

Krzysztof Bardski

"Vanità delle vanità, tutto é vanità : il "hebel" dell'Ecclesiaste nell'interpretazione di Girolamo

Collectanea Theologica 68/Fasciculus specialis, 39-81

1998

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KRZYSZTOF BARDSKI

**“VANITÀ DELLE VANITÀ, TUTTO È VANITÀ”
Il *hebel* dell’Ecclesiaste nell’interpretazione di Girolamo**

Girolamo di Stridone (+419) in varie occasioni commentò il libro dell’Ecclesiaste. La testimonianza più importante del suo lavoro esegetico è il *Commentarius in Ecclesiasten*¹ scritto nel eremo di Betlemme nel 389, accanto da esso abbiamo però anche la *Volgata* che nonostante fosse una traduzione, contiene delle interpretazioni del testo ebraico, nonché diversi commenti occasionali al libro di Qohelet dispersi nei soritti di Girolamo.

Nella dissertazione *Il „Commentarius in Ecclesiasten” di Girolamo. Dall’intenzione del testo alle tradizioni interpretative*² abbiamo focalizzato la nostra ricerca sul problema dei rapporti ermeneutici tra il messaggio del testo biblico originale e le interpretazioni patristiche e rabbiniche connesse ad esso. Partendo, dunque, dalla struttura letteraria del testo ebraico dell’Ecclesiaste e dallo *status quaestionis* delle ricerche bibliche moderne, abbiamo cercato di ripercorrere in modo critico le strade tracciate dai commentatori antichi.

Nel presente articolo il nostro approccio metodologico sarà applicato al tema centrale del libro, il problema della *vanità*. Le ricerche procederanno in due tappe: la prima sarà un’indagine sull’aspetto semantico del termine ebraico *hebel* (*vanità*, letteralmente: *soffio*, *venticello*); la seconda, sul contenuto filosofico e religioso di questo termine.

¹ Ed. M. Adriaen, CCL 72, 247-361. Importanti emendazioni critiche del testo: H. Thurn, *Zum Text Hieronymus-Kommentars zum Kohelet*, BZ 33 (1989) 234-244; Unica traduzione integrale con note critiche: Hieronim, *Komentarz do księgi Eklezjastesa*, ed. K. Bardski, Krakow 1995.

² Dissertazione per il dottorato in scienze bibliche presso il Pontificio Istituto Biblico a Roma, discussa il 17 gennaio 1997. Moderatore: M. Gilbert. Il presente articolo è la riellaborazione di alcuni capitoli della dissertazione.

Hebel - vanitas: aspetti semantici

1. Le prospettive della ricerca moderna

In tutta la Bibbia ebraica il termine ricorre 71 volte (più 5 volte in forma verbale), delle quali 41 soltanto in Qohelet. Il suo senso fondamentale è quello di *vapore, respiro, soffio, venticello*, ma praticamente solo in Is 57, 13 viene usato come soggetto che designa tale realtà senza altri riferimenti. In tutti gli altri casi, l'aspetto „immaginario” del *hebel* serve per designare o per qualificare altre cose³.

Al di fuori del libro di Qohelet, le attestazioni della parola possono essere raccolte nei seguenti gruppi semantici (*Bedeutungsgruppen*)⁴:

1. In riferimento all'uomo e alla sua vita⁵.
2. In riferimento a parole⁶, pensieri [Sal 95 (ebr 94), 11], bellezza fisica (Pro 31, 30), potere politico (Is 30,7).
3. In riferimento a divinità straniere, idoli⁷.

A nostro parere, il senso figurato di questa parola conosce due livelli: il primo concerne l'aspetto concreto dell'evanescenza, di una esistenza breve, di movimento, e fa del termine una metafora poetica; il secondo allontana l'astrazione dal suo senso primario, per indicare quello che è privo di valore, quindi nullo e falso.

Nel Qohelet sembra essere assente il terzo gruppo semantico. Analizzando le attestazioni A. Lauha distingue tre significati di *hebel*, a seconda del contesto:

1. *Stellen, wo hoebel seine ursprüngliche Bedeutung und Stimmung spiegelt. Da meint es einfach „Hinfälligkeit”, „Vergänglichkeit”.*

³ Su paralleli in altre lingue semitiche ed aspetti teologici, cf. R. Albertz, „hoebel Hauch”, *THAT*, v. 1, 467-469; K. Seybold, „hoebel”, *TWAT*, v. 2, 334-343.

⁴ Seguiamo la divisione di D. Michel, *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet*, BZAW 183, Berlin-New York 1989, 7..

⁵ Cf. Sal 38 (ebr 39), 12.6; 61 (ebr 62), 10; 77 (ebr 78), 33; 143 (ebr 144), 4.

⁶ Cf. Gb 21, 36; 27, 12; 35, 16; Zc 10, 2.

⁷ Cf. Dt 32, 21; 1 Re 16, 13. 26; 2 Re 17, 15; Ger 2, 5; 8, 19; 10, 3. 8. 15; 14, 22; Gio 2, 9; Sal 30 (ebr 31), 7. Cf. M. H. Barstad, „Hbl als Bezeichnung der fremden Götter im Alten Testament und der Gott Hubal”, *ST* 32 (1978) 57-65.

2. In mehreren Zusammenhängen offenbart der Kontext, dass *hoeboel* in der Bedeutung „Nutzlosigkeit“, „Vergeblichkeit“ angewandt ist.

3. *Kohelet* bezeichnet als *hoeboel* solche Vorgänge, die die Verkehrtheit und Ungerechtigkeit der Dinge als Licht bringen⁸.

L'importanza del contesto, che emerge dalla divisione presentata sopra, è stata ancora di più evidenziata nello studio di V. d'Alario. La sua conclusione può servirci benissimo come punto di partenza per la nostra ricerca:

*Il termine „hebel“ non può essere inteso in senso univoco, esso racchiude in sé diversi significati; è il contesto in cui viene usato a determinarlo nell'uno o nell'altro senso. Pertanto il significato del termine andrebbe precisato di volta in volta nelle sue specifiche connotazioni*⁹.

2. Le traduzioni di Qo 1,2 presso i Padri Latini

Il problema centrale nella traduzione della *Vetus Latina* del versetto di *Qohelet* più citato della tradizione patristica riguarda la scelta tra due versioni dell'ebraico *hābēl hābālim*:

1. *Vanitas vanitatum* (*vanità delle vanità*). Variante attestata da molteplici citazioni di Ambrogio e Agostino, nonché dal *Commentarius in Sophoniam* di Girolamo¹⁰, scritto nel 393. La variante riflette in modo corretto il genitivo plurale di indole intensiva del testo ebraico e dei LXX.

⁸ A. Lauha, „Omnia vanitas. Die Bedeutung von hbl bei Kohelet“, *Glaube und Gerechtigkeit*. In memoriam R. Gyllenberg, Helsinki 1983, 21-22.

⁹ V. D'Alario, *Il libro di Qohelet. Struttura letteraria e retorica*, Napoli 1993, 64. Con più precisione, anche con attenzione al contesto, si esprime D. Michel: *Es dienst als Negativwort dazu, den an sich möglichen positiven Sinn eines Wortes zu verneien* (*Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet*, BZAW 183, Berlin-New York 1989, 51). Similmente J. E. McKenna: *Hebel means what it means in various contexts whose particularity cannot be extrapolated into some general meaning of the term* [„The Concept of Hebel in the Book of Ecclesiastes“, *Scot. Jour. of Theol.* 45 (1992) 21]; cf. R. N. Whybray, *Ecclesiastes*, New Century Bible Commentary, Grand Rapids 1989, 36.

¹⁰ Girolamo, *Commentarim in Sophoniam*, 3, 10-13: CCL 76, 705.

2. *Vanitas vanitantium* (vanità dei vaneggiatori, beffardi, uomini falsi)¹¹. Anche questa variante appare diverse volte in Agostino e con una certa probabilità nell'*Expositio Evangelii secundum Lucam* di Ambrogio¹². Di per se è un participio attivo del verbo *vanitor, vanitari*, che assume una funzione sostantivale nella sua forma plurale¹³. L'espressione *vanitas vanitantium* non rende correttamente l'originale ebraico, né i LXX. Alla sua origine sembra che ci fosse la traduzione del *mataiotētōn* come derivato semanticamente dal verbo *mataioō* (vanificare, vaneggiare, agire in un modo stolto¹⁴). In questo caso, per tradurre *vanitantium*, il testo greco dovrebbe aver avuto *mataiōntōn*, ma questa variante non appare in nessun codice greco.

Agostino inizialmente si pronuncia a favore della seconda versione; nelle *Retractationes*¹⁵, invece, spiega il cambiamento della sua posizione. L'opera è stata scritta verso la fine della sua vita, nei anni 426-427; non è, dunque, da escludere che il suo *quod postea vidi* si riferisce alla *Volgata* di Girolamo che in questo tempo era già conosciuta dall'anziano vescovo di Ippona. Secondo M.-J. Lagrange si tratta piuttosto di una conclusione, alla quale Agostino arriva avendo paragonato le diverse tradizioni della *Vetus Latina*¹⁶.

Nelle opere di Ambrogio troviamo di solito la prima versione. Soltanto nel prologo all'*Expositio Evangelii secundum Lucam* diversi manoscritti hanno la seconda. M. Adriaen, nell'edizione critica del CCL ha scelto *vanitantium* secondo la prassi della *lectio difficilior*. La scelta non è, comunque, così sicura se consideriamo che le altre occorrenze di Qo 1, 2 in Ambrogio seguono la lezione *vanitatum*.

¹¹ Cf. spiegazioni di Agostino riguardo al senso della parola in *De quantitate animae* (33, 76: CSEL 89, p. 223, 24–224, 11) e *De moribus Ecclesiae Catholicae* (1, 21, 39: CSEL 90, p. 44, 10s)]

¹² *Expositio Evangelii secundum Lucam, prologus, 2*: CCL 14, 2 (alcuni manoscritti hanno *vanitatum*, altri *vanitantium*, cambiato poi in *vanitatum*, in altri il contrario).

¹³ Cf. A. Blaise, *Dictionnaire latin - français des auteurs chrétiens*, Turnhout 1954, 836.

¹⁴ Cf. G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, 834.

¹⁵ *Retractationes* 1, 6: CCL 57, p. 19, 42–44.

¹⁶ Cf. „Les rétractations exégétiques de Saint Augustin”, *Exégète à Jérusalem. Nouveaux Mélanges d'Histoire Religieuse* (1890–1939), Cahiers RB 29 (1991) 209].

Girolamo sin dall'inizio opta per *vanitas vanitatum*, ma sembra conoscere anche l'altra versione, che una volta appare nell'Apologetico a Pammachio¹⁷. Non è chiaro, perché lo Stridonense ha scelto questa lezione, visto che in ambedue le traduzioni dell'Ecclesiaste usa *vanitatum*. Forse voleva attingere da una tradizione ancora viva nella Chiesa e presentare una versione conosciuta dal destinatario della lettera.

Il fatto che anche dopo la traduzione della *Volgata* persiste ancora la versione *vanitas vanitatum* viene rispecchiato dalle varianti testuali in 13 codici della *Volgata*. La riportano addirittura i codici C e A, considerati tra i più affidabili, nonché 4 manoscritti, nei quali soltanto dopo una seconda mano ha corretto il testo per renderlo uniforme con la prima versione. Anche l'importantissimo codice P del *Commentarius in Ecclesiasten* si pronuncia per *vanitatum*, invece nella citazione del versetto nel commento a Qo 1, 11 tutte le testimonianze testuali seguono *vanitatum*.¹⁸

3. *Hebel* nelle traduzioni di Girolamo

Nella traduzione che accompagna il *Commentarius in Ecclesiasten*, Girolamo segue con estremo rigore il principio di tradurre ogni attestazione di *hebel* per *vanitas*, come del resto faceva la *Vetus Latina*, ad eccezione della discussa espressione *hābēl hābālim* (*vanità delle vanità*). Questo è comprensibile alla luce del metodo, del quale si serve. Ciononostante, Girolamo non ignora il senso originale della parola, che appare nelle traduzioni di Aquila e Simnaco:

*Abal abalim scriptum est, quod, exceptis Septuaginta interpretibus, omnes similiter transtulerunt atmos atmidōn sive atmōn, quod nos possumus vaporem sumi et auram tenuem, quae cito solvitur; appellare. Caducum itaque ef nihil universitatis ex hoc verbo ostenditur. Quae enim videtur temporalia sunt...*¹⁹

¹⁷ Girolamo, *Epistula 49*, 14, 5: CSEL 54, 372.

¹⁸ Girolamo, *Commentarius in Ecclesiasten*, 1, 11: CCL 72, p. 258, 273s.

¹⁹ *Ibidem*, 1, 2: CCL 72, 253, 96s. Alla traduzione *aura* fa accenno anche in: 4, 13-16: CCL 72, p. 288, 179.

Benché Girolamo non abbia usato le interpretazioni *vapor* e *aura tenuis* nelle sue traduzioni, sembra che proprio l'aspetto dell'instabilità, caducità e fugacità che sottolinea commentando la versione di Simmaco, sia alla base della non consueta traduzione di *hebel* in alcuni passi della *Volgata*:

Qo6, 12: *mispar j^e mé hajjê heblô* *numero dierum peregrinationis suae*²⁰

Qo9,9: *kol-j^e mé hajjê heblekâ* *cunctis diebus vitae instabilitatis tuae*²¹

Non sono molti, comunque, i casi, in cui nella *Volgata* Girolamo rende *hebel* con un'altra espressione. Oltre a quelli citati sopra, abbiamo riscontrato soltanto un terzo caso: *Frustra enim venit (ki-bahebel bá'*. Qo 6, 4)²². In questo caso l'aspetto evidenziato è quello dell'inutilità, che corrisponderebbe piuttosto alla forma aggettivale *vanus*. La traduzione del *hebel* mediante un'espressione aggettivale, conservando, tuttavia, la stessa radice lessicale, la troviamo diverse volte nelle parafrasi della parte esegetica del *Commentarius in Ecclesiasten*:

omnia vana sunt (1, 2: CCL 72, p. 253, 105)

vana sint omnia (1, 3: CCL 72, p. 253, 108s)

vana sunt et spiritus praesumptione composita (2, 24-26: CCL 72, p. 272, 389s)

quid enim vanius? (4, 4: CCL 72, p. 285, 53)

et hoc itaque vanum est (9, 11: CCL 72, p. 318, 149)

²⁰L'espressione *dies peregrinationis* riappare in: *Comentarius in Abdiam*, 12: CCL 76 A, p. 364, 413; *Commentarius in Zachariam*, 2, 9, 11-12: CCL 76 A, p. 831, 275; 832, 320.

