



Monza, 21 febbraio 2017

Prof. Piero Stefani

VANITÀ DEGLI IDOLI E "VANITÀ" DELL'ESISTENZA UMANA: LA VOCE DI QOHELET

1. È la parola a dire la "vanità" degli idoli altrui.

Geremia 2,5: «Quale ingiustizia trovarono in me i vostri padri per allontanarsi da me e correte dietro al nulla diventando loro stessi nullità?» (*wayēlkhu acharē ha-hevel wayiebbalu*)
Deuteronomio 32, 21: «Mi resero geloso con ciò che non è Dio, mi irritarono con i loro idoli vani (*b^ehavlēhem*); io li renderò gelosi con uno che non è popolo, li irriterò con una nazione stolta» (trad. it. CEI 2008).
Cfr. Es 20, 3-4; Is 44,9-20; Sal 115,2-8)

2. Hevel

La parola più tipica del Qohelet, il suo sigillo di garanzia, è senza dubbio *hevel*.¹ Si tratta però di un termine che compare anche altrove. La parola infatti è presente in maniera dissimulata fin dalle prime pagine della Bibbia. Secondo il mito biblico i primi due essere umani nati da donna su questa terra furono Caino e Abele. Entrambi i nomi furono dati da Eva. Nel caso del primogenito la Genesi propone l'etimologia del nome, la madre lo chiamò infatti Caino (Qayin) in quanto dichiarò di aver acquistato (verbo *qanah*) un uomo grazie al Signore. Nel caso del secondogenito si dice solo il nome Hevel (Abele) senza motivarne la ragione (Gen 4,1-2). La spiegazione è demandata alla storia successiva: Abele fu il primo essere vivente a sperimentare la morte su questa

terra. La sua fine dimostrò che il soffio vitale non può essere trattenuto dal vivente. Egli divenne così la prova provata che la vita umana non è altro che *hevel*, una realtà destinata a finire. Gli studiosi danno per acquisito che l'autore del Qohelet conoscesse le storie primordiali della Genesi. In ogni caso è sintomatico che l'inizio del testo, ancora prima di parlare della terra, del sole, dei fiumi e del vento, accosti il termine *hevel* ad *'adam* (da *'adamah* «terra, suolo»), la parola simbolo per dire l'insieme e la comune origine degli umani: «...*havel havolim ha-kol havel ma-yitron la'adam bekol'amalo...*» («il tutto non è che un soffio. Cosa ricavano gli uomini da tutto il duro lavoro...»). Secondo la narrazione biblica Abele non ebbe discendenti, tuttavia ogni essere umano partecipa ugualmente alla sua insuperabile finitezza.

Il termine *hevel* nel suo significato base indica soffio, alito di vento, vapore, fumo. Girolamo, che nella sua traduzione avrebbe consacrato il fatidico termine di «vanitas», era ben consapevole dell'area semantica «atmosferica» della parola quando affermò «quod nos possumus vaporem fumi et auram tenuem quae cito resolvitur appellare» («che noi possiamo definire l'evaporare del fumo, un tenue alito di vento che subito si dilegua»). Il termine fumo va inteso soprattutto nel senso di aria calda, umida, evaporante. Applicato al vivente riguarda perciò un elemento non perenne legato al respiro. L'essere umano è definito *hevel* in quanto in lui il soffio che lo anima è desti-

¹ Per un approfondimento si veda il capitolo «HĀBĒL HĀLĪM» in L. Mazzinghi, *Ho cercato e ho esplorato. Studi su Qohelet*, EDB, Bologna 2009², pp.365-388.

nato a finire. Nella maggior parte dei testi biblici *hevel* è impiegato in chiave metaforica per affermare la fugacità della vita umana: «un soffio (*hevel*) sono i miei giorni» (Gb 7,16; cfr. Sal 39,6-7.12; 62,10; 144,4). Nell'ebraico parlato di oggi, per riferirsi alla propria vita, sussiste ancora l'espressione proverbiale *ymē-hevli* (alla lettera «giorni del mio soffio»). Va detto però che in qualche salmo (cfr. Sal 39) e in alcuni libri sapienziali (cfr. Pr 21,6) il tema della transitorietà del vivere è legato alla presenza del peccato, argomento del tutto estraneo al Qohelet.

