

STUDIO TEOLOGICO INTERDIOCESANO
MODENA – NONANTOLA · REGGIO EMILIA – GUASTALLA · PARMA · CARPI
Affiliato alla Facoltà Teologica del Pontificio Ateneo S. Anselmo

“IO TI CONOSCEVO PER SENTITO DIRE,
MA ORA I MIEI OCCHI TI VEDONO” (GB 42,5):

Una rilettura di Giobbe alla luce di alcuni testi di letteratura contemporanea.

Elaborato per il conseguimento del Baccellierato.

Studente: *Bennati don Guido.*

Relatore: *Professor Morandi don Giacomo.*

Anno accademico 2004-2005

Introduzione

Il presente scritto si prefigge l'obiettivo di porre in dialogo il libro di Giobbe con alcuni testi di letteratura contemporanea, in particolare: *Il problema della sofferenza* e *Diario di un dolore* di C. S. Lewis, *L'antica via degli empi* di R. Girard, *Al culmine della disperazione* di E. M. Cioran, *I fratelli Karamazov* di F. Dostoevskij, *L'uomo che fu Giovedì* di G. K. Chesterton.

I capitoli di questa tesi seguiranno tutti la medesima struttura che, senza alcuna pretesa di teorizzare un metodo, vuole tuttavia indicare un possibile cammino per porre in dialogo la teologia biblica e la letteratura contemporanea. La prima parte di ciascun capitolo sarà dedicata all'analisi del testo biblico, e la seconda presenterà i diversi testi facendo emergere parallelismi, differenze ed analogie ponendo l'attenzione soprattutto sul piano del significato che non su quello della forma e dei particolari scritturistici. Ripetiamo ancora che non si vuole formulare una nuova teoria dell'approccio al testo biblico, quanto piuttosto lasciare che i due mondi letterari, esistenziali e personali, individuati dal libro di Giobbe e dall'opera presa in esame di volta in volta, possano entrare in dialogo testimoniando quelle linee portanti della vita dell'uomo che superano i confini del tempo e dello spazio, delle culture e della storia. L'ottica attraverso la quale questo nostro lavoro chiede di essere letto è quindi duplice: da una parte quella della teologia biblica, dall'altra quella dell'analisi esistenziale dell'uomo sofferente.

Occorre infine sottolineare che non cercheremo qui di risolvere il problema del male e della sofferenza, che peraltro lo stesso libro di Giobbe lascia volutamente aperto. Nella prospettiva

cristiana con la quale approntiamo la lettura del testo biblico il dramma del dolore innocente trova certo la sua soluzione, ma non già sotto la forma di una risposta concettuale bensì unicamente nella figura, nel volto del Figlio di Dio, Gesù Cristo crocifisso.

Capitolo I

Il prologo

“...mi sento al riparo per lo meno da una critica: nessuno potrà dire che «rido delle cicatrici» perché «non ho mai provato una ferita», perché non mi è mai capitato neppure per un momento di non trovare insopportabile anche il solo pensiero di un forte dolore. Se c’è qualcuno che non corre il pericolo di sottovalutare questo «nemico», quello sono io.”

(Il problema della sofferenza. p. 11)

“Nel bridge, mi dicono, si deve giocare a soldi, «altrimenti il gioco non è serio». Qui è la stessa cosa, a quanto pare. La dichiarazione – Dio o nessun Dio, Dio buono e Sadico Cosmico, vita eterna o il nulla – non è seria se non c’è una posta di un qualche valore.”

(Diario di un dolore. p. 45)

1. Premessa.

Oggetto di questo capitolo è evidenziare i nodi teologici essenziali presenti nel prologo del libro di Giobbe, proporre quindi una lettura che si ponga in dialogo con due testi di C. S. Lewis facendone emergere parallelismi e differenze, affinché le problematiche presentate all’inizio possano esserne come “arricchite” di nuove sfumature esistenziali.

2. *Le domande fondamentali del prologo e le risposte di Giobbe.*

Ad una prima lettura i 42 capitoli che compongono il testo sembrano chiaramente suddivisibili in due parti nettamente distinte: un racconto in prosa (1,1-2,13 e 42,7-17) ed un doppio dialogo in versi tra Giobbe e alcuni amici (3-37), poi tra Giobbe e Dio (38,2-42,6)¹. Gli indizi che il libro stesso presenta paiono numerosi: la cornice narrativa è in prosa e piuttosto “banale”, i dialoghi in poesia al contrario risultano ben più complessi e sofisticati; Giobbe appare nel racconto rassegnato e completamente asservito al suo Signore (YHWH), nei dialoghi egli è invece irriverente e persino blasfemo (Dio viene qui chiamato EL, ELOAH e SHADDAI). Queste numerose incongruenze presenti tra le due sezioni hanno di fatto costretto la critica esegetica a rendere conto del rapporto che le lega, non senza un certo imbarazzo e, paradossalmente, con l’eccessivo predominio di questo tipo di ricerca concernente la composizione del libro². Gli autori che privilegiano l’approccio diacronico risolvono la tensione ricostruendo, come è loro possibile, il processo che ha portato alla redazione del testo biblico. La maggior parte dei commentatori giunge alla conclusione che il racconto in prosa non è che una primitiva storia popolare, avente attualmente il ruolo marginale di introduzione in cui si presentano i personaggi e la *questio* fondamentale; il blocco poetico centrale, sul quale più di ogni altra cosa meriterebbe porre attenzione, sarebbe stato inserito in un secondo momento. Vogels, tuttavia, mette bene in evidenza le difficoltà che sorgono quando si cerca di recuperare con più attenzione la forma primitiva di tale racconto tradizionale, giungendo infine ad una perentoria conclusione:

“L’approccio storico del libro di Giobbe non ha prodotto certezze. [...] Si è consacrato veramente molto tempo a questa ricerca storica, ma così facendo si è dimenticato il libro stesso, un libro la cui comprensione richiede tutti i nostri sforzi.”³

Se il metodo storico-critico è indispensabile per far comprendere il dinamismo storico che anima la Sacra Scrittura, nel nostro caso il libro di Giobbe, tuttavia il testo nel suo stato finale, che è ultimamente ciò che ci interessa in quanto espressione della Parola di Dio, richiede anche un’analisi sincronica.

¹ Cfr. J. RADERMAKERS, *Il libro di Giobbe. Dio, l’uomo e la sapienza*, p. 22.

² Cfr. W. VOGELS, *Giobbe. L’uomo che ha parlato bene di Dio*, pp. 10-12.

³ W. VOGELS, *op. cit.*, p. 12.

“Qualunque sia la sua validità, il metodo storico-critico non può avere la pretesa di essere sufficiente per tutto. Esso lascia necessariamente nell’ombra numerosi aspetti degli scritti che studia”⁴.

Allo stesso modo degli autori a cui faremo riferimento, optiamo per un approccio sincronico, studiando quindi il testo nella sua forma attuale.

Il libro di Giobbe rivela la sua massima tensione tra la cornice narrativa e la parte centrale in poesia, ne segue che l’interpretazione di tale relazione giocherà un ruolo indispensabile in riferimento all’individuazione del contenuto principale dell’opera. Dal rapporto tra prologo, dialoghi ed epilogo dipende quindi la questione fondamentale del testo: qual è il significato di questa storia? Qual è lo scopo, quale il «motivo» del libro di Giobbe?

L’autore del libro di Giobbe sceglie come protagonista del suo dramma uno straniero, un uomo del quale i suoi lettori, il popolo di Israele, non conoscono nulla, nemmeno la patria: Uz. La critica è concorde nel ravvisare come i più probabili questi due significati del nome **יְזַבְבֵּד**: «l’odiato» o «il perseguitato»⁵ e «dov’è [il] padre?» in riferimento a *’î-’âb*⁶. Entrambe le etimologie si prestano ad evocativi giochi di parole: Giobbe sarebbe colui che è attaccato e perseguitato da Dio o, come osserva Radermakers, colui che sofferente ed angosciato diviene il disgustato nemico di se stesso; Giobbe d’altra parte porta sempre nel suo nome l’invocazione a Dio o, considerando l’interpretazione di Vogels⁷, l’assenza di una genealogia, per cui Giobbe è paragonabile a Melchisedek (Gn 14,18): come lui eterno e, in quanto fuori dal tempo, sempre attuale. È, in generale, il tentativo di prendere le distanze dal tema della sofferenza e del male, questione delicata e discussa, che sarà nondimeno affrontata con cruda fermezza, quasi con violenza⁸.

“Questa presa di distanza può servire a vari scopi. Può per esempio segnalare il tentativo dell’autore di assumere (e far assumere al lettore) un certo distacco su un problema che, se considerato nella sua immediatezza, sarebbe così schiacciante da rendere impossibile persino la lucidità necessaria a porsi delle domande.”⁹

La condizione iniziale di Giobbe è idilliaca, la sua vita è al sicuro, una “sieve” (Gb 1,9a) è stata posta attorno a lui. Il Signore custodisce il suo servo Giobbe e questi, da parte sua, rivela

⁴ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L’interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, p. 36.

⁵ Così interpreta Janzen rifacendosi all’analisi di Robert Gordis che riconosce il nome come un sostantivo participiale passivo da *’ayab*, «odiare». J.G. JANZEN, *Giobbe*, p.55.

⁶ J. RADERMAKERS, *op. cit.*, p. 33.

⁷ W. VOGELS, *op. cit.*, p. 24.

⁸ Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL – J.L. SICRE DIAZ, *Giobbe. Commento teologico e letterario*, p. 112.

⁹ J.G. JANZEN, *op. cit.*, p. 56.

di essere uomo giusto ed onesto, religioso e lontano dal male. “Finora tutto è buono, di una bontà, se non falsa, almeno sospetta; finora la religione è un dialogo monotono di un uomo che benedice il Dio che lo benedice”¹⁰.

Una domanda tagliente e provocante mette in crisi la situazione iniziale; il tentatore¹¹, presentatosi al Signore insieme ai figli di Dio, insinua che il comportamento di Giobbe sia dettato unicamente dalla benedizione e dal riparo che riceve: “E tu pensi che la sua religiosità sia disinteressata?”¹². La questione sollevata dall'accusatore non nega l'integrità di Giobbe, nega piuttosto la motivazione che si cela dietro le sue opere. Giobbe si comporta in questo modo perchè sa che, così facendo, Dio continuerà a benedirlo e a proteggerlo; basterebbe togliere la ricompensa che non tarderebbe a benedire [maledire] il suo Signore. Il dubbio non può rimanere insoluto. Emerge così la questione iniziale dell'opera, ciò che dà inizio al dramma: Giobbe è benedetto perché è giusto o è fedele proprio perché benedetto da Dio? La fedeltà di Giobbe dice che Dio è venerabile solo in virtù di ciò che ha fatto e fa, oppure testimonia che Egli è intrinsecamente degno di venerazione?

Per dare risposta a questo interrogativo occorre una prova, una tentazione che dimostri l'autenticità del vivere di Giobbe. Dio crede nell'integrità del suo servo ed è proprio per questo che accetta la sfida del tentatore: è necessario condurre Giobbe nel mondo del dolore e della miseria, occorre distruggere inesorabilmente “la siepe” che lo protegge per poter capire quanto la sua fedeltà sia gratuita, per indagare quanto sia attendibile la sua religiosità. Il lettore si trova così irrimediabilmente coinvolto in questa inquietante scommessa: egli, condotto dal narratore onnisciente, è consapevole del motivo che sottostà al cambiamento della situazione mentre per Giobbe tutto non può che apparire senza motivo (*hinnam*). Solo a partire da questa condizione sarà possibile scandagliare il cuore del protagonista. La sofferenza ingiusta infatti è ciò che sembra negare maggiormente l'amore e la benevolenza di Dio. Giobbe resisterà a tale urto? Sarà egli in grado di resistere ad una situazione che va esattamente all'opposto della dottrina della retribuzione di cui fino ad ora, senza esserne consapevole, ne era il massimo esponente agli occhi di Dio e del tentatore?

Se la prova è quella della sofferenza ingiusta, o “sofferenza dell'innocente”, in che modo sarà possibile riconoscere il suo effettivo superamento o fallimento? Attraverso le parole stesse di Giobbe: Stendi un poco la mano e toccherà quanto ha e vedrai come ti benedirà in faccia! (1,11). Al centro

¹⁰ L. ALONSO SCHÖKEL, *op. cit.*, p. 118.

¹¹ Privilegeremo, senza peraltro una pretesa eccessiva di precisione, i termini quali: tentatore, accusatore, oppositore piuttosto che il nome proprio “Satana”. La lingua ebraica infatti riconosce solitamente la parola “satana” come un nome comune che indica una funzione.

¹² L. ALONSO SCHÖKEL, *op. cit.*, p. 109.

di tutto il libro sarà dunque il problema del linguaggio su Dio.

“La questione supera, evidentemente, il caso di una sola persona. È ampia e radicale: come trovare un linguaggio su Dio *a partire dalla sofferenza dell’innocente?* È questo, con tutte le sue conseguenze sulla comprensione della giustizia e della gratuità di Dio, il grande tema dell’opera. [...] È importante mettere in chiaro fin d’ora che il tema del libro non è precisamente la sofferenza, insondabile enigma umano, ma il parlare di Dio in questa prospettiva.”¹³

Giobbe saprà dunque adorare Dio anche nell’indigenza? Cosa dirà “l’uomo integro e retto”, una volta privato di tutti i suoi beni e dei suoi amati figli? Benedirà o maledirà il Signore? Il tema della benedizione ha evidentemente un ruolo centrale nella cornice narrativa: le parole contenenti la radice *brk* (nel suo significato di benedire e, come eufemismo, di maledire¹⁴) sono presenti quasi esclusivamente nei primi due capitoli (ben 6 sul totale di 8: 1,5.10.11.21; 2,5.9; 31,20; 42,12) eppure, come vedremo, il prologo non si conclude né con una benedizione né con una maledizione. Il tema si affaccia di conseguenza sui successivi discorsi, che coprono la parte centrale del libro, senza tuttavia emergere mai direttamente e senza trovare un’esplicita risposta. È evidente che se tutto si gioca su ciò che Giobbe saprà dire e saprà tacere, allora i dialoghi non sono un elemento del tutto estraneo, inconciliabile con il prologo; al contrario essi saranno il banco di prova della sfida lanciata nei primi due capitoli.

“Questa è la vera questione di Giobbe: non tanto il perché della sofferenza e, particolarmente, di quella del giusto, quanto la questione del *giusto rapporto dell’uomo con Dio*, rapporto che si esprime in un *linguaggio corretto*. [...] Il linguaggio riflette un atteggiamento ed è questo che conta. Qual è il giusto rapporto con Dio? Quale linguaggio, quale maniera di parlare di Dio, e quindi quale modo di stare davanti a lui, è davvero quello corretto?”¹⁵

¹³ G. GUTIÉRREZ, *Parlare di Dio a partire dalla sofferenza dell’innocente*, p. 53.

¹⁴ D. ATTINGER, *Parlare di Dio o parlare con lui?*, p. 17, nota 1.

¹⁵ D. ATTINGER, *op. cit.*, p. 27.

a. *Prima scena sulla terra: Giobbe reagisce alla propria sventura accettandola* (1,13-22).

Le quattro disgrazie (numero classico per la totalità¹⁶) che investono i possedimenti e i figli di Giobbe si susseguono ad una tale velocità, con un ritmo talmente incalzante che il protagonista non può che rispondere solo al termine di tale racconto. In questo modo i suoi gesti acquistano ancora maggiore solennità. Dinanzi alle funeste notizie recategli, Giobbe sembra mettere in atto una liturgia penitenziale, i movimenti si susseguono lenti e ritmati, rituali: Allora Giobbe si alzò e si stracciò le vesti, si rase il capo, cadde a terra, si prostrò. (1,20). Ai gesti si unisce la confessione di sottomissione in nome di YHWH che sfocia nella benedizione classica del popolo di Israele: «Nudo uscii dal seno di mia madre, e nudo vi ritornerò. Il Signore ha dato, il Signore ha tolto, sia benedetto il nome del Signore!» (1,21). La triplice ripetizione del nome divino motiva il commento del narratore che in tutto questo Giobbe non peccò e non attribuì a Dio nulla di ingiusto¹⁷. I gesti e le parole di Giobbe non lasciano spazio a fraintendimenti: egli risponde secondo la tipica saggezza di Israele (Sir 40,1). Egli benedice il Signore che lo ha privato di ciò che in fondo non era suo, di ciò che aveva gratuitamente ricevuto e che, in ogni modo, gli sarebbe stato tolto alla morte. La sua professione di fede è evidentemente sincera, essa nasce di fatto da un sereno sguardo su di sé: il soggetto della prima frase pronunciata dal protagonista è proprio lo stesso Giobbe: “[io] sono uscito... [io] tornerò...”. È ovvio che Satana ha così perso la sua prima scommessa. Anche di fronte alla perdita di tutto ciò che era benedizione di Dio, Giobbe ha dato prova di essere l'uomo integro e retto, che teme Dio e fugge il male.

b. *Seconda scena sulla terra: Giobbe reagisce ambiguamente all'esacerbarsi della propria sventura* (2,7b-10).

Giobbe è uscito vincitore dalla prima tribolazione, ha mantenuto la sua integrità e la sua bocca non ha proferito bestemmia. Il tentatore non potrà utilizzare alcuna parola pronunciata da Giobbe per dimostrare la sua teoria, per rendere evidente che la religiosità e la fedeltà di Giobbe sono in realtà meschinamente legate a ciò che Dio dona, piuttosto che a Dio stesso.

Nella seconda scena in cielo, YHWH sembra accusare Satana di averlo condotto contro il suo

¹⁶ Cfr., L. ALONSO SCHÖKEL, *op. cit.*, p. 119.

¹⁷ Cfr., J.G. JANZEN, *op. cit.*, p. 67.

servo senza una valida ragione (*hinnam*), di avergli insinuato un dubbio falso e menzognero, che poi è stato subito smentito dalla rinnovata rettitudine di Giobbe. Eppure il tentatore fa emergere ancora, con forza, la domanda latente che di nuovo rivela e radicalizza: “quanto è *profonda* quella integrità? É qualcosa di meramente epidermico, o va anche «sotto pelle» (v. 4)?”¹⁸. Fino a che punto Giobbe sarà disposto a non maledire Dio? Come a suscitare abilmente il sospetto che solo quando è in gioco la vita, il cuore umano riveli la sua meschinità¹⁹. La seconda *manche* richiede quindi che la posta in gioco aumenti: occorre puntare su tutto ciò di cui dispone Giobbe, occorre portare la prova al suo estremo ossia farne una questione di vita o di morte. L’ambiguità della tesi del tentatore ha la sua origine proprio da questo paradosso: Giobbe non ha maledetto Dio per avere salva la vita, ne segue che se lo si ferirà in quest’ultima, in ciò che sembra avere di più caro, non potrà fare altro che dichiararsi sconfitto ed invocare la morte, proprio maledicendo Dio²⁰.

La piaga maligna che colpisce Giobbe provoca in lui una reazione se non ambigua, perlomeno di non facile interpretazione e comunque assai diversa dalla precedente.

“La prima reazione di Giobbe assume la forma di una serie di atti e di parole convenzionali, quei mezzi simbolici grazie ai quali il nostro mondo resta custodito e al «riparo» allorché la sventura ci colpisce, fisicamente, socialmente o materialmente. Gradualmente, però, anche il «riparo» e la protezione di questa struttura di credenze ereditate mostra segni di tensione e cedimento, e alla fine del prologo Giobbe sta ormai silenziosamente entrando in uno strano mondo di nuda e solitaria sofferenza.”²¹

Dopo la prima serie di sventure era facile riconoscere la continuità tra il comportamento convenzionale e le parole finali di benedizione, che risultavano essere quasi l’esplicativa formula liturgica di un rito penitenziale. Al contrario non c’è qui alcun discorso, perlomeno non ancora, che possa fugare i dubbi circa l’atteggiamento di Giobbe: il suo grattarsi con un coccio è espressione di cordoglio o soltanto l’ironica descrizione di un goffo tentativo per attenuare l’insopportabile prurito? Il sedere “in mezzo alla cenere” esprime un’autentica contrizione o è la semplice indicazione del luogo in cui è relegato il reietto dalla comunità?

Il protagonista, colpito dall’orrendo morbo che lo appesta, rimane chiuso nel suo ambiguo gesto. Non c’è più la medesima prontezza che ha caratterizzato la sua prima risposta. Egli resta fermo e muto nella sua miseria, non una parola è ancora uscita dalla sua bocca. Il

¹⁸ J.G. JANZEN, *op. cit.*, p. 70.

¹⁹ B. MAGGIONI, *Giobbe e Qohelet*, p. 14.

²⁰ Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL, *op. cit.*, pp. 124-125.

²¹ J.G. JANZEN, *op. cit.*, p. 49.

silenzio amplifica a tal punto la desolazione che ha invaso la sua intera esistenza che l'intervento della moglie, "ossa delle ossa e carne della carne" di Giobbe, giunge come liberatorio. Le parole della donna mettono fine ad una situazione che sembra divenuta insostenibile. L'analisi di Vogels mette bene in evidenza le diverse e molteplici possibilità di interpretazione: dall'ammirazione all'accusa, dal sarcasmo al rimprovero, dall'ammonimento all'invito alla rivolta²². La critica letteraria ha generalmente riconosciuto in questo personaggio un oppositore di Giobbe: Agostino la paragona ad Eva, Gregorio Magno vede in lei la scala che il tentatore utilizza per entrare nel cuore di Giobbe, Radermakers e Attinger sono concordi nel riconoscerla come un'istigatrice al suicidio e all'eutanasia, incapace di sopportare la sofferenza del suo sposo²³. Si discostano in parte da queste conclusioni Schökel e Janzen, in particolare quest'ultimo mette in evidenza un aspetto interessante che merita di essere preso in esame²⁴.

L'intervento della donna riprende il termine *tumma* ossia integrità, Janzen lo interpreta come ciò che indica la qualità della rettitudine e della probità individuale, che nasce dal rapporto che il singolo uomo ha con Dio e che si manifesta in concreti atti di devozione (come ad esempio il benedire Dio). Sino ad ora il vocabolo, pronunciato solo da JHWH, ha avuto un'accezione esclusivamente positiva, al contrario la domanda della moglie di Giobbe sembra insinuare l'idea che in esso si nasconda qualcosa di ambiguo. Nella prospettiva di Janzen dunque, il ruolo di questa donna sembra quello di destare tutto ciò che, nel dubbio comportamento dello sposo, non ha il coraggio di essere espresso:

“Ancora perseveri nel temere Dio? Ancora benedici Dio? [...] Quello ormai è un atto futile. Non vale la pena, non frutta nulla. Abbandona la tua devozione; maledici Dio e muori. [...] Possiedi ancora la tua integrità di individuo? Non rischi, con la tua devozione inconcussa, quasi automatica, di negare le implicazioni della tua esperienza, il tuo senso di ciò che ha senso, la tua responsabilità di essere morale? Non rischi di cadere in una forma di «fede patologica», di alienarti da te stesso, con questa disgustosa esibizione di religiosità servile?”²⁵

L'obiettivo della donna risulta così piuttosto evidente: ella cerca di far prendere coscienza a Giobbe che la sua *tumma* nasce da un suo personale progetto e ha ben poco a che fare con Dio, ne segue che dovrà rivedere i fondamenti del rapporto pattuale che intercorre tra lui e

²² Cfr. W. VOGELS, *op. cit.*, pp. 40-42.

