglia. Il greco Diomede, inesorabile, fa strage dei nemici nei quali si imbatte correndo col suo cocchio. A un certo punto, vede avanzare verso di sé un cocchio con un guerriero dalle armi splendide: è Glauco, venuto dalla Lidia per combattere insieme ai Troiani. I due nemici si fermano a una certa distanza l'uno dall'altro. Diomede chiede a Glauco se sia un dio, poiché, in tal caso, egli si guarderà bene dal combattere contro una divinità, ma se è un uomo, lo informi della sua stirpe, in modo che egli possa sapere il

<sup>16</sup> *In Eccl.*, 1 (OSB VIII, pp. 58-59): «cum finis huius libri sit omnium rerum contemptus et Dei solius timor: ideo in omnibus intendit ostendere vanitatem. Et quia procedit tanquam concionator persuadendo et probando, ideo tractatus iste habet tres partes: quia primo proponit quod intendit probare, scilicet esse in omnibus vanitatem; secundo probat ibi: *Quid habet amplius homo de labore suo* etc; tertio concludit tanquam probatum circa finem: *Vanitas vanitatum* etc».

nome di colui che, fra poco, egli avrebbe mandato nel regno dei morti. Glauco risponde: «Tidide magnanimo, perché mi domandi la stirpe? Come stirpi di foglie, così le stirpi degli uomini; le foglie, alcune ne getta il vento a terra, altre la selva fiorente le nutre al tempo di primavera; così le stirpi degli uomini: nasce una, l'altra dilegua»<sup>17</sup>. Creata da Omero, questa similitudine ha avuto grande fortuna presso poeti antichi e moderni ed è ripresa, come abbiamo constatato, anche dai testi biblici. Ricordiamo che nel IV secolo a.C. la cultura greca si era diffusa nel Medio Oriente, in Egitto e nei territori del Regno di Persia, portata da Alessandro Magno. Comunque, sarebbe interessante rilevare le consonanze esistenti fra espressioni della Bibbia e la grande poesia greca, soprattutto quella di Omero e di Esiodo.

Torniamo al nostro testo. Motivo di stupore è il sole, corpo celeste soggetto anch'egli alla mutevolezza: una volta sorto, tende verso il tramonto seguendo un movimento continuo. E il vento spira su tutta la terra e i fiumi si riversano nel mare, senza che esso trabocchi; quindi, i fiumi tornano al luogo da cui sono nati per riprendere a scorrere.

I testi offrono frequentemente a Bonaventura l'occasione per puntualizzarne il significato spirituale: in questo caso, il sole non è altri che Cristo; egli è il vero sole, che sorge nella natività, tramonta con la passione, ritorna al suo luogo con l'Ascensione. Il vento è lo Spirito Santo, mentre i fiumi che si riversano nel mare sono i fiumi di grazia di cui si dice in *Gv* 7,38: «Chi crede in me, fiumi sgorgheranno dal suo seno»; «Il mare da cui traggono origine i fiumi è l'immensità della generosità divina, che non può né crescere, né diminuire». A questo mare ritornano i fiumi delle azioni di grazia, per poi sgorgare di nuovo, come è scritto in *Gv* 4,13: «Se uno berrà dell'acqua che io gli darò, sgorgherà in lui una sorgente d'acqua che zampilla per la vita eterna».

La puntualizzazione del senso spirituale delle Scritture è una costante nel *Commento*: in questo modo, Bonaventura interpreta i contenuti degli antichi testi sacri, alla luce di Cristo e della sua azione redentrice.

Bonaventura, poi, attribuisce un particolare significato alla circolarità delle vicende del cielo e della terra: ogni processo diviene perfetto, seguendo un percorso che si conclude col ritorno al punto iniziale. Il movimento circolare del sole esprime nel modo più alto la perfezione di tali processi; purtroppo, osserva Bonaventura, anche il percorso della nostra infelicità ha un andamento circolare, come si dice in *Gb* 1,21: «Nudo sono uscito dal grembo di mia madre e nudo vi ritornerò»; così, circolare è anche il movimento della grazia e della missione di Cristo: «Sono uscito dal Padre e sono venuto nel mondo e di nuovo lascio il mondo e ritorno al Padre» (*Gv* 16,28).

Sono numerosi, e tutti interessanti, gli spunti che si potrebbero estrarre e commentare. Consentitemi ancora qualche riferimento.