²¹Si vedano alcune traduzioni poetiche moderne degli stessi versetti: Qo 6, 12: *Days of his transient life* (A. H. Mcneile, *An Introduction to Ecclesiastes*, Cambridge 1904, 103; lo stesso per Qo 9, 8; p. 108); *labili giorni* (G. Ceronetti, *Qohélet o l'Ecclesiaste*, coll. di poesia 77, Torino 1970, 51); *días contados de su tenue vida* (L. Alonso Schökel - E. Zurro, *Ecclesiastés y Sabiduria*, Madrid 1974, 44); *jours de sa vie furtive* (A. Maillot *Qohélet ou l'Ecclésiaste ou la contestation*, Rouen 1987, 89). Qo 9, 9: *todo lo que te dure esa vida fugaz* Alonso Schökel - A. Zurro, *Ecclesiastés*, 59); *tous ces jours fugaces* (A. Maklot, *Qohélet*, 133).

²²Tra i moderni: *in empty nothingness it came* (A. H. Mcneile, *An Introduction*, 103); *car évanescent il est venu* (A. Maillot, *Qohélet*, 85).

come anche nella *Volgata*:

Qo 2, 19 *gam-zeh hebel et est quicquam tam vanum*

Qo 11, 10 *kî-hajjal^e dût w^e haššahârût hebel adulescentia enim et voluptas vana sunt*

A queste possiamo aggiungere la lezione dell'antichissimo testimone del VII s., il *Codex rescriptus Monacensis*, secondo l'edizione di D. DOLD (De): *et hoc est vanum* (Qo 5, 9: *gam - zeh hebel*. Anche questo è vanità)²³.

Questo modo di rendere il sostantivo *hebel* sembra proprio di Girolamo, poichè non lo troviamo né nelle traduzioni greche, né nella *Vetus Latina*. Sembra, in ogni modo, che anche l'uso dell'aggettivo *vanus* abbia nel *Commentarius in Ecclesiasten* soprattutto la connotazione di caducità alla quale abbiamo accennato prima: *vanam hanc et brevem vitam, vana et brevi voluptate percurre*.²⁴

Un fenomeno interessante, che non possiamo trascurare a proposito della traduzione del *hebel*, è il fatto che diverse volte nella *Volgata* Girolamo rinuncia ad identificare la realtà descritta con la *vanitas*, ma cerca di creare tra loro diversi tipi di rapporto sintattico:

TM	<i>Volgata</i>
Qo 2, 11: <i>w^ehinnēh hakkōl hebel</i>	<i>vidi in omnibus vanitatem</i>
Qo 3, 19: <i>kî haktōl hebel</i>	<i>cuncta subiacent vanitati</i>
Qo 4, 8: <i>gam-zeh hebel</i>	<i>in hoc vanitas</i>
Qo 11, 8: <i>kol-šebbā' hebel</i>	<i>vanitatis arguentur praeterita</i>

In tutti questi casi le espressioni ebraiche è *vanità* vengono più o meno attenuate. Questo procedimento non appare nel *Commentarius in Ecclesiasten*, il quale conserva la struttura sintattica dell'originale. Senz'altro i cambiamenti operati nella *Volgata* rendono il testo più elegante, ma allo stesso tempo lo allontanano dalla *veritas hebraica* e dalla sua acutezza.

In base alle osservazioni fatte sopra, ci sembra che Girolamo limiti discretamente, nella misura in cui lo permette la fedeltà al testo originale, la portata radicale del *hebel* di Qohelet. Lo si vede soprattutto nella *Volgata*, dove quasi un terzo dei varsetti contenenti questa parola (9 su

²³ Cf. *Biblia Sacra iuxta latinam vulgatam versionem*, Roma 1926, vol. 11, 152.

²⁴ Girolamo, *Commentarius in Ecclesiasten*, 9, 7-8: CCL 72, p. 325, 135.

30) viene alquanto „attenuato”. Girolamo fa questo o cercando di ridurre il contenuto del *hebel* all'aspetto temporale, cioè alla fugacità e alla brevità della vita e delle azioni umane, oppure distaccando in alcuni casi il concetto astratto *vanitas* dalle espressioni concrete di essa. Comunque, nella maggioranza dei casi, viene conservato il messaggio originale, che verrà interpretato, come vedremo nella terza parte del nostro lavoro, innanzitutto in termini di contrasto tra i beni temporali e quelli eterni.

Il concetto di *hebel-vanitas*

1. Le prospettive del lettore

Hebel, la parola ripetuta più frequentemente dall'autore del libro dell'Ecclesiaste, è la chiave di volta per la comprensione del suo pensiero. Il significato letterale di *vapore, soffio, brezza* - sul quale ci siamo soffermati nella prima parte del nostro lavoro - non esaurisce il senso traslato che la parola acquista nel sistema del linguaggio poetico di Qohelet. Il dibattito sul suo significato traslato occupa gran parte dei commenti all'opera e condiziona l'interpretazione di tutto il libro.

Osservando attentamente le conclusioni, alle quali arrivano i singoli commentatori, vediamo che essi cercano di trovare un denominatore comune che abbracci tutto il concetto qoheletiano del *hebel*²⁵, oppure lo restringono, imponendo le proprie categorie mentali²⁶. Già dal

²⁵ Si veda ad es. 1a definizione sintetica di L. DI FONZO: *La vanità affermata da Qohelet è dunque, soprattutto l'inconsistenza e caducità, la delusione e fallacia, e anche la sciocchezza che si riscontra in ogni cosa o vicenda, lavoro, occupazioni e preoccupazioni, e tutte le illusioni e delusioni umane su questa terra (Ecclesiaste, La Sacra Bibbia, Torino 1967, 122).*

²⁶ L'idea di *assurdità (absurdity)* della quale si serve M. V. Fox per interpretare *hebel*, interessante poichè tenta di attualizzare il testo biblico, impone un'interpretazione tipica dell'esistenzialismo rappresentato da A. Camus (M. V. Fox *Qohelet and his Contradictions*, JSOTSS 71, Sheffield 1989, 33). A nostro parere, la nota tragica e schiacciante che attribuisce M. V. Fox al pensiero dell'Ecclesiaste (*Hebel for Qohelet is not merely incongruous or ironic; it is oppressive, even tragic*, p. 33) è in chiaro contrasto con Qo 3, 11-14; 5, 17-19; 8, 15; 11, 7-10, etc. [cf. M. V. Fox, *The Meaning of hebel for Qohelet*, JBL (1986) 409-427]. Anche J.-J. Lavoie (*La pensée du Qohelet. Etude exégétique et intertextuelle*, Quebec 1992, 207-226) segue questa interpretazione. Un altro esempio è l'interpretazione di *hebel* come

punto di vista semantico, l'analisi del termine richiede molta elasticità e prudenza e tanto più, tuttavia, per il suo messaggio ideologico. A ragione J. E. McKenna ha scritto:

*I dare remind us that the first murder recorded in the Bible was committed against the one named hebel (Gn 4)*²⁷

In ogni caso, l'importanza del concetto ha indotto non pochi commentatori a cercarvi la risposta alla scottante domanda sulla struttura del libro dell'Ecclesiaste²⁸.

Non ci proponiamo di aggiungere una nostra interpretazione al gran numero di opinioni precedenti; la nostra tesi che apre questo paragrafo, è la seguente: l'intenzione del testo stesso dell'Ecclesiaste è di creare una certa imprecisione o ambiguità intorno al concetto di *hebel*. Questa polisemia ha una conseguenza importantissima per l'ermeneutica: lascia al lettore un largo spazio di libertà d'interpretazione, all'interno del quale sono legittime anche quelle spiegazioni che vanno al di là dell'*intentio auctoris*.

Il primo passo della nostra ricerca sarà quello di mostrare e di motivare la portata del suddetto fenomeno letterario, per analizzare attraverso esso il pensiero di Girolamo, e - di conseguenza - le diverse interpretazioni rabbiniche e patristiche in rapporto alla sua opera.

Tra le 38 attestazioni del sostantivo *hebel* nel libro dell'Ecclesiaste²⁹ c'è una sola frase nominale, dove questo appellativo designa delle realtà concrete: *Perché l'adolescenza e la chioma nera sono vanità* (Qo 11, 10). Le altre attestazioni possono essere, invece, divise in tre gruppi:

ironia (irony) da parte di E. Good (*Irony in the Old Testament*, London 1965, 176-183). Anche il riferimento al mistero e all'incomprensibilità delle cose sembra limitare la portata del termine [cf. W. E. Staples, *The Vanity of Ecclesiastes*, JNES 2 (1943) 95-104]. Riassunto dello *status quaestionis*: J. E. McKenna, *The Concept of Hebel in the Book of Ecclesiastes*, Scot. Jour. of Theol. 45 (1992) 19-21.

²⁷J. E. McKenna, *The Concept*, 27.

²⁸Cf. E. Good, *Irony*; A. G. Wright, *The Riddle of the Sphinx: The Structure of the Book of Qoheleth*, CBQ 30 (1968) 313-334; T. Polk, *The Wisdom of Irony. A Study of Hebel and its Relation to Joy and the Fear of God in Ecclesiastes*, St. Bib. et Theol. 6 (1976) 3-17 (*The term's frequency suggests that it may have a special status in the organizational scheme of the book*, p. 4s).

²⁹Il testo problematico Qo 9, 2 leggiamo con Girolamo *hakköl*.

a. Costatazioni universali di tipo *hakkōl hebel* (*tutto è vanità*): Qo 1, 2, 14; 2, 11, 17; 3, 19; 11, 8 [con una precisazione temporale di carattere futuro: *kol-šebbā' hebel* (*Tutto quello che viene è vanità*)]; 12, 8.

In questi casi è problematico dire, se abbiamo a che fare con un radicalismo assoluto, oppure se il „tutto” sia in qualche modo limitato³⁰. A nostro parere, almeno in alcuni casi, quando ad esempio il *kol* (*tutto*) è preceduto da un *ki* (*poiché*) causale, o da *w^ehinnēh* (*ed ecco*), la totalità viene ristretta dalla situazione descritta in precedenza. In Qo 1, 14 e 2, 17 si parlerebbe delle *opere fatte sotto il sole* dall'uomo con la sua fatica, e non di tutte le realtà esistenti. Ugualmente in Qo 2, 11 la costatazione *w^ehinnēh hakkōl hebel* (*ed ecco tutto è vanità*) ha come oggetto tutto quello che ha fatto e ha vissuto il Salomone del libro. Il *tutto* di Qo 3, 19 abbraccia un campo più largo, vale a dire la condizione umana che comprende la vita e la morte e si apre a tutto quello che rende l'uomo superiore alle bestie. Esso potrebbe designare, dunque, delle realtà spirituali, morali, etc. Infine, come abbiamo accennato prima, in Qo 11, 8 il *hebel* si riferisce al futuro; dal contesto, però, sembra che si tratti soltanto del periodo di vita compreso tra il momento attuale e la morte del soggetto, la *vanità* sono i *j^emē hahōšek* (*giorni tenebrosi*).

Soltanto il motto ripetuto in Qo 1, 2 e 12, 8 non suggerisce nessuna limitazione del „tutto”. Esso può avere un carattere assoluto e universale, oppure essere ristretto dal lettore a seconda dei propri presupposti e dei propri orizzonti.

³⁰ Y. Amir („Doch ein griechischer Einfluss auf das Buch Kohelet?”, *Studien zum antiken Judentum*, Frankfurt 1985, 35-50 [originamente in ebraico: *Bet Midrash* 10 (1965) 36-42]), sulla base del significato dell'espressione *to pan* in alcuni filosofi greci (Monimo, Menandro, etc.), riferisce il *hebel* di Qohelet all'universo in senso cosmologico. N. Lohfink („Koh 1, 2 *alles ist Windhauch* - universale oder anthropologische Aussage?”, *Der Weg zum Menschen. Zur philosophischen und theologischen Anthropologie*, ed. R. Mosis - L. Ruppert, Freiburg 1989, 201-216) discute la posizione di Y. Amir, dimostrando che l'espressione ha una portata strettamente antropologica: *So bleibt also das hakkol des Anfangs, insofern es das Subjekt der Windhauchaussage angibt, durch das ganze Buch hindurch unaufgesprengt ein "antropologisches Alles" - sogar mit Einschränkungen: Nicht alles ist unbegriffen, so auch nicht die Offenheit des Menschen zu Gott* (p. 214). A nostro avviso entrambi gli studiosi restringono troppo l'ampiezza ed il respiro del *hakkōl hebel*. Notiamo a margine una certa ironia della discussione: un autore Israeliano cerca di dimostrare lo sfondo ellenistico del pensiero di Qohelet, mentre un autore cristiano - il suo sfondo semitico!

b. Giudizi, spesso in forma di ritornello, che definiscono *hebel* in modo generale situazioni presentate dall'autore nelle pericopi che li precedono, in forma di: *gam-zeh hebel* (anche questo è vanità)³¹ o con lo stesso significato: *gam-hû' hebel* (Qo 2, 1), ovvero quelle che li seguono: Qo 4, 7 (*wā'er'eh hebel. Ho visto una vanità*); Qo 8, 14 (*ješ-hebel 'āšer na'āšā 'āl-hā 'āres. C'è una vanità che viene fatta sulla terra*).

Esse non sono, però, delle costatazioni esplicite. In Qo 2, 15 il *hebel* non è una qualificazione, un giudizio sulla saggezza e la stoltezza, ma una metafora che esprime la fragilità dell'essere, sia stolto, sia saggio. In entrambi i casi l'uomo è soggetto alla morte e allo scorrere del tempo. Non è la saggezza, dunque, o la stoltezza il *hebel*, ma il modo in cui si manifestano nella storia umana³².

Tutta la sezione Qo 2, 15-26, nelle cinque conclusioni in forma di: *gam-zeh hebel* (anche questo è vanità), sembra spingere il lettore a rinunciare al giudizio logico sulla storia. Non soltanto *hebel* è che uno stolto prenda possesso dei beni del sapiente (Qo 2, 19 e 21), ma - ironicamente - anohe la situazione contraria: che un giusto (*buono davanti Dio*) si appropri dei beni ammassati dallo stolto (Qo 2, 26). Come se, implicitamente, Qohelet volesse dire: la stessa ricerca dei beni e il loro possesso è *hebel*. Sono *hebel*, anzi, tutte le vicende della vita: *Tutti i suoi giorni sono dolori e un fastidio è la sua occupazione; neppur di notte ha requie il suo cuore* (Qo 2, 23). Il *gam-zeh* (anche questo) comprende, dunque, un campo variegato di possibili riferimenti³³. Esso può riferirsi a diverse situazioni generali e ad azioni umane, ma anche può essere

³¹ 2, 15, 19, 21, 23, 26; 4, 4, 8, 16; 5, 9; 6, 2 (*zeh hebel*). 9; 7, 6; 8, 10.