²³ Cfr. J. RADERMAKERS, *op. cit.*, p. 40; D. ATTINGER, *op. cit.*, p. 23.

²⁴ Cfr. J.G. JANZEN, *op. cit.*, pp. 74-76.

²⁵ J.G. JANZEN, *op. cit.*, p. 76.

YHWH.

La frase della moglie, come si è detto, si presta a diverse interpretazioni, a seconda di come si consideri בָּרַךְ : se benedire o maledire²⁶; tuttavia non ci è possibile esulare completamente dalla risposta di Giobbe che, in tutti i casi, appare inequivocabilmente dura: «Come parlerebbe una stolta tu hai parlato!» (2,10). La moglie è *nābāl*, stupida e insensata come nei Salmi 14 e 53 lo è colui che afferma: «Dio non esiste». Giobbe coglie nelle parole della moglie una stoltezza ottusa, sembra persino che ne sia disgustato ed offeso. In effetti qualunque sia l'obiettivo della moglie le sue parole presuppongono indiscutibilmente una rassegnazione: «Rassegnati, è indifferente: benedici Dio o maledici Dio, ma rassegnati a non capire, non continuare a lottare in questa tua condizione. Rassegnati a benedire o a maledire Dio e muori». Le seguenti parole di Molinié risultano illuminanti circa la condizione nella quale Giobbe sta silenziosamente entrando: né cieco fatalismo, né smanioso desiderio di comprendere tutto (elemento che dovrà essere ripreso quando tratteremo i dialoghi).

“Non si tratta dunque di rassegnarsi troppo facilmente a non comprendere; la pigrizia di coloro che non vogliono ‘rompersi la testa’ subirà la stessa sconfitta e lo stesso annientamento dell’avidità eccessiva di coloro che vogliono capire ad ogni costo. Vi è una lotta fra l’uomo e Dio che non risparmierà nessuno, perché Dio stesso vuole che abbia luogo... (e questo è il mistero di Giobbe).”²⁷

Giobbe, dopo aver risposto alla moglie, non pronuncia tuttavia alcuna maledizione, né benedizione; è evidente comunque che il suo atteggiamento ha subito un chiaro mutamento: Giobbe non è più lo stesso. «Se da Dio accettiamo il bene, perché non dovremo accettare il male?». In tutto questo Giobbe non peccò con le sue labbra. (2,10).

Janzen, attraverso un serrato e preciso confronto, individua numerosi elementi che mettono in evidenza la discontinuità esistente tra le due reazioni di Giobbe²⁸.

Innanzitutto se in 1,20 Giobbe conclude la prima scena con un'affermazione ed una benedizione positive e dichiarative, in 2,10 egli formula invece il suo pensiero sotto forma di domanda retorica. Il lettore è subito coinvolto e invitato a rispondere affermativamente, eppure la stessa sottile ironia incontrata nella descrizione del suo comportamento ambiguo sembra serpeggiare anche tra queste parole. In secondo luogo, Giobbe non si espone direttamente come la prima volta: “[io] sono uscito... [io] tornerò...”, preferisce mascherarsi

²⁶ Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL, *op. cit.*, p. 127.

²⁷ M.-D. MOLINIÉ, *La lotta di Giacobbe*, pp. 25-26.

²⁸ Tenuto conto dell'obiettivo che ci siamo posti all'inizio di questo capitolo sottolineeremo solo alcuni aspetti della trattazione più esauriente e scientifica di Janzen. Cfr., J.G. JANZEN, *op. cit.*, pp. 76-81.

dietro ad un anonimo “noi”: “[noi] abbiamo accettato... [noi] rifiuteremmo”. Il suo pensiero rimane velato e, coinvolgendo nuovamente il lettore, è libero di svincolarlo dalla consapevolezza collettiva. Ancora, in 1,20 la prospettiva è chiaramente teocentrica: Giobbe è l’oggetto mentre Dio è l’autore del “dare” e del “togliere”; in 2,10 l’affermazione acquista un carattere sostanzialmente soggettivistico e il rapporto è rovesciato: è il “noi” che ha il potere di accettare o non accettare qualcosa, non si parla più “dall’alto” ma “dal basso”. Infine: “In tutto questo Giobbe non peccò e **non attribuì a Dio nessuna colpa**” (1,22). “In tutto questo Giobbe non peccò **con le sue labbra**” (2,10). Il commento del narratore in 2,10 tace riguardo all’attribuzione di una qualche colpa a Dio, specificando al contrario un’innocenza di Giobbe relativa alle sole labbra e non, come ad esempio avviene in 1,5 riguardo ai figli, anche al cuore. Come afferma Janzen: “è lecito sospettare che in 2,10 abbia iniziato ad aprirsi uno iato tra ciò che Giobbe dice e ciò che pensa”²⁹.

3. *Il prologo e la testimonianza di C. S. Lewis.*

Prima di tentare una lettura che possa evidenziare le relazioni esistenti con “Il problema della sofferenza” e “Diario di un dolore” di C. S. Lewis, occorre spendere alcune parole per inquadrare questi due scritti nella vita stessa dell’autore.

Clive Staples Lewis, nato a Belfast nel 1898, abbracciò pienamente il cristianesimo nel 1931. Fece seguito alla sua conversione una massiccia produzione letteraria che, nel ‘39, ebbe in “*The problem of Pain*” (pubblicato il 18 ottobre 1940) uno dei suoi più duraturi successi. Nella prefazione Lewis afferma che: “l’unico scopo di questo libro [*The problem of Pain*] è tentare di risolvere il problema intellettuale della sofferenza”³⁰, cercando così di mettersi al riparo da facili critiche, evidenziando la distanza esistente tra la vita e le possibili considerazioni su di essa. L’espedito narrativo ci ricorda paradossalmente quello che troviamo anche nel testo biblico, in cui i nomi “Giobbe” e “Uz” rimandano ad una storia paradigmatica, quasi ad evitare un “contatto troppo ravvicinato” che potrebbe divenire fatale. Lewis, ad ogni modo, dichiara di non poter fare a meno di testimoniare con orgoglio la sua esperienza riguardo alla sofferenza: “Se c’è qualcuno che non corre il pericolo di sottovalutare questo «nemico» [il dolore], quello sono io”³¹. È per tale ragione che possiamo arrischiare un

²⁹ J.G. JANZEN, *op. cit.*, p. 77.

³⁰ C.S. LEWIS, *Il problema della sofferenza*, p. 11.

³¹ *Ibidem*, p. 11.

parallelo tra Giobbe e Lewis, quest'ultimo risulta essere non solo lo scrittore ma quasi il protagonista di un lungo monologo introspettivo, come Giobbe è non solo il primo attore del testo biblico ma anche, per così dire, il personaggio in scena.

“*Diario di un dolore*” (pubblicato nel 1961, sotto lo pseudonimo di N. W. Clerk) sarà, in un certo senso, agli antipodi di queste sue prime affermazioni sicure e perentorie. La morte della moglie H. colpisce Lewis a tal punto che è difficile non accorgersi della soluzione di continuità presente tra i due testi. Come la seconda reazione di Giobbe presenta un evidente cambiamento rispetto alla prima, così “*Diario di un dolore*” manifesta una riflessione indiscutibilmente nuova e quasi irriducibile a quella de “*Il problema della sofferenza*”.

a. *Il problema della sofferenza.*

Ne “*Il problema della sofferenza*” emerge chiaramente la tesi tale per cui il progetto di Dio per l'uomo è di farne una creatura amabile. L'amore divino può causare sofferenza nel suo destinatario, ma solo affinché quell'oggetto subisca il cambiamento necessario per essere così amato. Tale trasformazione è inevitabile perché l'uomo ha peccato, è mortalmente malato. Abusando del suo libero arbitrio la creatura ha cercato di esistere per sé, di sussistere da sola e così facendo si è corrotta allontanandosi dall'unico Bene. Perché, si chiede Lewis, tale “cura” deve essere dolorosa?

“Dio sussurra nei nostri piaceri, parla nelle nostre coscienze ma grida nelle nostre sofferenze, il dolore è il Suo megafono per svegliare un mondo sordo”³².

Se volessimo descrivere la prima serie di sventure che coinvolgono il protagonista facendo nostro il pensiero ed il linguaggio di Lewis potremmo affermare che a Giobbe, come ad ogni uomo, Dio infligge sofferenze avvisandolo di un'insufficienza che potrebbe aggravarsi nella condizione di “riparato” e protetto, un'insufficienza che un giorno dovrà irrimediabilmente scoprire. Lewis riconosce tuttavia che è possibile accogliere la prova della sofferenza ed uscirne rinnovati, persino arricchiti:

“Ho visto una grande bellezza nello spirito di alcune persone che hanno sofferto molto. Ho visto che gli uomini generalmente migliorano e non peggiorano con gli anni, e ho visto malattie mortali produrre tesori di forza d'animo e mansuetudine nei soggetti meno promettenti”³³.

Ci sembra possibile riconoscere questa bellezza anche nei gesti ritmati e cadenzati della

³² *Ibidem*, p. 79.

³³ *Ibidem*, p. 92.

liturgia penitenziale di Giobbe, nelle sue parole ferme e ricche di fede: Nudo uscii dal seno di mia madre, e nudo vi ritornerò. Il Signore ha dato, il Signore ha tolto, sia benedetto il nome del Signore! (1,21).

b. Diario di un dolore.

“Non si può mai sapere con quanta convinzione si crede a qualcosa, fino a quando la verità o la falsità di questo qualcosa non diventano una questione di vita o di morte”³⁴.

“*Diario di un dolore*” voleva essere, nella prima intenzione di Lewis, una “mappa dell’afflizione”, la descrizione di uno *stato*, della sua reazione alla morte dell’amata moglie H.. Eppure, solo alla fine del libro confessa: “Invece ho scoperto che l’afflizione non è uno stato, bensì un processo. Non le serve una mappa ma una storia”³⁵. Proprio per questo potremo usare le sue osservazioni lucide, le descrizioni brevi e dure dei movimenti del suo animo per parafrasare non solo il comportamento e le parole di Giobbe nella reazione alla seconda serie di sventure, ma anche le domande suscitate da altri personaggi quali il Satana e la moglie. Perplessità e incertezze, dubbi e ripensamenti potranno figurare come i diversi attori di un unico dramma interiore.

Prendiamo in considerazione, ad esempio, la domanda della moglie di Giobbe: «Rimani ancor fermo nella tua integrità? Benedici Dio e muori!» (2,9). Precedentemente, citando direttamente Janzen, abbiamo sottolineato come il ruolo di questa donna possa essere interpretato come quello di coadiutrice: “nel senso di chi pone l’ingrata domanda già latente in una consapevolezza morale, religiosa ed esistenziale sopita o semi-deserta”³⁶, esplicitando: nella consapevolezza del marito. Ella cerca di spingere Giobbe a prendere atto del fatto che la sua religiosità lo sta facendo cadere in una sorte di «fede patologica», che rifiuta di fatto di mettersi in discussione. Sia o meno effettivamente questa l’interpretazione da dare alle parole della moglie è comunque chiaro che tale domanda vuole spingere Giobbe a prendere in mano la sua situazione, a mettersi in cammino; dovesse anche portarlo alla maledizione di Dio e alla morte, Giobbe deve muoversi e percorrere una nuova via. I paralleli con l’esperienza di Lewis risultano indiscutibilmente chiari e suggestivi.

“Anni fa, dopo la morte di un amico, la certezza che la sua vita continuava, che

³⁴ C.S. LEWIS, *Diario di un dolore*, pp. 28-29.

³⁵ *Ibidem*, p. 67.

³⁶ J.G. JANZEN, *op. cit.*, p. 74.

anzi continuava su un piano più alto, fu per qualche tempo una sensazione nettissima. Ho supplicato che mi venga data anche solo la centesima parte di quella assicurazione per H. Non c'è risposta. Solo la porta sbarrata, la cortina di ferro, il vuoto, lo zero assoluto. «Chi chiede non ottiene». Sono stato uno sciocco a chiedere. Perché ora, anche se quella assicurazione venisse, ne diffiderei. La crederci un'autoipnosi indotta dalle mie preghiere.»³⁷

“Parlatemi della verità della religione e ascolterò con gioia. Parlatemi del dovere della religione e ascolterò con umiltà. Ma non venite a parlarvi delle consolazioni della religione, o sospetterò che non capite»³⁸.

Il “riparo”, che il cristianesimo aveva offerto sino allora, sino alla morte di H., sembra crollare dinnanzi all'urto provocato dalla sofferenza. Come la moglie di Giobbe, anche Lewis sembra suggerire che sia lecito cedere al sospetto. Tale diffidenza porta così a intraprendere un nuovo sentiero; le semplici e scontate verità della fede non sono più tali, forse non lo sono mai state. L'esistenza del dolore, della malattia, la vanità della felicità terrena, persino la beatitudine evangelica di coloro che piangono e la promessa di subire sofferenze erano considerate certezze, credute e accettate, ma non ancora personalmente “provate”.

“Se il mio castello è crollato al primo colpo, è perché era un castello di carte. La fede che «aveva messo in conto queste cose» non era fede ma fantasia. Metterle in conto non era vera partecipazione umana. Se mi fosse veramente importato, come credevo, dei dolori del mondo, non sarei poi stato travolto dal mio. Era una fede immaginaria che si trastullava con gettoni innocui con sopra scritto «malattia», «sofferenza», «morte», «solitudine». Credevo di avere fiducia nella corda, finché è venuto il momento di sapere se essa mi avrebbe retto. Ora che deve reggermi, scopro che la mia fiducia non esiste»³⁹.

Il raffronto tra le due differenti reazioni di Giobbe alle sventure sofferte, evidenziato nel precedente paragrafo, ci permette di mostrare con maggiore attenzione la relazione tra *Il problema della sofferenza* e *Diario di un dolore*.

Nel testo biblico risulta solo velatamente come la sofferenza provocata dalla seconda sventura, ossia la piaga “sulla pelle”, abbia generato in Giobbe un modo diverso di affrontare il dolore: se in 1,20-21 Giobbe mette in scena una risposta liturgica e rituale, in 2,10 è soltanto

³⁷ C.S. LEWIS, *Diario di un dolore*, p. 14.

³⁸ *Ibidem*, p. 31.

³⁹ *Ibidem*, p. 45.

l'assenza dei gesti e l'ambiguità delle parole a suggerire che l'atteggiamento sia mutato, divenendo ben meno teorico e per nulla contemplativo. In *"Diario di un dolore"* Lewis smaschera invece se stesso apertamente: cercare una risposta speculativa, teoretica ai propri sentimenti non può che essere una "disgustosa idiozia".

"Perché do spazio nella mia mente a queste disgustose idiozie? Spero forse che, mascherati da riflessione, i sentimenti si facciano sentire meno? Tutte queste note non sono forse degli assurdi contorcimenti di chi non vuole accettare il fatto che nella sofferenza non si può fare altro che soffrire? Di chi è ancora convinto che esista un sistema (se solo riuscisse a trovarlo!) per cambiare il soffrire in non soffrire. Stringi i braccioli della poltrona del dentista o tieni le mani in grembo, la cosa non cambia. Il trapano continua a trapanare"⁴⁰.

Il cambiamento che Giobbe mette in atto tra la prima e la seconda scena sulla terra mette chiaramente in luce che la sua vita, come quella di ogni uomo, è immersa nel tempo e in esso le reazioni all'esperienza mutano e variano con sorprendente naturalezza. Lewis descrive tutto ciò in uno dei punti più toccanti di *"Diario di un dolore"*.

Quasi inaspettatamente, tra le sensazioni e le riflessioni cupe di dolore e sofferenza che si susseguono per tutta la prima parte del libro emerge una confessione inaspettata: "É accaduta una cosa del tutto inattesa"⁴¹. Il ricordo vivo di H. giunge improvviso, l'attenuarsi della pena sembra rimuovere a poco a poco quella barriera che chiudeva Lewis nella solitudine del suo tormento. Anche nei riguardi di Dio avverte un cambiamento:

"Con Dio, forse, è lo stesso. A poco a poco ho cominciato a sentire che la porta non è più sprangata. È stato il mio delirante bisogno a sbattermela in faccia? Forse, quando nell'anima non hai nulla se non un grido di aiuto, è proprio allora che Dio non può soccorrerti: sei come uno che annega e non può essere aiutato perché annaspa e si aggrappa alla cieca. Forse le tue stesse continue grida ti rendono sordo alla voce che speravi di sentire.

Però è stato detto: «Bussate e vi sarà aperto». Ma bussare significa dare pugni e calci alla porta come un invasato? E anche: «A chi ha sarà dato». Dopotutto, a chi non ha la capacità di ricevere, neanche l'onnipotenza può dare. Forse il tuo stesso smaniare distrugge temporaneamente questa capacità"⁴².

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 39-40.

⁴¹ *Ibidem*, p. 52.

⁴² *Ibidem*, pp. 54-55.

Emerge infine un nuovo programma, quasi una presa di posizione ferma e decisa non solo nei confronti di H., ma anche di se stesso.

“Il mio programma, comunque, è chiaro: mi volgerò a lei quanto più spesso potrò in letizia. Magari salutandola con una risata. Meno la piango, mi sembra, più le sono vicino”⁴³.

Il “castello di carte” costruito nuovamente cade però in frantumi.

“Un programma esemplare. Purtroppo non è realizzabile. Stanotte si sono riaperti gli abissi infernali del dolore, fresco come nei primi tempi: le parole folli, le proteste rabbiose, i sobbalzi dello stomaco, l'irrealtà da incubo, l'orgia di lacrime. Perché nulla resta « giù », nel dolore. Si è appena emersi da una fase, che ci si ritrova al punto di partenza. E poi ancora, e ancora. Tutto si ripete. È un girare in tondo, il mio, oppure oso augurarmi che sia una spirale?

Ma se è una spirale, sto salendo o scendendo?”⁴⁴

È, paradossalmente, la raffigurazione di uno scenario inedito e ripetitivo; sembra possibile scorgere quasi la descrizione di un “luogo” nuovo. Parallelamente, nel libro di Giobbe, si verifica il trapasso dal prologo ai dialoghi ove, ininterrotte, si rincorreranno circolarmente le parole dei diversi attori.

⁴³ *Ibidem*, p. 65.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 65-66.

Capitolo II

Gli “amici” di Giobbe

1. *Premessa.*

Oggetto di questo capitolo sono i dialoghi che occupano la parte centrale del libro di Giobbe, cercheremo di analizzare i tratti comuni dei tre amici del protagonista, in particolare presentando la figura di Elifaz, facendo inoltre diretto riferimento all’opera di René Girard: *L’antica via degli empi*. L’originale prospettiva evidenziata dallo scrittore francese pone alcuni problemi di critica testuale, a questi tenteremo di dare risposta nel secondo paragrafo, per poi dedicare i successivi esclusivamente alla figura dei tre compagni di Giobbe.

2. *Una questione di interpretazione.*

Abbiamo già accennato, nel secondo paragrafo del precedente capitolo, all’importanza che gioca l’interpretazione della relazione tra la parte prosastica e quella poetica in ordine alla corretta comprensione dell’intero libro. Occorre tornare sull’argomento per mettere in evidenza altri importanti elementi.

L'edizione italiana della Bibbia di Gerusalemme titola la sezione 3-31 semplicemente con: "Dialogo". In effetti, se qui la struttura formale è chiaramente organizzata secondo lo stile dialogico, ben più difficile è riscontrare un'omogeneità riguardo ai contenuti e alle tematiche che s'intrecciano nell'alternarsi delle voci dei personaggi. Le numerose tensioni che il testo presenta si ripercuotono persino sulla figura stessa di Giobbe:

"Quello del prologo era un Giobbe docile e rassegnato, pronto ad accettare tutto dal Signore. Nel poema troviamo invece un Giobbe che lotta per rivendicare la propria giustizia, sia nei confronti degli amici, sia nei confronti di Dio."¹

La critica esegetica, in particolare quella che si avvale di un metodo esclusivamente diacronico, ha cercato di rendere ragione di questa *impasse* in diversi modi. Schökel raggruppa le diverse reazioni in tre tendenze principali che presentiamo brevemente². Una prima posizione nega qualsiasi relazione tra prosa e poesia. La leggenda descritta nella cornice narrativa risulterebbe essere nient'altro che un'aggiunta al dialogo poetico, inserita in un secondo momento e con un intento meramente consolatorio. Una seconda teoria ipotizza l'esistenza di un racconto primitivo che sarebbe giunto in forma ben determinata all'autore del poema, questi ne avrebbe fatto il punto di partenza per il dialogo poetico. Infine, una terza posizione identifica l'autore del libro con il creatore stesso della cornice narrativa.

Il punto di osservazione assunto da Girard ne *L'antica via degli empi* potrebbe porsi all'interno della prima posizione, perlomeno relativamente alla conclusione cui giunge la sua ermeneutica. Egli opera una rilettura del libro di Giobbe esclusivamente per mezzo della tesi del "capro espiatorio" inteso come "l'innocente che attira su di sé l'odio universale"³, prospettiva già emersa nei suoi precedenti volumi *La violence et le Sacré* (1972), *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978), *Le bouc émissaire* (1982). Riassumendo i passi che evidenziano la tesi vittimaria, sia nelle parole di Giobbe sia, per contro, nelle parole degli amici, egli asserisce che:

"Tutte le aggiunte ai Dialoghi sono violenze perpetuate sul testo originario, persecuzioni vincenti, nel senso che sono riuscite fino ai nostri giorni a neutralizzare la rivelazione del capro espiatorio. [...] Tutte le aggiunte al Libro di Giobbe, e le aggiunte alle aggiunte costituite dall'interpretazione proliferante (quasi esclusivamente rivolta a quanto già la preannuncia e le somiglia: il prologo, Eliu, i discorsi di Dio, l'epilogo), offrono l'equivalente testuale delle schiere

¹ B. MAGGIONI, *op. cit.*, p. 20.

² Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL, *op. cit.*, pp. 43-45.

³ R. GIRARD, *L'antica via degli empi*, p. 17.

“celesti” che si accaniscono sull’unica vittima. Il capro espiatorio parla qui per bocca di Giobbe; è questa la voce che deve essere soffocata [...]. Le aggiunte in questione meritano tutto il male che se ne può dire.”⁴

L’unico aspetto positivo riscontrabile nella cornice narrativa è la sua funzione di “cordone sanitario”⁵, di elemento anestetizzante la virulenza del prodigioso poema rivelatorio.