Dal senso di evanescenza e inconsistenza è comprensibile che si sia passati a quello di inutilità dell'operare e del progettare umani: «Invano ho faticato, per nulla, un soffio (*hevel*), ho dato fondo alle mie forze» (Is 49,4²; cfr. Gb 9,29; Sal 94,11). Anche in questo caso *hevel* si riferisce a una realtà transitoria e fugace. Usato in modo avverbiale può indicare anche una dimensione inutile, inefficace, vuota «e voi vorreste consolarmi a vuoto (*hevel*)» (Gb 21,34; cfr. Is 30,7; Lam 4,17). Il senso di vacuità e falsità diviene predominante nel caso in cui *hevel* è riferito agli idoli considerati incapaci di alcunché. In un passo di Geremia il profeta mette in bocca al Signore un rimprovero per l'antica infedeltà idolatrica degli ebrei in cui si afferma che essi corsero «dietro alla vacuità (*hevel*) restando a propria volta vuoti (verbo *haval*)» (Ger 2,5; cfr. Ger 4,22; Dt 32,21). Compare così, a poco a poco, la tendenza che avrebbe trovato il proprio coronamento nelle resa di *hevel* con *vanitas*. L'etimo di «vanità» ha certo in sé il senso di vuoto, il suo significato, però, viene progressivamente ricondotto sempre più nell'ambito morale. Nel complesso la parola *hevel* può coprire un vasto arco di significati: «soffio, vento, sospiro, vuoto, nulla, stoltezza, vacuità, irrealtà, vanità, illusione, fatuità, fantasma, idolo».³

La comprensione di *hevel* in relazione al Qohelet risente della polarità che sussiste tra l'uso di uno stesso termine e la gamma di significati da esso assunti all'interno del libro. Forse una delle ragioni del consolidato

dominio della parola «vanità» sta proprio nel fatto che essa, per quanto largamente inadeguata, è nelle condizioni di venir riproposta con più regolarità lungo l'intero libro di quanto non accada per: soffio, vuoto, nulla, o fumo.

La collocazione più appropriata del termine *hevel* nel Qohelet si ha quando è formulato un giudizio negativo su alcune realtà concrete in frasi del tipo: «[anche] questo è *hevel*» (Qo 2,15.19.21.23.26; 4,4.8.16; 5,9; 6,2.9; 7,6; 8,10.14). Solo raramente si è di fronte a un'espansione che giunge ad affermare «tutto è *hevel*» (Qo 2,1.11.17; 3,19). Per Qohelet *hevel* si riferisce soprattutto a tre situazioni concrete. La prima attesta che la fatica e il duro lavoro umani non portano alcun stabile frutto (Qo 2,1.11.19.2; 4,4.8; 5,9; 6,2), qui il termine diviene antitetico a *yitron* («profitto»); la ragione ultima di questo scacco viene individuata nel fatto che alla fine il prodotto del proprio faticare passerà ad altri (Qo 2,18-21; 6,1-2). La seconda situazione pone in rilievo che ai saggi e ai giusti tocca la stessa sorte degli stolti e degli empi (Qo 8,14): alla fin dei conti tutti muoiono allo stesso modo (Qo 2,15; 6,7-9). Infine il terzo ambito tocca la ragione ultima che consiste nella insuperabile caducità che attanaglia ogni vivente (Qo 3,19; 6,12; 11,8.10).⁴

Vi sono due realtà sottratte alla sfera dell'*hevel*; la prima si colloca, per così dire, al di sotto del sole, ed è la terra che resta stabile per sempre fungendo da immoto fondale su cui si sussegue l'andirivieni delle generazioni (Qo 1, 4); l'altra è nei cieli ed è Elohim. Tuttavia Dio, nel suo essere immune dalla caducità, non rappresenta affatto una possibilità di salvezza per gli esseri umani soggetti al venir meno; anzi, il suo agire incomprendibile costituisce, in ultima istanza, la ragione più profonda della limitatezza umana.