³² *It is exactly this fact - death lack of discrimination between wise and fool - that evokes the hebel-response* [G. S. Ogden, *Vanity it Certainly is not*, BT 38 (1987) 303]. A proposito della questione le analisi di G. S. Ogden, (p. 301-307), sembrano molto accurate, specialmente la sua conclusione: *It is this complexity, the lack of simple solution, which Ecclesiastes describes by means of the term hebel* (p. 303). Proprio la mancanza di una risposta univoca invita il lettore del Qohelet ad una ricerca ermeneutica oltre l'intenzione dell'autore.

³³ Anche T. Polk intravede un'ironia in questo passo. La sua conclusione è, però, diversa: *The irony, the hebel, is that the joy which the sinner cannot find in his tasks belongs to another who can* ("The Wisdom of Irony", 12), poiché egli restringe la pericope a Qo 2, 24-26, senza prendere in considerazione Qo 2, 15-23.

interpretato - almeno in due casi - in modo più stretto, in collegamento ai sostantivi che lo precedono immediatamente. Allora in Qo 2, 19 *hebel* sarebbe: *kōl-'āmālī šē'āmālī* (ogni mia opera che io tanto sudai), in Qo 2, 21 - *helqô* (la sua porzione). Entrambi i versetti inviterebbero a considerare come *vanità* le realtà materiali in possesso dell'uomo. Questa doppia possibilità di interpretazione appare anche in Qo 4, 4: *gam-zeh hebel* (anche questo è *vanità*) può essere riferito da una parte al prodotto della fatica umana (*kōl-'āmāl... kōl-kišrôn hamma'āšeh*. Ogni fatica e tutta la diligenza che si pone a farla) e dall'altra, alla situazione di disuguaglianza tra gli uomini che genera invidia (*qin'at-'iš mērē'ehū*. Invidia dell'uomo per l'altro).

In Qo 6, 9 la conclusione *gam-zeh hebel* (anche questo è *vanità*) chiude apparentemente una serie di quattro brevi sentenze (Qo 6, 7-9), dove la prima e l'ultima hanno forma di proverbi, e quelle centrali di domande retoriche. Essa si riferisce in modo immediato a: *Meglio vedere con gli occhi che vagare con la mente* (Qo 6, 9), ma anche qui non è esplicito, quale dei membri della comparazione sia definito *vanità*: Ciò che si vede coi occhi? Il vagare col desiderio? O entrambi? Oppure forse lo stesso tentativo di stabilire un paragone tra di loro è *hebel*. Sarebbe vano, allora, lo sforzo di cercare un ordine, una logica, nella realtà, e - conseguentemente - i proverbi stessi, come espressione di questa ricerca, sarebbero *hebel*.

Analizzando anche le altre attestazioni di *gam-zeh hebel*, ci troviamo di fronte a delle imprecisioni o ambiguità³⁴. Il ritornello, che dovrebbe indicare grammaticalmente una cosa concreta, *zeh* (questo), può riferirsi

³⁴In sintesi: Qo 4, 7s - la *vanità* è la fatica del lavoro, i suoi frutti, la mancanza di un erede, oppure il privarsi del godimento dei beni; Qo 4, 16 - come conclusione della pericope sul re stolto e il giovane sapiente, il *gam-zeh hebel* si riferirebbe alle diverse trame del racconto, cioè all'instabilità del potere, fallacia dell'opinione sociale, fino alla mancata differenza - nella prospettiva del tempo che passa - tra la memoria del sapiente e dello stolto; Qo 5, 9 - l'attaccamento al denaro o il denaro stesso; Qo 6, 2 - l'incertezza del possedere e godere la ricchezza, i beni stessi, malgrado siano un dono di Dio, come anche la mancata discriminazione tra lo stolto e colui che ricevette doni da Dio; Qo 7, 6 - in primo luogo *vanità* sarebbe il *ridere dello stolto*, ma può riferirsi alla serie dei proverbi precedenti; Qo 8, 10 - l'omaggio reso ai malvagi nel giorno della sua sepoltura, ma non è da escludere che si riferisca anche alle loro opere ('*āšer ken-āsū*. Coloro che avevano agito così), o al fatto che siano ingannevoli i giudizi umani; Qo 8, 14 - che la sorte dei malvagi tocchi ai giusti, e viceversa, ovvero la mancanza di coerenza tra le opere e il destino dell'uomo.

in realtà a quello che il lettore considera - naturalmente dentro dell'orizzonte del libro dell'Ecclesiaste - *vanità*, a seconda della sua visione del mondo.

c. Il terzo gruppo raccoglie, infine, le restanti attestazioni del sostantivo *hebel*, cioè Qo 5, 6; 6, 11; 6, 12; 7, 15 e 9,9.

I tre ultimi casi hanno in comune lo *status constructus* del sostantivo che precede il *hebel*: Qo 6, 12 - *j^eme hajjê heblô* (*i giorni della vita della sua vanità*); Qo 7, 15 - *j^eme hebli* (*i giorni della mia vanità*); Qo 9, 9 - *j^eme hajjê heblekâ* (*giorni della vita della tua vanità*).

La somiglianza degli enunciati suggerisce che si tratti di un'espressione fissa. Grammaticalmente, la spiegazione più semplice sarebbe quella di considerare queste attestazioni come esempi di un genitivo di qualità³⁵, traducendolo: *i giorni della sua vana vita, i miei vani giorni, tua vana vita*. Nel linguaggio poetico, però, il senso delle espressioni sembra andare al di là di queste interpretazioni: che cosa è la mia, tua, sua vanità? È l'insieme della condizione umana? O l'instabilità relazionata con lo scorrere del tempo? Oppure la precarietà dei giudizi, sforzi e guadagni? Tutte queste connotazioni sono possibili prendendo in considerazione il contesto delle espressioni analizzate.

Il secondo dei casi menzionati (Qo 6, 11) lascia al lettore ampia libertà di interpretazione non soltanto perché è possibile attribuire a *hebel* diverse connotazioni, ma anche perché l'ambiguità di *d^ebārîm harbēh* - causa delle *vanità* - può essere spiegata in modo diverso, come *molte parole, cose* oppure *affari*.

Qo 5, 6 permette, infine, diverse interpretazioni a causa della costruzione grammaticale non univoca³⁶. Quale è il rapporto tra *hābālîm* (*vanità*, plurale), *d^ebārîm harbēh* (*molte parole, cose*) e *hālômôt* (*sogni*)? Si tratta di una semplice successione di sostantivi collegati dalla congiunzione *w^e* (*e*)? Oppure l'espressione *wahābālîm* (*e le vanità*) forma insieme con *hābālîm* (*sogni*) il complemento di luogo? O, infine, è il soggetto della frase insieme a *d^ebārîm harbēh* (*molte parole, cose*)?

³⁵. *Génitif de qualité* (P. JOÛON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Roma 1923, 129f, p. 387). Altri esempi Gn 17, 8; Es 29, 29; Lv 10, 17; 19, 36; Gdc 11, 1; 1 Re 20, 31.

³⁶ Di Fonzo cita una lunga lista di possibili traduzioni (cf. *Ecclesiaste*, 202).

Di conseguenza, il lettore dell'Ecclesiaste si trova di fronte alla seguente situazione: L'autore ha attinto dal linguaggio una parola dal significato concreto, che afferisce al campo semantico dei fenomeni atmosferici. Mediante una serie di associazioni, il senso di *hebel* fu sviluppato sul piano astratto per designare certe caratteristiche e condizionamenti di altre realtà, oltre la connotazione profetica di *idoli*. Queste realtà abbracciano, come abbiamo constatato dalla molteplicità dei possibili modi di capire il testo, tutte le attività umane e tutto quello che esiste nel mondo. Nonostante l'espansione sul piano poetico del senso di *hebel*, esso ha conservato le sfumature del suo significato originale, arricchite, tuttavia, da nuove connotazioni che l'autore ha creato nel corso dell'opera. Il lettore, consapevole del significato originale della parola³⁷, si affaccia così all'universo dell'Ecclesiaste, portandosi dietro tutta la sua precomprensione e tutta l'esperienza esistenziale che entra in sintonia col messaggio del testo grazie alle possibilità interpretative che nelle sue imprecisioni e nelle sue ambiguità presenta il libro dell'Ecclesiaste³⁸.

Il suddetto processo sembra caratterizzare il percorso interpretativo di Girolamo, illustrato dal passo che abbiamo citato all'inizio della nostra ricerca³⁹. Proprio il passaggio dal *vapor et aura tenuis* al *nihil universitatis* è il punto cruciale dell'interpretazione dell'idea chiave dell'Ecclesiaste.

³⁷ Girolamo in questo punto si trova in una situazione di vantaggio rispetto a molti Padri della Chiesa, sia di tradizione latina (Ambrogio) sia greca (Gregorio Nisseno, cf. la spiegazione dettagliata del *mataiotēs mataiotētōn*, senza il minimo accenno al testo ebraico (Gregorio Nisseno, *Homiliae in Ecclesiasten Salomonis*, 1: GNO 5, 281-285: trad. S. Leanza, CTP 86, 43-47), i quali con tutta probabilità ignoravano il senso del vocabolo originale, basandosi sulle traduzioni.

³⁸ A un passo dalla nostra conclusione si trova J. E. McKenna ("The Concept"). L'idea di *open-faced concept* (p. 27) è vicina alla nostra, l'autore, tuttavia, non sfugge alla tentazione di aggiungere anche la sua propria interpretazione: *Hebel must be considered an open-faced concept whose structural capacity is able to entail the newness of God and Man in the world made by and for them* (p. 27).

³⁹ *Abal abalim scriptum est, quod, exceptis Septuaginta interpretibus, omnes similiter transtulerunt atmos atmidōn sive atmōn, quod nos possumus vaporem sumi ef auram tenuem, quae cito solvitur, appellare. Caducum itaque et nihil universitatis ex hoc verbo ostenditur. Quae enim videtur temporalia sunt...* (Girolamo, *Commentarius in Ecclesiasten*, 1, 2: CCL 72, p. 253, 95)

2. Il dilemma della vanità universale

Di fronte all'esegeta cristiano acquista una particolare importanza la delimitazione dell'orizzonte esistenziale dell'imbarazzante *hakkōl hebel* (tutto è vanità)⁴⁰. Lo stesso Girolamo - scrivendo a Pammachio in difesa delle sue opere polemiche contro Gioviniano - si chiede perplesso:

*Si omnes creaturae bonae ut a bono creatore conditae, quomodo universa vanitas? Si terra vanitas, numquid et caeli et angeli et throni, dominationes, potestates ceteraeque virtutes?*⁴¹

Con una domanda simile quattro anni prima aveva iniziato il commento a Qo 1, 2 nel *Commentarius in Ecclesiasten*:

*Si cuncta quae fecit Deus valde bona, quomodo omnia vanitas... verum etiam vanitas vanitatum?*⁴².

La premessa da cui parte il nostro autore, consiste nell'affermazione ripetuta sette volte in Gn 1:

*E vide Dio che era buono*⁴³, con le quali la tesi dell'Ecclesiaste sembra essere in contrasto. Nella domanda posta nella *Lettera 49*, Girolamo è ancora più radicale, andando oltre questo problema. Si interroga sulla *vanità* di quello che, secondo la tradizione, fu fatto prima della creazione del mondo: gli angeli e la corte celeste, di cui nessuno avrebbe dubitato che anch'esso fosse *buono*. Quest'osservazione è importante per illustrare la acutezza del nostro autore, soprattutto alla luce della tradizione interpretativa nella Chiesa. Dalle molteplici citazioni dei Padri emerge chiaramente che la portata del versetto veniva limitata al mondo materiale, specialmente in riferimento al peccato e al male. Ambrogio, uno dei testimoni più evidenti di questa comune tradizione, usa di solito la citazione di Qo 1, 2 per avvalorare le sue esortazioni di carattere

⁴⁰ Cf. S. Streza, *Storia dell'esegesi del libro dell'Ecclesiaste nei Padri (fino ad Origene)*, diss. PUG, Roma 1992 (dattiloscritto), 75.

⁴¹ Girolamo, *Epistula 49*, 14: CSEL 54, p. 372, 12-15.

⁴² Girolamo, *Commentarius in Ecclesiasten*, 1, 2: CCL 72, p. 252, 73s.

⁴³ Gn 1, 4. 10. 12. 18. 21. 25. 31

morale⁴⁴, senza dimenticare di sottolineare, tuttavia, che si tratta di *hic mundus* oppure *istud saeculum*. Anzi, le *naturalia* di cui Ambrogio parla commentando Lc, vengono contrapposte alle *mirabilia e rationalia*⁴⁵. Le prime sono vanità, mentre le seconde, lo sono, invece, meno; Girolamo, però, nella suddetta domanda mette entrambi sullo stesso piano. Anche le frequenti citazioni di Agostino collocano il nostro versetto in un mondo effimero e inconsistente, dove regna il peccato⁴⁶. La *vanità* di Agostino ha, però, un'impronta più personalistica: è l'uomo il portatore della *vanità* come conseguenza del peccato originale⁴⁷.

Nella tradizione ebraica, la restrizione del *hakkōl hebel* a questo mondo, appare nella maniera più sintetica nel *Targum Qohelet*. L'espressione del motto di Qohelet, mediante una semplice aggiunta: *la vanità delle vanità è questo mondo*, segue un'intuizione identica

⁴⁴ *De illo aerumnoso peccatore beatus homo factus est iam non respiciens in istius mundi varias vanitates; "vanitas enim vanitatum et omnia vanitas" totus hic mundus est, sicut dixit sapiens Salomon. Quid enim nisi vanum est ea sequi, quae perseverare non possunt et omnia tamquam umbra praetereunt? Insaniae autem falsae aut certamina ista bellorum, in quibus pro temporali possessione sanguis tantus est fusus, aut contentionum theatralium dissensiones aut circensium plena furoris studia declarantur aut haereticorum doctrina feralis aut pseudoprophetarum (Expositio super ps. 39, 4: CSEL 64, p. 215, 26 - 216, 9).*

Vanitas circus est, quia nihil prodest: vana est equorum velocitas, quia mendax ad salutem est: vanitas theatrum est, vanitas ludus omnis. "Omnia" inquit "vanitas, dixit Ecclesiastes" quae in isto saeculo sunt. Denique qui salvus esse vult supra mundum adscendat, quaerat verbum apud Deum, fugiat hunc mundum, terras relinquat (De fuga saeculi, I, 4: CSEL 32/2, p. 165, 8-14).

Scriptis e naturalibus in Ecclesiaste quia "vanitas vanitatum et omnia vanitas" quae in hoc mundo sunt constituta; vanitati enim creatura subiecta est (Rm 8,20) (Expositio Evangelii secundum Lucam, prologus, 2: CCL 14, p. 2, 27-29)

⁴⁵ *Expositio Evangelii secundum Lucam, prologus, 2: CCL 14, 2.*

⁴⁶ Rimandiamo allo studio di L. Chevallier - H. Rondet, "L'idée de vanité dans l'oeuvre de saint Augustin", REA 3 (1957) 221-234.