La particolarità del metodo di Girard rende tuttavia l’intera tesi irriducibile allo schema di Schökel: di fatto *L’antica via degli empi* non può essere considerata un’opera di critica esegetica. La mancanza di un metodo storico-critico d’indagine, che fornirebbe un più saldo fondamento alla teoria interpretativa utilizzata⁶, è proprio la carenza più evidente che la critica rileva nell’opera dell’antropologo francese. Non ci è possibile tuttavia, per tale motivo, accantonare questa proposta che offre effettivamente un contributo assolutamente originale:

“La novità che da parte mia propongo non è celata in qualche oscura piega del libro di Giobbe. È una verità esplicita, in bella mostra in moltissimi passi dal senso inequivocabile. Giobbe dice chiaramente che cosa lo fa soffrire: vedersi reietto, bandito, perseguitato dagli esseri che lo circondano. Non ha fatto niente di male e tutti lo sfuggono, gli si accaniscono contro. È il capro espiatorio della comunità a cui appartiene”⁷.

Nel commentario di Janzen l’approccio all’interpretazione del testo muove dalla convinzione che la Bibbia chiede di essere letta come letteratura, ossia occorre porre “una scrupolosa attenzione preventiva al carattere letterario del testo”⁸. Il libro di Giobbe si presenta al lettore come un tutt’uno organico e vitale; ne segue quindi che i vari materiali presenti nel testo, pur rivelando contrasti e contraddizioni in relazione alla forma letteraria (prosa e poesia) e persino ai contenuti, andranno colti nel contesto di quella forma complessiva che il libro ha raggiunto al suo stadio finale.

“In ultima analisi, il problema si riduce a come si legge il libro. *Può* essere letto come un tutt’uno? Può esser letto come un tutt’uno che tollera molta tensione e turbolenza fra le sue parti, così che la *forma* stessa del libro contenga parte del suo

⁴ R. GIRARD, *op. cit.*, p. 177.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Cfr. A. BONORA, *Giobbe, capro espiatorio secondo R. Girard*, pp. 138-142.

⁷ R. GIRARD, *op. cit.*, p. 16.

⁸ J.G. JANZEN, *op. cit.*, p. 31.

significato (di modo che la mancata considerazione o la manomissione della forma ne distorca il significato)?”⁹

La risposta di Janzen a queste domande è affermativa; il nostro lavoro si propone il medesimo obiettivo. Occorrerà comporre la prospettiva di Girard con le altre presenti nelle nostre analisi, al fine di far emergere le molteplici sfumature del testo biblico. Sarà necessario soprattutto tenere presente che tale sfida è proprio ciò che, secondo Girard, impedisce a Giobbe di parlare in qualità di capro espiatorio: è “l’equivalente testuale delle schiere “celesti” che si accaniscono sull’unica vittima”.

3. *Gli “amici” di Giobbe. Elifaz il Temanita.*

Suddividiamo questo paragrafo in tre sottosezioni: prendendo le mosse dallo studio testuale delle parole di Elifaz (*a.*) cercheremo di evidenziare le analogie esistenti con il testo di Girard *L’antica via degli empi* (*b.*). Facendo riferimento alla prima risposta di Giobbe ad Elifaz (6,2-7,21) presenteremo infine il tentativo di comporre le due prospettive emerse sino ad ora dall’analisi del testo biblico (*c.*).

Abbiamo già brevemente accennato alla struttura che caratterizza la sezione poetica del libro di Giobbe. I quattro personaggi che compongono il dramma si susseguono sulla scena con una certa regolarità: Giobbe, Elifaz, Giobbe, Bildad, Giobbe, Zofar, Giobbe, Elifaz, e così via per tre cicli. È oggetto di diverse soluzioni il primo intervento di Giobbe: se sia da considerarsi come un monologo introduttivo, un preludio che apre a tre successivi atti in cui egli risponde alle proposte degli amici, oppure se sia sempre il protagonista a dover rompere il silenzio cosicché le parole dei tre compagni giungono come accorata risposta. Lo schema del commentario di Janzen propone una soluzione intermedia: il primo discorso di Giobbe è il soliloquio iniziale al quale segue la risposta di Elifaz, toccherà quindi al protagonista ribadire e protrarre la discussione. In questo modo le risposte s’intrecciano a nuove e più profonde domande dando origine ad un dialogo apparentemente interminabile. Per ben tre volte Giobbe e i suoi amici si alterneranno nei loro interventi, senza tuttavia giungere ad una soluzione del problema.

⁹ *Ibidem*, p. 40.

a. *I tre interventi di Elifaz.*

L'incontro tra Giobbe ed i suoi amici è descritto in pochi versetti: Nel frattempo tre amici di Giobbe erano venuti a sapere di tutte le disgrazie che si erano abbattute su di lui. Partirono, ciascuno dalla sua contrada, Elifaz il Temanita, Bildad il Suchita e Zofar il Naamatita, e si accordarono per andare a condolarsi con lui e a consolarlo. Alzarono gli occhi da lontano ma non lo riconobbero e, dando in grida, si misero a piangere. Ognuno si stracciò le vesti e si cosparses il capo di polvere. Poi sedettero accanto a lui in terra, per sette giorni e sette notti, e nessuno gli rivolse una parola, perché vedevano che molto grande era il suo dolore. (2,11-13). Il motivo che spinge i tre compagni a recarsi presso Giobbe è duplice: mostrare empatia, soffrire insieme a lui e consolarlo, confortarlo. Da una parte essi sembrano conoscere un rito convenzionale che, dinnanzi al dolore che ha trasfigurato l'amico, non possono fare a meno di mettere solennemente in atto: si stracciano le vesti, gettano cenere sul loro capo e si siedono nella polvere, accanto a lui. I loro gesti manifestano chiaramente un cordoglio sincero, autentico. D'altra parte, di fronte all'immenso dolore dell'amico, rimangono tuttavia in silenzio come a far notare che nessuna parola potrebbe consolarlo. Il secondo scopo della visita degli amici sembra così infrangersi dinnanzi al muro della sofferenza che ha pervaso l'esistenza di Giobbe. Le osservazioni di Janzen sulla radice del verbo נחם ci permettono di aggiungere alcune ulteriori considerazioni.

“la radice *nhm* descrive un «cambiamento di mentalità». Quando compare nella forma medio / riflessiva, il verbo significa «pentirsi», cioè cambiare il modo in cui si sente, si pensa e si intende riguardo a (*'al*) un qualche stato di cose. Quando compare nella forma attiva, il verbo significa qualcosa che nessun verbo italiano riesce a rendere appieno. Si riferisce all'azione [...] con cui uno spera di suscitare, o di incoraggiare, un cambiamento del modo in cui un altro sente, pensa e intende riguardo a un qualche stato di cose.”¹⁰

I tre amici si recano da Giobbe per fargli cambiare idea circa un suo modo di intendere e pensare, tuttavia non ci è detto quale sia l'oggetto di tale sentire. Il lettore rimane così in sospeso, ansioso di conoscere quale sia il cambiamento che essi propongono a Giobbe e, di conseguenza, quale sia la posizione dei suoi compagni. Perché Giobbe dovrebbe mutare le sue convinzioni quando queste non sono ancora state espresse? Forse che aspettino che sia lui a fare la prima mossa? Gli elementi del testo in vero non ci permettono di dubitare a tal punto dell'onestà degli amici, perlomeno non ancora. La loro attesa silenziosa sembra effettivamente sincera tuttavia, dopo i loro primi discorsi, sembrerà lecito aver sospettato di

¹⁰ *Ibidem*, pp.84-85.

essa.

Elifaz è il primo dei tre amici che prende la parola. La sua riflessione ha uno sviluppo abbastanza chiaro: innanzitutto enuncia la dottrina tradizionale della retribuzione (4,2-11), a questa fa seguire una rivelazione divina sulla condotta umana (4,12-21) confermata dall'esperienza (5,1-7), per concludere infine con un consiglio ricco di speranza (5,8-16) ed un'assicurazione di un pronto ristabilimento (5,17-27)¹¹. Questo suo primo discorso si trova a far fronte al veemente e straziante delirio di Giobbe (c. 3); dinnanzi al dolore dell'amico, Elifaz usa delicatezza e un tono prettamente personale: Se si tenta di parlarti, ti sarà forse gravoso? Ma chi può trattenere il discorso? (4,2). Sembra che voglia instradare l'amico per il giusto sentiero. Gli ricorda il passato, le parole e i consigli con cui sosteneva i vacillanti: Ecco, tu hai istruito molti e a mani fiacche hai ridato vigore; le tue parole hanno sorretto chi vacillava e le ginocchia che si piegavano hai rafforzato (4,3-4) eppure alcune sue parole rivelano una certa ambiguità. La domanda retorica che egli pone a Giobbe sembra insinuare un dubbio già ascoltato sulla bocca del tentatore e della moglie: La tua pietà non era forse la tua fiducia e la tua condotta integra, la tua speranza? (4,6). Il paradosso emerge ancora una volta in modo ironico: la risposta che, per un tale quesito, dovrebbe essere scontata al contrario è il motivo scatenante l'intero dramma. Elifaz dà l'impressione inoltre di conoscere chiaramente la ragione di ciò che sta accadendo, quando né il tentatore si era spinto oltre l'insinuazione nel denunciare un secondo fine nella religiosità di Giobbe (Forse che Giobbe teme Dio per nulla? (*hinnam*) (1,9)), né Dio aveva riconosciuto il motivo che lo aveva persuaso a lasciarsi spingere contro il suo servo (tu mi hai spinto contro di lui, senza ragione (*hinnam*) (2,2)). I versetti finali della prima parte del discorso di Elifaz fanno riferimento alla figura del leone: Il ruggito del leone e l'urlo del leopardo e i denti dei leoncelli sono frantumati. Il leone è perito per mancanza di preda e i figli della leonessa sono stati dispersi. (4,10-11). La Bibbia usa spesso tale animale per descrivere il malvagio aggressore; pare quindi inevitabile scorgere un'allusione, persino maliziosa¹², a Giobbe stesso e alle sue parole violente e impotenti come un ruggito, addirittura ai suoi figli dispersi come i figli della leonessa¹³.

Le fonti a cui Elifaz fa riferimento in 4,12-21 e 5,1-7 sono rispettivamente: la rivelazione, ovvero un'apparizione personale nel cuore della notte, e l'esperienza sapienziale, in particolare quella della tradizione. Ci soffermiamo sul racconto della visione divina per poi

¹¹ Cfr. J. RADERMAKERS, *op. cit.*, pp. 50-55; L. ALONSO SCHÖKEL, *op. cit.*, pp. 153-169; W. VOGELS, *op. cit.*, 63-71.

¹² Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL, *op. cit.*, p. 158.

¹³ Cfr. W. VOGELS, *op. cit.*, p. 65.

dare uno sguardo d'insieme sui due capitoli che compongono il primo discorso dell'amico.

Elifaz cerca di convincere Giobbe facendo riferimento ad una prospettiva privilegiata che li supera entrambi, quella di una manifestazione del divino ricevuta in sogno. Dalle sue parole emerge prepotentemente il senso del numinoso e del sacro, tuttavia la descrizione estremamente evocativa è al tempo stesso equivoca: Nei fantasmi, tra visioni notturne, quando grava sugli uomini il sonno, terrore mi prese e spavento e tutte le ossa mi fece tremare; un vento mi passò sulla faccia, e il pelo si drizzò sulla mia carne... Stava là ritto uno, di cui non riconobbi l'aspetto, un fantasma stava davanti ai miei occhi... Un sussurro..., e una voce mi si fece sentire (4,13-16). Le parole che Elifaz sente pronunciare esprimono un'immensa sfiducia verso l'umanità, un sospetto radicale circa la possibilità umana di mostrarsi giusti o innocenti: «Può il mortale essere giusto davanti a Dio o innocente l'uomo davanti al suo creatore?» (4,17). Elifaz, imputando all'umanità una costitutiva inclinazione all'errore, sostiene di fatto la medesima tesi che già il tentatore aveva espresso dinnanzi a Dio.

“Noi, che grazie al prologo sappiamo quanto accadde nei cieli, siamo dunque in grado di avvederci di due cose: (1) che l'«ispirazione» di Elifaz deriva non da Dio ma dal Satana. [...] (2) Nella misura in cui Elifaz sostiene di parlare per ispirazione divina, ravvisiamo qui uno dei molti casi, nel libro di Giobbe, in cui l'autore capovolge ironicamente il senso che colui che parla vorrebbe dare alle proprie parole. Ovviamente, infatti, nel presente caso la domanda di 4,17 [...], proposta ironicamente (e che quindi riecheggia la domanda del Satana di 1,9), è in realtà una domanda tutt'altro che retorica.”¹⁴

Il compagno sembra accorgersi infine di aver osato troppo (o di essersi fatto scoprire quale accusatore nelle vesti di amico?) e sottolinea quindi sbrigativamente, in tono consolante, che Dio utilizza il dolore per istruire e correggere l'uomo, per iniziarlo alla sua pedagogia divina.

La tesi di Elifaz è estremamente chiara: il male non può essere stato causato da Dio, ergo lo sarà stato dagli uomini. La loro natura è limitata e la loro stoltezza non è esente da colpe, sono peccatori. Eppure Dio perdona chi confessa il suo errore e, attraverso la permissione della sofferenza, educa l'uomo ad accogliere il perdono e la salvezza. Ascoltando il consiglio del saggio, l'afflitto troverà senza dubbio una rinnovata prosperità¹⁵.

Il secondo intervento di Elifaz (c. 15) è ben diverso da quello di apertura. Il tono non è più quello espresso da parole di consolazione o di consiglio, di speranza o di ravvedimento, Elifaz

¹⁴ J.G JANZEN, *op. cit.*, p. 106.

¹⁵ Cfr. J. RADERMAKERS, *op. cit.*, pp. 54-55.

è ben poco conciliante e il suo discorso lascia trasparire delusione e una sarcastica ironia: Non io, ma la tua bocca ti condanna e le tue labbra attestano contro di te (15,5-6). Elifaz comincia deridendo l'amico, per poi rivolgergli alcune domande ed un'esplicita accusa di peccato (15,1-16); fa quindi riferimento alla tradizione dei padri e all'esperienza per descrivere nuovamente la dottrina dell'ordine e la terribile fine che spetta all'empio (15,17-35)¹⁶, questa volta senza alcuna allusione ad una possibile restaurazione finale (cfr. 5,17-27).

Elifaz aveva già invitato Giobbe a riflettere sulla impurità radicale insita nell'essere umano, ora il comportamento tenuto dallo sventurato amico lo convince a denunciarlo senza mezzi termini:

“ha disprezzato la sapienza dei maestri consolatori, ha denunciato la loro pretesa di essere avvocati di Dio, ha chiesto silenzio per porsi di fronte in contesa con Dio. Questo è troppo, ed Elifaz deve rispondere.”¹⁷

Il ragionamento di Elifaz è estremamente lucido quanto severo: Giobbe è nella più esecranda miseria dunque deve essere colpevole di un qualche grave peccato, il rifiuto che egli oppone in modo così arrogante ad accettare tale conclusione è, per Elifaz come per gli altri amici, l'evidente dimostrazione della sua empietà. La conclusione è dunque paradossale: il peccato di Giobbe è proprio quello di non volersi riconoscere peccatore. Chiaramente più il dialogo andrà avanti e più i tre compagni vedranno confermata la loro tesi. Il fossato che divide Giobbe e i suoi amici è ormai incolmabile.

È opportuno sottolineare alcune parole pronunciate da Elifaz in questo suo secondo intervento, ci serviranno al momento del confronto con la prospettiva interpretativa di Girard. Nella prima parte del suo discorso Elifaz usa parole di stizza, quasi di irriverenza verso lo sventurato Giobbe: Che cosa sai tu che noi non sappiamo? Che cosa capisci che da noi non si comprenda? Anche fra di noi c'è il vecchio e c'è il canuto più di tuo padre, carico d'anni. (15,9-10) Cerca di metterlo quindi a tacere facendo forza sull'autorità di un gruppo di anziani che pare stupito, oseremmo dire persino offeso dell'insolenza del protagonista.

“Ai versetti 7-10 tornano in mente quei tanti casi narrati nei libri profetici in cui sacerdoti, profeti ufficiali o membri dell'*establishment* rimproverano aspramente il profeta per la sua “pretesa” di parlare contro il senso comune.”¹⁸

In un crescendo di intensità, le parole di Elifaz raggiungono il loro *climax* nel terzo

¹⁶ Cfr. W. VOGELS, *op. cit.*, pp. 105-109.

¹⁷ L. ALONSOSCHÖKEL, *op. cit.*, p. 273.

¹⁸ J.G. JANZEN, *op. cit.*, p. 159.

intervento. L'amico sembra svolgere un ruolo ben determinato: è il liturgo, il sommo sacerdote di una cerimonia penitenziale che ha come obiettivo la conversione di Giobbe: "Elifaz che aveva cominciato invocando una misteriosa comunicazione celeste, si congeda quasi nei panni del profeta"¹⁹. Schökel confronta in modo dettagliato il capitolo 22 con il salmo 50(49), dall'analisi emerge che i motivi letterari presenti nel discorso di Elifaz corrispondono con relativa precisione alla prima parte di un *rîb*, di una querela profetica²⁰. Di conseguenza, se inizialmente il tentativo dell'amico era quello di indurre Giobbe ad una spontanea confessione, ora non rimane altro che l'accusa diretta dei suoi delitti. Un'accusa brutale, specifica ed esauriente: Senza motivo infatti hai angariato i tuoi fratelli e delle vesti hai spogliato gli ignudi. Non hai dato da bere all'assetato e all'affamato hai rifiutato il pane, la terra l'ha il prepotente e vi abita il tuo favorito. Le vedove hai rimandato a mani vuote e le braccia degli orfani hai rotto (22,6-9). Nemmeno il tentatore aveva espresso davanti a Dio tali nefandezze, si limitava ad insinuare solamente un'onestà interessata: l'accusa di Elifaz non può che risultare indiscutibilmente eccessiva.

Ancora una volta è l'ironia, di cui in vero non possono accorgersene né Giobbe né lo stesso Elifaz ma solo i lettori, a farla da padrona nelle battute iniziali del discorso dell'amico. Le domande retoriche che propone sono tutt'altro che scontate: Può forse l'uomo giovare a Dio, se il saggio giova solo a se stesso? Quale interesse ne viene all'Onnipotente che tu sia giusto o che vantaggio ha, se tieni una condotta integra? (22,2-3). La risposta ad una di queste: Forse per la tua pietà ti punisce e ti convoca in giudizio? (22,4) è proprio l'opposto di ciò che ci si aspetterebbe:

“La risposta al versetto 4 è, dunque, sì! È proprio riguardo alla sua devozione che Dio sta mettendo alla prova Giobbe e sta entrando in quell'agone in cui *mišpat* (v. 4b, RSV [e N.Riv.] «giudizio») – la natura della propria condotta verso gli altri – è l'argomento del contendere.”²¹

Giobbe, secondo le parole dell'amico, si sta addentrando nel sentiero che già altri uomini empì hanno percorso: benedetti da Dio nei loro possedimenti sono presto falliti, la loro ricchezza è stata travolta dalle acque, divorata e annientata dal fuoco. Di tutto ciò ne hanno gioito infine i giusti che non hanno visto distrutta la dottrina sicura della retribuzione. Vuoi tu forse seguire la vecchia strada, battuta da mortali perversi, che prematuramente furono trascinati via, quando le loro fondamenta si dileguarono come fiume? Dicevano a Dio: “Allontanati da noi; che cosa può farci l'Onnipotente?”. Egli aveva colmato di beni le loro case e i malvagi facevano progetti senza tener

¹⁹ L. ALONSO SCHÖKEL, *op. cit.*, p. 380.

²⁰ *Ibidem*, pp. 378-379.

²¹ J.G. JANZEN, *op. cit.*, p. 218.

conto di lui. I giusti al vederlo si rallegravano, gli innocenti si burlavano di essi: “Si sono esauriti i loro averi, il fuoco ha divorato la loro opulenza!” (22,15-20)²². Elifaz chiude il suo ultimo intervento con un’esortazione analoga a quella utilizzata nel finale della prima risposta: Su, riconciliati con lui e tornerai felice, ne riceverai un gran vantaggio. (22,21). La sua sottomissione, continua l’amico, sarà per Giobbe l’occasione per intercedere verso coloro che non sono innocenti. Ciò che più stupirà il lettore, un volta giunto all’epilogo, è che questi “non innocenti” sono proprio gli amici²³!

b. L’antica via degli empi.

L’analisi che Girard propone è piuttosto chiara. L’antica via che, secondo le ultime parole di Elifaz, Giobbe sta percorrendo è qualcosa di noto quanto raccapricciante per la comunità cui appartengono i due amici. Il protagonista è diventato il reietto di tutti, gli si prospetta una fine ignominiosa eppure non ci viene data alcuna spiegazione, almeno non direttamente, di questo suo penoso stato. In cosa consiste quindi questa “antica via”? Cosa la determina e dove conduce il singolo e la società tutta?

All’inizio di questo percorso c’è sempre un periodo di straordinaria popolarità: “Il capro espiatorio è un idolo infranto”²⁴. Godendo di un periodo di straordinario successo, dovuto ad una repentina ascesa ai vertici della società, l’individuo inizialmente osannato e idolatrato si vede subito oggetto di odio e di un’esecranda persecuzione. È quanto Girard denota in queste parole di Giobbe: Mi ascoltavano in attesa fiduciosa e tacevano per udire il mio consiglio. Dopo le mie parole non replicavano e su di loro scendevano goccia a goccia i miei detti. Indicavo loro la via da seguire e sedevo come capo, e vi rimanevo come un re fra i soldati o come un consolatore di afflitti. Ora invece si ridono di me i più giovani di me in età, i cui padri non avrei degnato di mettere tra i cani del mio gregge. (29,21-22.25-30,1). Anche lo stesso Elifaz, nel suo primo intervento, riconosce le medesime azioni di guida, di accompagnamento e di cura di cui l’amico aveva dato prova nel passato (4,3-4). Nei successivi discorsi tuttavia, in un crescendo di intensità e ferocia, insinua dapprima che la vicenda di Giobbe nasconda in realtà degli aspetti inconfessati ed oscuri (15,14-16), infine esce allo scoperto rivelandoli senza pudore (22,6-9). Rifiutando la prospettiva emersa dal prologo²⁵, Girard pone evidentemente all’origine della sventura di Giobbe il rivoltarsi della folla contro di lui; risulta inutile di conseguenza parlare di perdita del

²² Traduzione di Schökel in: L. ALONSO SCHÖKEL, *op. cit.*, pp. 373-374.

²³ Cfr. J.G. JANZEN, *op. cit.*, p. 220.

²⁴ R. GIRARD, *op. cit.*, p. 26.

²⁵ Rimandiamo a quanto già emerso nel primo paragrafo.

bestiame, di morte dei figli e tanto meno di malattia. Cosa c'è all'origine di tale capovolgimento? Come è possibile che si sia verificato un sovvertimento così repentino della situazione di quest'uomo senza un crimine preciso, chiaro da imputargli?