Una importante affermazione del primo capitolo dell'*Ecclesiaste* è la seguente: «Qui addit scientiam, addit et dolorem» (1,18). Bonaventura spiega il significato di tale dolore: esso va inteso «come frutto della contrizione nei confronti della colpa (nel senso che quanto maggiore è la consapevolezza della propria colpa,

<sup>17</sup> OMERO, *Iliade*, VI, 145-149: «Τυδεΐδῃ μεγάθυμῃ τί ἡ γενεὴν ἐρεῖνεῖς; / οὔη περ φύλλων γενεὴ τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν. / φύλλα τὰ μὲν τ' ἄνεμος χαμάδις χέει, ἄλλα δὲ θ' ὕλη / τηλεθόσσα φύει, ἔαρος δ' ἐπιγίγνεται ὥρη: / ὡς ἀνδρῶν γενεὴ ἡ μὲν φύει ἡ δ' ἀπολήγει.».

più grande è il dolore che si prova per essa), oppure il dolore è la conseguenza dell'insofferenza che scaturisce dalla superbia, poiché le persone troppo colte, quando non ottengono quello che desiderano, si indignano con grande facilità»<sup>18</sup>. Insomma, è l'esperienza dei propri limiti a generare insoddisfazione e dolore. «L'uomo impaziente – aggiunge Bonaventura – deve sopportare molti dolori e per nessuno può mai accadere che i desideri si realizzino secondo le attese»<sup>19</sup>.

Quanto alla sapienza, Bonaventura precisa che ne esistono due generi: la sapienza sollecitata dalla curiosità, la quale provoca insoddisfazione perché, «come con la ricchezza aumenta l'avarizia e il desiderio di possedere, così a chi è dominato dalla curiosità aumenta il desiderio di apprendere. Se invece si fa riferimento alla conoscenza della verità, sotto l'aspetto del sapore essa dà gioia; sotto l'aspetto della conoscenza può occasionalmente rattristare, o per la sporcizia della propria coscienza, o per la constatazione della perversità altrui»<sup>20</sup>.

Desidero soffermarmi ancora un momento sul rapporto tra conoscenza e dolore, aggiungendo il ricordo di un celebre verso dell'*Agamennone* di Eschilo, tragedia rappresentata ad Atene nel 458 a.C. È certo infatti che, alla ricerca della verità, ha contribuito anche il mondo classico, con i suoi pensatori e i suoi poeti più grandi: è stato un cammino laborioso alla ricerca del significato dell'uomo e della sua essenza. «Alla conoscenza si giunge attraverso la sofferenza» (178): questo è il verso di Eschilo, del tutto speculare alla sentenza dell'*Ecclesiaste*: «Chi accresce la conoscenza accresce la sofferenza» (1,18). Con questo messaggio, Eschilo segnala un principio cosmico, che assegna al dolore il compito di condurre l'uomo alla saggezza, la quale consiste, essenzialmente, nella consapevolezza dei propri limiti; anche l'arrogante viene piegato e domato dalla sofferenza, per essere avviato verso pensieri di moderazione e di saggezza<sup>21</sup>.

Ogni versetto dell'*Ecclesiaste* meriterebbe prolungate riflessioni. Nel secondo capitolo, l'Autore, dopo aver passato in rassegna le sue fatiche per ammassare ricchezze di ogni genere, parla delle differenze tra il saggio e lo stolto; quindi conclude: «Se la morte dello stolto è simile alla mia, che cosa mi giova l'essermi impegnato più di lui nella ricerca della sapienza? [...] e mi sono accorto che anche questo è vanità. Infatti né del sapiente né dello stolto resterà un ricordo perpetuo e i tempi futuri tutto ugualmente copriranno di oblio»<sup>22</sup>. Sono espressioni di

<sup>18</sup> In *Eccl.*, I, q. 1 (OSB VIII, pp. 90-91): «*Eo quod in multa sapientia multa sit indignatio, vel contritionis, contra culpam, vel impatientiae ex superbia, quia magni clerici, cum non habent quod volunt, facillime indignatur. [...] Et ideo sequitur: Qui addit scientiam addit et dolorem.*».

<sup>19</sup> *Ibid.*: «*homo impatiens multos sustinet dolores, quia nemo est, cui cuncta ad votum perveniant.*».