⁴⁷ Anche tra gli esegeti moderni sembra dominare un'opinione piuttosto restrittiva nei confronti di tutto è vanità. G. A. Barton: *All - as has often been noted, does not refer to the universe, but to all the activities of life (The Book of Ecclesiastes. A Critical and Exegetical Commentary, ICC 20, Edinburgh 1912, 70); J. Vilchez Lindez: Qohélet no se sale del ámbito meramente humano, de lo que está al alcance del hombre en su experiencia cercana (Eclesiastés o Qohélet, Sapienciales, 3, Nueva Biblia Española, Estella 1994, 147). Si veda la discussione tra Y. Amir e N. Lohfink riportata nel paragrafo Le prospettive del lettore.*

a quella di Ambrogio. Il *Midrash Qohelet Rabbah*, invece, come vedremo successivamente, si concentra sulla fragilità della vita umana.

Non è Girolamo, comunque, il primo a porre il problema dell'orizzonte esistenziale del *hakkōl hebel*; lo troviamo, infatti, per la prima volta - sulla base ai testimoni conservati⁴⁸ - presso Didimo il Cieco nei papiri di Tura. Didimo propone la chiave interpretativa di Qo 1, 2 in un confronto tra quello che è più perfetto e quello che lo è meno: *hebel* esprime il valore relativo delle cose e non la loro natura. Il Maestro Alessandrino si serve di esempi: il bambino è *meno perfetto (atelos)* del giovane, mentre il giovane è meno perfetto dell'uomo maturo⁴⁹. La Legge e tutti gli altri maestri sono *meno perfetti (ateloī)* di Gesù Cristo⁵⁰; vedere il sole è *mol-to inferiore (Poly hypobebēken)* alla conoscenza di Dio⁵¹; la circoncisione del corpo è vanità *in comparazione (pros)* alla circoncisione del cuore⁵². In base a questi esempi viene formulato il principio generale: *Tutte le cose sono vane in comparazione con la Verità stessa*⁵³. Non si tratta semplicemente di una *verità* nel senso epistemologico, contrapposta all'errore, ma della Verità come conoscenza di Dio, come precisano altri due passi:

*L'osservazione del sole in modo matematico e secondo la fisica è molto inferiore all'osservazione del Dio invisibile e alla conoscenza delle cose divine*⁵⁴.

⁴⁸ È importante tale precisazione, poichè il posto chiave che dà Didimo al problema, gli esempi usati, nonchè l'influsso che il suo ragionamento ebbe su Girolamo e Agostino possono suggerire che si tratti di un'idea origeniana, nonostante non avessimo dei testimoni che potrebbero confermare esplicitamente la nostra supposizione.

⁴⁹ Didimo Alessandrino, ad Eccl 1, 2: f. 10, v. 23-25: *Kommentar zum Ecclesiastes* (Toura-Papyrus), ed. G. Binder, L. Liesenborghs, Papirologische Texte und Abhandlungen 25, Bonn 1979, vol. 1, p. 38.

⁵⁰ *Ibidem*, 10, 25-30: p. 39s.

⁵¹ *Ibidem*, 10, 32-34: p. 40.

⁵² *Ibidem*, 11, 6-9: p. 42.

⁵³ *Ibidem*, 10, 23: p. 38.

⁵⁴ *Ibidem*, 10, 33-34: p. 40. A nostro parere, l'interpretazione di questo brano di M. Diego Sanchez (*El comentario al Ecclesiastès de Didimo Alejandrino*, Roma 1991, 151) è sbagliata a causa di un errore di traduzione. *Poly hypobebken* non significa: *indica mucho*, ma, come aveva tradotto G. Binder, e L. Liesenborghs: *steht weit unter*.

In seguito Didimo chiama *vanità* tutte le occupazioni dell'uomo, ad eccezione del *vedere Dio con cuore puro*⁵⁵.

Forse il riassunto più accurato del pensiero di Didimo su questo problema lo troviamo nella breve citazione della *Catena all'Ecclesiaste* di Procopio di Gaza, dove si legge:

*Tutte le cose sono vane di fronte alla conoscenza di Dio. Oltre alla conoscenza della Trinità, sono vane tutte le dottrine che mirano al mondo e all'universo*⁵⁶.

Un importante precisazione, presente anche nel Commentario di Tura⁵⁷, è l'ammissione, che nonostante fossero vanità in comparazione con Dio, le cose visibili sono *molto buone*⁵⁸.

La moderazione del radicalismo insito nel concetto della vanità assoluta avviene, dunque, tramite due modi: primo, una relativizzazione nei confronti delle realtà invisibili e secondo, la sottolineatura del bene presente nelle cose create. Osserviamo che, citando il motto *mataioiētēs ton mataioiētōn* in un altro contesto, Didimo si affretta ad attenuarlo:

*Quelle (cose materiali) sono vane..., non semplicemente vane, ma in comparazione con cose maggiori, come fu indicato: "vanità delle vanità", poiché le cose temporali create da Dio contengono una grande bontà (bellezza)*⁵⁹.

Notiamo che Didimo gioca col significato ambiguo di *haplos*, passando dal senso di *semplicemente*, per avvalorare l'opinione che non

⁵⁵Didimo Alessandrino, ad Eccl 1, 2: 11, 5: *Kommentar*, vol. 1, p. 42. La concezione della conoscenza della verità tramite la visione riflette un forte influsso del dualismo platonico e, successivamente, del pensiero gnostico, su Didimo Alessandrino. I. de la Potterie con ragione scrisse: *Jamais, dans la Bible, la vérité n'est objet de vision (La vérité dans Saint Jean, An. Bib. 73, Roma 1977, 1, 67s.)*. Alla luce dello studio di I. de la Potterie (cap. "Entendre" ou "contempler" la vérité, 1, 64-78) la gnoseologia di Didimo appare come un amalgama del pensiero biblico - specialmente giovanneo - e quello ellenistico.

⁵⁶Procopio di Gaza, *Catena in Ecclesiasten*, 2, 29-32: CCG 4, p. 8, 30-32. Il frammento non si trova nel Commentario all'Ecclesiaste di Tura.

⁵⁷Didimo Alessandrino, ad Eccl 1, 2: 9, 2: *Kommentar* vol. 1, 28.

⁵⁸*Ibidem*, ad Eccl 1, 1: 2, 22: vol. 1, 8. Tale affermazione potrebbe servire ad evitare un possibile sospetto di manicheismo.

⁵⁹*Ibidem*, ad Eccl 5, 11: 154, 11-14: vol. 3, 20.

si tratta di una vanità in se stessa, ma relativa, al significato *una sola volta*, per spiegare la ripetizione del sostantivo *mataiotēs* nel famoso motto.

L'interpretazione della *vanità* come concetto relativo ebbe successo tra i commentatori posteriori. Il contesto più vicino, che presenta un ragionamento simile, appare nel *De quantitate animae* di Agostino⁶⁰, dove il vescovo di Hippona parla del settimo grado della perfezione: la contemplazione intellettuale della verità. Come Didimo, le cose visibili sono chiamate *vanità*, ma in *comparatione* con la conoscenza di Dio. Anche Agostino aggiunge che, nonostante siano vanità paragonate con Dio, le cose create sono in se *stesse mira atque pulchra*.

Nel suo commento a Qo 1, 2 Girolamo dipende chiaramente di Didimo, sia nel metodo di etendere la *vanità* - come Agostino - in *comparatione*, sia nell'esempio del sole⁶¹. Il ragionamento che segue appare, con certi cambiamenti, anche nella lettera 49⁶². Confrontiamo entrambi i testi:

CE

Possumus igitur et nos in hunc modum, caelum, terram, maria et omnia quae hoc circulo continentur, bona quidem per se dicere, sed ad Deam comparata, esse pro nihilo.

Lettera 49

Sed quae per se bona sunt ut a bono creatore condita, ad comparisonem maiorum vanitas appellantur.

⁶⁰ *Illud plane ego nunc audeo tibi dicere, nos si cursum quem nobis Deus imperat, et quem tenendum suscepimus, constantissime tenuerimus, perventuros per virtutem Dei atque sapientiam ad summam illam causam, vel summum auctorem, vel summum principium rerum omnium, vel si quo alio modo res tanta congruentis appellari potest: quo intellecto, vere videbimus quam sint omnia sub sole "vanitas vanitatum". Vanitas enim est fallacia, vanitates autem vel falsi, vel fallantes, vel utriusque intelliguntur. Licet autem dignoscere quantum inter haec, et ea quae vere sunt, distet; et quemadmodum tamen etiam ista omnia Deo auctore creata sint, et in illorum comparisonem nulla sint; per se autem considerata, mira atque pulchra (De quantitate animae, 33, 76: CSEL 89, p. 223, 24 - 224, 11).*

⁶¹ Girolamo, *Commentarius in Ecclesiasten*, 1, 2: CCL 72, p. 252, 85s.

⁶² Girolamo *Epistula 49*, 14: CSEL 54, p. 372, 15 - 373, 1. La lettera è databile a Pasqua 393.

Et quomodo, si igniculum lucernae videns, contentus essem eius lumine, et postea, orto sole, non cernerem quod lucebat, stellarum quoque lumina iubare viderem solis abscondi,

ita aspiciens elementa et rerum multiplicem varietatem, admiror quidem operum magnitudinem; recogitans autem omnia pertransire, et mundum suo fine senescere, solumque Deum id semper esse quod fuerit, compellor dicere non semel, sed bis: Vanitas vanitatum, omnia vanitas

Verbi gratia: lucerna lampadis comparatione pro nihilo est; lampas stellae conlatione non lucet; stellam lunae confer, et caeca est; lunam soli iunge, non rutilat; solem Christo confer, et tenebrae sunt.

Ego sum, inquit, qui sum. Omnem igitur creaturam si Deo contuleris, non subsistit.

La struttura dell'argomentazione è in tutti e due i casi la stessa:

1. Esposizione del problema: Le creature sono buone, ma... (*sed*).
2. Esemplificazione.
3. Conclusione teologica: Dio come essere supremo.

Ci sono, però, delle notevoli differenze. Oltre a quelle che derivano dal carattere specifico delle rispettive opere, delle quali sono stati tratti i brani - nel *Commentarius in Ecclesiasten* abbiamo un testo più espressivo e più colorito, mentre la *Lettera 49* assomiglia piuttosto ad un trattato apologetico - c'è una differenza sostanziale nella logica dell'argomentazione.

Il primo testo segue il principio di una comparazione bilaterale: Come tutte le altre luci vengono meno di fronte al sole, così tutte le creature sono vanità di fronte a Dio. Perciò nella parte 2 (esemplificazione) Dio non viene menzionato, essendo parte del *primum membrum comparationis* e tutta la logica viene esposta nella parte 1.

Il secondo testo si basa su una costruzione "a catena" *ex minore ad maius* in cui Dio occupa il posto privilegiato al di sopra delle creature. Il punto di partenza non è la comparazione presentata nel testo del *Commentarius in Ecclesiasten*, ma un principio generale, al quale sono

soggetti ugualmente Dio e le creature: *ad comparationem maiorum vanitas appellatur*.

Il commento di Didimo e di Agostino a Qo 1, 2, sta sulla stessa linea della spiegazione di Girolamo nel *Commentarius in Ecclesiasten*, mentre il brano della *Lettera 49* rappresenta un ragionamento più astratto ed evoluto. Esso assomiglia in molti aspetti alla costruzione logica delle *Quinquae viae* di S. Tommaso di Aquino. Supporre qualsiasi dipendenza è difficile e dobbiamo limitarci, dunque, a costatare questo fatto.

Entrambi le interpretazioni contribuiscono a formare la conclusione espressa dal nostro autore: *Caducum itaque et nihil universitatis ex hoc verbo ostenditur*⁶³. Nel *Commentarius in Ecclesiasten*, tuttavia, la *universitas* sembra essere limitata alle creature, come egli stesso precisa: *caelum, terram, maria et omnia quae hoc circulo continentur*⁶⁴, contrapponendosi alle realtà spirituali: *Quae enim videntur temporalia sunt, quae autem non videntur aeterna*⁶⁵. Nella *Lettera 49* mancano queste distinzioni e nella domanda iniziale l'*universitas* comprende espressamente *caeli, et angeli et throni, dominationes, potestates, ceteraeque virtutes*, tutto ciò che non è Dio. Così anche sotto questo aspetto vediamo un allargamento dell'orizzonte della *vanità* nel pensiero di Girolamo rispetto all'interpretazione precedente e rispetto alla tradizione esegetica.

Possiamo trarre, dunque, una conclusione importante: Girolamo attinge il materiale della tradizione, ma lo ripensa e lo arricchisce, anche se non vi apporta cambiamenti sbalorditivi, *ut nec novitate nimia lectoris studium deterrerem*, come dirà egli stesso nella *praefatio* del *Commentarius in Ecclesiasten*⁶⁶. Il nostro autore allarga, tuttavia, la portata di certe interpretazioni per renderle più incisive e paradossali. L'esempio da noi presentato, soprattutto nella sua dimensione diacronica, illustra bene la ricerca del difficile equilibrio tra la tradizione e la novità del pensiero esegetico⁶⁷.

⁶³ Girolamo, *Commentarius in Ecclesiasten*, 1, 2: CCL 72, p. 253, 100.

⁶⁴ *Ibidem*, 1, 2: CCL 72, p. 252, 86s.

⁶⁵ *Ibidem*, 1, 2: CCL 72, p. 253, 101.

⁶⁶ *Ibidem*, praefatio: CCL 72, p. 249, 16)

⁶⁷ La spiegazione fornita da Girolamo diventerà un modello per i commentatori posteriori. In modo sintetico la presenta ALCUINO: *Ad comparationem Creatoris omnis*

Alla fine del paragrafo sul motto di Qo 1, 2, Girolamo cita Rm 8, 19-22 e 1 Cor 13, 9:

*Vanitati creatura subiecta est et ingemiscit et parturit et praestolatur revelationem filiorum Dei, et nunc ex parte cognoscimus et ex parte prophetamus*⁶⁸, mentre il paragrafo successivo, dedicato a Qo 1, 3 si inizia così: *Post generalem sententiam quod vana sint omnia, ab hominibus incipit*⁶⁹. Il nostro autore annuncia in questo modo le due principali linee interpretative del concetto di *hebel* nella sua opera: la vanità della vita umana e del sapere umano (*ex parte cognoscimus*). Esse delimitano i temi dei paragrafi successivi del nostro articolo.

3. La vanità dell'uomo

*Post generalem sententiam quod vana sint omnia, ab hominibus incipit*⁷⁰ - in questo modo Girolamo introduce il lettore del libro dell'Ecclesiaste nella prima pericope da lui commentata⁷¹. La prima tesi di Qohelet è, dunque, secondo Girolamo: l'uomo è vanità. La sua formulazione ricorda la *quinta middah* nell'ermeneutica di Rabbi Hillel: *quello che è generale si determina tramite quello che è particolare, e viceversa*.