Le accuse che gli vengono rivolte “non «attecchiscono»: non rimangono invischiate alla sua persona, e vengono dimenticate con la stessa velocità con cui sono state pronunciate.”²⁶. La folla si è rivolta contro Giobbe prima della scoperta del suo crimine²⁷, eppure i tre amici sono ostinatamente convinti della sua effettiva colpevolezza. Giobbe non cessa mai di dichiararsi innocente, con caparbia e insolenza non smette di contrastare le ingiuste angherie subite e le feroci parole dei suoi compagni. Se cedesse alle incriminazioni degli amici, incapperebbe immancabilmente nella medesima sorte di Edipo²⁸. Risulterebbe essere realmente colpevole di ciò di cui è accusato, come l'eroe della tragedia greca è indubitabilmente responsabile dell'omicidio del padre e dell'incesto con la madre. Non rimarrebbe altro che il punto di vista dei persecutori: non avremmo più un testo biblico, bensì un mito. Perché tuttavia è così importante per gli amici la colpevolezza di Giobbe? A cosa porterebbe l'ammissione dei suoi presunti misfatti?

Prima di rispondere a tale domanda, è necessario volgere la nostra attenzione ancora una volta alle parole di Elifaz, in particolare alla sua seconda requisitoria, al fine di trarne tutti gli elementi utili per una conclusione pertinente. Per tutti i giorni della vita il malvagio si tormenta; sono contati gli anni riservati al violento. Voci di spavento gli risuonano agli orecchi e in piena pace si vede assalito dal predone. Non crede di potersi sottrarre alle tenebre, egli si sente destinato alla spada. Destinato in pasto agli avvoltoi, sa che gli è preparata la rovina. (15,20-23). Il lettore non può non trovarsi a disagio nell'affrontare testi come questo. Il registro lessicale degli amici, per la quasi totalità dei casi, risulta eccessivo quasi da epopea religiosa, comunque inadeguato alla situazione in cui verte il protagonista. Ben diverso è il realistico parlare di Giobbe, che vede chiaramente tutta la concreta sofferenza del suo stato. Verrebbe da chiedersi se i personaggi di questa commedia stiano effettivamente parlando l'uno con l'altro. Esiste tuttavia un elemento che accomuna le due prospettive: il *tutti contro uno*.

“Il tema principale delle vociferazioni degli «amici» è la gigantesca mobilitazione suscitata dal dio, da lui decretata, da lui organizzata contro il suo nemico, il nemico di dio. Innumerevoli orde convengono sul miserabile. [...] I passi in cui Giobbe descrive la propria situazione in seno alla comunità lo mostrano solo, circondato da una moltitudine di nemici. Ritroviamo qui il

²⁶ R. GIRARD, *op. cit.*, p. 51.

²⁷ *Cfr. ibidem*, pp. 51-52.

²⁸ *Cfr. ibidem*, cap. 6, pp. 49-57.

medesimo *tutti contro uno*, ma non nel medesimo stile.”²⁹

Elifaz, Zofar, Bildad, Giobbe, tutti parlano di un'unica violenza che pervade l'intera scena, che provoca da una parte insopportabili sofferenze e dall'altra un ambiguo disgusto. È proprio questa sofferenza, suggerisce Girard, l'elemento da indagare con maggiore attenzione³⁰: Giobbe sta soffrendo un linciaggio, una persecuzione collettiva. Gli amici, come già abbiamo sottolineato, sono certi della sua colpevolezza, essa risulta loro talmente evidente che il loro prodigarsi nel convincere anche il diretto interessato assume i connotati di una missione soprannaturale. Il rituale che stanno compiendo avrà come epilogo l'epifania della divinità e la sua vendetta, con il conseguente ristabilimento di una pace che l'atteggiamento di Giobbe sta irrimediabilmente compromettendo³¹: I giusti ora vedono e ne godono e l'innocente si beffa di loro: «Sì, certo è stata annientata la loro fortuna e il fuoco ne ha divorati gli avanzi!». (22,19-20). Risulta indubbio che dalla sconfitta di Giobbe tutti ne trarrebbero beneficio; una pace che si sta irrimediabilmente perdendo sarebbe prontamente ristabilita. Tutti però, Giobbe compreso, devono essere d'accordo riguardo la colpevolezza dell'accusato, solo così il *tutti contro uno* produrrà il suo magico e diabolico effetto catartico.

“Maledire tutti insieme Giobbe significa compiere un'opera divina, poiché equivale a consolidare l'armonia del gruppo, ad applicare un balsamo supremo alle piaghe della comunità.”³²

Come si è verificata questa situazione di pericolo all'interno della comunità? Cosa ha originato le sue “piaghe”? Perché, infine, deve pagarne proprio Giobbe e non un altro?

All'origine di tutto è il mimetismo³³. Giobbe, suppone Girard, è riuscito a primeggiare nella società instabile di cui faceva parte come un *primus inter pares*. I membri della classe a cui apparteneva, immaginiamo tra questi anche Elifaz, Bildad e Zofar, hanno riconosciuto in lui un modello da adulare, venerare ed imitare in maniera servile. Secondo il meccanismo del desiderio mimetico gli amici hanno preso in prestito i desideri di Giobbe:

“L'assenza di distanza sociale favorisce l'imitazione reciproca tra uguali. Giobbe si confonde con il suo successo e desiderare il suo successo equivale a desiderare Giobbe stesso, la sua incomparabile persona. [...] Nella sua classe Giobbe ha soltanto dei rivali che tentano di raggiungerlo. Vogliono diventare tutti quella

²⁹ *Ibidem*, p.38.

³⁰ *Ibidem*, pp 39-40.

³¹ *Cfr. ibidem*, p. 44.

³² *Ibidem*, p. 93.

³³ *Cfr. Ibidem*, parte III, pp. 67-88.

specie di re senza corona che egli stesso era.”³⁴

Giobbe risulta così essere il *modello-ostacolo* della teoria mimetica: ammirato eppure ineguagliabile! Il desiderio di emulazione si trasforma ben presto in invidia e gelosia, per tale motivo la rivalità che ne nasce, come un morbo pestilenziale, diffonde progressivamente il suo afflato mortale in tutto il popolo. Benché per le classi sociali inferiori sia di fatto impossibile misurarsi con Giobbe, queste godono ugualmente della presenza di un capro espiatorio, chiunque esso sia: per loro sarà comunque possibile appagare il rancore e pacificare le discordie. Girard individua la manifestazione più evidente del desiderio mimetico, all'interno del libro di Giobbe, in una metafora che il protagonista utilizza nella sua prima risposta ad Elifaz: I miei fratelli mi hanno deluso come un torrente, sono dileguati come i torrenti delle valli, i quali sono torbidi per lo sgelo, si gonfiano allo sciogliersi della neve, ma al tempo della siccità svaniscono e all'arsura scompaiono dai loro letti. Deviano dalle loro piste le carovane, avanzano nel deserto e vi si perdono; le carovane di Tema guardano là, i viandanti di Saba sperano in essi: ma rimangono delusi d'aver sperato, giunti fin là, ne restano confusi. (6,15-20). Gli amici si sono rivelati essere come questi corsi d'acqua: abbondavano di lusinghe e di servigi quando tutto andava bene, quando Giobbe non ne abbisognava; mentre ora, proprio quando la sventura gli si accanisce contro, quelli stessi compagni hanno mutato la loro natura, non più la “minima goccia” di comprensione o consolazione. L'immagine del torrente montano serve a Girard per chiarire ancora una volta il meccanismo dell'imitazione, fondato sul desiderio:

“Il desiderio diffida di tutto quanto si mostra accogliente, compiacente. Quel che gli si sottrae lo attira, quel che lo respinge lo seduce. Si scava da solo, senza accorgersene, il letto del famoso torrente che lo tradisce sempre. Immagina che il mondo sia quale lo proietta la separazione assurda, da lui operata, tra desiderabile e non desiderabile. A rendere il torrente diabolico è la sua natura ciclica, la promessa – che finisce sempre per mantenere, ma sempre troppo tardi – di procurare agli uomini ciò di cui li priva per intere stagioni.”³⁵

Il desiderio mimetico è generato sempre dai singoli, ogni individuo diventa il creatore di una progressiva desertificazione dell'esistenza. Il desiderio man mano che progredisce nel suo essere mimetico, rende il mondo stesso sempre più ingannevole, infido. Tutti gli individui tendono ad espellersi e, infine, ad auto-espellersi in perenni rivalità di modelli e ostacoli.

“Se si osserva l'intima affinità delle situazioni individuali, questa alienazione identica in tutti che isola ognuno da tutti, si comprende facilmente come la brama

³⁴ *Ibidem*, p. 70.

³⁵ *Ibidem*, pp. 85-86.

di violenza possa aumentare ed essere alla fine appagata, nel momento in cui la tendenza globale all'uniformità favorisce le sostituzioni e le polarizzazioni mimetiche su una vittima qualsiasi, o forse su una vittima non del tutto «qualsiasi», una vittima più esposta perché più in vista, una vittima predestinata, in qualche modo, per la posizione eccezionale che occupa nella comunità...
Giobbe.»³⁶

Benché il tema di questo nostro capitolo sia specificamente la figura degli amici di Giobbe, è necessario porre ora attenzione alle parole del protagonista per evidenziare alcuni elementi che potranno esserci utili al momento delle conclusioni. Abbiamo più volte sottolineato che Giobbe non cessa di dichiararsi innocente. Eppure, rileva Girard³⁷, alcuni passi di difficile interpretazione suggeriscono che questa sua certezza non sia ferrea come egli vorrebbe farci credere. Si direbbe che di tanto in tanto Giobbe non riesca a sostenere il proprio discorso: Se avessi ragione, il mio parlare mi condannerebbe; se fossi innocente, egli proverebbe che io sono reo. Sono innocente? Non lo so neppure io, detesto la mia vita! (9,20-21), nuovamente dopo pochi versetti: Se dico: «Voglio dimenticare il mio gemito, cambiare il mio volto ed essere lieto», mi spavento per tutti i miei dolori; so bene che non mi dichiarerai innocente. Se sono colpevole, perché affaticarmi invano? (9,27-29). Per di più il linguaggio di Giobbe risulta talora iperbolico ed eccessivo, esagerato al pari di quello usato dagli amici per descrivere i castighi divini. A complicare ancor più la comprensione della posizione di Giobbe occorre osservare che egli non respinge affatto l'idea che Dio possa essergli nemico, idea che peraltro i suoi amici cercano di imporre per mostrargli tutta la sua peccaminosità, Giobbe accetta questa condizione e quasi sembra rivendicarla con fierezza.

“Per la vittima, credersi esposta all'ostilità personale della divinità è l'esperienza più terribile, che offre però, curiosamente, una sorta di compensazione di cui i carnefici non possono privarla: perché la vittima fa propria la loro stessa idea. Se la contraddicono, non fanno altro che contraddire se stessi.»³⁸

Come Giobbe vedeva nella sua prosperità una benevolenza divina, ora non può non vedere nella sua sventura una aperta ostilità. Per Giobbe Dio è ora un nemico. Sembra incapace di svincolarsi dal credo collettivo: del resto benché la comunità gli si stia rivoltando contro, egli le appartiene totalmente e non può che restare sostanzialmente fedele a ciò che essa ha sempre creduto. Eppure, malgrado le sue debolezze, Giobbe non desiste nel riconoscersi innocente. “Se non può respingere questo dio in blocco, può però ripudiarne frammenti e aspetti diversi,

³⁶ *Ibidem*, p. 88.

³⁷ *Cfr. ibidem*, c. 18, pp. 156-170.

³⁸ *Ibidem*, p. 161.

sovvertire e minare l'autorità sacra su certi punti particolari"³⁹. La prima caratteristica che egli mette sul banco degli imputati è, evidentemente, la giustizia divina.

Siamo dunque costretti ad affermare che, comunque, anche la religiosità di Giobbe è prigioniera del meccanismo vittimario?

“Se non vi fosse altro, bisognerebbe concludere che l'audacia di Giobbe resta puramente «esistenziale», priva di efficacia prettamente religiosa. Vi sono però due eccezioni alla regola appena abbozzata. Due testi importanti sfuggono al conformismo fin qui constatato.”⁴⁰

Ecco i due testi: Ma ecco, fin d'ora il mio testimone è nei cieli, il mio mallevadore è lassù; miei avvocati presso Dio sono i miei lamenti, mentre davanti a lui sparge lacrime il mio occhio, perché difenda l'uomo davanti a Dio, come un mortale fa con un suo amico (16,19-21); il secondo è, a parere Girard, ancora più sconvolgente: Io lo so che il mio Vendicatore è vivo e che, ultimo, si ergerà sulla polvere! Dopo che questa mia pelle sarà distrutta, senza la mia carne, vedrò Dio. Io lo vedrò, io stesso, e i miei occhi lo contempleranno non da straniero. Le mie viscere si consumano dentro di me (19,25-27). In entrambi i brani, con intensità maggiore nel secondo, Giobbe mostra di aver modificato la stessa concezione di Dio. Non c'è più alcun segno di sottomissione né di ribellione, Giobbe abbraccia l'idea di un “Dio delle vittime”. Girard è piuttosto chiaro nell'affermare che nel primo testo il protagonista non arriva a ripudiare il dio dei persecutori, ma che piuttosto si limita ad opporre un “rappresentante degli accusati”. Nel secondo brano sostiene invece che Dio è chiaramente dalla parte di Giobbe. Ciò nonostante, per l'antropologo francese, non vi è nessun altro passo, né nei dialoghi, né tanto meno nella cornice narrativa, che sia all'altezza di questi appena citati. Il Dio che risponde a Giobbe dal turbine non ha nulla a che fare con il “Dio delle vittime”⁴¹.

c. Il duplice cammino dell'esperienza di Giobbe.

A fronte della lucida quanto disarmante lettura del libro di Giobbe operata da Girard, occorre prendere seriamente in considerazione la prospettiva del capro espiatorio e tentare, sempre che sia possibile, di comporla con quanto emerso nei precedenti capitoli. Consideriamo innanzitutto la prima risposta di Giobbe ad Elifaz. Janzen individua nella reazione del protagonista due movimenti, ciascuno dei quali si caratterizza per un movimento

³⁹ *Ibidem*, p. 166.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 171.

⁴¹ *Cfr. ibidem*, pp. 174-175.

secondario⁴²:

Il gusto dell'esperienza di Giobbe [soliloquio] (6,2-7)

Il gusto delle parole di Elifaz [rivolto ad Elifaz] (6,8-30)

L'esistenza umana come schiavitù [soliloquio] (7,1-6)

Il potere dispotico di Dio come brutale abuso [rivolto a Dio] (7,7-21)

Giobbe inizia il suo intervento con un monologo interiore incentrato sulla sua attuale esperienza, soffre e si dispera per la sua situazione: "Oppresso dal peso di se stesso, delira, ma guarda con lucidità il suo delirio, capace di sublimarlo nella coscienza"⁴³. Successivamente si rivolge agli amici accusandoli di averlo deluso e tradito, di essere stati compagni inetti e maldestri a fronte del dramma che si pone loro innanzi. Infine, prima di rivolgere un'accorata perorazione verso Dio, Giobbe si raccoglie ancora su di sé in intima riflessione, meditando sulla condizione umana e sul destino doloroso dell'uomo.

"È come se le sofferenze avessero condotto Giobbe a un'introspezione così profonda, che persino nelle sue risposte ad altri la sua coscienza solitaria non viene meno. [...] nei capitoli 3 – 31 Giobbe oscillerà tra queste due dimensioni del suo essere, quella sociale e quella solitaria. Sotto questo profilo, i dialoghi potrebbero essere visti come un dialogo tra l'io sociale e l'io solitario di Giobbe."⁴⁴

Questa analisi di Janzen ci permette di azzardare una comparazione con l'obiettivo che ci siamo proposti. Giobbe, nell'espone il proprio dolore e la propria misera condizione, oscilla sempre tra due sponde di un medesimo percorso. Se la questione centrale del libro di Giobbe è quella relativa al linguaggio su Dio, al come "bene-dire" su Dio, potremmo allora immaginare i dialoghi come il cammino che conduce Giobbe a parlare di Dio rettamente: senza dubbio il cammino più difficile poiché è quello della sofferenza innocente⁴⁵. È in questo contesto che ci è possibile comporre le due prospettive sin qui incontrate: il percorso intrapreso da Giobbe è duplice, è quello del dolore fisico e morale (prospettiva colta da Lewis) e quello di ciò che potremmo chiamare "dolore sociale" (prospettiva emersa con Girard). Formulando la domanda basilare del libro in questo modo: "nella situazione di sofferenza fisica e morale, Giobbe potrà parlare bene di Dio?", potremmo aggiungere che il punto di vista di Girard non la elimina ma ne fa risaltare un secondo risvolto: "nella situazione di capro espiatorio, Giobbe potrà parlare bene di Dio?".

⁴² Cfr. J.G. JANZEN, *op. cit.*, cap. 10, pp. 111-118.

⁴³ L. ALONSO SCHÖKEL, *op. cit.*, pp. 179-180.

⁴⁴ J.G. JANZEN, *op. cit.*, p. 112.

⁴⁵ Cfr. G. GUTIÉRREZ, *op. cit.*, c. III, pp. 50-62.

4. *Conclusione*

Chiudiamo questo secondo capitolo concentrando la nostra attenzione sui vari linguaggi finora incontrati per accennare, infine, ad un possibile confronto tra i due differenti schemi concettuali di Giobbe e degli amici.

“L’itinerario che il libro di Giobbe segue, verso quello che Dio stesso chiamerà un linguaggio corretto, è illuminante e stimolante per noi. In questo processo, diversi discorsi teologici sono usati per tentar di spiegare quanto è accaduto a Giobbe; si tratta di diversi modi di render conto della fede in Dio.”⁴⁶

Giobbe non reagisce infatti sempre allo stesso modo di fronte a ciò che avviene: la sua risposta alle sciagure iniziali è ciò che Vogels chiama il *linguaggio della fede popolare*⁴⁷. Noi abbiamo distinto tra la prima e la seconda reazione di Giobbe, tuttavia entrambe esprimono un modo di sentire e di esprimersi che potremmo giustamente considerare “popolare”, nell’accezione di conosciuto, ordinario. A seguito della seconda replica, Giobbe passa quindi ad un altro linguaggio, che coinvolge perfino i tre amici giunti a confortarlo: il *linguaggio del silenzio* (2,11-13). Un terzo registro verrà utilizzato da Giobbe per rompere il mutismo che per sette giorni ha chiuso i quattro personaggi nelle loro riflessioni: il *linguaggio del dubbio*. Lo straziante monologo di Giobbe (oggetto del nostro successivo capitolo) manifesta che le formule convenzionali della fede popolare non possono più soddisfarlo: “Giobbe cerca di capire. Arriviamo così al *linguaggio della teologia*”⁴⁸.

Accostiamo ora allo studio di Vogels alcune interessanti considerazioni di Gutiérrez⁴⁹; egli riconosce nelle parole di Giobbe due differenti linguaggi: quello profetico e quello contemplativo. Essi trovano riscontro in due corrispondenti spostamenti di visuale da parte dello stesso Giobbe: egli allarga in un primo momento la sua prospettiva allorché, provocato dagli amici, intuisce che non si tratta solamente di una sofferenza individuale; con la risposta di Dio avverrà il secondo movimento, per cui Giobbe coglie che esiste un orizzonte esigente e libero nel quale è necessario porre il mondo della giustizia, ovvero l’orizzonte della gratuità dell’amore divino. Il linguaggio della contemplazione non è confinato solo ai capitoli conclusivi. Tre punti fermi marcano il cammino compiuto da Giobbe verso l’acquisizione di

⁴⁶ G. GUTIÉRREZ, *op. cit.*, p.60.

⁴⁷ W. VOGELS, *op. cit.*, p. 157.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 157.

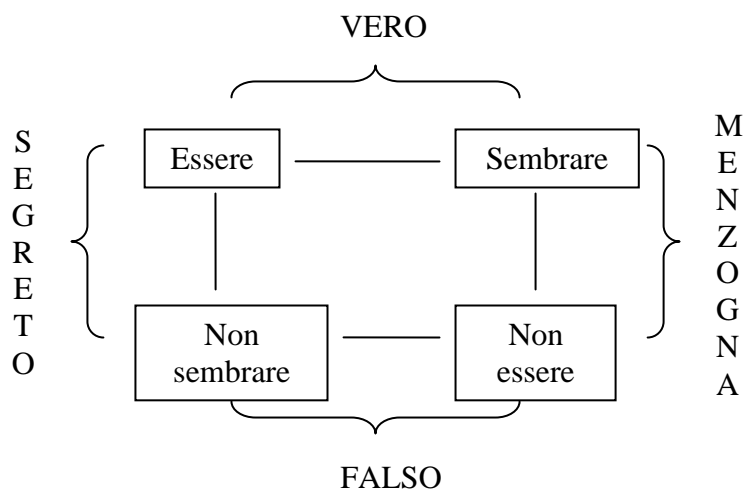
⁴⁹ Cfr. G. GUTIÉRREZ, *op. cit.*, pp. 58-62.

questo nuovo registro espressivo, sono i medesimi brani che individua lo stesso Girard:

“Si tratta di 9,33: la necessità di un arbitro (in ebraico *mokhiaj*); di 16,19: la presenza di un testimone (*'ēdh*) nella discussione; e di 19,25: la speranza di un liberatore (*gō'ēl*).”⁵⁰

Questi passi ampliano la teologia di Giobbe e si pongono come squarci verso la novità che potrà essere accolta solo al momento dell'incontro con Dio.

Anche il linguaggio degli amici è, secondo Vogels⁵¹, un linguaggio teologico. Essi, come Giobbe, cercano di comprendere, potremmo dire che tentano di mettere in atto la definizione scolastica di una *fides quaerens intellectum*. Non è difficile accorgersi tuttavia che i discorsi contengono due tipi di teologia, ben diversi tra loro, in effetti ciò che differisce è proprio il punto di partenza. Per comprendere meglio quanto detto, ci serviamo di questo interessante schema:



Attinger commenta lo schema in modo molto chiaro:

“Gli amici si muovono sugli assi verticali del SEGRETO e della MENZOGNA, mentre Giobbe si muove su quelli orizzontali del VERO e del FALSO. La giustizia di Giobbe è MENZOGNA agli occhi degli amici (Giobbe sembra giusto ma non lo è) mentre è VERA per Giobbe (non solo sembra giusto, ma lo è). La giustizia di Dio è invece SEGRETA per gli amici (Dio è giusto anche quando non lo sembra), mentre è FALSA agli occhi di Giobbe (Dio non sembra giusto né lo è).”⁵²

Il punto di partenza di Elifaz e dei suoi amici è quello dei dogmi da giustificare sempre e

⁵⁰ *Ibidem*, p. 119.

⁵¹ Per queste considerazioni conclusive si veda: W. VOGELS, *op. cit.*, pp. 156-164.

⁵² D. ATTINGER, *op. cit.*, p. 107.

comunque, ne segue che occorrerà servirsi di segreti e menzogne affinché questo progetto possa realizzarsi. Non possiamo dire che costoro siano malvagi, il testo biblico non ce lo permette, eppure essi sono totalmente incapaci di pronunciare parole corrette. Ben diverso è il punto di partenza di Giobbe, egli parte dalla sua esperienza di dolore e di sofferenza, viva e bruciante. “Il dialogo tra lui e gli amici è diventato un dialogo tra sordi, a causa della situazione che vive Giobbe”⁵³.