<sup>20</sup> Cfr. *ivi*, II, q. 1 (pp. 94-97): «*Quaeritur de hoc, quod dicitur: Qui addit scientiam addit et dolorem. Contra. "Omnes homines natura scire desiderant"; sed desiderium, si compleatur, delectat animam: ergo etc. Item, aut loquitur de vera sapientia, et hoc falsum [...]. Si de curiosa, hoc falsum, quia magna est eis delectatio, quando possunt aliquid scire. Respondeo: dicendum, quod de utraque potest intelligi. De curiosa verum est, quia, sicut cum divitiis crescit avaritia et appetitus habendi, sic curiosus appetitus addiscendi: Si vero de scientia veritatis; secundum quod dicit saporem, delectat; secundum quod cognitionem, occasionaliter contristat vel propter immunditiam conscientiae propriae, vel propter aspectum perversitatis alienae.*».

<sup>21</sup> Si riportano i versi del contesto: «*Zeus ha avviato i mortali a essere saggi / fissando in maniera immutabile questa legge: / "Alla saggezza si giunge con la sofferenza" [τὸν φρονεῖν βροτοῦς ὁδὸν] / σπαντα, τὸν πάθει μάθος / θέντα κυρίως ἔχειν*» (ESCHILO, *Agamennone*, 176-178).

<sup>22</sup> Cfr. In *Eccl.*, II (OSB VIII, pp. 110-111): «*Et dixi in corde meo: "Si unus et stulti et meus occasus erit, quid mihi prodest, quod maiorem sapientiae dedi operam?" Locutusque cum mente mea, animadverti, quod*



grande tristezza, fondate sulla constatazione che la sapienza non può liberare il saggio dalla morte, né può salvaguardare dall'oblio la sua memoria.

Bonaventura, nel suo commento<sup>23</sup>, conferma la il fatto che il ricordo di ciascuno di noi velocemente si affievolirà, per poi essere del tutto cancellato dalla mente dei posteri, e cita *Sap* 2,4: «Il nostro nome sarà dimenticato con il tempo e nessuno si ricorderà delle nostre opere», e *Gb* 13,12: «Il vostro ricordo sarà paragonato alla cenere e le vostre teste saranno ridotte a fango». Nelle *Quaestiones*, poi, precisa che «per l'*utilità della vita presente*, la sapienza è vantaggiosa prima della morte, perché dirige l'uomo nelle sue opere; ma nella morte non dà alcun vantaggio, perché in modo eguale *muoiono sia il sapiente che lo stolto*, né al sapiente viene prolungata la vita. Se invece è per l'*utilità della vita eterna*, allora non muore, ma vive»<sup>24</sup>. La sapienza è utile per operare il bene, per allontanare il male, per accrescere la grazia, per accrescere la gloria. «In tal modo, (l'Autore dell'*Ecclesiaste*) esorta a non aspirare ardentemente alla sapienza per l'utilità presente e per curiosità, ma per la salvezza eterna e, pertanto, biasima se stesso perché si era affaticato per curiosità e vanità mondana»<sup>25</sup>.

Per l'Autore, poi, una delle amarezze più grandi è il pensiero che i beni da lui procacciati con tante fatiche potrebbero essere ereditati da un ozioso, da un buono a nulla che in poco tempo sperpererebbe ogni cosa. E questa è grande vanità. Il timore di vedere annullati da un infingardo i risultati di tante fatiche è così forte che l'Autore decide «di prendersi riposo e di rinunciare a faticare sotto il sole»<sup>26</sup> (*Eccle* 2,20). L'avarò, invece, non smette e, benché solo e senza eredi, non cessa di faticare. E questo è certamente vanità e male grande, perché la ricchezza viene lasciata a un dissipatore.

Non posso omettere almeno un piccolo accenno alla vanità delle cose che cambiano in ordine al tempo: *Omnia tempus habent et suis spatiis transeunt universa sub sole* (3,1): «Tutte le cose hanno il loro tempo e tutte passano sotto il sole, secondo i loro spazi di tempo». Dopo questo versetto, si snoda un lungo elenco di situazioni, per ciascuna delle quali è indicato un tempo speciale:

<sup>1</sup> *Omnia tempus habent,*  
et suis spatiis transeunt universa sub caelo.

<sup>2</sup> *Tempus nascendi, et tempus moriendi;*  
tempus plantandi, et tempus evellendi quod plantatum est.