Tale asserzione ha innanzitutto delle radici bibliche. Non va trascurato il fatto che, spesso, accanto alla citazione di Qo 1, 2, appare nei testi patristici quella del Sal 38 (ebr 39), 6:

omnis creatura vanitas dici potest, et quidquid in hoc circulo continetur, pro nihilo computari in comparatione aeternae majestatis (Commentarius in Ecclesiasten., 1, 2: PL 100, 672 A) e PS-SALONIO: Coelum et terra, maria et omnia quae in hoc circulo continentur, per se quidem bona sunt... sed comparata Deo, utique pro nihilo habenda sunt, quia semper Deus permanebit id quod est, illa vero omnia transibunt (In Ecclesiasten expositio mystica: PL 53, 994 C)

⁶⁸ Girolamo, *Commentarius in Ecclesiasten*, 1, 2: CCL 72, p. 253, 102s.

⁶⁹ *Ibidem*, 1, 2: CCL 72, p. 253, 108s.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ Secondo Girolamo Qo 1, 3-11 forma un'unità. Nel commento a 1, 12 spiega: *Hucusque praefatio generaliter de omnibus disputantis, hinc ad semetipsum redit (Girolamo, Commentarius in Ecclesiasten, 1, 12: CCL 72, p. 258, 287s)*.

*Verumtamen universa vanitas omnis homo vivens*⁷² - lo fa anche lo stesso Girolamo nel *Commentarius in Sophoniam*⁷³ e nel *Commentarius in Ecclesiasten* (252, 78s) - oppure quella del Sal 143 (ebr 144), 4: *Homo vanitati similis factus est*⁷⁴. Essendo i Salmi fra i testi biblici che hanno influenzato di più la comprensione dei altri libri della Sacra Scrittura, non c'è da meravigliarsi, che indirizzino anche l'interpretazione di Qo 1, 2.

La seconda ragione per attribuire all'uomo la condizione del *hebel* viene dalla tradizione interpretativa. Tra i padri latini che usavano la versione *Vetus Latina*, la traduzione del motto di Qohelet *vanitas vanitatum* condiziona fortemente la linea generale d'interpretazione. Qui dobbiamo menzionare, in primo luogo, Agostino, che, nonostante il cambio di atteggiamento nei confronti della traduzione del testo da noi trattato⁷⁵, lo riferirà alla natura umana. Alla base di tale interpretazione c'è, almeno nelle prime opere di Agostino, un'atteggiamento antimanicheo. Non è difficile constatare che *vanità delle vanità, tutto è vanità* (Qo 1, 2 e 12, 8) è un testo che potrebbe servire perfettamente per difendere la tesi del dualismo. Per questo Agostino precisa: *Si vanitantes detrahas, non erit corpus vanitas*⁷⁶. La realtà materiale in sè non è vanità, ma è il peccato dell'uomo che la rende tale. Percià il famoso testo paolino: *la creazione è assoggettata alla vanità* (Rm 8, 20) viene riferito da Agostino soltanto all'uomo, e non a tutte le creature⁷⁷. Vedere in che modo queste considerazioni contribuirono alla dottrina agostiniana del peccato originale,

⁷² Agostino, *Enarrationes in ps.* 38, 10: CCL 38, 411; *Contra Iulianum*, 6, 24, 78: PL 44, 870; Cassiodoro, *Expositio ps.* 61, 10: CCL 97/1, 546; Tradizione ebraica: *Midrash Shir ha-Shirim*, 1, 1, 6.

⁷³ Girolamo, *Commentarius in Sophoniam*, 3, 10-13: CCL 76 A, 705.

⁷⁴ Agostino, *Expositio quarundam propositionum ex epistula ad Romanos*, 45: CSEL 84, 27; *Contra secundam Iuliani responsionem*, 1, 36: CSEL 85/1, 26; Girolamo, *Dialogi contra Pelagianos* 2,3: CCL 80, p. 56, 17s. Tradizione ebraica: *Midrash Qohelet Rabbah* 1, 2.

⁷⁵ Cf. *Retractationes*, 1, 7: CCL 57, p. 19, 42-47.

⁷⁶ *De vera religione*, 21, 41: CCL 32, 212. Lo stesso ripete: *Tolle vanitantes et nulla erit vanitas* (*Ibidem* 33, 62: CCL 32, 228).

⁷⁷ *Sic intelligendum est ut neque sensus dolendi et gemendi opinemur esse in arboribus et oleribus et lapidibus et ceteris huiusmodi creaturis - hic enim error Manichaeorum est - neque angelos sanctos vanitati subiectos esse arbitremur... sed omnem creaturam in ipso homine sine ulla calumnia cogitemus* [*Expositio quarundam propositionum ex epistula ad Romanos*, 45 (53): CSEL 84, p. 26, 4-10].

ci porterebbe fuori dai limiti imposti al nostro lavoro⁷⁸, ma dobbiamo - alla luce delle altre opere di Agostino⁷⁹ - sfumare l'univocità della precedente esposizione in favore della tradizionale dottrina, che definisce le realtà materiali *vanitas*.

Nella tradizione orientale domina l'identificazione della *vanità* (*mataio-tēs*) non tanto col mondo materiale, quanto con le attività umane che si svolgono in quell'ambito; la loro fallacia, infruttuosità e caducità le priva di qualsiasi valore di fronte alle realtà spirituali⁸⁰. Un riferimento diretto alla natura umana lo troviamo in Gregorio Nisseno, il quale dopo aver posto la domanda: *Che cosa sarebbe l'uomo, se giudicato alla luce della natura divina?* Risponde: *Secondo l'Ecclesiaste - vanità*⁸¹.

Infine la tradizione ebraica centra la spiegazione di Qo 1, 2 proprio nell'aspetto umano. Di qua ebbe inizio il famoso midrash dei sette periodi (sette vanità) nella vita dell'uomo che ritornerà frequentemente nella letteratura rabbinica⁸². L'aspetto colto dalla tradizione ebraica non riguarda, però, la natura o le opere dell'uomo, ma la sua vita inconsistente e fragile. La vita viene paragonata all'ombra di un muro, all'ombra di una palma, all'ombra di un passero che vola, concludendo ogni volta con l'esclamazione: *Ci sarà in essa qualcosa di consistente, duraturo?*⁸³

⁷⁸Rimandiamo a: L. Chevallier - H. Rondet, *L'idée de vanité*.

⁷⁹Cf. *Enarrationes in ps.* 38, 10: CCL 38, 411; *De quantitate animae*, 33, 76: CSEL 89, p. 223, 24 - 224, 11.

⁸⁰Queste sono le linee generali della spiegazione di Gregorio Nisseno, *Homiliae in Ecclesiasten*, 1: GNO 5, 281-285: CTP 86, 43-47, riassunte in modo sistematico è chiaro da Gregorio di Agrigento: *Questa espressione non è stata formulata come conclusione in riferimento alle cose fatte dal Creatore, che è buono, pieno di sapienza e perfettissimo, ma soltanto in riferimento a quelle fatte dalla volontà instabile e fallace degli uomini che agiscono vanamente, sia nella mente che nelle parole e nelle opere* (*Explanatio super Ecclesiasten*, 1, 2, 2: PG 98, 753 B-C). Similmente, cf. 1, 3, 3: PG 98, 760 C. Altri testimoni più antichi di questa tradizione: Cirillo di Gerusalemme, *Catecheses Mystagogicae*, 4, 8: SCh 126, 142; Eusebio di Cesarea, *Commentarii in ps.* 39, 5: PG 23, 353 C.

⁸¹Gregorio Nisseno, *Orationes de beatitudinibus*, 7: GNO 7/2, 149).

⁸²Cf. *Midrash Qohelet Rabbah* 1, 2. Contando il plurale come due, abbiamo in Qo 1, 2 la vanità menzionata 7 volte. Cf. anche *Talmud Babilonese, Baba Batra*, 100b.

⁸³*Ibidem*. La sintesi esegetica sull'Ecclesiaste ad opera di R. Moshe Alsheich (+ ca. 1600) in base alla visione cabalistica del mondo identifica il tutto (*kōl*) di tutto è vanità (*kōl hebel*) con l'uomo, il quale comprende tutte le quattro essenze dell'universo, e in questa luce commenta la tradizione precedente (cf. *Sefer Devarim Tovim*, Venezia 1606; trad ingl: *The Book of Koheleth. In Pursuit of Perfection*, Jerusalem 1992, 44s)

Nel Commentarius in Ecclesiasten Girolamo mette in rilievo due aspetti dell'esistenza umana, caratterizzati in modo speciale della *vanitas*: la condizione mortale e la fallacia della conoscenza. Nei due paragrafi successivi ci occuperemo di queste due questioni. In base alla natura dei problemi trattati, seguiremo due metodi leggermente diversi. Nel primo caso, trattandosi di un'esperienza esistenziale, dovremo ricorrere al linguaggio delle immagini, delle associazioni intuitive, che avvicinano il lettore all'esperienza della fragilità della vita. Nel secondo caso, avendo a che fare con dei concetti di carattere epistemologico, dovremo spingerci nel campo della filosofia, consapevoli, però, che essa non fu mai la forza del nostro autore. In entrambi i casi occorre cominciare, tuttavia, da uno sguardo generale nel tentativo di avvicinarci all'intenzione del testo originale di Qohelet.

a. La vanità della vita umana

Il senso della fragilità e inconsistenza della vita umana si trova al centro della ricerca dell'autore del libro dell'Ecclesiaste⁸⁴. Come riempire questo spazio effirmerò tra la nascita e la morte? Quest'ultima appare, dunque, nascosta quasi dietro le quinte, come una realtà minacciosa e, comunque, inevitabile (*Tempo di nascere e tempo di morire*. Qo 3, 2). Il tema della morte si svolge come antitesi di quello della vita⁸⁵.

La prima sensazione che il lettore sperimenta, affrontando il tema della morte presentato da Qohelet è la rassegnazione e l'accettazione di un fenomeno ineluttabile. Osserviamo un paradosso interessante nella costruzione del poema sulla vecchiaia (Qo 12, 1-7). Finché il poeta parla della vita, anche se descrive il suo giungere alla fine, cerca delle espressioni metaforiche, creando un linguaggio nuovo di immagini, come se volesse dare una nuova vita a figure e concetti rappresentati per mezzo del suo testo. Giunto a descrivere il momento della

⁸⁴Recentemente sottolinea questo aspetto del pensiero di Qohelet J. Vilchez Lindes (*Eclésiastes*, 41-44). Intorno ad esso ha costruito la sua riflessione D. Lys (*L'Eclésiaste ou que vaut la vie?*, Paris 1977).

⁸⁵Cf. L. Di Fonzo, *Ecclesiaste*, 39.

morte (Qo 12, 7), egli abbandona la creatività poetica ed usa un linguaggio stereotipato, ispirato a Gn 2, 7 e 3, 19 e a una comune tradizione sapienziale⁸⁶, come se di fronte alla morte anche la sua capacità creativa fosse impotente⁸⁷. Ed è proprio questa impotenza che fa scaturire il grido disperato, presente nella conclusione del libro: *vanità delle vanità, tutto è vanità* (Qo 12, 8).

La seconda impressione è che l'allusione alla morte introduce il lettore all'interno della prospettiva che allontana da tutte le realtà mondane. Prendiamo come esempio la pericope Qo 9, 1-6. Per mezzo di antitesi bipolari, il v. 2 presenta la varietà di atteggiamenti umani che va dalla caratteristica generale - l'opposizione *giusto e malvagio* - a quella particolare - *chi offre sacrifici e chi non offre sacrifici*. Tutta questa diversità ha un denominatore comune: *identica sorte* (*miqreh 'ehād*). È chiaro che il testo parla della *morte*⁸⁸, benché essa non viene menzionata esplicitamente, come se l'autore provasse timore di fronte al peso di questa parola, che appare in tutta la pericope soltanto in forma aggettivale: *mēt* (*morto*, v. 4), verbale: *jāmūtū* (*muoiono*, v. 5) o di aggettivo sostantivato: *hammētīm* (*morti*, v. 3 e 5). Questo *miqreh 'ehad* (*identica sorte*) si impone con violenza nonostante i sforzi umani di allontanarlo. Quale è la superiorità dell'uomo dinanzi alla morte? Un'effimera *sicurezza* (*bittāhōn*) appoggiata da un ridicolo proverbio (v. 4)? Il fatto del sapere di dover morire prima o poi (v. 5)? La morte arriva distruggendo ogni differenza, senza badare né all'amore, né all'odio, né all'invidia (v. 6). Dopo un breve invito

⁸⁶Cf. Sal 103 (ebr 104), 29; Gb 34, 15; Sir 16, 30.

⁸⁷L'aspetto dinamico della funzione del versetto nella struttura del poema fu di solito trascurato dai commentatori a favore di una discussione sul problema dell'immortalità dell'anima (Cf. L. Di Fonzo, *Ecclesiaste*, 327; R. Gordis, *Koheleth - the Man and his World. A Study of Ecclesiastes*, New York 1968, 349; A. Lauha, *Kohelet*, BKAT 19, Neukirchen Vluyn 1978, 214; FOX, *Qohelet*, 308s; J. Vilchez Lindez, *Ecclesiastés*, 411) e sulla contraddizione rispetto a Qo 3, 21. E. Pouchard nota: *Le v. 7 rompt avec la poésie de 2-6* (*L'Écclesiaste*, Etudes Bibliques, Paris 1912, 472), ma l'ipotesi che originariamente seguisse il v. 1 è una congettura non accettata dalla maggioranza dei commentatori.

⁸⁸*Pesiqta deRav Kahana* presenta un ampio ventaglio di personaggi e situazioni bibliche, alle quali si potrebbe riferire Qo 9, 2. Il fatto che viene messo in risalto è la prospettiva comune della morte (cf. *Pesiqta deRav Kahana*, 26, 1)

a godere la vita, la riflessione viene completata da uno sguardo all'interno dello *Sheol*, dove scompaiono tutte le attività umane: *Non c'è attività né ragionamento, né scienza, né sapienza* (Qo 9, 10). Se adesso il lettore rivolge i suoi occhi ai problemi quotidiani della vita - corsa, guerra, pane, ricchezza (v. 11) - li vedrà in modo diverso, come attività insignificanti e inconsistenti nei confronti della realtà della morte. La stessa natura dell'uomo viene messa, anzi, in discussione dalla prospettiva della morte: *Chi sa se lo spirito dell'uomo sale in alto e lo spirito della bestia scende giù, nella terra?* (Qo 3, 21).

Naturalmente il tema della morte nel libro dell'Ecclesiaste richiederebbe uno studio a parte⁸⁹, qui ci siamo limitati a presentare - in modo sintetico e servendosi di esempi scelti - quello che a nostro parere emerge in primo luogo nel momento in cui il lettore si mette a confronto col messaggio del testo. Specialmente la seconda considerazione crea una parentela col tema centrale della *vanità*. Proprio dalla prospettiva della morte tutto diventa *hebel*.