Dobbiamo quindi addentrarci nelle parole della solitaria sofferenza di Giobbe, sarà questo il cammino dei successivi capitoli. L’ammonimento che lo sventurato protagonista rivolge ai suoi amici possa essere per noi severo monito a giudicare rettamente le sue parole: Ne ho udite già molte di simili cose! Siete tutti consolatori molesti. Anch’io sarei capace di parlare come voi, se voi foste al mio posto: vi affogherei con parole e scuoterei il mio capo su di voi. (16,2.4).

⁵³ *Ibidem*, p. 107.

Capitolo III

La maledizione ed il lamento di Giobbe

1. *Premessa*

Obiettivo di questo capitolo sarà analizzare il capitolo 3 del libro di Giobbe facendone emergere la struttura, le principali caratteristiche e la relazione esistente con il prologo narrativo. Prenderemo quindi in considerazione l'opera giovanile di E. C. Cioran *Al culmine della disperazione* mettendo a confronto l'urlo del sofferente Giobbe con gli strazianti aforismi del filosofo rumeno.

2. *Il monologo di Giobbe*

Le parole di Giobbe giungono a porre termine ad una situazione che è indiscutibilmente equivoca: la domanda della donna è dubbia o quantomeno sospetta, come già abbiamo accennato sopra, le parole ed il comportamento di Giobbe sono segnate da un'evidente ambiguità. Infine anche i sette giorni di silenzio in cui si chiudono lo sventurato protagonista e i suoi amici risultano enigmatici: silenziosa empatia nella contemplazione del mistero della

sofferenza o oscura quiete che prelude alla tempesta della ribellione? Il monologo di Giobbe ci svela che probabilmente è più vicina al vero la seconda interpretazione.

Suddividiamo il brano seguendo la proposta di Janzen¹:

A. *Una maledizione scagliata:*

 sul giorno della sua nascita (3a.4-5)

 sulla notte in cui venne concepito (3b.6-10)

B. *Una lamentazione sotto forma di domande e risposte:*

 perché non morire al momento della nascita? (11-12)

 giacché allora si sarebbe come i re (13-15)

 perché non essere aborto? (16)

 giacché allora si sarebbe come lo schiavo libero (17-19)

 perché dare la luce a uno come me? (20-23)

 perché ecco, allora, cosa mi accade (24-26)

Il capitolo secondo terminava con queste parole: Poi sedettero accanto a lui in terra, per sette giorni e sette notti, e nessuno gli rivolse una parola, perché vedevano che molto grande era il suo dolore. (2,13). Se la sofferenza di Giobbe si era resa visibile con estrema evidenza nelle piaghe del suo corpo e nel mutamento del volto, ora sono le sue parole a manifestare tutta l'afflizione e l'angoscia che hanno invaso il suo cuore. Giobbe è giunto al culmine della disperazione.

Prima di addentrarci nell'analisi più puntuale del capitolo è necessario spendere alcune parole al fine di evidenziare gli assi portanti dell'intero discorso ed il suo contesto più prossimo di riferimento. L'esperienza del profeta Geremia costituisce indiscutibilmente un parallelo che merita di essere evidenziato, nell'ultima delle sue confessioni emerge infatti la medesima maledizione per il giorno della nascita, si respira qui la medesima angoscia per la vita: Maledetto il giorno in cui nacqui; il giorno in cui mia madre mi diede alla luce non sia mai benedetto. Maledetto l'uomo che portò la notizia a mio padre, dicendo: «Ti è nato un figlio maschio», colmandolo di gioia. Quell'uomo sia come le città che il Signore ha demolito senza compassione. Ascolti grida al mattino e rumori di guerra a mezzogiorno, perché non mi fece morire nel grembo materno; mia madre sarebbe stata la mia tomba e il suo grembo gravido per sempre. Perché mai sono uscito dal seno materno per vedere tormenti e dolore e per finire i miei giorni nella vergogna? (Ger 20,14-18). È possibile tuttavia individuare una non debole relazione anche con il capitolo primo della Genesi, rapporto che si caratterizza non per la sintonia di prospettive quanto piuttosto per l'evidente quanto precisa

¹ cfr. J.G. JANZEN, *op. cit.*, p. 92.

antitesi. Se i primi sette giorni della creazione sono l'evento della parola con la quale YHWH dà origine al cosmo, i sette giorni e le sette notti di Giobbe sono unicamente silenzio. In Genesi 1 il discorso divino inizia con «Sia la luce!» e termina con il riposo sabbatico, il monologo di Giobbe comincia invece con un'invocazione diametralmente opposta: «Quel giorno sia tenebra» e si conclude con «non ho riposo»². Infine occorre sottolineare la differenza più lampante e che al tempo stesso avvicina i due testi in questione: le parole del Signore sono una benedizione del creato e donano la vita, le parole di Giobbe sono una maledizione ed invocano la morte.

Una volta mostrato il rapporto tra il soliloquio di Giobbe e il discorso divino in Genesi 1 risultano evidenti gli assi portanti di questo capitolo che Schökel riconosce essere due: l'asse di luce – oscurità e l'asse di vita – morte, uno cosmico e l'altro umano³. Il primo si caratterizza per il fatto che Giobbe, risalendo dal giorno della nascita fino alla notte del concepimento, vuole riassumere tutta la sua percezione del tempo, scandita dal seguire della luce alle tenebre, nell'immobilità di un solo giorno e di una sola notte, entrambi maledetti:

“La cadenza conosciuta e voluta di luce e oscurità rimane assorbita in una totale, violenta e continua tenebra. È simbolicamente la tenebra della non-esistenza, vista nostalgicamente da un esistere nelle tenebre.”⁴

Il secondo asse è quello vita – morte: il nascere e il morire sono le porte attraverso le quali si accede alla vita e si entra nel regno della morte. Giobbe vorrebbe che queste due porte fossero state per lui una sola, che l'asse vita – morte fosse collassato la notte in cui fu concepito e l'annuncio della nascita avesse coinciso con l'epitaffio della sua morte.

a. Maledizione

I primi dieci versetti costituiscono una maledizione: Giobbe aprì la bocca e maledisse il suo giorno (3,1). L'oggetto della sua maledizione non è Dio, Satana non ha quindi ancora vinto la sua scommessa: Giobbe si rivolge contro il giorno della sua nascita e la notte del suo concepimento, è un atto di accusa contro la creazione, non contro il Creatore. Il desiderio di Giobbe è che quel giorno possa essere tenebra, che su di esso si dipani l'ombra della nube, che esso quindi torni nel caos primordiale da cui la parola di Dio lo aveva strappato all'origine dei tempi: Lo rivendichi tenebra e morte, gli si stenda sopra una nube e lo facciano

² Cfr. J.G. JANZEN, *op. cit.*, p. 97.

³ Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL, *op. cit.*, pp. 138-139.

⁴ *Ibidem*, p. 138.

spaventoso gli uragani del giorno! (3,5).

Dal giorno della sua nascita la maledizione raggiunge ora la notte del suo concepimento. Giobbe vorrebbe che quel giorno fosse cancellato dal computo totale dei tempi, degli anni, dei mesi, la sua richiesta è che quella notte che fu di gioia e di amore fecondo fosse stata invece di sterilità (*galmud*) e tristezza. Per dare ancora più forza alle sue parole egli invita “quelli che imprecano al giorno” ad unirsi alla sua disperazione, ad evocare il Leviatàn, il mostro del caos primitivo. Questo linguaggio, suggerisce Radermakers: “è quello dell’autodistruzione, come l’indicano i termini di oscurità e di tenebre che si accumulano, manifestando la disperazione e la depressione nelle quali Giobbe si trova”⁵.

b. Lamento

Giobbe passa quindi dalla maledizione ad un altro genere molto presente nella tradizione biblica: la lamentazione. In questi versetti si ripetono più volte i due elementi portanti del lamento: la domanda “perché” ed il pronome personale “io”. Tuttavia si può notare anche una certa atipicità nelle parole di Giobbe: esso non sono rivolte al “Tu” divino, come solitamente si riscontra nei testi di lamentazione, bensì il protagonista parla solo con se stesso; benché sia cambiato il registro letterale, tuttavia il discorso rimane inevitabilmente un soliloquio, un monologo.

Giobbe ricorre a tre domande che rivelano chiaramente il ripudio di una vita che ormai non ha più alcun senso, null’altro sembra rimanere se non la morte e l’assurdo. La prima (11-12) ripercorre i primi giorni di vita, non certo per gioirne bensì per porre un quesito inquietante: perché non morire al giorno della nascita? Perché uscire dal grembo materno, essere accolto sulle ginocchia ed essere allattato? L’unico riposo dinanzi alla follia di un’esistenza martoriata dal dolore non sembra essere altro che la morte, riposo eterno per ogni uomo, per i governanti della terra, per i re e per i principi. Il libro di Qohelet fornisce un parallelo efficace per comprendere ancora meglio la prospettiva che il protagonista ha inteso percorrere: Ho poi considerato tutte le oppressioni che si commettono sotto il sole. Ecco il pianto degli oppressi che non hanno chi li consoli; da parte dei loro oppressori sta la violenza, mentre per essi non c’è chi li consoli. Allora ho proclamato più felici i morti, ormai trapassati, dei viventi che sono ancora in vita; ma ancor più felice degli uni e degli altri chi ancora non è e non ha visto le azioni malvagie che si commettono sotto il sole. (Qo 4,1-3).

La seconda domanda di Giobbe segue il cammino già emerso nei primi dieci versetti, dal

⁵ J. RADERMAKERS, *op. cit.*, p. 47.

momento della nascita ora si fa riferimento al periodo prenatale: perché non essere un aborto? (cfr. 3,16). Essere abortito e subito sepolto sarebbe stata per Giobbe una condizione migliore di quella che ora è costretto a protrarre, nell'angoscia e nel tormento. Nel mondo dei morti non c'è più differenza, tutti i paragoni umani vengono livellati; ancora una volta le parole del saggio Qohelet costituiscono la parafrasi migliore al lamento di Giobbe: Se uno avesse cento figli e vivesse molti anni e molti fossero i suoi giorni, se egli non gode dei suoi beni e non ha neppure una tomba, allora io dico: meglio di lui l'aborto, perché questi viene invano e se ne va nella tenebra e il suo nome è coperto dalla tenebra. Non vede neppure il sole: non conobbe niente; eppure il suo riposo è maggiore di quello dell'altro. Se quello vivesse anche due volte mille anni, senza godere dei suoi beni, forse non dovranno andare tutt'e due nel medesimo luogo? (Qo 6,2-6) e ancora, quasi per paradosso: la sorte degli uomini e quella delle bestie è la stessa; come muoiono queste muoiono quelli; c'è un solo soffio vitale per tutti. Non esiste superiorità dell'uomo rispetto alle bestie, perché tutto è vanità. Tutti sono diretti verso la medesima dimora: tutto è venuto dalla polvere e tutto ritorna nella polvere. Chi sa se il soffio vitale dell'uomo salga in alto e se quello della bestia scenda in basso nella terra? (Qo 3,19-21).

La terza domanda giunge al cuore della disperazione di Giobbe, in quanto assume il tono personale di chi guarda con sgomento la propria infelice condizione: perché dare la luce ad uno come me? (cfr. 3,20-23). Perché, si chiede Giobbe, gli è stata donata una vita di sofferenza e di dolore? Perché gli è stata conferita questa condanna? Giacché se l'esistenza è una tale pena allora il vivere non può che essere una sentenza di eterna morte: l'anelito all'annichilimento si scontra dinanzi alle sbarre della vita nelle quali Dio ha racchiuso l'infelice Perché dare la luce ... a un uomo la cui via è nascosta e che Dio da ogni parte ha sbarrato? (3,23). La risposta di Giobbe a questa sua domanda è qualitativamente differente dalle precedenti: se prima i riferimenti alla morte prematura o all'aborto erano solo fantasie e desideri irrealizzabili, qui la descrizione della sua condizione attuale è tremendamente reale: Così, al posto del cibo entra il mio gemito, e i miei ruggiti sgorgano come acqua, perché ciò che temo mi accade e quel che mi spaventa mi raggiunge. Non ho tranquillità, non ho requie, non ho riposo e viene il tormento! (3,24-26).

“Complessivamente, e con una forza che si può cogliere solo leggendolo ad alta voce, il passo termina focalizzandosi sull'ambito penosamente angusto del luttuoso presente: il sospirare «viene», i gemiti si spargono; quel che si teme «viene», quel che spaventa piomba addosso; né pace, né tranquillità, né riposo «vengono» solo il tormento «viene».”⁶

Nel soliloquio Giobbe esprime quindi ciò che Vogels chiama il *linguaggio del dubbio*. Se

⁶ J.G. JANZEN, *op. cit.*, p. 96.

nel prologo il protagonista si è fatto forte di formule liturgiche e rituali stereotipe, adesso che il dolore ha scavato profondamente nella coscienza di Giobbe, egli assurge ad una espressività sinora sconosciuta, nuova e inconciliabile con quella religiosità che lo aveva sostenuto solo sette giorni prima. La fede superficiale crolla. Giobbe, potremmo dire, confuta punto per punto ciò che aveva detto nella cornice narrativa. Egli aveva solennemente accettato la sua venuta alla luce e così la sua prossima dipartita per il regno della morte: Nudo uscii dal seno di mia madre, e nudo vi ritornerò. (1,21), mentre nel soliloquio egli rifiuta la nascita ed il suo concepimento a tal punto da desiderare di vedere coincidere con esse la morte, alla quale anela con un desiderio ben diverso da quello della beata rassegnazione. Nella sua prima risposta ai servi Giobbe continuava dicendo: Il Signore ha dato, il Signore ha tolto; rispondendo all'ultima domanda egli si chiede invece perché Dio gli abbia donato la luce, se poi ciò che sperimenta non è altro che tenebra e terrore. Giobbe aveva infine concluso il suo primo intervento con una benedizione: sia benedetto il nome del Signore! ora, afferma il narratore introducendo il monologo: Giobbe aprì la bocca e maledisse il suo giorno.

“Il satana sembra sul punto di trionfare, tuttavia non ha ancora vinto la sfida. Anche se Giobbe ha, almeno direttamente, maledetto, non ha ancora maledetto Jhwh in faccia.”⁷

3. *Culmine della disperazione*

L'opera di Emil M. Cioran è stata classificata da molti critici come il concentrato più denso di pessimismo e smarrimento che l'umanità abbia mai prodotto. Il pensatore rumeno sembra capace di avvelenare qualsiasi tentativo di assicurare all'esistenza un senso che possa resistere all'urto dilaniante dell'assurdo, del male, del dolore. Inoltre è emblematico in lui il tormento metafisico per Dio: ammetterlo significherebbe l'annientamento dell'uomo, rifiutarlo porterebbe a rifiutare la propria ragione d'esistere. La sua produzione sembra quindi assai indicata per incontrare quelle medesime linee di riflessione che sono emerse nel soliloquio iniziale di Giobbe; tuttavia non è facile orientarsi nella vasta complessità dei suoi scritti, quasi tutti aforismi profondi e al tempo stesso ironici:

“non è un filosofo sistematico, con una visione completa del mondo, con un sapere compiutamente organizzato. In effetti, se non esiste una verità, se

⁷ W. VOGELS, *op. cit.*, p.62.

l'universo si è polverizzato, non resta che esprimersi in frammenti, in schegge, ossia nelle sole formule che, per loro stessa natura, dicono la difficoltà del conoscere e del parlare, del rapporto tra spirito e storia.”⁸

Faremo quindi riferimento soltanto alla sua prima opera, scritta a soli ventidue anni: *Al culmine della disperazione*. Se le parole di Giobbe provengono da un silenzio brevissimo, da una sofferenza profonda ma ancora “recente”, anche le riflessioni di Cioran esprimono un dolore giovane, che pure ha già raggiunto le profondità della vicenda umana. Giobbe e Cioran sono così paradossalmente legati dall'esperienza allucinante di una sofferenza che li ha catapultati nei meandri della coscienza della persona, rendendoli capaci di far affiorare tutto quello che l'uomo nasconde intimorito da ciò che potrebbe conseguire.

Non proponiamo un'analisi puntuale del testo di Cioran: ci porterebbe troppo oltre e probabilmente risulterebbe essere una fatica inutile, data la pretesa non sistematicità della prospettiva del filosofo rumeno; ci limitiamo dunque a indicare alcuni brani sottolineando le analogie e i parallelismi in relazione a quanto emerso dalla lettura del libro Giobbe.

“*Il fatto che io esisto prova che il mondo non ha alcun senso. Quale senso potrei trovare, infatti, nei tormenti di un uomo infinitamente tragico e infelice, per il quale tutto si riduce in ultima istanza al nulla, e per il quale la sofferenza è la legge di questo mondo? Che il mondo abbia permesso un esemplare umano della mia fatta prova soltanto che le macchie sul cosiddetto sole della vita sono così estese che finiranno per nascondere la luce. La bestialità della vita mi ha calpestato e schiacciato, mi ha tagliato le ali in pieno volo e derubato di tutte le gioie a cui avevo diritto.*”⁹

Nelle parole di Cioran emerge spesso il contrasto tra luce e tenebre, ingenuamente ci verrebbe da pensare che questo si risolva sempre a favore dell'oscurità tuttavia la soluzione del pensatore nichilista è ancora più radicale e, in un certo senso, vicina a quella riscontrata in Giobbe: Cioran evoca il caos primordiale, il completo dissolvimento di luce e tenebre nel disordine primigenio. La condizione della propria creaturalità segnata dal dolore diventa per Cioran il motivo per declamare il non senso del mondo, in un certo senso siamo vicini alla maledizione che Giobbe pronuncia verso la creazione, luogo in cui egli vive un'esistenza per la quale non vengono le gioie bensì il loro opposto: il gemito, il timore, la paura (cfr. Gb 3,24-26). Un'unica domanda sembra racchiudere i pensieri di entrambi i sofferenti: Perché dare la

⁸ G. MUCCI, *Cioran: il nichilismo tentato dalla musica*, p. 367.

⁹ E.M. CIORAN, *Al culmine della disperazione*, p. 25.

luce a un infelice e la vita a chi ha l'amarezza nel cuore? (3,20).

“In sostanza, agonia significa un tormento alla frontiera tra la vita e la morte. E poiché la morte è immanente alla vita, quasi tutta la vita è un'agonia. Da parte mia, definisco istanti di agonia solo i momenti drammatici di questa lotta tra la vita e la morte, in cui il sentimento dell'estenuazione vi consuma irrimediabilmente, e la morte ha la meglio. In ogni vera agonia si ritrova il trionfo della morte, anche se, una volta passati questi momenti di estenuazione, si continua a vivere.”¹⁰

Le parole che Giobbe pronuncia al culmine della sua disperazione dicono di un'esperienza umana che potremmo definire meta-storica, in quanto profondamente radicata nell'intimo della coscienza dell'essere uomo. Per tale motivo la riflessione di Cioran risulta essere quasi il commento principe all'anelito di morte espresso da Giobbe. Lo sventurato protagonista del testo biblico vive appieno ciò che Cioran chiama angoscia ed estenuazione, entrambi infatti si trovano nel drammatico momento in cui la vita e la morte si confrontano a duello. Tuttavia il filosofo rumeno trae conclusioni alle quali Giobbe non arriva, perlomeno non ancora. La disperazione è per Cioran il cammino che porta ad una comprensione universale del mondo, egli non si chiude intimisticamente nella sua esperienza interiore ma quella stessa diviene il baratro su cui tutto l'universo è posto, in orrido equilibrio, la sua vita diviene il metro attraverso cui considerare il cosmo. Nelle parole di Giobbe non troviamo quella che per Cioran risulta essere quasi una vocazione, una missione da compiere nei confronti di Dio e del mondo:

“Provo un piacere folle, di un'ironia infinita, al pensiero delle mie ceneri disseminate ai quattro angoli della terra, sparse freneticamente dai venti, che mi disperdono nello spazio quale eterno rimprovero rivolto a questo mondo.”¹¹

“Se le malattie hanno una missione filosofica, non può essere che quella di mostrare quanto sia illusorio il sentimento dell'eternità dell'esistenza, e quanto fragile il sogno di un compimento della vita. La malattia rende la morte sempre presente.”¹²

Per Giobbe la sua condizione di malato, di sofferente è ciò che lo conduce ad un rifiuto

¹⁰ *Ibidem*, p. 27.

¹¹ *Ibidem*, p. 58.

¹² *Ibidem*, p. 37.

totale della sua esistenza, rinnegando il giorno della sua nascita e la notte del suo concepimento. La malattia porta Giobbe alla conclusione che la morte sia l'unica soluzione all'assurdità della condizione nella quale si ritrova. Per Cioran la sofferenza e la malattia sono il sigillo del non senso della vita, ricercare l'eternità dell'esistenza è pura follia, è un balocco con il quale gli uomini deboli si trastullano, perché incapaci e inabili ad affrontare l'abisso dell'inammissibile: "Che certuni ricerchino ancora *la* verità non può che rincrescermi. I saggi non hanno dunque compreso che *non può* esistere?"¹³, "Non solo la vita non ha alcun senso, ma *non può* averne uno."¹⁴.

"Indietro verso il caos iniziale, verso il caos assoluto! Ritornare alla confusione primordiale, al gorgo del cominciamento del mondo. Lanciarsi verso il turbine cosmico, anteriore all'apparizione delle forme e all'individuazione. [...]

Non posso vivere che al cominciamento o alla fine del mondo."¹⁵

Queste parole di Cioran potrebbero davvero costituire la parafrasi moderna alla richiesta di Giobbe di annichilire il giorno della sua nascita e la notte del suo concepimento. Nella morte prenatale Giobbe evoca in un certo senso la fusione di ciò che è il cominciamento e la fine della sua esistenza e con essa, aggiungerei con Cioran, del mondo intero.

Giobbe chiede ad un certo punto del suo monologo l'aiuto di "esperti nella maledizione": La maledicano quelli che imprecano al giorno, che sono pronti a evocare Leviatan. (3,8), tale supplica sembra paradossalmente esaudita da Cioran. Il filosofo rumeno è davvero colui che è pronto ad evocare il caos iniziale, la confusione primordiale, è colui che non teme di raggiungere le origini del cosmo attraverso l'apocalisse dell'esistenza:

"Vorrei vivere agli albori del mondo, nel turbinio demoniaco del caos originario. Che niente di ciò che in me è velleità di forma si realizzi. Che tutto vibri di una primigenia agitazione universale, come un risveglio dal nulla."¹⁶

"Vorrei fondermi nel mondo, vorrei che il mondo si fondesse in me, e che nel nostro delirio generassimo un sogno apocalittico, strano come le visioni della fine e magnifico come i grandi crepuscoli."¹⁷

"Essere pienamente persuasi di non poter sfuggire a una sorte amara, che

¹³ *Ibidem*, p. 103.

¹⁴ *Ibidem*, p. 126.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 106-107.

¹⁶ *Ibidem*, p. 106.