<sup>3</sup> *Tempus occidendi, et tempus sanandi;*  
tempus destruendi, et tempus aedificandi.

<sup>4</sup> *Tempus flendi, et tempus ridendi;*  
tempus plangendi, et tempus saltandi.

*boc quoque esset vanitas* [*Eccle* 2,15], scilicet dare sapientiae operam maiorem quam stultus, quia non est magis de ipso memoria quam de stulto. - Ideo dicit: *Non enim erit sapientis memoria similiter ut stulti in perpetuum* [*Eccle* 2,16]; et ratio subditur: *Et futura tempora oblivione cuncta pariter operient* [*Eccle* 2,16]».

<sup>23</sup> Cfr. *ivi*, I (pp. 76-77).

<sup>24</sup> *Ivi*, q. 2, resp. (pp. 112-113): «Propter commodum praesentis vitae prodest sapientia ante mortem, quia dirigit hominem in suis operibus; sed in morte *nihil*, eo quod ita *moritur doctus et indoctus*, nec protelatur ei vita. Si autem propter *commodum aeternae vitae*, sic non moritur, immo vivit».

<sup>25</sup> *Ibid.* (pp. 114-115): «Sic igitur dehortatur, quod non est studendum in sapientia propter praesens commodum et curiositatem, sed propter aeternam salutem; et ideo se ipsum reprehendit, quia ipse laboraverat propter curiositatem et mundanam varietatem».

<sup>26</sup> Cfr. *ibid.* (pp. 116-117).

<sup>5</sup> Tempus spargendi lapides, et tempus colligendi,  
tempus amplexandi, et tempus longe fieri ab amplexibus.

<sup>6</sup> Tempus acquirendi, et tempus perdendi;  
tempus custodiendi, et tempus abjiciendi.

<sup>7</sup> Tempus scindendi, et tempus consuendi;  
tempus tacendi, et tempus loquendi.

<sup>8</sup> Tempus dilectionis, et tempus odii;  
tempus belli, et tempus pacis.

Sono ventotto tempi, che contengono quattordici variazioni. Ventotto, dice Bonaventura, è numero perfetto, perché contiene il sette, che è la totalità del tempo, il tempo nella sua completezza (ricordiamo i sette giorni della creazione)<sup>27</sup>. L'insieme di tutte le variazioni costituisce la perfezione della totalità, perché «ogni mutazione, nell'universo, è segno di imperfezione se considerata in se stessa, nell'insieme, invece, realizza un poema perfetto»<sup>28</sup>: l'imperfezione nelle singole parti diventa perfezione nella totalità.

Interessante è l'interpretazione di Bonaventura in senso spirituale: mi limiterò alle prime quattro variazioni.

1. «Un tempo per nascere e un tempo per morire» per Bonaventura si applica ai battezzati, i quali nascono a Dio (*Gv* 3,5: «Se uno non nasce dall'acqua e dallo Spirito Santo», ecc.) e muoiono al peccato («Per mezzo del battesimo siamo stati sepolti insieme a lui nella morte»);

2. «C'è un tempo per piantare e un tempo per sradicare» (cioè per piantare le virtù e sradicare i vizi).

3. «C'è un tempo per uccidere e un tempo per risanare» (per uccidere le sollecitazioni della concupiscenza, e risanare le doti naturali).

4. «C'è un tempo per distruggere e un tempo per edificare» (cioè per distruggere l'abitazione del diavolo e costruire l'abitazione di Cristo).

Vorrei concludere richiamando gli ultimi tre versetti: l'Autore esorta a porre fine alla ricerca, ai libri e ai discorsi, poiché tutto questo cercare e affannarsi non conduce a un punto di arrivo, anzi, ha come risultato solo un vano affaticamento. Quindi, invita a tenere in conto il senso ultimo di tutti i possibili discorsi, senso racchiuso nel precetto: «Temi Dio e osserva i suoi comandamenti» (*Deum time et mandata eius observa*). E aggiunge che il senso dell'esistenza è nell'attuazione di questo solo precetto: *Hoc est enim omnis homo* - questo è tutto l'uomo. A proposito di questa espressione (*Hoc est enim omnis homo*), Bonaventura commenta: «Se l'uomo fa il bene e non si allontana dal male, non è uomo intero, ma metà; come pure, se si allontana dal male ma non fa il bene, è soltanto metà; se, invece, si allontana dal male per timore di Dio e fa il bene per osservare i comandamenti, allora è tutto l'uomo, cioè completo nella sua giustizia. Il Signore non chiede di più all'uomo»<sup>29</sup>.