Girolamo, penetrando nell'universo dell'Ecclesiaste, percepisce subito il legame tra la prospettiva creata dall'inevitabile presenza della morte nell'orizzonte umano e il tema centrale della *vanità*. La prima associazione che presenta commentando Qo 1, 2 è proprio con la morte:

*In psalmo scriptum est: Verumtamen universa vanitas omnis homo vivens. Si vivens homo vanitas est, ergo mortuus vanitas vanitatum*⁹⁰

Il modo stesso in cui il breve commento viene inserito nel contesto, formando cioè come una catena senza legami logici con la spiegazione grammaticale del *vanitas vanitatum* che lo precede, e l'esempio sulla relatività della gloria del volto di Mosè in paragone con la gloria evan-

⁸⁹Una interessante sintesi sul tema della morte posto sullo sfondo delle correnti sapienziali rappresentate da Pro, Gb e Sir, fu fatta da J. L. Crenshaw *The Shadow of Death in Qoheleth, Israelite Wisdom: Theological and Literary Essays in Honor of S. Terrien*, ed. J. Gamble, New York 1978, 205-216). L'autore vuole dimostrare una visione positiva della morte e disperata della vita (*The innocent individual cannot throw off an oppressive yoke and in absence of hope, life becomes intolerable*, p. 208), partendo da Qo 2, 17 (*Ho odiato la vita*, cf. p. 206). A nostro avviso, il punto di partenza per un'analisi equilibrata del tema della morte nel libro dell'Ecclesiaste dovrebbe essere Qo 3, 2 (*tempo di nascere e tempo di morire*).

⁹⁰Girolamo, *Commentarius in Ecclesiasten*, 1, 2. CCL 72, p. 252,78s.

gelica che viene a continuazione, danno l'impressione che si tratti della citazione di un'opinione altrui. Il testo infatti è una traduzione quasi letterale di un frammento di Didimo che troviamo nella *Catena in Ecclesiaste*, di Procopio di Gaza: *Se l'uomo vivente è vanità, quello non vivente è vanità delle vanità*⁹¹. Anche il Maestro Alessandrino scrive questo commento dopo aver citato il Sal 38 (ebr 39), 6.

Girolamo non aggiunge finora nulla di originale e si limita a citare un parere autorevole. Osserviamo, però, come si esprime altrove nel suo *Commentarius in Ecclesiasten*, quando associa *morte e vanità*. Cominciamo da un'osservazione di carattere grammaticale: nei tre passi dove il periodo grammaticale accomuna questi due concetti, leggiamo: *Quid hac vanius vanitate?*⁹², *vanissimum iudicavi*⁹³ e *magnae vanitatis est...*⁹⁴ La morte acquista, dunque, già a questo livello un'importanza speciale nei confronti con l'enigmatica *vanitas*. Seguiamo come il nostro autore entri nel mondo di Qohelet, guidato dall'associazione propositagli da Didimo Alessandrino.

Una domanda retorica formulata a proposito di Qo 1, 4 mostra il primo paradosso:

*Quid hac vanius vanitate, quam terram manere, quae hominum causa facta est; et ipsum hominem terrae dominum, in pulverem repente dissolvi*⁹⁵.

Nel *Commentarius in Ecclesiasten*, Girolamo non trova nessuna risposta a quest'angosciante questione che tornerà sotto diverse sembianze. Si limita a contemplare sbalordito un fatto che sfugge alla logica di un ordine gerarchico nella creazione:

*Ab initio enim mundi et homines nati et mortui sunt, et terra super aquas librata constitit et sol ortus occubuit*⁹⁶.

Da un lato Girolamo vede l'immobilità della terra e la ciclicità inalterabile delle orbite solari, dall'altro la fluidità delle generazioni umane.

⁹¹ Procopio di Gaza, *Catena in Ecclesiasten*, 1, 2: CCG 4, p. 8, 25s.

⁹² Girolamo, *Commentarius in Ecclesiasten*, 1, 4: CCL 72, p. 253, 118.

⁹³ *Ibidem*, 2, 24-26: CCL 72, p. 272, 365.

⁹⁴ *Ibidem*, 12, 6-8: CCL 72, p. 357, 281.

⁹⁵ *Ibidem*, 1, 4: CCL 72, p. 253, 118s.

⁹⁶ *Ibidem*, 1, 9-10: CCL 72, p. 257, 226s.

Accanto alla terra è proprio il sole, la seconda realtà che contrasta paradossalmente con l'eccezionalità dell'uomo come capo delle creature:

*Sol qui nunc oritur, et antequam nos essemus in mundo, fuit, et postquam mortui fuerimus, oriturus est*⁹⁷.

Questa visione del mondo si riflette anche nella metafora dei fiumi. È significativo che, tra le molteplici interpretazioni che le tradizioni midra-shiche tramandano a proposito di Qo 1, 7, quella che paragona i fiumi alle generazioni umane sia stata considerata da Girolamo la migliore:

*Melius autem Hebraei sub torrentium et maris nomine per metaphoram de hominibus significari arbitrantur, quod in terram, de qua sumpti sunt, redeant*⁹⁸.

La realtà della morte, comune a tutti i viventi, appare come un fatto paradossale e proprio questo genera il legame col concetto di *vanità*⁹⁹; l'impossibilità di dare una spiegazione logica invita ad una riflessione di carattere esistenziale sul senso della vita¹⁰⁰.

Come abbiamo detto prima, la morte rappresenta un orizzonte che dà alla vita una dimensione speciale. Una caratteristica importante di quest'orizzonte è l'impressione del termine. La conclusione della pericope Qo 2, 24-26 che premette una varietà di interpretazioni, come abbiamo visto nel paragrafo *Le prospettive del lettore*, è proprio questa:

*Sed ed hoc, inquit, diligenter inspiciens et videns omnia morte finire, vanissimum iudicavi*¹⁰¹.

Naturalmente occorre precisare che il *omnia* usato da Girolamo non ha un valore assoluto, ma è limitato all'aspetto terreno della vita umana;

⁹⁷ *Ibidem*, 3, 15: CCL 72, p. 279, 232s

⁹⁸ *Ibidem*, 1, 7: CCL 72, p. 256, 193s. Una delle interpretazioni del *Midrash Qohelet Rabbah* paragona gli uomini a torrenti che confluiscono con la morte nello *Sheol*: *Tutti i morti non vanno in nessun altro luogo, se non nello Sheol e lo Sheol non si riempie mai (Ad. loc.)*.

⁹⁹ Il paradosso di una situazione, come spunto per esprimere un giudizio riguardo alla *vanità* di questa, appare anche nel commento a Qo 4, 4: *Quid enim vanius, quid instar spiritus sic nihili, quam homines non suas flere miserias, vel propria lugere peccata, sed melioribus invidere* (Girolamo, *Commentarius in Ecclesiasten*, 4, 4: CCL 72, p. 285, 53s).

¹⁰⁰ Per un commento più approfondito alle quattro citazioni presentate sopra, cf. cap. *Il poema della vanità universale. Qo 1, 2-11* della dissertazione.

¹⁰¹ Girolamo, *Commentarius in Ecclesiasten*, 2, 24-26: CCL 72, p. 272, 364s.

spesso, però, per sottolineare la radicalità della morte Girolamo si esprime come se essa rappresentasse una fine assoluta e commentando Qo 7, 2 (ebr 1) così esorta:

“Bonum est nomen super oleum banum et dies mortis super diem nativitatis eius”.

*Considera, inquit, o homo, dies tuos breves et quia cito esse, soluta carne, cessabis*¹⁰²

Qui comincia, tuttavia, una tensione tra l'intenzione del testo e le strade seguite dagli interpreti antichi, tanto cristiani, quanto ebrei. Per l'autore del libro dell'Ecclesiaste lo *Sheol*, dove l'uomo si troverà dopo la morte, è considerato, secondo le credenze del suo tempo, luogo senza speranza nè luce¹⁰³. L'escatologia targumica modifica sostanzialmente questa visione, aggiungendo la clausola del mondo che deve arrivare¹⁰⁴, poichè il testo potrebbe suggerire che con la morte finisce tutto. Ciò riguarderebbe, invece, le realtà *sotto il sole* e che appartengono a *questo mondo*¹⁰⁵, come soggiunge la precisazione.

Un simile distacco caratterizza la tradizione cristiana, rappresentata da Girolamo, nella quale lo *Sheol* deve lasciare posto a tutta l'escatologia del *Credo*. Per accordare il testo con la propria visione del mondo, Girolamo deve attribuire un significato preciso a un testo che non lo ha affatto; ad es. quando commenta Qo 3, 15 (*Ciò che fu è già presente e ciò che sarà, già esiste*), sotto il generico *mah-ššehājā* (*ciò che fu*) intende l'uomo:

*Quod si videantur per conditionem mortis perire, non pereunt, quia rursum rediviva succrescunt et nihil in perpetuum interit, sed renascitur*¹⁰⁶.

¹⁰²*Ibidem*, 7, 2: CCL 72, p. 300, 11s. Altro esempio: *Maxime cum ex omni labore nihil secum ferant, sed nudi in terram redeant, unde sumpti sunt* (*Ibidem*, 1, 3: CCL 72, p. 253, 113).

¹⁰³Cf. L. Di Fonzo, *Ecclesiaste*, 278-280.

¹⁰⁴Cf. *Targum Qohelet*, 2, 10 .26; 5, 12. 18; 6, 9; 7, 13. 14. 15; 8, 5. 12; 9, 4. Oppure un termine sinonimico gnt' (*giardino, paradiso*) (*Targum Qohelet*, 1, 15; 6, 8)

¹⁰⁵Cf. *Ibidem*, 1, 14; 2, 11. 19. 20. 24. 26; 4, 1; 5, 14. 15. 17; 6, 4; 7, 3; 8, 9; 9, 7. 9. 13.

¹⁰⁶Girolamo, *Commentarius in Ecclesiasten*, 3, 15: CCL 72, p. 279, 235.

In seguito, per non lasciare adito a dubbi, aggiunge: *De homine nulla dubitatio est, quin mortuus renascitur*¹⁰⁷

Un altro modo di “conciliare” i principi di fede con l’intenzione del testo è quello di servirsi delle domande. La domanda, anche se è retorica, prevede risposte diverse. *Chi gli darà a vedere quel che accadrà dopo di lui?* (Qo 3, 22) si chiede l’autore del libro dell’Ecclesiaste. La domanda richiederebbe - dal punto di vista dell’intenzione del testo - una risposta negativa, vale a dire nessuno¹⁰⁸. Per Girolamo, invece, essa serve da pretesto per una riflessione escatologica. Il generico *mah šejjihjeh* (*quello che accadrà*) viene interpretato da lui come le novissima nel senso cristiano, il *’ahārâw* (*dopo di lui*) - come tutto quello che accadrà dopo la morte:

*Hanc solam habemus portionem, quam nec fur nec latro valet, nec tyrannus auferre, et quae nos post mortem sequatur. Nec enim possumus, cum haec vita fuerit dissoluta, rursum nostris laboribus perfrui, aut scire quae in mundo futura sint postea*¹⁰⁹.

La prospettiva della morte permette, infine, di vedere sotto un’altra luce tutte le vicende delle vita, il lavoro e la fatica dell’uomo. Il trapasso finale diventa la ragione fondamentale per definire tutto *vanità*. Giungendo alla fine del suo *Commentarius in Ecclesiasten*, Girolamo scrive una frase importantissima:

*Cum enim cunctus mortalium labor, de quo in toto volumine disputatum est, huc perveniat, ut revertatur pulvis in terram suam et anima illuc redeat, unde sumpta est, magnae vanitatis est in hoc saeculo laborare et nihil profutura conquirere*¹¹⁰.

L’importanza del brano dipende da due fatti. Il primo è quello che in un testo di relativa brevità Girolamo commenta Qo 12, 8, il quale ripete, a modo di inclusione, Qo 1, 2, il motto del libro; la frase può essere concepita, dunque, come il riassunto dell’idea chiave del libro. Qo 1, 2 viene ri-letto, questa volta non come il motto che introduce nel pensiero dell’Ecclesiaste, ma come una conclusione che scaturisce dal

¹⁰⁷*Ibidem*, p. 279, 242.

¹⁰⁸Cf. E. Podechard, *L’Ecclesiaste*, 318; J. Vilchez Lindez, *Ecclesiastés*, 257.

¹⁰⁹Girolamo, *Commentarius in Ecclesiasten*, 3, 22: CCL 72, p. 283, 358.

¹¹⁰*Ibidem*, 12, 6-8: CCL 72, p. 357, 278.

contenuto dell'opera. Allo stesso modo il commento di Girolamo diventa anch'esso una conclusione della sua opera interpretativa¹¹¹. Così per il commentatore si chiude un circolo, un percorso attraverso tutti i paradossi della vita. A livello esistenziale *revertatur pulvis in terram suam et anima illuc redeat, unde sumpta est*; al livello dialogico il lettore ritorna alla fra-se iniziale di Qohelet: *Vanità delle vanità, tutto è vanità*.

Il secondo motivo dell'importanza del brano citato risiede nel modo in cui Girolamo espande l'idea chiave del libro dell'Ecclesiaste. L'intenzione del testo sembra essere un'affermazione di carattere universale: ogni sforzo, ogni lavoro, ogni fatica è *vanità*. Girolamo precisa: *et nihil profutura conquerire*. Non sembra vano, dunque, il lavoro, i cui frutti trascendono *hoc saeculum*.

La formulazione *labor, de quo in toto volumine disputatum est* ci invita a soffermarsi sul tema del lavoro e della fatica umana ed a trattarlo più dettagliatamente, seguendo l'intuizione di Girolamo che focalizza qui il tema del libro. Dopo aver trattato la questione della vanità del sapere umano ritorneremo al problema qui accennato.

b. La vanità del sapere umano

Sull'epistemologia del libro dell'Ecclesiaste sono stati versati fiumi di inchiostro. Le opinioni degli studiosi oscillano dal

¹¹¹Osserviamo che anche nella mastodontica *Explanatio super Ecclesiasten* di Gregorio di Agrigento il commento a Qohelet 12, 8 è brevissimo ma riassume le intuizioni che hanno guidato l'autore nella lettura del libro dell'Ecclesiaste. *Vanità delle vanità vengono chiamati: i germi del libero arbitrio pervertito, storto e reso cattivo* (10, 9: PG 98, 1165 B) che caratterizzano tutta la vita umana. Con ragione infatti il problema del libero arbitrio, visto in chiave piuttosto pelagiana, è considerato *tema dominante* del commentario (cf. S. Leanza, "Sul Commentario all'Ecclesiaste di Gregorio di Agrigento" *Il Cristianesimo in Sicilia dalle origini a Gregorio Magno*, Atti del Convegano di Caltanissetta 28-29 Ottobre 1985, Caltanissetta 1987, 192) e fu trattato da G. Mannelli ("Il problema del libero arbitrio nel *Commento all'Ecclesiaste* di S. Gregorio d'Agrigento", *Miscelanea di Studi di Letteratura Cristiana Antica*, 3, Catania 1951, 185-194). L'autrice dell'articolo non fa riferimento al commento a Qo 12, 8.

radicalismo che presenta Qohelet come uno scettico per eccellenza¹¹², ad un'opinione più moderata che polemizza con chi crede che l'Ecclesiaste sia il *cantico dello scetticismo*¹¹³. La radice di questa diversità di interpretazioni sta nel fatto che Qohelet presenta la sua epistemologia in modo asistematico e non fa di essa un problema filosofico, ma tratta la conoscenza e il sapere umano come elementi della vita che sono soggetti, come tutto il resto, alla condizione della *vanità*: *Diedi il mio cuore a conoscere sapienza e scienza, follia e stoltezza, e conobbi che anche questa è una caccia al vento* (Qo 1, 17). A questo si aggiunge il problema dell'imprecisione terminologica che rende ambigui i termini usati dall'autore¹¹⁴. Soprattutto la parola chiave *hokmâ* (*sapienza*) non può essere limitata al campo epistemologico.