¹⁷ *Ibidem*, p. 69.

desidereresti diversa, essere sottoposti a una fatalità implacabile, avere la certezza che il tempo non farà che rendere attuale il processo drammatico della distruzione, ecco le espressioni dell'irrimediabilità e dell'agonia. Il nulla non rappresenterebbe allora la salvezza? Ma come può esserci una salvezza nel nulla? Quasi impossibile nell'esistenza, come potrebbe realizzarsi al di fuori di essa?

Ora, poiché non c'è salvezza né nell'esistenza né nel nulla, che vada in rovina il mondo con tutte le sue leggi eterne.”¹⁸

Questa lapidaria conclusione giunge al termine di una riflessione più corposa rispetto alle altre presenti in *Al culmine della disperazione*. Il tema che Cioran affronta in tali pagine è la morte. Egli sostiene che gli uomini in salute vivono la loro vita come se essa avesse un carattere definitivo, di conseguenza la morte appare loro come qualcosa di esterno e sostanzialmente inconciliabile con l'esperienza, qualcosa di trascendente. Mentre l'esito del pensiero cioraniano è ben diverso: “Vivere senza il sentimento della morte è vivere la dolce incoscienza dell'uomo comune, che si comporta come se la morte non fosse una presenza eterna e sconvolgente”¹⁹. Per Giobbe, indiscutibilmente, la morte è “una presenza eterna e sconvolgente”.

Occorre notare inoltre che Cioran non giunge formalmente, almeno non qui, ad una maledizione diretta di Dio. La salvezza è certo dichiarata come qualcosa di irraggiungibile, non risiede per lui nell'esistenza e nemmeno nel nulla, non esiste quindi nemmeno una sorta di nichilismo escatologico che possa rincuorare il cuore disperato dell'uomo come promessa di riposo eterno. Tuttavia Cioran non bestemmia Dio, si limita a maledire il mondo e le sue leggi eterne, illusorie testimonianze di un senso che è introvabile, poiché non c'è alcun senso. Le pagine finali di questo suo primo libro aprono inoltre un interrogativo che merita di essere evidenziato anche se, perlomeno in modo esplicito, non sarà mai più ripreso nelle sue opere successive. Nell'ultima riflessione di *Al culmine della disperazione* sembra aprirsi per Cioran una finestra dalla quale giunge una luce remota, lontana eppure irrevocabile e risolutiva.

“La sola cosa che possa salvare l'uomo è l'amore. [...] Aver voglia di piangere quando si pensa agli uomini, di amare tutto in un sentimento di suprema responsabilità, sentirsi invasi dalla melanconia al pensiero delle lacrime che ancora non si sono versate per gli uomini, ecco che cosa significa salvarsi attraverso l'amore, la sola fonte di speranza. [...]

¹⁸ *Ibidem*, p. 41.

¹⁹ *Ibidem*, p. 34.

In questo mondo ogni cosa può farmi cadere, tranne l'amore.”²⁰

L'ultima frase di Cioran non è però un'affermazione bensì un quesito, aperto, senza risposta. Sembra aver trovato la soluzione della dialettica di luce e tenebre che ha già così profondamente sconvolta la sua giovane vita, ma non compie il passo decisivo, almeno non dal punto di vista letterario. Maurice Blondel, filosofo anch'egli sebbene lontanissimo da Cioran per contenuti e metodo, alla domanda “La vita umana ha o non ha un senso?”²¹ che apre il suo più celebre libro *L'azione*, risponde con una sola parola, lapidaria e inequivocabile: “«Esiste»”²². È questa parola che Cioran non ha mai pronunciato.

“Ma per accedere a questa luce totale, all'estasi dell'assoluto splendore, al culmine e ai confini della beatitudine, smaterializzati dai raggi e purificati dalla serenità, occorre essere sfuggiti definitivamente alla dialettica della luce e delle tenebre e pervenuti all'autonomia assoluta della prima parola. Ma chi può essere capace di tanto amore?”²³

²⁰ *Ibidem*, p. 147.

²¹ M. BLONDEL, *L'azione*, p. 65.

²² *Ibidem*, p. 603.

²³ E.M. CIORAN, *op. cit.*, p. 148.

Capitolo IV

Le parole di Giobbe

1. *Premessa.*

In questo capitolo prenderemo in considerazione le parole che Giobbe pronuncia in risposta agli interventi degli amici, in particolare ci occuperemo dei capitoli 9-10, 12-14, 16-17, 19, 21, 23-24. Dopo aver abbozzato le principali caratteristiche del testo biblico, cercheremo di evidenziare alcune possibili analogie e divergenze in relazione al testo di Fëdor Dostoevskij *I fratelli Karamazov*. Occorre precisare sin d'ora che tale analisi richiederà un obbligato riferimento anche ad altre sezioni del libro di Giobbe, che non abbiamo ancora incontrato (in particolare sarà necessario rapportarsi ai discorsi di Dio e all'epilogo) o che sono state già trattate in precedenza (ci riferiamo al prologo che abbiamo associato a due libri di C. S. Lewis); rimandiamo quindi l'indagine testuale di tali unità ai capitoli di questa tesi che vi si riferiscono, fatta eccezione per alcuni passaggi in cui ne sarà inevitabile il richiamo diretto.

2. *Le risposte di Giobbe agli amici e il processo con Dio.*

La natura dello studio che ci siamo proposti ci autorizza a considerare le parole di Giobbe nel loro insieme, come un tutto unico nel quale poter riconoscere coerenti logiche di pensiero, non soltanto quindi nella loro diretta relazione ai discorsi degli amici che precedono o seguono quelle stesse, cosa che sarebbe in ogni caso imprescindibile per un lavoro che avesse di mira un'analisi prettamente esegetica. Suddivideremo questo paragrafo in due ulteriori sezioni: la prima verterà sul tema del processo con Dio, abbondantemente presente nelle parole di Giobbe ed in particolare in 9-10; 12-14; 23-24, la seconda tratterà di due brani tra i più conosciuti, proprio per il loro frequente uso nella liturgia, cioè: 16,19-22 e 19,23-27.

a. Il processo con Dio.

Prendiamo le mosse dalla prima risposta di Giobbe a Bildad. Nel capitolo 8 l'amico prosegue sulla falsariga della riflessione iniziata da Elifaz, ne sono prova: il medesimo tono conciliante (se si eccettua una mordace battuta iniziale Fino a quando dirai queste cose e vento impetuoso saranno le parole della tua bocca? (8,2)) e l'esortazione a non perdere la fiducia nella giustizia divina facendo riferimento, ancora una volta, ad una fonte di sapienza ben conosciuta da Giobbe quale la tradizione dei padri¹. Queste parole di Bildad non sembrano tuttavia aver minimamente scalfito l'attenzione di Giobbe che, certamente stimolato anche dai discorsi degli amici, sembra iniziare con questa sua risposta un percorso audace, che lo accompagnerà anche nei suoi successivi interventi: l'idea di intentare un processo a Dio. Bildad aveva sollevato per primo il problema della giustizia di Dio in modo semplice, con una domanda retorica che, secondo la sua valutazione, anche Giobbe non poteva assolutamente rifiutare: Può forse Dio deviare il diritto o l'Onnipotente sovvertire la giustizia? (8,3). Per Giobbe invece tale quesito acquista una forza ed un senso ben diverso, il suo primo intervento infatti non ha altro scopo se non quello di mettere in evidenza l'assenza della giustizia nel mondo dell'uomo e, al tempo stesso, lamentare la potenza di Dio che impedisce all'uomo di manifestare liberamente le sue rimostranze. Potremmo suddividere i capitoli 9-10 in questo modo²:

Introduzione: impossibilità di fare rimostranze a Dio (9,2-4).

¹ Cfr. J.G. JANZEN, *op. cit.*, pp. 119-124.

² Cfr. J. RADERMAKERS, *op. cit.*, p. 63; L. ALONSO SCHÖKEL, *op. cit.*, pp. 206-208.

- A. *L'arbitrio divino nella conduzione del mondo e verso Giobbe.* (9,5-13)
- B. *La forza e la potenza di Dio impediscono inizialmente a Giobbe di parlare.* (9,14-20)
 - *Giobbe dà sfogo al suo pensiero* (9,21-24)
- C. *Giobbe, oppresso, lamenta l'impossibilità a intentare un processo con Dio.* (9,25-35)

Introduzione: audacia del querelante (10,1-2)

- A. *Comportamento sconcertante di Dio.* (10,3-13)
- B. *Comportamento aggressivo di Dio.* (10,14-17)
- C. *Assurdità della vita umana.* (10,18-22)

Nella prima parte del discorso di Giobbe sembra possibile individuare un *climax*, in effetti Giobbe, rispondendo a Bildad e rivolgendosi a Dio in terza persona, sembra iniziare un ragionamento che tutto sommato asseconda l'idea comune, potremmo dire "tradizionale" per cui non è assolutamente possibile aver ragione della potenza e della giustizia a Dio. Giobbe pronuncia infatti uno stupendo inno che spiega e canta il potere di Dio sulla creazione (5-10) e sull'uomo (11-13), eppure improvvisamente sembra distrarsi e quasi fantasticare riguardo a qualche ipotesi di ordine giudiziario che tuttavia risulta a lui impossibile e agli ascoltatori ancora troppo oscura: Dio non ritira la sua collera: sotto di lui sono fiaccati i sostenitori di Raab. Tanto meno io potrei rispondergli, trovare parole da dirgli! Se avessi anche ragione, non risponderei, al mio giudice dovrei domandare pietà. (9,13-15). Si ha l'impressione che Giobbe, distratto dal suo dolore, non riesca a continuare un discorso iniziato solo per compiacenza; l'inno di lode sull'arbitrio divino lascia così il posto ai suoi liberi pensieri.

“Giobbe si trova ingannato, ma non da un Dio feroce, bensì dalla sua idea: qualcuno deve essere colpevole perché io appaia innocente (40,7-14). Dio lo lascia nell'inganno del suo schema perché continui a parlare, e discuta e si laceri, a beneficio del pubblico. Per questo, Dio dal suo nascondiglio sopraelevato guarda, ascolta e sta in silenzio.”³

La riflessione di Giobbe prosegue con forza, quasi inconsapevolmente nell'impeto causato dalla sofferenza e dalla miseria della sua condizione, è così infine che giunge inaspettatamente una delle accuse più dure di tutto il libro: Per questo io dico: «È la stessa cosa»: egli fa perire l'innocente e il reo! Se un flagello uccide all'improvviso, della sciagura degli innocenti egli ride. La terra è lasciata in balia del malfattore: egli vela il volto dei suoi giudici; se non lui, chi dunque sarà? (9,22-24). Giobbe continua a parlare vaneggiando due possibilità irrealizzabili:

³ L. ALONSO SCHÖKEL, *op. cit.*, p. 211.

l'integrità e l'autodominio (9,27-28), oppure confessare una colpa e purificarsi da essa (9,29-31). L'ultimo suo grido lo ha portato inconsciamente a rivolgersi a Dio in seconda persona, solo quando formula la terza ipotesi sembra accorgersi di essersi spinto troppo oltre e ricorre nuovamente alla forma impersonale: Poiché non è uomo come me, che io possa rispondergli: «Presentiamoci alla pari in giudizio». Non c'è fra noi due un arbitro che ponga la mano su noi due. Allontani da me la sua verga sì che non mi spaventi il suo terrore: allora io potrò parlare senza temerlo, perché così non sono in me stesso. (9,32-35).

“Giobbe sogna l'impossibile: giunge fino a comporre mentalmente e a pronunciare a voce alta il *discorso* in finzione che pronuncerebbe *contro Dio* (capitolo 10): è un'accusa implacabile, fondata soprattutto sulla condotta di Dio con la sua opera.”⁴

Giobbe vince la paura e parla; in modo diretto e vigoroso egli dà sfogo al suo dolore e alla sua rabbia. Al centro di questa seconda parte del suo discorso non c'è più la tremenda accusa dell'inconcludenza divina nei confronti del male e dell'empio, c'è unicamente la sua condizione di sofferenza e di sventura. Occorrerà ancora aspettare prima che Giobbe possa esprimere con freddezza e lucidità un'intuizione che lo ha sicuramente impressionato ma che non ha ancora soppesato in tutte le sue conseguenze.

Zofar cercherà di rispondere a Giobbe palesandogli il mistero della recondita saggezza di Dio, inaccessibile all'uomo proprio a causa di quella differenza abissale che divide la creatura dal suo Creatore. Ancora una volta Giobbe sembra disinteressatosi delle parole degli amici. Egli si convince viepiù che l'idea di un processo con Dio potrebbe essere realmente un'ipotesi percorribile, l'estremo tentativo di risolvere i conti aperti con YHWH. “Il processo con Dio è il tema centrale del presente discorso, in sua direzione converge e da esso diparte il resto.”⁵

Abbiamo mostrato in precedenza⁶ che gli amici impostano le loro dissertazioni a partire da una teologia piuttosto chiara e, già lo dicevamo, sostanzialmente condivisa dallo stesso Giobbe; essi fondano il loro ragionamento sulle fonti tradizionali del sapere: l'esperienza, il sapere misterioso delle visioni, la tradizione degli antenati. Infine Zofar ha introdotto il tema della insondabilità del sapere divino che, posto in tali termini, dovrebbe lasciare ben poche *chance*. Schökel mette bene in evidenza da un parte come tale organizzazione concettuale sia di impedimento al processo con Dio da parte di Giobbe, dall'altra come quest'ultimo debba smantellare tutto ciò prima di ergersi personalmente contro Dio⁷; lo riassumiamo brevemente.

⁴ *Ibidem*, pp. 207-208.

⁵ *Ibidem*, p. 244.

⁶ Ultimo paragrafo del II capitolo in cui abbiamo messo in relazione il linguaggio di Giobbe e quello degli amici.

⁷ *Cfr.* L. ALONSO SCHÖKEL, *op. cit.*, p. 245.

Innanzitutto la posizione degli amici. Essi cercano di costringere la discussione su di un piano orizzontale, umano e squisitamente intellettuale; essi stessi si stimano i veri difensori di Dio, suoi avvocati e pubblico ministero per Giobbe, ne segue che, a sentir loro, non c'è nessun bisogno di tirare in ballo YHWH. Giobbe cerca quindi di contrastare gli amici su tutti i fronti e un'intera parte del suo discorso sarà dedicata proprio a questo obiettivo. Prima di tutto egli rifiuta qualsiasi appello, se gli altri credono opportuno appellarsi agli anziani e alla tradizione degli antichi, ebbene Giobbe si appella alle bestie e agli animali domestici. Secondariamente, se gli amici vogliono farsi cantori di Dio, allora anch'egli lo sarà ma in modo estremamente franco ed audace, come araldo del potere distruttore che incute timore: Forse la sua maestà non vi incute spavento e il terrore di lui non vi assale? (13,11). Infine si fa delatore delle pretese degli "avvocati" che non fanno altro che difendere per interesse: Volete forse in difesa di Dio dire il falso e in suo favore parlare con inganno? Vorreste trattarlo con parzialità e farvi difensori di Dio? Sarebbe bene per voi se egli vi scrutasse? Come s'inganna un uomo, credete di ingannarlo? (13,7-9).

“È il momento solenne di correre qualsiasi rischio pur di *affrontare Dio*. Egli pone soltanto due condizioni: che Dio non ricorra alla violenza e al terrore, e che accetti le regole del gioco domandando e rispondendo; che gli conceda anche di uscire, se egli vuole. Giobbe inizia la sua difesa, che è accusa e interrogatorio, chiede a Dio che giustifichi la sua condotta. Parlare è un rischio ed è salvezza (13,13.16).”⁸

Seguendo le indicazioni di Schökel suddividiamo i capitoli 12-14 nel seguente modo:

- A. *Inno al potere incontrastato di Dio*. (12,2-13,2)
- B. *Giobbe rischia la sua vita*. (13,3-19)
- C. *Interrogatorio appassionato di accusa a Dio*. (13,20-27)
- D. *Meditazione nostalgica sulla vita umana*. (13,28-14,22)

La prima parte del discorso di Giobbe, ben delineata da un'inclusione formata dai versetti 12,2-3 e 13,1-2, è incentrata sulla potenza e sulla sapienza divina, non nel suo aspetto idilliaco bensì in quello difficilmente gestibile della sua alterità e insondabilità. Il versetto 6 merita di essere notato; Giobbe, come ha già fatto precedentemente, insinua un tema molto importante (e che ci interessa particolarmente per la sua relazione con l'opera di Dostoevskij alla quale

⁸ *Ibidem*, p. 246.

faremo riferimento nel secondo paragrafo) ma ne accenna qui solo di sfuggita: la giustizia di Dio e il suo permissivismo nei confronti degli empi. Le tende dei ladri sono tranquille, c'è sicurezza per chi provoca Dio, per chi vuol ridurre Dio in suo potere. (12,6).

Prima di rivolgersi direttamente a Dio, Giobbe se la deve vedere una volta per tutte con gli amici. Nei loro confronti è estremamente duro, li accusa senza mezzi termini e infine ordina loro di tacere, è giunto il suo turno di parlare: mi capiti quel che capiti. (13,13b). Giobbe è convinto della sua innocenza e per il resto non ha più nulla da perdere, ciò che conta per lui ora è presentarsi a Dio in processo, in un modo o nell'altro basterà questo a dargli la certezza del trionfo, il malvagio infatti non potrebbe essere ammesso in nessun modo alla presenza del Signore. Giunto alla terza parte del suo discorso, Giobbe presenta una richiesta: l'assicurazione che Dio non lo annichilirà con la sua potenza e il suo terrore. Detto questo il protagonista continua presentando i capi di accusa con concisione e violenza. Dio non prova le sue accuse, egli fa attenzione agli errori giovanili, segue le orme dei piedi e spia i passi dell'uomo per poi subito chiudere i suoi piedi in ceppi scrivendo sentenze di morte. Perché Dio non giustifica la sua azione? In seconda battuta, forse Dio non si avvede di aver preso in nemico una "foglia dispersa al vento?", una misera "paglia secca"? Non può essere giusto un Dio che prima crea l'uomo debole e fragile e poi lo castiga con veemenza quando sbaglia: Vuoi spaventare una foglia dispersa dal vento e dar la caccia a una paglia secca? Poiché scrivi contro di me sentenze amare e mi rinfacci i miei errori giovanili; tu metti i miei piedi in ceppi, spii tutti i miei passi e ti segni le orme dei miei piedi. (13,25-27). È necessario far presente che anche questo ultimo tema d'accusa lo ritroveremo nel racconto de *Il Grande Inquisitore*, famosissimo capitolo de *I fratelli Karamazov*.

Giobbe chiude il suo intervento con una splendida quanto melanconica meditazione conclusiva. Anche solo i primi versetti (14,1-4), che riportiamo nella traduzione di Schökel, danno bene il tono dell'intero breve componimento:

“1 l'uomo nato, nato da donna,
breve di giorni, sazio di inquietudini;
2 come fiore sboccia ed avvizzisce,
fugge come l'ombra senza sosta.
3 E addosso ad uno così tu tieni gli occhi
e mi porti a giudizio con te?
4 Chi può trarre purezza dall'impuro?

Nessuno!”⁹

Janzen attribuisce molta importanza ai versetti centrali 14,14-17: qui Giobbe propone a Dio di consegnare la sua vita allo *sheol*, come luogo in cui potrebbe trovare rifugio dalla sua ira; quindi, passata la sua collera, al tempo fissato, YHWH si ricorderebbe di lui, come si ricordò del popolo di Israele nella sua schiavitù¹⁰, e lo restaurerebbe nella pace. Lo studioso individua in tale idea del protagonista, smentita in apparenza con 14,18-25, un elemento immaginativo duraturo che in modo nascosto rimarrà presente sino al capitolo 19 quando, con indiscussa evidenza, comparirà nuovamente nelle parole di Giobbe. La speranza di Giobbe, per Janzen, si presenta nei suoi tratti esteriori come una visione che allude alla resurrezione:

“è degno di nota anche il fatto che, in simili condizioni, la visione si spinga ben oltre le tradizionali concezioni israelitiche relative a una restaurazione puramente storica, «mondana», della comunità o del singolo, a possibilità che, per portata e natura, potrebbero essere descritte come proto-apocalittiche.”¹¹

Poniamo la nostra attenzione sulla seconda risposta di Giobbe a Zofar. Nel capitolo 20 l'amico aveva proseguito il suo attacco descrivendo l'insaziabilità degli uomini perversi che si vedranno costretti a restituire le loro conquiste ancor prima di averle assimilate. Zofar, ancora una volta, ha cercato di mostrare che la dottrina della retribuzione è corretta quanto inesorabile verso gli empi. Giobbe si vede invece ora costretto a testimoniare il vero orrore degli scellerati: essi godono dei frutti della loro malvagità senza essere puniti¹². Il quadro che egli presenta è piuttosto semplice¹³:

A. *Appello all'attenzione* (21,1-6).

B. *La smentita dei fatti*:

- i malvagi sono felici, anche lontano da Dio (21,7-16),
- la morte colpisce senza discernimento (21,17-26),
- l'accusa degli amici è senza fondamento (21,27-34).

Giobbe è estremamente duro nei confronti dei suoi ascoltatori, persino spazientito dalle loro

⁹ *Ibidem*, p. 236.

¹⁰ Cfr. J.G. JANZEN, *op. cit.*, pp. 150-151.

¹¹ *Ibidem*, p. 151.

¹² *Ibidem*, pp. 201,207.

¹³ Cfr. J. RADERMAKERS, *op. cit.*, p. 93.

parole che non riescono a dargli nessun conforto. Non rimane che invitarli a tacere e ad ascoltare quello che ha da dire loro, ovvero l'esatto stravolgimento di quanto si sono finora sforzati di sostenere: gli empi non godono di una sorte infelice, al contrario sono in buona salute e muoiono sazi di giorni. La loro condizione sembra riecheggiare quella medesima prosperità nella quale Giobbe aveva vissuto per tanti anni (21,8-13), eppure i loro pensieri sono ben diversi da quelli che ispiravano Giobbe nella sua rettitudine: «Allontanati da noi, non vogliamo conoscer le tue vie. Chi è l'Onnipotente, perché dobbiamo servirlo? E che ci giova pregarlo?». (21,14-15).

“Se gli atei sono felici, è perché Dio non dà il benessere. E se i suoi doni sono accordati a coloro che lo rinnegano, perché preoccuparsi di una condotta morale conforme ai desideri di Dio (cf. Sal 25,4)? Tanto vale scegliere la via larga e facile!”¹⁴

Ancora una volta dobbiamo evidenziare che questa stessa tesi sarà in una certa misura ripresa dal Grande Inquisitore nel racconto di Ivan Karamazov, conducendola peraltro sino alle sue estreme conseguenze.

A sostegno della sua idea, Giobbe espone con estrema lucidità ciò che gli amici aborriscono di guardare in faccia: la realtà è che la morte colpisce chiunque e senza discernimento (21,23-26). Le consolazioni degli amici agli occhi di un sofferente, quale è Giobbe, non possono quindi che apparire insulse vanità, del tutto inefficaci.