3. Elohim

Elohim è il fondale necessario rispetto al quale misurare il venir meno del proprio essere: Dio resta e noi scompariamo. Egli sta infinitamente al di sopra del sole, tuttavia dal suo operare dipende anche quanto avviene sotto il sole. Elohim è attivo. In base alla statistica, per undici volte Dio appare

² Ci siamo conformati alla traduzione presente in *Isaia*, introduzione, traduzione e commento a cura di A. Mello, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 2012.

³ La sequela di questi termini è proposta dalla voce *hevel* in L. Alonso Schökel, *Dizionario di ebraico biblico*, edizione italiana a cura di M. Zappella, consulenza scientifica di G. L. Prato, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 2013.

⁴ Cfr. R. Albertz, voce «*hæbæl* Soffio» in E. Jenni - C. Westermann, *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, ed. it. a cura di G. L. Prato, vol. I., Marietti, Torino 1978, coll. 405-407.

soggetto del verbo *natan* «dare» e per sette del verbo *ʾasah* («fare»). In Qohelet il timor di Dio è il risvolto pratico di questo convincimento. Il timore non assicura nulla, esso è però conforme al modo in cui si vive su questa terra. A Elohim non è mai attribuita alcuna qualifica. La Bibbia assegna a Dio attributi di varia natura: dalla misericordia al giudizio, dalla clemenza all'ira, dalla potenza creatrice al suo essere liberatore, dal suo agire da guerriero al suo essere soccorritore dell'orfano e della vedova, dal suo regnare al suo essere padre. È il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe (cfr. Es 3,15). Qohelet tace su tutto ciò e si limita a rendere Elohim soggetto di qualche verbo. Tuttavia questa nudità non lo mette al riparo da sotterranei antropomorfismi. Anche se non compare mai questo paragone, il suo agire è, in sostanza, regale, si tratta però di una regalità pensata sulla scorta dei sovrani ellenistici. Se accettiamo la datazione più accreditata, la Gerusalemme di Qohelet era sottoposta all'autorità dei Tolomei. Il monarca era fisicamente distante, ma il suo potere non poteva ugualmente essere messo in discussione. L'unico atteggiamento consono nei suoi confronti era il timore in questo caso davvero spostato dal lato dello stare in guardia: «Osserva - io ti dico - l'ordine del re a causa del giuramento rivolto a Dio: non sottrarti al suo cospetto e non perseverare nel male, poiché fa tutto quel che gli aggrada. La parola del re, infatti, è sovrana e chi può dirgli cosa deve fare? Chi si attiene agli ordini non conoscerà la sventura; il cuore saggio sa che verrà il momento in cui si sarà giudicati» (Qo 8,2-5).⁵ L'intreccio tra le due regalità qui è divenuto scoperto; Elohim è un monarca assoluto le cui decisioni sono definitive e immutabili: «Ho preso atto che tutto quanto Iddio fa sarà per sempre: non c'è nulla da aggiungere e niente da togliere, Dio opera così perché lo si tema» (Qo 3,14).