L'aspetto che intendiamo trattare in seguito riguarderà le conseguenze e le possibilità che l'epistemologia di Qohelet - come emerge del testo - offre al lettore e, conseguentemente, al commentatore dell'opera.

In primo luogo il testo invita il lettore ad occupare una posizione privilegiata rispetto al sapere e all'ignoranza. *L'esperienza salomonica* in Qo 1, 12-2, 26 rappresenta un rapido viaggio sino alle frontiere della conoscenza umana. L'autore implicito (*implied author*) si vanta di aver trascorso la sua vita alla ricerca della vera saggezza: *Diedi il mio cuore a indagare e vagliare con sapienza tutto quello che si fa sotto il cielo* (Qo 1, 12) e - appoggiato dalla tradizione che considera Salomone il modello del sapiente - guida il lettore fino al punto in cui si apre la seguente prospettiva: ho investigato tutto, non c'è niente che sia sfuggito alla mia perspicacia, non c'è niente che si possa aggiungere, eppure tutto è *hebel*.

¹¹²*De todos los elementos qae constituan el antiguo ideal de vida no queda nada, sólo un escepticismo doloroso* [J. M. Rodríguez Ochoa, "Estudio en la dimensión temporal en Prov., Job y Qoh. El eterno volver y comenzar en Qoh", Est. Bib. 22 (1963) 44]. Per altri riferimenti, cf. J. Vilchez Lindez, *Eclesiastés*, 34s.

¹¹³Ad. es. L. Di Fonzo: *Qohelet, in sede metafisica e gnoseologica, non esprime il minimo dubbio sul valore delle nostre conoscenze, come neppure sull'utilità pratica della scienza* (*Ecclesiaste*, 41).

¹¹⁴Il problema è impostato con accuratezza da G. Ogden nel capitolo *The Way to Wisdom: Qohelet's Epistemology* (*Qoheleth*, JSOT, Sheffield 1987, 79-120). *Qohelet's epistemology is, it must be stressed, inchoate and unsystematic, and it lacks the refinements in vocabulary necessary to make unambiguous certain distinctions important for clarity in dus matter* (p. 79).

A questa posizione di autorità - anche nel campo epistemologico - che il Salomone del libro dell'Ecclesiaste ha assunto, partecipa anche il lettore. Questa posizione solo apparentemente può sembrare chiusa e limitata - non c'è niente di nuovo che possa essere scoperto, investigato: *Non c'è nulla di nuovo sotto il sole. Una cosa di cui si dica: "Vedi questa, è una novità", già fu nei secoli che ci precedettero* (Qo 1, 9-10). In realtà questa prospettiva, che grazie alla sua totalità, porta a comprendere tutte le esperienze del lettore. Indipendentemente dalla precomprensione con la quale il lettore si appresta al dialogo col testo dell'Ecclesiaste, esso gli offre la possibilità di trovarsi al suo interno, proprio a causa della sua apertura a tutte le realtà che compongono la vita umana.

In secondo luogo un ruolo importantissimo nel dialogo tra il testo e il lettore - proprio nel campo epistemologico - è svolto dalle domande. Il problema della conoscenza o meno, viene presentato spesso, sotto forma dell'interrogazione. Dalla ragione generale della ricerca della sapienza (*Perché divenni tanto saggio?* Qo 2, 15), dei suoi vantaggi sulla stoltezza (*Qual vantaggio ha il saggio sullo stolto?* Qo 6, 8) e della sua utilità [*Quale (vantaggio) ha il povero nel sapere ben comportarsi con i viventi?* Qo 6, 8] alle questioni particolari dell'eredità (Qo 2, 19), della conoscenza del futuro (Qo 3, 22; 8, 7), e al senso stesso del linguaggio, che invece di trasmettere il sapere, moltiplica la vanità: *A far molti discorsi si moltiplica la vanità; e che cosa se ne guadagna l'uomo?* (Qo 6, 11).

Il frequente ricorso all'espressione: *mī jōdēa'* (*Chi sa?*) - sia per interrogarsi sulla sorte del soffio vitale dell'uomo (Qo 3, 21), sia per discernere quello che è buono durante la sua vita, o cosa avverrà dopo la sua morte (Qo 6, 12) - ne fa una formula tipicamente qoheletiana¹¹⁵. Un'opinione generale, coerente dall'altro con lo spirito del libro dell'Ecclesiaste, vede nel *mī jōdēa'* l'espressione dello scetticismo dell'autore, e la risposta da attendersi sarebbe negativa¹¹⁶. A nostro parere, però, la soluzione è più complessa e la tesi della risposta negativa dovrebbe essere alquanto sfu-

¹¹⁵Dalle 9 occorrenze nella BH, 4 avvengono in Qohelet (oltre alle menzionate anche Qo 2, 19). Le restanti: 2 Sam 12, 22; G1 2, 14; Gio 3, 9; Sal 89 (ebr 90), 11; Est 4, 14. Sull'espressione, cf. J. L. Cresnhaw, "The Expression *mī yodea'* in the Hebrew Bible", VT 36 (1986) 274-288.

¹¹⁶Cf. J. Steinmann, *Ainsi parlait Qohélet*, Lire la Bible 38, Paris 1955, 40; L. Di Fonzo, *Ecclesiaste*, 174; J. Vilchez Lindez, *Eclesiastés*, 256.

mata. Osserviamo che in 2 Sam 12, 22 il *mi jôdēa'* dell'addolorato Davide nasconde la speranza della salvezza del bambino nato da Betsabea; in Gl 2, 14 e Gio 3, 9, questa espressione cela la fiducia che l'ira di Dio possa essere placata e in Est 4, 14, infine, la fede nella divina Provvidenza. Soltanto nel Sal 89 (ebr 90), 11 abbiamo a che fare con una domanda retorica di carattere negativo. In questa luce occorre aggiungere alle risposte che i studiosi danno al *mi jôdēa'* di Qohelet anche la seguente sfumatura: speriamo che magari ci fosse qualcuno..., sarebbe bene che qualcuno sapesse...

La precisazione sulla domanda *mî jôdēa'* ci invita a riconsiderare dal punto di vista ermeneutico il ruolo delle domande nell'Ecclesiaste. Esse non sono meri fenomeni stilistici che hanno già una risposta, ma stimolano la libertà investigativa del lettore, dandogli in lui la speranza di trovare un senso, il quale è spesso inafferrabile come il soffio e la brezza (*hebel*). Il vasto ventaglio di possibili risposte s'incontra con la visione del mondo del lettore scettico o ottimista, credente o ateo, permettendo che questi possa appropriarsi della ricerca epistemologica di Qohelet e dare la sua interpretazione del senso della conoscenza e del sapere umano. Da questa angolatura intraprendiamo un'investigazione del modo di affrontare il problema epistemologico di Qohelet da parte di Girolamo.

Abbiamo parlato all'inizio di questo articolo¹¹⁷ della ricchezza interpretativa del versetto Qo 6, 11. Esso ci servirà per capire una caratteristica particolare di quello che è la *vanità* dell'Ecclesiaste per Girolamo: il legame stretto coi concetti di ignoranza ed errore.

Girolamo, seguendo i LXX, traduce *d^ebārîm* come *verba*, come del resto fa nei altri passi dell'Ecclesiaste¹¹⁸. Di che tipo di *verba* si tratta? Sotto quale aspetto *le parole* sono vanità? Il *Commentarius in Eclesiasten* ci presenta una traduzione letterale sia dall'ebraico che dal greco: *Quia multa sunt verba multiplicantia vanitatem*; nel corso di questo capitolo ci domanderemo, quale è quella *vanitas* moltiplicata dall'eccesso delle parole.

¹¹⁷ Cf. il paragrafo: *Le prospettive del lettore*.

¹¹⁸ Cf. Qo 1, 1.10; 5, 1.6; 8, 1.3.5; 9, 16.17; 10, 12.13.14. 20; 12, 10.11.

È già sintomatico il fatto di commentare questo versetto insieme al Qo 6, 12 (*Chi conosce quel che è bene per l'uomo?*). La breve spiegazione è praticamente il tentativo di screditare ogni epistemologia, alludendo discretamente a 1 Cor 13, 12 e con una chiara impronta platonica. L'uomo ignora la sua natura e quello che crede di conoscere, non contiene in realtà la verità delle cose, poichè vede come nello specchio e nell'ombra. Di conseguenza non è capace di conoscere il futuro, nè di sfuggire all'errore:

Cum, inquit, ignoret homo de statu suo et quaecumque videtur scire et cernere, non ut se rei veritas habet, sed per speculum et umbram et imaginem videat, nec futura cognoscat et in multiloquio non effugiat peccatum (Pro 10, 19)¹¹⁹.

In sostanza, il pensiero di Girolamo illustra perfettamente la visione di S. Giovanni riguardo al rapporto tra la verità ed il peccato. I. de la Potterie scrisse a conclusione all'analisi di questo rapporto: *La présence de la vérité dans le coeur de l'homme est la source secrète de sa victoire sur le péché*¹²⁰. Questa presenza in questo mondo non è perfetta né assoluta (*non ut se rei veritas habet*) e perciò l'uomo è incapace di evitare il peccato¹²¹. Quale è, dunque, la conclusione? *Silentium ponat ori suo!* Il commento si chiude da un'acceso anagogico: In particolare, non ha senso la ricerca del tempo e modo in cui avverrà la parusia¹²².

Lo stesso ragionamento lo troviamo riassunto nel commento a Qo 6, 10, che introduce in un certo modo il versetto da noi analizzato: *Quanto enim amplius quaesierimus, tanto magis ostendi vanitatem nostram et verba superflua*¹²³, nel quale, alla luce della frase precedente: *Nec possit homo respondere contra artificem suum, quale ita vel ita factus sit*¹²⁴, la vanità appare come sinonimo di ignoranza.

¹¹⁹ Girolamo, *Commentarius in Ecclesiasten*, 7, 1: CCL 72, p. 300, 5.

¹²⁰ I. de la Potterie, *La vérité dans Saint Jean*, 2, 1002.

¹²¹ L'epistemologia di Girolamo conferma la tesi di I. de la Potterie: *La tradition postérieure, à l'époque des Pères, maintiendra l'enseignement fondamental des écrits johanniques, mais en la formulant dans un langage nouveau* (*Ibidem*).

¹²² *Et credat eum venisse qui scriptus est, quomodo, et quantus, et qualis veniret, non requirens* (Girolamo, *Commentarius in Ecclesiasten*, 300, 9s).

¹²³ Girolamo, *Commentarius in Ecclesiasten*, 7, 1: CCL 72, p. 300, 100.

¹²⁴ *Ibidem*, 300, 99.

Il nesso tra *vanitas, ignorantia e peccatum* ritorna ancora in altri due luoghi del *Commentarius in Ecclesiasten*. La breve immagine della sepoltura dell'empio tracciata in 8, 10 venne conclusa da Qohelet col ritornello: *gam-zeh hebel (anche questo à vanità)*, il quale, come abbiamo detto in precedenza può essere riferito a diverse cose o aspetti che compongono la scena. Girolamo dà in questo luogo un'interpretazione in cui cerca di spiegare, in che cosa consiste la vanità:

*Hoc itaque vanum est, quia enim non ut egerunt, sic audiunt, nec statim corripiuntur in peccato suo*¹²⁵.

Lo Stridonense attualizza la scena come se descrivesse la sepoltura di un *episcopus*, il quale viveva nella menzogna e nell'ignoranza dei propri errori, poichè nessuno osava rimproverarlo (*nemo quippe audeat accusare maiorem*¹²⁶). Questa interpretazione è importante nella nostra ricerca, poichè da un lato - non avendo dei fondamenti immediati nel testo dell'Ecclesiaste, se non la libertà che il testo lascia in questo punto al lettore - testimonia l'associazione che Girolamo fa tra la vanità e l'ignoranza, e poichè, dall'altro, in base all'acutezza polemica delle immagini presentate possiamo supporre con ogni probabilità che si tratti di un testo originale di Girolamo, e non dell'appropriazione di un commento origeniano.

Il secondo passo lo troviamo nel commento a Qo 10, 14. A proposito dei eretici, Girolamo scrive:

*Se ad disputationes contrarias praeparantes et initium et finem loquendi vanitate, tumultu, errore convolvunt; et cum nihil sciant, loquuntur plura quam novunt*¹²⁷.

Anche se il versetto in questione non menziona il *hebel*, in una frase troviamo i concetti che, alla luce delle analisi precedenti, sembra siano stati equiparati nell'interpretazione di Girolamo: vanità, errore, ignoranza e multiloquio.

Le considerazioni precedenti vanno inquadrare nelle circostanze della vita di Girolamo, il quale installatosi da almeno tre anni a Betlemme, dopo la morte del papa Damaso, sperimentò sulla propria pelle le calun-

¹²⁵ *Ibidem*, 8, 9-11: CCL 72, p. 318, 149.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 318, 144. 151.

¹²⁷ *Ibidem*, 10, 13-14: CCL 72, p. 339, 224.

nie lanciate dal *senato dei farisei*, e simultaneamente prese contatto diretto con le polemiche origeniani che da anni scuotevano la Chiesa orientale - e in modo speciale l'ambiente monastico - che raggiungeranno il culmine nel 393 col conflitto tra Epifanio e Giovanni di Gerusalemme, che coinvolse rispettivamente Girolamo e Rufino. In quest'atmosfera, in un momento cronologicamente vicino alla stesura del *Commentarius in Ecclesiasten*, anche se difficile da precisare, scrisse nel *Commentarius in Sophoniam*:

Nos igitur et reliquiae Israel, scientes quod reddituri sumus rationem pro omni otioso verbo, et quod disperdet Dominus universa labia mendacia, non loquamur vanitatem.