Infine non possiamo tralasciare i capitoli 23 e 24 in cui Giobbe dà risposta al terzo discorso di Elifaz. Dopo aver ascoltato il giudizio penitenziale con cui il suo amico ha cercato di condurlo alla confessione del proprio peccato, al fine di accogliere così il perdono del Signore, Giobbe replica con un requisitoria estremamente lucida. Elifaz proponeva allo sventurato compagno di riconoscere le proprie colpe, di dichiararsi colpevole ed ottenere così i beni di YHWH: Su, riconciliati con lui e tornerai felice, ne riceverai un gran vantaggio. (22,21), Giobbe sostiene di non poter accettare tale consiglio poiché, come ha ripetuto sino ad ora, non può in nessun modo riconoscersi colpevole. Questa conclusione tuttavia porta con sé una conseguenza che Giobbe oramai non può più tacere: “le sue pene non provano la sua colpa, ma piuttosto la colpa di Dio”¹⁵. Per analizzare con maggiore attenzione la risposta del

¹⁴ *Ibidem*, p. 94.

¹⁵ L. ALONSO SCHÖKEL, *op. cit.*, p. 395.

protagonista ci avvaliamo, almeno in parte, della suddivisione suggerita da Radermakers¹⁶:

A. *Giobbe cerca il volto di Dio:*

- Dio resta inaccessibile (23,1-6),
- Presenza nell'assenza (23,7-12),
- Silenzio di Dio (23,13-17).

B. *L'irrompere della ingiustizia:*

- Sfruttatori e oppressi (24,1-12),
- Nemici della luce (24,13-17).

Conclusione. (24,25)

Propendiamo con Schökel nel ritenere necessaria una ricostruzione del terzo ciclo di discorsi¹⁷. I versetti 24,18-24 sono, a tutti gli effetti, affermazioni che mai ci aspetteremmo sulla bocca di Giobbe. Senza addentrarci nella ricca analisi del commentatore spagnolo crediamo opportuno riportare la sua conclusione:

“Non possiamo interpretare come idee di Giobbe 24,18-24 o 27,13-23. Se vogliamo mantenerle sulla sua bocca, dobbiamo considerarle citazioni dell'opinione degli amici, che sarebbe andato confutando di seguito (anche se attualmente la confutazione è andata persa), o come interpolazione che vuole conformare le idee di Giobbe con quelle del dogma tradizionale. Dal momento che tutt'e due le soluzioni risultano discutibili, consideriamo un male minore ricostruire il terzo ciclo. Così facciamo nel commentario, riconoscendo già da ora il carattere ipotetico di ogni soluzione.”¹⁸

La grande iattura che lamenta Giobbe è la certezza di avere buone ragioni per comparire in giudizio con Dio e, con tutta probabilità, di vincere la causa e tuttavia non conoscere il luogo del tribunale di YHWH: Oh, potessi sapere dove trovarlo, potessi arrivare fino al suo trono! (23,3). Giobbe sente vicina la mano di Dio che lo tormenta eppure ignora la strada che conduce all'incontro con lui¹⁹. L'assenza di YHWH diviene così l'affermazione del più completo spaesamento dell'uomo, Giobbe cerca da ogni lato e al termine della sua affannosa quanto

¹⁶ Cfr. J. RADERMAKERS, *op. cit.*, p. 99.

¹⁷ Radermakers lascia aperta questa possibilità, esponendo brevemente le eventuali soluzioni interpretative nei due casi possibili: i versetti 18-24 sono parole di Giobbe, oppure compongono il terzo discorso di Zofar altrimenti mancante.

¹⁸ L. ALONSO SCHÖKEL, *op. cit.*, p. 54.

¹⁹ Cfr. J. RADERMAKERS, *op. cit.*, p. 100.

inutile esplorazione egli non trova altro che la centralità della sua solitudine:

“8 Ma se mi dirigo ad oriente, Lui non c’è;
a ponente, io non lo intravedo;
9 a settentrione, ove è in azione, e non lo scorgo;
a mezzogiorno si cela, e non lo vedo.”²⁰

Per Giobbe inoltre il silenzio divino risulta ancor più insopportabile a fronte della incomprensibile arbitrarietà dei disegni divini: Se egli sceglie, chi lo farà cambiare? Ciò che egli vuole, lo fa. Compie, certo, il mio destino e di simili piani ne ha molti. Per questo davanti a lui sono atterrito, ci penso e ho paura di lui. (23,13-15). Giobbe diviene pertanto lo zimbello di Dio e dei suoi bizzarri desideri di fronte ai quali non può che rimanere atterrito, immobilizzato dallo sgomento e dalla delusione.

Il capitolo 24, prettamente descrittivo, segna uno stacco considerevole con il precedente più denso e patetico. Sia Schökel che Radermakers sottolineano la soluzione di continuità esistente nel ragionamento di Giobbe che improvvisamente si libera dall’angusta ed esclusiva lamentazione della propria condizione, per raccogliersi nella contemplazione pessimista della società che lo circonda. Due domande di sfida racchiudono il quadro centrale che ha nel versetto conclusivo della prima parte l’affermazione più severa: Dio non presta attenzione (24,12).

“Per questa frase e per la cornice, il quadro pessimista diventa un’accusa contro Dio e confuta la pretesa dottrina della retribuzione.”²¹

La domanda iniziale è di non facile spiegazione: Perché l’Onnipotente non si riserva i suoi tempi e i suoi fedeli non vedono i suoi giorni? (24,1); una interpretazione possibile²² è quella che individua nei “giorni di Dio” gli interventi decisivi del Signore nella storia, che tuttavia ora sono invisibili. Giobbe sa che Dio ha fissato il tempo in cui ristabilirà il diritto e la giustizia, eppure questo momento si è fatto incomprensibilmente introvabile. Dio non si rivela più nella storia umana, lascia trascorrere il tempo che inesorabilmente accentua le ingiustizie esistenti sino a determinare, a causa di un’attesa interminabile, il definitivo fallimento della dottrina della retribuzione.

Nei versetti 2-12 Giobbe descrive con impressionante freddezza il completo stravolgimento operato dai malvagi ai danni dei più deboli e, conseguentemente, della stessa Torah che li protegge. Le iniquità compiute coinvolgono tutti gli ambiti della vita dell’uomo: il lavoro

²⁰ Gb 23,8-9. secondo la traduzione di Schökel in: L. ALONSO SCHÖKEL, *op. cit.*, p. 388.

²¹ L. ALONSO SCHÖKEL, *op. cit.*, p. 403.

²² Così hanno sia Schökel che Radermakers, seppure con sfumature diverse.

(24,2), la sussistenza minima per la sopravvivenza (24,3), il settore giudiziario (24,4²³). In particolare la descrizione finale delle angherie subite dai poveri, costretti a lavorare per un salario irrisorio, è tale che non si può non provare un senso di disgusto e ripulsa: colui che legge è così indotto per un moto stesso dell'animo a condividere la posizione di Giobbe, il suo pensiero, le sue considerazioni. Ne segue che le parole del versetto 12 acquistano in tal modo maggiore forza e colpiscono con rinnovata intensità l'attenzione del lettore che si ritrova vieppiù coinvolto, o forse irrimediabilmente compromesso: Dalla città si alza il gemito dei moribondi e l'anima dei feriti grida aiuto: Dio non presta attenzione alle loro preghiere. (24,12).

La parte conclusiva dell'intervento di Giobbe (24,13-17) è caratterizzata dalla contrapposizione di luce e tenebre, queste ultime proteggono e coprono inspiegabilmente tre efferati crimini: assassinio, furto e adulterio²⁴. Giobbe non dice ciò che fa Dio mentre avviene tutto questo, eppure la sua assenza è emblematica: "Giorno e notte avvengono le ingiustizie descritte, e Dio sta alla frontiera di entrambi senza farci caso"²⁵.

La domanda del versetto 25 chiude il discorso di Giobbe; come già ha fatto altre volte egli lancia ai suoi ascoltatori, lettori compresi, un'ennesima sfida: Non è forse così? Chi può smentirmi e ridurre a nulla le mie parole?

b. Il mio go'el è vivo.

In questo paragrafo analizzeremo due passaggi molto conosciuti del libro di Giobbe: l'uno tratto dalla seconda risposta ad Elifaz (cap. 16 e 17) e l'altro dalla seconda risposta a Bildad (cap. 19). Faremo, per entrambi i brani, soltanto un breve riferimento al contesto dei rispettivi discorsi in cui sono inseriti per concentrarci con maggiore attenzione sui versetti in questione: 16,18-22 e 19,23-27.

Abbiamo già precedentemente esposto una breve analisi del secondo intervento di Elifaz²⁶, ci basti qui ricordare solamente che egli ha tacciato l'amico Giobbe di sovversione della religione, lo ha accusato di superbia e malizia e infine gli ha illustrato in modo intimidatorio l'orrenda fine degli empi. Giobbe risponde con un contrattacco: Ne ho udite già molte di simili cose! Siete tutti consolatori molesti. Non avran termine le parole campate in aria? O che cosa ti spinge a rispondere così? Anch'io sarei capace di parlare come voi, se voi foste al mio posto: vi affogherei con parole e scuoterei il mio capo su di voi. (16,2-4). Non è facile districarsi all'interno di questo

²³ Così interpreta Schökel in: L. ALONSO SCHÖKEL, *op. cit.*, p. 405.

²⁴ *Cfr.*, L. ALONSO SCHÖKEL, *op. cit.*, p. 406.

²⁵ *Ibidem*, p. 406.

²⁶ Capitolo II.

discorso, molti autori hanno ipotizzato differenti ricostruzioni che tuttavia non sembrano poter rendere conto, perlomeno non in modo del tutto soddisfacente, di una complessità che sembra non lasciare alcuno spazio per una ricomposizione coerente e lineare. Attingendo alle analisi di Schökel²⁷ suddividiamo approssimativamente questi due capitoli nel seguente modo:

- A. *Esordio: introduzione agli amici.* (16,2-5)
- B. *Supplica in forma di preghiera salmica.* (16,6-17)
- C. *Imprecazione alla terra e invocazione di un difensore.* (16,18-22)
- D. *Supplica in forma di preghiera salmica.* (17,1-9)
- E. *Sfogo disperato di Giobbe.* (17,10-16)

Ci soffermiamo sulla parte centrale e culminante della lunga perorazione di Giobbe. Già in precedenza lo sventurato protagonista aveva suggerito la presenza-assenza di un misterioso essere che potesse svolgere la funzione di arbitro o mediatore, come ispirato *per contra* dalle parole di Elifaz che ne negava l'esperibilità (5,1): Non c'è fra noi due un arbitro che ponga la mano su noi due. (9,33). In questa ennesima risposta ad Elifaz, Giobbe si riappropria di tale misterioso personaggio ponendo così le condizioni di possibilità per la prossima luminosa invocazione di 19,23-27.

O terra, non coprire il mio sangue e non abbia sosta il mio grido! (16,18), con questo lamento Giobbe rivolge la sua imprecazione alla terra affinché non nasconda il suo dolore e la sua sofferenza; il grido del sangue innocente, come fu per Abele, si leva così al cielo in segno di perenne protesta. Una causa giudiziale affinché possa essere valida necessita di due testimoni e quelli che sovente la Sacra Scrittura evoca in relazione a YHWH sono il cielo e la terra. Giobbe, dopo aver supplicato l'elemento terrestre, riceve quindi una risposta celeste: sembra possibile l'esistenza di un mediatore che conosca il dolore dell'uomo e la sua innocenza.

“Ritorna l'idea accennata in 9,33: là era una impossibilità «*non c'è un arbitro tra noi due che possa porre mano sopra entrambi*», qui è una possibilità condizionata «*se c'è in cielo*». Quantunque alcuni leggano *hinne* in senso affermativo enfatico: «Ecco, nel cielo c'è...». Come ponte verso 19,25, sembra possibile la lettura condizionale.”²⁸

Occorre tuttavia sottolineare che l'interpretazione dei versetti 20-22 non è assolutamente facile. Miei avvocati presso Dio sono i miei lamenti, mentre davanti a lui sparge lacrime il mio occhio,

²⁷ Cfr., L. ALONSO SCHÖKEL, *op. cit.*, pp. 287-290.

²⁸ *Ibidem*, p. 298.

perché difenda l'uomo davanti a Dio, come un mortale fa con un suo amico; poiché passano i miei anni contati e io me ne vado per una via senza ritorno. (16,20-22). È necessario chiedersi sin da ora quale sia l'identità di questo "mallevadore": è una figura angelica che svolge la funzione di «anti-satan»²⁹ oppure è un figura divina? Ma se è immagine di Dio, di quale Dio si tratta? Non potrà essere certo il Dio degli amici, fedeli difensori della dottrina della retribuzione, ma neppure il Dio di Giobbe può incarnare questo personaggio dal momento che, come già più volte abbiamo ricordato, lo stesso Giobbe non riesce a svincolarsi da una rappresentazione di Dio differente da quella di Elifaz e compagni. Con tutta probabilità è proprio questa ultima affermazione che andrà corretta. Giobbe rifiutava l'attenzione di Dio (Fino a quando da me non toglierai lo sguardo e non mi lascerai inghiottire la saliva? (7,19), E non son poca cosa i giorni della mia vita? Lasciami, sì ch'io possa respirare un poco (10,20)) ed ora, improvvisamente, si volge verso di lui; lo sventurato protagonista sembra accettare di rimettersi all'arbitrio della giustizia divina, anche se permane una certa incompletezza nella fiducia di Giobbe, che risulta quindi ambigua. In effetti il v. 22 può essere interpretato o come il sogno di una incipiente giustificazione da parte di Dio stesso prima di morire, oppure come il rifiuto di tale illusione che l'imminenza stessa della morte genera. Con Radermakers crediamo tuttavia possibile affermare che Giobbe formuli la sua invocazione rivolgendola non ad una figura angelica ma a Dio stesso, aprendo così la strada ad una nuova comprensione di Dio, che tuttavia non potrà verificarsi che con la rivelazione degli ultimi capitoli.

“In ogni modo – e questo è l'essenziale – Giobbe si appella a Dio stesso. Il suo grido non è soltanto indirizzo al Giudice supremo. È insieme il suo testimone e il suo avvocato, perché arriva realmente a Dio.”³⁰

“nella sua comprensibile angoscia, Giobbe non può riposare che in Dio. La sua giustificazione coinciderà con la sua morte? Egli traccia qui a noi una via misteriosa: nel cuore della disperazione, Dio è presente e ci conduce, attraverso questa morte di tutto il nostro essere, fino alla rivelazione del suo volto. Ma questa timida speranza è talmente in contrasto con le apparenze che sembra veramente illusoria.”³¹

Giobbe non oscilla minimamente dinanzi al quadro minaccioso dell'empio che Bildad, nel capitolo 18, declama per indurre lo sventurato amico alla confessione della colpa. Al

²⁹ Così Schökel in: *Ibidem*, p. 290.

³⁰ J. RADERMAKERS, *op. cit.*, p. 83.

³¹ *Ibidem*, p. 85.

contrario, l'exasperazione di Giobbe raggiunge qui (cap. 19) il suo massimo, ciò che ha davanti agli occhi è di una evidenza schiacciante: Dio ha messo in atto un vero e proprio attacco nei suoi confronti. Emerge tuttavia uno sprazzo di speranza.

Proponiamo questa suddivisione del capitolo:

- A. *Giobbe in completa solitudine dinanzi al silenzio di Dio.* (19,2-7)
- B. *Giobbe si scopre l'avversario di Dio, il rigettato da Dio.* (19,8-12)
- C. *Giobbe è abbandonato da amici e parenti.* (19,13-22)
- D. *Il Dio vivente, ultimo soccorso.* (19,23-29)

Il genere letterario di questo discorso è quello della lamentazione aperta alla speranza. In effetti Giobbe è arrivato al punto di sentirsi completamente abbandonato da familiari, dagli amici, da tutta la società e non ultimo da Dio stesso. Sembra persino riconoscere nella sua infelice condizione la natura più propria di tutto il suo essere che, come accennavamo analizzando il prologo, pare celarsi anche nel suo nome: Giobbe come «l'odiato» e quindi «il nemico» (sostantivo participiale passivo da *'ayab*, «odiare»), Ha acceso contro di me la sua ira e mi considera come suo nemico. (19,11). Giobbe sostiene che Dio ha ora assunto nei suoi confronti il ruolo dell'oppositore, del "satan". Il fatto che il lettore sia a conoscenza di ciò che è accaduto nel prologo, mentre il protagonista ne sia del tutto all'oscuro, rende la sua lamentazione, se possibile, ancora più destabilizzante: Dio non gli si è accanito contro, ne ha preso invece le difese ed ha scommesso su di lui, tuttavia Giobbe in tutto ciò non può che percepire un'assurda assenza. Eppure è proprio nel momento in cui il suo gemito raggiunge l'apice della desolazione che emerge improvvisamente un grido di speranza, del tutto incomprensibile. Come era ingiustificata la sfida, l'antagonismo di Dio, così appare ora incomprensibile la fiducia di Giobbe.

Oh, se le mie parole si scrivessero, se si fissassero in un libro, fossero impresse con stilo di ferro sul piombo, per sempre s'incidessero sulla roccia! (19,23-24). Giobbe invoca la possibilità di redigere un'iscrizione indelebile, un'incisione che rimanga perennemente impressa nella memoria. Dal momento che i suoi compagni non ne sono capaci, Giobbe si augura che il conforto possa giungere da qualcuno che, un domani, leggerà la testimonianza della sua sofferenza che si prepara ora a porre per iscritto.

Il testo ebraico, a giudizio di Schökel³², pare essere mal conservato; le traduzioni e gli studi

³² Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL, *op. cit.*, p. 331; faremo riferimento all'analisi di questo autore anche per le successive osservazioni.

che la tradizione e poi la scienza biblica hanno prodotto su questi pochi versetti sono semplicemente sterminati. È palese che non ci è qui possibile addentrarci in un'analisi esegetica, nemmeno potremmo pretendere di elencare le innumerevoli proposte di traduzione; ci accontentiamo quindi di considerare gli effetti e le ripercussioni che comportano le interpretazioni più conosciute.

La versione greca della LXX risulta particolarmente difficile; Schökel propone una traduzione che non chiarisce la complessità del testo proprio per mettere in evidenza le diverse possibilità di lettura:

“25 So che è eterno colui che mi dovrà liberare sulla terra,
26 e restaurare la mia pelle che sopporta tali cose.
Poiché me le ha presentate il Signore:
27 di quelle di cui ho coscienza,
che il mio occhio ha visto e non un altro;
tutto è disposto per me nel mio grembo.”³³

La restaurazione sembra essere accolta da Giobbe come una remunerazione che verrà a lui riversata in seno: Dio che ha causato la sua sofferenza, verrà a liberare prontamente il suo servo fedele.

L'adattamento della vulgata è invece chiaro:

25 scio enim quod redemptor meus vivat et in novissimo de terra surrecturus sim
26 et rursum circumdabor pelle mea et in carne mea videbo Deum
27 quem visurus sum ego ipse et oculi mei conspecturi sunt et non alius reposita
est haec spes mea in sinu meo

Anche Girolamo, d'accordo con questa versione, riconosce nelle parole di Giobbe la fede nella resurrezione e nel futuro Messia Redentore.

Esiste tra i commentatori una tradizione, in vero di scarsa importanza, che non riconosce nelle parole di Giobbe la fede nella resurrezione, tra questi Schökel elenca: Crisostomo, Didimo, Alessandro il Catechista, Policronio, Olimpodoro, Isidoro di Pelusio, Teodoreto, Giovanni Damasceno. La liturgia cattolica, che legge questo testo durante il rito funebre, ha accolto tuttavia l'interpretazione data dalla Vulgata, da Girolamo, Agostino e Gregorio Magno secondo la quale, come abbiamo già accennato, Giobbe crede nella resurrezione futura dell'uomo, nella sua propria carne e identità personale. Anche la tradizione bizantino-slava, collocando la lettura del libro di Giobbe nella Settimana di Passione, si pone sulla stessa linea

³³ L. ALONSO SCHÖKEL, *op. cit.*, p. 331.

di interpretazione che potremmo definire “cristologica”.

Il senso originale del testo ebraico, benché risulti anch'esso di non facile traduzione, manifesta tuttavia in modo chiaro che Giobbe aspetta una rivendicazione ad opera di un *go'el*: Io lo so che il mio Vendicatore è vivo e che, ultimo, si ergerà sulla polvere! Dopo che questa mia pelle sarà distrutta, senza la mia carne, vedrò Dio. Io lo vedrò, io stesso, e i miei occhi lo contempleranno non da straniero. Le mie viscere si consumano dentro di me. (19,25-27).

Sono due le domande sulle quali concentreremo la nostra attenzione e alle quali sarà necessario dare risposta: la restaurazione che Giobbe invoca si realizzerà prima della morte o dopo la morte? Inoltre, il *go'el*, tradotto qui con Vendicatore, è Dio oppure ne è distinto in modo da porsi in opposizione a lui?

Il primo quesito è indubbiamente quello più importante ed il suo esito determina, perlomeno parzialmente, l'esito del secondo. La critica moderna è quasi unanime nel sostenere che il libro di Giobbe non conosce la risurrezione dei morti. Tra i pochi autori che oggi cercano di confutare tale tesi possiamo citare Janzen, faremo riferimento a lui per analizzare il tema in questione.

“Personalmente ritengo che il cosiddetto consenso moderno sia in errore, e che l'interpretazione antica avesse colto nel segno.”³⁴

Il libro di Giobbe, afferma Janzen, manifesta un andamento tale per cui si assiste a riprese ed approfondimenti come a smentite ed a trasformazioni di punti di vista che, precedentemente, sembravano inconfutabili. Non è quindi inverosimile che Giobbe prenda di nuovo in considerazione la possibilità della resurrezione dai morti così come era comparsa in 14,13-17, seppure fosse stata subito smentita dalle successive parole di disperazione dello stesso Giobbe³⁵. Janzen motiva innanzitutto la sua posizione dal punto di vista esegetico, tuttavia egli adduce a sostegno della sua tesi anche un altro elemento, che sembra svincolarsi dalle diverse critiche di carattere linguistico in quanto pone il problema sul piano dell'ermeneutica. Facendo riferimento al pensiero di Abram Heschel, per il quale il profeta partecipa empaticamente al pathos divino che ha origine in Dio stesso come sua relazione con il mondo³⁶, Janzen suggerisce:

“Può darsi che il pathos divino nasca nella coscienza umana sotto forma di sensazioni visionarie: precisamente quelle sensazioni che hanno come oggetto e come dati ciò che non esiste ancora nel mondo reale, ma che può essere adombrato simbolicamente per mezzo delle forme e dei termini linguistici

³⁴ J.G. JANZEN, *op. cit.*, p. 184.

³⁵ *Cfr. Ibidem*, p. 184.

³⁶ *Cfr. A. HESCEL, Il messaggio dei profeti.*

appartenenti al mondo reale [...] È possibile supporre che la partecipazione dei profeti – e in questo caso di Giobbe – al pathos divino possa, a un certo punto, dar luogo alla visione di un futuro in cui la sollecitudine globale di Dio per la creatura e il mondo in tutte le sue fogge e dimensioni sfoci in una trasformazione globale, come la resurrezione della carne?”³⁷

Janzen dà una risposta affermativa a questo ultimo quesito, benché riconosca che dinnanzi alla complessità di un passo come 19,25-27 qualsiasi interpretazione non possa che avere la caratteristica di ipotesi.