Tranne in un caso,⁶ le altre sei volte in cui il verbo temere (radice *yrh*) torna in Qohelet è sempre riferito a Dio.⁷ Si tratta dunque di una piena assunzione del linguaggio sapienziale. Esso nel nostro testo sta a significare prima di ogni altra cosa che tutto dipende da Dio e che quindi Egli non è riconoscibile in alcun evento particolare più di

quanto non lo sia in qualsiasi altro. Giustamente si è detto che Dio nel Qohelet è tanto estremamente presente quanto radicalmente assente.⁸ Dio opera ovunque perciò noi non cogliamo con l'esperienza alcuna sua predilezione compiuta a favore degli uni e non degli altri o viceversa: si sia saggi o stolti la sorte è comune per tutti. Sarebbe ugualmente così, aggiungiamo, se Dio non fosse. Porre il problema della teodicea in Qohelet ha la consistenza della nebbiolina che si dissolve ai raggi del primo sole. Per adottare un linguaggio moderno, Elohim ha la funzione critica di rendere consapevoli gli umani di essere sempre al di qua della capacità di capire perché avvengono certi fatti e non altri. Oltre a ciò il riferimento a Dio conferma che le creature umane non possono modificare quanto l'esperienza ogni giorno ci conferma: nessuno riuscirà a trattenere l'alito di vita che è in noi, terminerà perciò anche la nostra esistenza che per la maggior parte di noi conosce anche intervalli (più che ritornelli) di gioia. Per non pochi antichi e per la maggior parte dei moderni non c'è bisogno di scomodare Dio per giungere a queste conclusioni. In virtù di questo lungo retaggio, per i lettori di oggi è sconcertante prendere atto che simili pensieri si trovano anche in chi non aveva dubbio alcuno sull'esistenza di Elohim. Questo stato d'animo è proprio di chi si concede qualche breve sosta sulle pagine del Qohelet, invece per colui che le percorre a lungo in su e in giù, lo sconcerto lascia il posto all'ascolto di «parole di male» inframmezzate da richiami alla gioia pronunciate da un antico saggio. Visto sotto quest'altra angolatura, il timor di Dio rappresenta la capacità di muoversi nell'«et...et». Tradotto in quest'altro linguaggio, la normalizzante conclusione del libro diviene recuperabile in termini quasi letterali: «Il succo della parola da te udita è tutto qua: temi Dio e osserva i suoi precetti, l'intera condizione umana si risolve in ciò» (Qo 12,13).

4. L'Elohim di Turolto

Le mie notti con Qohelet è una raccolta di poesie di David Maria Turolto uscita postuma nel 1992.⁹ In essa il Qohelet è presentato come «un "picco" della Bibbia: un li-

⁵ Cfr. L. Mazinghi, *Ho cercato*, cit. p. 423

⁶ L'eccezione è costituita da Qo 12,5

⁷ Ciò vale in modo appena indiretto anche per Qo 9,2 «per chi teme di giurare».

⁸ «Dieu est extrêmement présent et en même temps extrêmement absent» L. Gorssen cit. in L. Mazinghi, *Ho cercato*, cit. p. 413

⁹ Ora in D. M. Turolto, *Ultime poesie (1001-1992)*, Garzanti, Milano 2014⁴.

bro-vetta, meglio, un libro che ti porta senza rimedi al fondo dell'abisso. Gli abissi non sono altro che montagne rovesciate, vette che si fanno fondi oscuri del mistero». Il motivo di ciò è che si tratta di «un autore, forse l'unico, che sia tra tutti un vero ateo». Seguendo l'interpretazione di Gianfranco Ravasi,¹⁰ Turoldo giudica un comportamento «strategico» la religiosità espressa da Qohelet; la sua è una pura finzione per non rompere del tutto con le convenienze del tempo. Inoltre Turoldo pone in rilievo che in quel libro biblico non è mai presente il termine «Signore (YHWH)», il Dio d'Israele, del Sinai, dell'Esodo e dei Salmi e dei profeti, «ma sempre e solo "ha-Elohim"», il generico Dio delle genti.¹¹ Per P. David l'Elohim di Qohelet si apparenta alla «divina Indifferenza» di Eugenio Montale da lui giudicata come l'espressione massima della lontananza dal Dio biblico:

Solo un abbaglio, o equivoco umano

quando non sia stoltezza
fa dire di te che sei
la "divina Indifferenza"
(Tu non sei un Dio del male)¹²

Qohelet è l'ateo interno alla Scrittura. Ciò significa che la Bibbia legittima pensieri di questo tipo. Tuttavia proprio questa lettura rende il Qohelet un contrappunto canonico al Dio d'Israele. La dialettica rimane interna, in quest'ambito non c'è spazio

Il perché di questo rifiuto è ben colto da Turoldo nella poesia caratterizzata dal maggiore acume esegetico. In essa da un lato si prospetta la ragione empirica come carattere peculiare di Qohelet e, dall'altro, si contrappone il nome generico Elohim-Dio (in un'accezione che può rappresentare anche l'inaccessibile sfera divina) all'impronunciabile ma compassionevole Tetragramma (YHWH). Qohelet quindi nulla ha a che fare con il Nome rivelato a Mosè nel roveto ardente (cfr. Es 3,14-15): «No, è senza vocali per te / Il Tetragramma di fuoco». Il nome è impronunciabile; tuttavia quella del roveto fu esperienza uditiva. Per rivolgersi a Mosè il divino Parlante dovette far ricorso alle vocali. L'Elohim delle genti è invece da sempre e per sempre muto, davvero troppo prossimo a una «divina Indifferenza».

¹⁰ Cfr. G. Ravasi, *Qohelet*, Edizioni Paoline, Milano 1988.

¹¹ Turoldo, *Ultime poesie*, cit, p. 229.

¹² Ibid., p. 125.

Parmi ora capire ragione, Qohelet,
perché mai ti spingi oltre il sole:
Ragione appunto qui t'incatena,
primo Empirico di tutta la terra.

Di fede tu parli solo perché
Rispettoso dei «piccoli»? Timore
d'essere radiato dal popolo
ti fa guardingo.
No, è senza vocali per te
il Tetragramma di fuoco:
oltre il sole non c'è nessuno!

Ti basti, a tua salvezza, l'alibi
dell'«ha-Elohim» delle genti,
essenza del suo stesso universo,
o Qohelet.

(Quarta notte)¹³

Come comprendere il termine «alibi» riferito a ha-Elohim?¹⁴ Forse l'interpretazione più giusta è d'intenderlo come maschera del reale ateismo di Qohelet. Per rispetto dei «piccoli» e ancor più probabilmente per non essere radiato dal popolo, Qohelet mette in campo Dio. Ma quale? Ha-Elohim, visto come divina Indifferenza, è estraneo all'orbita della salvezza. Se invece il ricorso a Dio va visto come semplice maschera per coprire la propria negazione, allora si apre lo squarcio che consente di comunicare con un «fratello ateo, nobilmente pensoso». In tal caso è possibile intraprendere un cammino «da deserto in deserto (...) oltre la foresta delle fedi» verso il «nudo Essere», dove la Parola muore per risorgere nel Silenzio. L'alibi, che secondo l'etimo significa essere altrove, salva più di Elohim. Qohelet è l'amico ateo che fa risuonare all'interno del Gran Libro quanto affermato dal Card. Martini in apertura della *Cattedra dei non credenti* del 1990, quando invitò a distinguere non «tra credenti e non credenti», ma tra «pensanti e non pensanti», perché senza timore sia data voce al credente e al non credente «che sono in ciascuno di noi».¹⁵

Piero Stefani

¹³ Ibid., p. 238.

¹⁴ Ha- in ebraico indica l'articolo determinativo. *Ha-Elohim* (forma frequente in Qohelet) andrebbe tradotto se si volesse essere precisi con «il Dio» (o con la forma abbreviata Iddio). Dal punto di vista grammaticale l'espressione «dell' ha-Elohim» è dunque ridondante.

¹⁵ Cfr. C.M. Martini, *La cattedra dei non credenti*, Bompiani, Milano 2015, pp. 296-299.