Dopo aver fatto esperienza di tutti i sapori della terra, dopo essersi convinto della universale vanità di ogni delizia mondana, l'*Ecclesiaste* conclude con un

<sup>27</sup> Cfr. *ivi*, III, quaestio (pp. 138-139).

<sup>28</sup> *Ibid.* (pp. 136-137): «... etsi quaelibet mutatio in universo per se considerata sit imperfectio- nis, tamen in tota universitate resultat carmen perfectum».

<sup>29</sup> *Ivi*, Epil. (pp. 379-380): «Si enim facit bonum et non declinat a malo, non est integer homo, sed dimidius; rursus, si declinat a malo et non facit bonum, non est nisi dimidius; si autem declinat a malo per timorem et facit bonum per mandatorum observationem, iam est omnis homo, id est completus iustus. Dominus ab homine nil amplius requirit».

convinto richiamo al giudizio di Dio: *Et cuncta quae fiunt adducet Deus in iudicium pro omni errato, sive bonum sive malum illud sit.*

Chiudento il suo commento, Bonaventura riconosce che l'Autore ha ben dimostrato la sua tesi: «Come fu detto all'inizio, tutto questo libro è ordinato a dimostrare un'affermazione che l'Autore ha proposto all'inizio, cioè: *Vanità delle vanità* ecc.»; e conclude: «Se dalle vanità ha origine la vanità, e tutte le cose sono vanità, ne consegue che tutte le cose create non rendono beato chi le ama, ma lo rendono vano [...]. Se, dunque, tutti debbono desiderare la beatitudine e rifuggire dalla vanità, ne consegue che tutti debbono disprezzare i beni terreni. E questa è la conclusione di questo libro»<sup>30</sup>.

**Riassunto** - San Bonaventura, tra le opere del periodo di docenza a Parigi, scrisse anche un importante commento al libro dell'*Ecclésiaste*. I versetti dei dodici capitoli del libro sacro vengono commentati con ampiezza di riferimenti dottrinali, con citazioni dei Padri della Chiesa ed anche di autori classici (Aristotele innanzitutto). In linea con la didattica medievale, l'Autore inserisce numerose "questioni", consistenti in obiezioni avanzate da ipotetici interlocutori: esse consentono di chiarire meglio il pensiero, risolvendo in anticipo possibili fraintendimenti. Dopo aver esaminato le attività umane, denunciate più volte con l'espressione «*Vanitas vanitatum et omnia vanitas*», nell'ultimo capitolo viene svelata l'unica via che possa dare senso all'esistenza: vivere nel timore di Dio e osservare i comandamenti. Tenendo conto delle immense vanità del nostro tempo, la meditazione del commento di san Bonaventura all'*Ecclésiaste* potrebbe aiutarci a prendere atto dei limiti della nostra esistenza.

**Summary** - During his teaching period in Paris, Saint Bonaventure wrote numerous works, among which there was an important review on *Ecclésiastes*. The stanzas of the twelve chapters of the holy book are commented on with a wide range of doctrinal references and quotations taken from the Fathers of the Church and classic authors, mainly from Aristotle. In line with medieval didactics, the Author deals with various "issues", relating to objections raised by hypothetical interlocutors; these issues help one to better interpret the message, thus anticipating and resolving possible misunderstandings. After analyzing human activities, frequently defined as «*Vanitas vanitatum et omnia vanitas*», the last chapter reveals the only way whereby existence is meaningful: living in fear of God and respecting His commandments. Nowadays, bearing in mind the trivialities linked to human vanity, reflections on Saint Bonaventure's comment to *Ecclésiastes* could help us become aware of our limits in life.

<sup>30</sup> Ivi, XII (pp. 372-375): «Sicut dictum fuit a principio libri, totus liber iste ad probandum unam propositionem ordinem habet, quam in principio libri proposuit, hanc scilicet: *Vanitas vanitatum* etc. [...] Si a vanitatibus oritur vanitas; et omnia vanitas: ergo omnia creata dilectorem suum beatum non faciunt, sed faciunt vanum. [...] Si ergo omnes debent appetere beatitudinem et refugere vanitatem: ergo omnes debent terrena bona despiciere. Et haec est conclusio huius libri».