*"Vanitas quippe vanitatum, et omnia vanitas" et "Universa vanitas omnis homo vivens" (Ps 38, 6). Nec ore nostro mendacium proferamus*¹²⁸.

Nel campo epistemologico, il contrario del *mendacium* ed *error* sarebbe logicamente la *veritas*. Come abbiamo notato prima, già Didimo aveva opposto la vanità delle conoscenze umane alla verità della conoscenza di Dio¹²⁹. Il tema, che nella lingua latina acquisterà anche il carattere di un gioco di parole *vanitas - veritas*, sarà ripreso in varie occasioni da Agostino¹³⁰, per il quale la *veritas* assumerà diversi significati. Essa caratterizzerà la condizione dell'uomo prima del peccato originale¹³¹, ma soprattutto sarà uno dei nomi di Cristo: *Non enim a vanitate nisi Veritas liberat*¹³². La contrapposizione *vanitas - veritas* non è estranea a Girolamo e verrà usata da lui, come da Didimo, nel contesto della conoscenza di Dio:

Sed et hoc possumus dicere, propterea nunc laetitiam spiritalem, sicut et cetera, vanitatem pronuntiari, quod per speculum eam videam

¹²⁸*Commentarius in Sophoniam*, 3, 10-13: CCL 76 A, p. 705, 432-437.

¹²⁹*Tutte le cose sono vane in comparazione con la Verità stessa* (Didimo Alessandrino, ad Eccl. 1, 2: 10, 23: *Kommentar*, vol. 1, 38).

¹³⁰Cf. Agostino, *De Civitate Dei*, 20, 3: CCL 48, p. 702, 25s; *Contra Iulianum*, 6, 12, 39: PL 44, 843.

¹³¹*Dic mihi, quare homo etiam vanitati similis factus est (Sal 144, 4), qui factus fuerat similis veritati (Contra secundam Iuliani responsionem, 1, 36: CSEL 85/1, p. 26, 12-27, 14).*

¹³²Agostino, *Contra Iulianum*, 6, 39: PL 44, 843. Cf. *De Civitate Dei*, 19, 4: CCL 48, p. 664, 18.

*mus et in aenigmate. Cum autem facie ad faciem fuerit revelata, tunc eam nequamquam vanitatem, sed veritatem vocari*¹³³.

L'idea che esprime il nostro autore è, però, del tutto diversa. Non si tratta di contrapporre la conoscenza delle cose create a quella del Creatore, bensì della stessa conoscenza di Dio possibile di essere raggiunta durante la vita, alla conoscenza di Dio nella *visio divina*. Didimo non fece tale distinzione. La causa delle divergenze sembra trovarsi in una differenza di prospettiva, dalla quale entrambi i Padri si avvicinano alla questione. Didimo sembra trattare il problema dal punto di vista di un dono mistico di Dio, mentre Girolamo dal punto di vista dell'esperienza umana. È importante l'espressione *laetitia spiritalis* con la quale il nostro autore designa questa conoscenza. Si tratterebbe, allora, di una prospettiva soggettiva, mentre quella di Didimo Alessandrino potrebbe essere chiamata oggettiva.

C'è, dunque, una conoscenza, un sapere, che sfuggono alla condizione di *hebel: cum autem facie ad faciem fuerit revelata*. Di essa ha parlato Girolamo già all'inizio del *Commentarius in Ecclesiasten*, come se preannunciasse la ragione ultima dell'epistemologia qoheletiana pervasa dallo scetticismo, usando le parole dell'apostolo Paolo:

*Quia vanitati creatura subiecta est et ingemiscit et parturit et praestolatur revelationem filiorum Dei (Rm 8, 19-22)*¹³⁴.

Lo stesso passo che Agostino aveva usato per volgere il suo sguardo indietro, alle origini della condizione umana del peccato¹³⁵, Girolamo lo adopera per osservare la condizione dell'uomo liberato dalla vanità temporale: *Tamdiu omnia vana sunt, donec veniat quod perfectum est*¹³⁶.

¹³³ Girolamo, *Commentarius in Ecclesiasten*, 2, 1: CCL 72, p. 262, 17s. Altro passo dove appare un simile gioco di parole, anche se in modo meno evidente: *Nec sit ullus in populo qui invocet iustitiam, et iudicet veritatem... sed confidunt in nihili, et loquuntur vanitates (Commentarius in Esaiam, 16, 59, 3-4: CCL 73, p. 679, 24-27)*

¹³⁴ Girolamo, *Commentarius in Ecclesiasten*, 1, 2: CCL 72, p. 253, 102s.

¹³⁵ Cf. *De diversis quaestionibus*, 67, 3: CCL 44A, 167; *Expositio quarundam propositionum ex epistula ad Romanos*, 45: CSEL 84, 27.

¹³⁶ Girolamo, *Commentarius in Ecclesiasten*, 1, 2: CCL 72, p. 253, 105.

Questa conoscenza divina di cui parlava Didimo: *Vedere Dio con cuore puro*¹³⁷, è chiamata da Girolamo *contemplatio*. Come abbiamo già accennato nella prima parte del nostro lavoro, l'insegnamento di Girolamo riguardo a questa *contemplatio* prende lo spunto dall'interpretazione allegorica del semplice atto di vedere, che per il nostro autore acquista una sfumatura epistemologica¹³⁸.

Qo 2, 10 (*Tutto ciò che desiderarono i miei occhi, non lo negai loro*) è tutto interpretato da Girolamo in chiave anagogica. Adesso, sulla terra, le facoltà conoscitive dell'uomo, chiamate *oculi animae et mentis intuitus*¹³⁹, anelano già alla conoscenza delle realtà divine, *contemplationem desiderant spiritalem*¹⁴⁰. Temporaneamente questa conoscenza è oggettivamente impossibile, ostacolata dalla *levis tribulatio in saeculo*¹⁴¹, la quale cesserà nella vita eterna: *Haec enim portio nostra est, praemiumque perpetuum, si hic pro virtutibus laboremus*¹⁴². C'è, dunque, una condizione per poter partecipare alla contemplazione spirituale: la ricerca della virtù. Il peccatore ne viene privato: *quam (contemplationem spiritalem) peccator ignorans, prohibet a vera iucunditate cor suum*¹⁴³.

Fino adesso sembra che ci fosse una chiara distinzione tra la conoscenza terrena, soggetta alla condizione della *vanità* e quella celeste, vera e ineffabile. In tale caso l'epistemologia di Girolamo sarebbe in armonia con quella di Qohelet, secondo il quale *hebel* è tutto quello che sperimentiamo *sotto il sole*. In realtà non è così. Almeno tre passi indicano chiaramente che già adesso, sulla terra è possibile la *contemplatio*.

L'enigmatico proverbio: *Il sapiente ha gli occhi in fronte, mentre lo stolto cammina all'oscuro* (Qo 2, 14) viene spiegato:

*Videtur mihi itaque, qui sapientiam sequitur, oculos in caelum semper erigere, et in sublime, os habere surrectum, eaque, quae supra suum verticem sunt, contemplari*¹⁴⁴.

¹³⁷Didimo Alessandrino, ad Eccl 1, 2: 11,5: *Kommentar*, vol. 1, 42).

¹³⁸Cf. Tema *Video* nel capitolo della dissertazione: *Orientamento della terminologia*.

¹³⁹Girolamo, *Commentarius in Ecclesiasten*, 2, 10: CCL 72, p. 268, 216.

¹⁴⁰*Ibidem*, p. 268, 217.

¹⁴¹*Ibidem*, p. 268, 219.

¹⁴²*Ibidem* p. 268, 220.

¹⁴³*Ibidem*, p. 268, 218.

¹⁴⁴*Ibidem*, 2, 4: CCL 72, p. 264, 86.

Si tratta, come nel passo precedente, delle realtà divine, la contemplazione delle quali, però, avviene già in questa vita. Lo sottolinea la contrapposizione rispetto allo stolto che viene descritto in seguito:

*Qui vero stultitiae et vitiis deditus est, versari in tenebris et in rerum ignorantia volutari*¹⁴⁵.

La contemplazione delle cose celesti viene vincolata ancora più fortemente alla realtà temporale quando spiegando allegoricamente il tempo di abbracciare (Qo 3, 5) come tempo di stringere la sapienza, Girolamo conclude:

*Non potest humanus animus semper in sublime tendi et de divinis et altioribus cogitare, nec iugiter esse in contemplatione rerum caelestium, sed interdum necessitatibus corporis indulgere*¹⁴⁶.

Infine, esplicitamente, la contemplazione è vincolata alla fatica: *Vedere il bene in ogni lavoro in cui mi affaticai sotto il sole* (Qo 5, 17) che ai occhi di Qohelet appartiene all'ambito delle vanità:

*A Deo datum intellegi et videre bonitatem in omni labore suo, quia ingenti labore et studio vera possumus contemplari bona*¹⁴⁷.

Cosa risponderebbe Girolamo, come lettore dell'Ecclesiaste, alla domanda imbarazzante: La contemplazione della sapienza *sotto il sole*, nella breve e fugace vita umana, è vanità o no? Il problema, non posto forse in forma così radicale, trova una soluzione nel commento a Qo 7, 24-25 (ebr: 23-24):

*Contemplatio sapientiae in hac vita in speculo videtur et imagine; cum ergo recogitavero in futuro facie ad faciem eius notitiam revelandam, tunc liquido recognoscam longe me nunc ab eius notitia dissidere*¹⁴⁸.

Lasciando da parte lo sfondo platonico dell'enunciazione¹⁴⁹, quello che interessa è una logica comparativa usata dal nostro autore. Vorrei fare in proposito un'ipotesi che potrebbe spiegare il pensiero di Girolamo: Come le cose create sono vanità se paragonate a quelle eterne,

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 264, 88.

¹⁴⁶ *Ibidem*, 3, 5: CCL 72, p. 275, 95.

¹⁴⁷ *Ibidem*, 5, 17-19: CCL 72, p. 297, 204.

¹⁴⁸ *Ibidem*, 7, 24-25: CCL 72, p. 310, 363.

¹⁴⁹ Sulla scia di Didimo Alessandrino, anche Girolamo non sfugge agli influssi gnostici nella sua epistemologia (cf. I. de la Potterie, *La vérité dans Saint Jean*, I, 67-71).

allo stesso modo la contemplazione della sapienza sulla terra è vanità se comparata alla contemplazione celeste¹⁵⁰. Girolamo, però, non si è pronunciato in tale modo e possiamo ammettere allora che la contemplazione della sapienza nei limiti temporali della vita umana costituisce una “breccia” nell’universalità del *hebel* di Qohelet?

Tutto questo ci invita a concludere che, tra le diverse possibilità di interpretare l’enigmatico *hebel*, proprio l’associazione epistemologica è specialmente presente nel pensiero di Girolamo. Per questo la traduzione parafrastica: *Verba sunt plurima multa in disputando habentia vanitatem* del versetto 6, 11 nella *Volgata*, dal quale siamo partiti nella nostra ricerca, è stata - a nostro parere - ispirata proprio dalla frase del *Commentarius in Ecclesiasten* citata già prima:

*Se ad disputationes contrarias praeparantes et initium et finem loquendi vanitate, tumultu, errore convolvunt; et cum nihil sciant, loquuntur plura quam novunt*¹⁵¹.

L’aggiunta *in disputando* (cf. *ad disputationes* del commento a Qo 10, 14) precisa che si tratta delle parole pronunciate in un’occasione concreta: la discussione che ha come scopo stabilire la verità. In particolare troviamo nascosto qui un accento polemico contro gli eretici e più in generale, invece, una constatazione universale che sottolinea la vanità dei sforzi conoscitivi dell’uomo. Su questo sfondo si colloca un’eccezione che allontana Girolamo dallo scetticismo di Qohelet: la contemplazione della sapienza.

Conclusione

Il tema della *vanità*, che domina l’Ecclesiaste, sembra essere allo stesso tempo il più enigmatico. Sin dall’inizio della storia dell’interpretazione del libro, le opinioni dei commentatori discordano più sul

¹⁵⁰Per appoggiare questa congettura ricorriamo al testo di Girolamo: *Sed et hoc possumus dicere, propterea nunc laetitiam spiritalem, sicut et cetera, vanitatem pronuntiari, quod per speculum eam videamus et in aenigmate* (*Commentarius in Ecclesiasten*, 2, 1: CCL 72, p. 262, 17). La contemplazione delle realtà divine può essere anch’essa considerata come *laetitia spiritalis*, o almeno annoverata tra le *et cetera* del testo citato.

¹⁵¹Girolamo, *Commentarius in Ecclesiasten*, 10, 13-14: CCL 72, p. 339, 224.

contenuto ideologico del termine *hebel*, che sulla sua interpretazione semantica.

Le tensioni si profilano innanzitutto su due linee: la prima riguarda, quale sia l'oggetto a cui si riferisce la *vanità*, la seconda concerne, sotto quale aspetto quest'oggetto viene designato come *vanità*.

Da Ambrogio e Girolamo, a Amir e Lohfink, la questione dell'orizzonte esistenziale di *hebel* resta attuale. La tradizione interpretativa più comune, sia nell'ambiente ebraico, sia in quello cristiano, suggeriva di limitare il concetto di *vanità* alla realtà materiale, per mettere in rilievo quella spirituale. Girolamo condivide tacitamente tale posizione, ma non limita la portata della *vanità*; essa sembra riferirsi alla *universitas*, come essa viene percepita dall'uomo nella sua breve vita. Si potrebbe parlare, dunque, di una *vanità* soggettiva che abbraccia in primo luogo le realtà materiali, ma anche la *laetitia spiritalis*, che egli sperimenta sulla terra. È l'uomo, dunque, il punto di riferimento per il discorso della *vanità*. In primo luogo, in quanto alla sua condizione di essere mortale, in secondo, in quanto alla limitatezza delle sue possibilità conoscitive.

La designazione di una realtà come *vana* non comporta il suo totale disprezzo, ma dimostra il suo relativo valore. Questo relativismo caratterizza il pensiero dello Stridonense in quanto all'aspetto che affronta la questione della *vanità*. A livello esistenziale tutta la realtà è chiamata *hebel*, *in comparatione* col Creatore¹⁵², a livello epistemologico la più eccelsa conoscenza che l'uomo può acquistare sulla terra è *vanità* comparata con la visione di Dio *facie ad faciem*.

Krzysztof BARDSKI

¹⁵²Il metodo di moderare alcune idee "difficili" dell'Ecclesiaste ricorrendo all'espressione *in comparatione* sarà usato anche nei confronti dell'invito a godersi i piaceri della vita, cf. Girolamo, *Commentarius in Ecclesiasten*, 7, 3: CCL 72, p. 301, 36s; capitolo della dissertazione: "*Va', mangia e bevi*". *I piaceri della vita*, pubblicato in: „Warszawskie Studia Teologiczne” 9 (1996) 17-42.