Il *go'el* è dunque Dio stesso? Janzen risponde affermativamente traducendo, come fa la Vulgata ma non il testo CEI, con Redentore. Schökel, che presenta un prospettiva diversa per cui Giobbe attende una rivendicazione di carattere intra-storico, parla di un Vendicatore:

“Giobbe professa chiaramente la sua fede e speranza nel fatto: «so che è vivo il mio riscattatore»; chi sia, in che relazione si trovi con Dio, come avrebbe agito, non lo sa con certezza.”³⁸

Manteniamo entrambe le prospettive che riteniamo ugualmente sostenibili anche se sostanzialmente dipendenti dalla risposta data al primo quesito esaminato.

Prima di analizzare le relazioni, i paralleli e le divergenze presenti tra Giobbe e la celebre opera di Dostoevskij, è necessario riprendere in modo sommario i due nodi tematici che abbiamo incontrato in questo secondo paragrafo e che verranno ripresi nel successivo. Da una breve analisi dei discorsi di Giobbe è emerso, quasi come filo conduttore interno a ciascun intervento, il tema del processo a Dio; tale idea nasce nella coscienza di Giobbe a seguito di alcune riflessioni sulla sua sofferenza e sulla situazione del mondo circostante. Innanzitutto la giustizia divina rivela la sua assenza in quanto l'innocente ed il reo, il giusto e l'empio muoiono allo stesso modo. In secondo luogo esiste un grave errore di valutazione da parte di Dio nei riguardi dell'uomo: tale creatura è in vero debole e fragile, eppure YHWH esige da lei cose che non può assolutamente dare. Infine l'esperienza comune rivela che il malvagio appare felice anche lontano da Dio.

L'altro elemento centrale che abbiamo riscontrato in diversi punti dei discorsi di Giobbe è l'abbozzo di una posizione resurrezionistica.

³⁷ J.G. JANZEN, *op. cit.*, pp. 198-199.

³⁸ L. ALONSO SCHÖKEL, *op. cit.*, p. 335.

3. *Giobbe e "I fratelli Karamazov"*.

I fratelli Karamazov è indubbiamente l'opera in cui il talento di Dostoevskij nell'analisi del cuore umano raggiunge il suo apice. La bibliografia relativa ai saggi che esaminano questa opera è vastissima. Numerosi studiosi hanno affrontato l'opera dell'autore russo a partire dai più diversi punti di vista: quello della letteratura, della filosofia, della psicologia e non ultimo anche quello della teologia; noi ci dedicheremo esclusivamente ad abbozzare un possibile accostamento tra *Giobbe* e i libri V e VI, che di fatto possono essere considerati il punto culminante di tutto il romanzo³⁹.

Suddividiamo questo paragrafo in due sottosezioni: nella prima verranno evidenziate le possibili corrispondenze e analogie tra *Giobbe* ed il personaggio di Ivan Karamazov, nella seconda prenderemo in esame la figura di Zosima a cui è dedicato il libro VI intitolato *Un monaco russo*. Zosima ed Ivan infatti costituiscono le due facce attraverso cui Dostoevskij presenta al lettore il problema del male, non è un caso che il libro V abbia come titolo l'espressione latina: *Pro et contra*. Se per lo *starec*, così come per il giovane Alëša, la sofferenza ed il male nel mondo provano l'esistenza e la verità di Dio, per Ivan, che esprime il pensiero ateo, la prospettiva si rovescia: viene a crearsi un circolo vizioso in cui, l'escludere aprioristicamente Dio dalla vita dell'uomo e conseguentemente anche dal male e dalla sofferenza sottesi in essa, genera un vuoto incomprensibile, un grande interrogativo che giustifica e avalla quella stessa negazione iniziale.

a. *Ivan e Giobbe.*

“Se nella *Lettera a Ljubimov* Dostoevskij afferma che gli insegnamenti dello *starec* Zosima segnano il punto culminante della sua opera, egli scrive però a Pobedonošcev: «Mi accorgo da solo che l'ateismo sembra predominare». Ciò deriva dal fatto che, anche in un soggetto astratto Dostoevskij non voleva «tradire la realtà». Al male si può accedere più facilmente nell'esperienza diretta; il bene, invece, non ha un'evidenza immediata.”⁴⁰

I capitoli III, IV e V del libro quinto sono incentrati sul confronto tra Alëša ed Ivan. I due fratelli avevano già avuto in precedenza l'occasione di incontrarsi: dopo l'increscioso

³⁹ Cfr. G. GHINI, *Il simbolo «Giobbe» ne I fratelli Karamazov di F. M. Dostoevskij*, p. 91.

⁴⁰ P. EVDOKIMOV, *Dostoevskij e il problema del male*, p. 166.

episodio della riunione “famigliare” avvenuta nella cella dello starec Zosima, Alëša fa visita alla casa paterna ove si imbatte in Ivan, tramite la mediazione del padre Fëdor hanno occasione entrambi di esprimere le loro convinzioni riguardo la religione e l’esistenza di Dio.

“– [...] Ma dimmi, tuttavia c’è Dio o non c’è? Purché seriamente! Ora mi bisogna che parli seriamente.

– No, Dio non c’è.

– Piccolo Alëša, c’è Dio?

– Dio c’è.

– Ivan, e l’immortalità c’è, voglio dire qualcosa al di là, sia pure poca cosa, sia pure una cosina da nulla?

– Non c’è neppure l’immortalità.

– Proprio in nessuna forma?

– In nessuna forma. [...]

– Piccolo Alëša, c’è l’immortalità?

– C’è.

– Dio e l’immortalità?

– Dio e l’immortalità.”⁴¹

Alëša incontra nuovamente Ivan, questa volta senza la presenza di altre persone, nella stanza separata di una trattoria, tra loro si sviluppa un dialogo aperto e sincero nel quale tuttavia è possibile riconoscere un differente peso dei personaggi: Ivan indubbiamente svolge qui il ruolo di attore principale proponendo la discussione, argomentando con verbosità le sue posizioni e coinvolgendo Alëša solo di volta in volta e, in diverse occasioni, finendo persino di dimenticarsi della sua presenza. Non analizziamo il dialogo passo per passo, ci limitiamo a descrivere sommariamente la posizione di Ivan al fine di coglierne l’elemento centrale, per poi passare allo studio del suo racconto: *Il Grande Inquisitore*.

Muovendo dall’idea di giustizia Ivan procede in un’opera di dissoluzione dell’insegnamento cristiano sulla creazione e sull’uomo, ovviamente non attraverso l’indagine sistematica e minuziosa dei diversi elementi che lo compongono, piuttosto minando il suo punto di partenza, ossia la dottrina relativa al peccato originale, ed il suo punto di arrivo, ovvero il Regno di Dio e la sua armonia. Infine dedicherà il suo racconto per criticare l’idea di espiatione operata da Cristo, Agnello senza macchia. Il metodo attraverso il quale Ivan procede nella sua dissertazione è esclusivamente razionale, di fatto ciò che conduce Ivan nei suoi ragionamenti

⁴¹ F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, pp. 178-179.

è unicamente lo «spirito euclideo». Utilizzando un'espressione dello stesso Dostoevskij, potremmo concludere che sarà infine proprio il «due più due uguale quattro» a far approdare Ivan all'ateismo teorico e pratico.

“Il pensiero di Ivan si muove nel circolo vizioso delle contraddizioni. La sua professione di fede è grandiosa, ma nasconde un difetto mortale; respinge i principi della ragione per soccombere immediatamente proprio sotto i colpi dello «spirito euclideo».”⁴²

Ivan non rifiuta l'esistenza di Dio a priori, la considera come un'istanza dovuta, come un assioma dal quale è possibile partire razionalmente.

“E perciò ti dichiaro senz'altro che accetto, in tutte lettere, l'esistenza di Dio. [...] ammetto volentieri Iddio, non solo, ma ammetto, ben più, anche la sapienza Sua, a i Suoi fini (sebbene a noi intermente sconosciuti); credo nell'ordine, nel senso della vita, credo nell'eterna armonia in cui tutti dovremmo fonderci insieme; credo nel Verbo, a cui tutta la creazione aspira e che è a sua volta *apud Deum* ed è esso stesso Dio, e così via, così via, all'infinito.”⁴³

Eppure sarà proprio a seguito di questa sua professione di fede astratta e concettuale che l'ateismo farà la sua comparsa. Abbiamo più volte sottolineato che il punto di partenza dell'argomentazione di Ivan non è Dio bensì l'idea di Dio, di conseguenza la giustizia, come tutti gli attributi divini, viene da lui compresa soltanto in un'ottica razionalista che non lascia alcuno spazio alla fede ed al disegno d'amore che ha nel Cristo crocifisso il suo paradigma di riferimento. È quindi inevitabile che il pensiero di Ivan trovi il suo scacco finale di fronte alla perversità della condizione umana e, in modo irrisolvibile, dinanzi al dolore innocente. L'esistenza di fanciulli innocenti piagati e dilaniati dalla sofferenza e dal dolore è qualcosa di assolutamente inintelligibile per Ivan, il quale pretende di comprendere la creazione soltanto attraverso le concatenazioni logiche di causa ed effetto, per le quali ogni elemento ha la sua spiegazione e l'irrazionale non trova spazio di esistenza. Se nel mondo i bambini conoscono la sofferenza allora, conclude Ivan, quel mondo è inaccettabile e nulla, né la resurrezione e l'armonia del Regno di Dio né l'amore per cui Cristo è strumento di espiatione per i peccati⁴⁴, potrà renderlo tollerabile.

“Non è che non accetti Dio, intendi bene questo punto: è il mondo da lui creato,

⁴² P. EVDOKIMOV, *op. cit.*, p. 170.

⁴³ F. DOSTOEVSKIJ, *op. cit.*, p. 314.

⁴⁴ *Cfr.* Rm 3,25. 1Gv 2,2.4,10.

questo mondo di Dio, che io non accetto e non posso piegarmi ad accettare.”⁴⁵

Come Giobbe, anche Ivan è provocato dalla sofferenza, entrambi vivono questa loro condizione come ribellione verso un mondo concettuale che non sembra cogliere quella stessa tragicità che Giobbe ed Ivan vivono, il primo sulla propria pelle ed il secondo per una singolare sensibilità. Queste parole con cui Evdokimov descrive la posizione di Ivan possono valere bene anche come illustrazione della situazione di Giobbe:

“Il mondo, in tutta la sua realtà brutale, è assurdo, e Dostoevskij insorge, con Ivan, contro qualsiasi teodicea ottimistica che sia stata defraudata dell’elemento tragico, ove il male non sia che un accordo necessario nell’armonia universale e dove le vie della Provvidenza si accordino troppo bene con la ragione filosofica.”⁴⁶

È evidente tuttavia che l’esito a cui pervengono Ivan e Giobbe non è il medesimo. Abbiamo già messo in luce, nel primo paragrafo, che Giobbe non chiude la sua riflessione nelle anguste dimensioni della razionalità ma, nel suo lungo cammino, egli conosce alcuni momenti in cui la fede e la speranza gli permettono di spalancare la sua esistenza ad una dimensione “altra”, che abbiamo indicato come “prospettiva resurrezionistica” (metteremo in evidenza nella prossima sezione che non è impossibile trovare analogie con la posizione di Zosima). Ivan non è capace di questo percorso. Se Giobbe nel piangere la sua condizione di separato da Dio rivolge comunque la sua lamentazione al Signore, Ivan traccia una tale linea di separazione tra l’uomo e Dio che il cielo si svuota ed il mondo si ritrae. Non è più possibile alcuna comunicazione. Conclude quindi Evdokimov:

“l’uomo appare solitario, privato dell’immagine di Dio, che è il fondamento della sua innata capacità di amare. L’affermazione della solitudine rende assurdo l’amore e i principi vitali che su di esso si fondano.”⁴⁷

Ivan passa quindi dall’iniziale *impasse* intellettuale ad una ben peggiore *impasse* morale, ed è questa ultima che sigilla l’ateismo di Ivan e che, al termine del dialogo, lascerà il fratello Alëša esterrefatto e addolorato per la sua sorte che sembra già intuire.

- “– C’è una forza che resisterà a tutto! – già freddamente beffardo, esclamò Ivan.
- Quale forza?
- Quella dei Karamazov... la forza della bassezza karamazoviana.
- Ossia, affogare nella dissolutezza, soffocar l’anima nella corruzione: è questo,

⁴⁵ F. DOSTOEVSKIJ, *op. cit.*, p. 315.

⁴⁶ P. EVDOKIMOV, *op. cit.*, p. 169.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 173.

è questo?

– Magari anche questo... soltanto che, fino ai trent'anni, forse riuscirò a sfuggirvi, e quando poi sarò a quel punto...

– Ma come, riuscirai a sfuggirvi? Che cosa ti darà la forza di sfuggirvi? È una cosa impossibile, coi pensieri che hai.

– Daccapo, alla maniera dei Karamazov!

– Nel senso, allora, che «tutto è permesso»? Tutto è permesso, è questo che intendi, è questo?

Ivan s'accigliò, e d'improvviso, in modo un po' strano, impallidì.

– Ah, tu vieni a ribadirmi la frasetta di ieri, [...] – contrasse le labbra in un risolino. – Sí, vada pure: «Tutto è permesso», giacché la parola è stata detta. Non la ritratto.»⁴⁸

In verità anche Ivan conosce un momento, durante il dialogo con Alëša, in cui pare intuire il punto di riferimento ultimo al problema della sofferenza innocente che tanto lo sconvolge. Dopo aver presentato al fratello una serie terribile di casi in cui emerge la crudeltà del dolore innocente, Ivan conclude che tali sofferenze non potranno mai essere ricondotte in armonia, rimarranno non riscattate e non potranno nemmeno fungere da strumento di conquista per un'armonia futura. Il ragionamento di Ivan muove dal buon senso e, così facendo, rifiuta qualsiasi soluzione che non sia esclusivamente razionale⁴⁹. Eppure tra le numerose parole compare, quasi di sfuggita, una domanda che lo stesso Alëša non lascerà passare inosservata:

“Esiste forse, in tutto l'universo, un essere che avrebbe la possibilità e il diritto di perdonare?”⁵⁰

Per Alëša questo essere esiste ed è il Cristo Gesù che può perdonare “tutti quanti e di tutto quanto, perché Lui per primo ha donato l'innocente sangue Suo a favore di tutti e in riparazione di tutto.”⁵¹. Ivan rifiuta anche questo dogma della fede e dedica il racconto de *Il Grande Inquisitore* proprio a chiarire la sua posizione.

Ivan immagina l'avvento di una nuova discesa di Cristo nel mondo; la breve novella è ambientata nella Spagna del sedicesimo secolo nell'età dei roghi della Santa Inquisizione. Cristo rivela la propria identità operando un miracolo sul cadavere, ancora recente, di una bambina del paese, ma l'entusiasmo della folla è presto spento dall'intervento del Grande Inquisitore che ordina l'arresto di Gesù; nella prigione ha poi inizio il dialogo tra Cristo e

⁴⁸ F. DOSTOEVSKIJ, *op. cit.*, pp. 350-351.

⁴⁹ Cfr. P. EVDOKIMOV, *op. cit.*, pp. 179-180.

⁵⁰ F. DOSTOEVSKIJ, *op. cit.*, p. 328.

⁵¹ *Ibidem*, p. 329.

l'anziano giudice. Ivan chiarisce che le parole del vecchio inquisitore sono il frutto di tutta la sua vita, ricordano in qualche modo lo sfogo di Giobbe il quale, giunto all'apice della sua sofferenza, rifiuta di ascoltare altre voci che non siano la sua bruciante denuncia:

“Quel che importa, qui, è che il vecchio ha bisogno di esprimere ciò che gli sta nell'anima, e finalmente viene ad esprimere tutto ciò che in novant'anni gli si è accumulato dentro, e dice ad alta voce ciò che pel corso di novant'anni ha sempre taciuto.”⁵²

Il racconto di Ivan è quindi incentrato sul lungo monologo dell'Inquisitore, che per il suo carattere incalzante e provocatorio risulta essere una specie di azione giudiziaria, una sorta di arringa conclusiva con cui il pubblico ministero cerca di convincere la giuria della colpevolezza dell'imputato. Non è quindi del tutto illegittimo ravvisare nel breve poema di Ivan la medesima velleità che spinge Giobbe ad intentare un processo contro Dio. Il Grande Inquisitore del resto non fa che riformulare al Cristo le tre tentazioni che egli conobbe la prima volta nel deserto della Giudea, ad opera del Satana. Il vecchio giudice sembra riconoscere in tale evento storico il momento più alto di tutta la storia umana, attimo in cui fu possibile rivolgere a Dio le più terribili domande che siano state poste dall'uomo.

“E pensare che se mai è avvenuto su questa terra un autentico, formidabile miracolo, fu proprio quel giorno, il giorno delle tre tentazioni! Appunto nel fatto che potessero aver luogo quelle tre domande, si realizzò un miracolo!”⁵³

Cercheremo quindi di mettere in evidenza le possibili analogie tra le argomentazioni utilizzate dal Grande Inquisitore e i nodi tematici individuati precedentemente negli interventi di Giobbe, tralasciando quindi il commento puntuale dell'intero racconto che meriterebbe uno spazio che qui non possiamo dare e che ci porterebbe fuori dal tema scelto.

“Le parole: «L'uomo è più debole e più vile di quanto Tu non pensi» esprimono bene il principio su cui è fondato l'atto di accusa, l'idea, cioè, che l'immagine dell'uomo concepita da Dio è irreali.”⁵⁴

Una delle argomentazioni principali della critica del Grande Inquisitore è proprio il fatto che Dio abbia sbagliato nel considerare l'uomo una creatura capace e degna di accogliere il suo progetto di vita. Le parole di Giobbe risultano una corretta espressione di questa obiezione presentata al Signore, il quale si ostina ad accanirsi contro ciò che in realtà non è che una “paglia secca”: Vuoi spaventare una foglia dispersa dal vento e dar la caccia a una paglia secca?

⁵² *Ibidem*, p. 335.

⁵³ *Ibidem*, p. 336.

⁵⁴ P. EVDOKIMOV, *op. cit.*, p. 191.

(13,25). Il Grande Inquisitore non si ferma ad una semplice lamentazione ma conduce la sua riflessione alle estreme conseguenze. Dal momento che il Cristo invece di impadronirsi della libertà umana, gesto che avrebbe giustamente tenuto conto della reale condizione dell'uomo, ha preferito renderla ancora più grande si è reso necessario per l'Inquisitore porre fine ad un progetto irrealizzabile che, nel corso della storia, ha dato esito a due gravissimi risultati: da un parte la divisione tra pochissimi eletti che sono riusciti nell'impresa e la maggioranza della popolazione che ha fallito, dall'altra parte la falsità del benessere raggiunto da quei pochi i quali, sostanzialmente, «hanno salvato soltanto se stessi»⁵⁵. L'immagine dell'umanità da cui il ragionamento dell'Inquisitore prende le mosse non è propriamente quella cristiana, è viziata infatti da un profondo individualismo:

“il genere umano è costituito soltanto dall'assemblaggio estrinseco di esseri totalmente isolati.”⁵⁶

Parallelamente per Ivan anche l'amore è soggetto ad un analogo processo di razionalizzazione, ne segue che la carità è limitata a rapporti esteriori ed impersonali, in modo tale che non può più nemmeno dirsi tale. Afferma infatti Ivan:

“Perché l'uomo si faccia amare, bisogna che rimanga nascosto: non appena ti mostra il viso, l'amore è bell'e finito.”⁵⁷

Il Grande Inquisitore, espressione dell'animo dello stesso Ivan, ha una visione dell'uomo e della creazione segnate dallo scacco del peccato e della sofferenza. Di fronte quindi all'impossibilità di realizzare il disegno di Dio che vorrebbe uomini liberi e capaci di accogliere l'amore divino, il Grande Inquisitore oppone infine il suo progetto: una sorta di “felicità organizzata” ottenuta ottenebrando la libertà nell'uomo attraverso il miracolo, il mistero ed il potere dell'autorità. Di fatto questa felicità viene a corrispondere ad uno stato di alienazione dello spirito, di imbarbarimento delle coscienze perpetuato ad opera di un imperante eudemonismo che ha come scopo la soppressione di un qualsiasi aspetto tragico dalla vita dell'uomo, rendendolo così indifferente a tutto. Se la prosperità del malvagio era per Giobbe un ulteriore elemento che lo spingeva ad elevare il suo lamento a Dio, per il Grande Inquisitore e dunque per Ivan il benessere di un'umanità incosciente ed empia è il risultato di un ragionamento lucido e razionale che non porta a parlare con Dio, ma ad accusarlo.

“Non c'è nulla di più ammaliante per l'uomo che la libertà della propria

⁵⁵ F. DOSTOEVSKIJ, *op. cit.*, p. 346.

⁵⁶ P. EVDOKIMOV, *op. cit.*, p. 193.

⁵⁷ F. DOSTOEVSKIJ, *op. cit.*, p. 315.

coscienza: ma non c'è nulla, del pari, di più tormentoso.”⁵⁸

“Oh, noi permetteremo loro anche il peccato: sono così fragili e impotenti; e loro ci vorranno bene come bambini, per il fatto che noi permetteremo loro di peccare.”⁵⁹

b. *Zosima e Giobbe.*

I due personaggi di Ivan e Zosima sono strettamente connessi⁶⁰. La critica del novecento ha spesso tralasciato il libro VI, in cui l'ultima conversazione con lo starec viene narrata da Alëša in forma agiografica, per dedicarsi esclusivamente al libro precedente e ad un'analisi della figura di Ivan che sovente non ha tenuto conto della struttura del romanzo, valutando tale soggetto in maniera isolata ed avulsa dal contesto. L'Epistolario di Dostoevskij rivela invece che c'è un rapporto profondo ed ineliminabile tra Ivan e Zosima. Scrive così l'autore una volta concluso il libro VI:

“Ecco, è proprio questa la mia preoccupazione e tutta la mia inquietudine. Perché come risposta a tutto questo *lato negativo*, ho destinato questo VI libro, *Il monaco russo*, che apparirà il 31 agosto. E perciò io tremo per esso in questo senso: sarà una risposta *sufficiente*? Tanto più che questa risposta non è diretta, non si riferisce alle posizioni esposte prima (ne *Il grande Inquisitore* e prima) punto per punto; ma solo in modo obliquo.”⁶¹

Il libro VI si presenta infatti come un “libro nel libro”, eccettuato il primo capitolo in cui viene descritto l'ultimo incontro tra Zosima ed i suoi ospiti, i successivi sono tutti dedicati alla vita dello starec riportata dal diletto discepolo Alëša. Il narratore introduce così i successivi capitoli:

“A questo punto debbo far presente che quest'ultima conversazione dello starec con gli ospiti venuti a visitarlo nell'ultimo giorno della sua vita, è stata in parte conservata per iscritto. La fissò per iscritto Aleksej Fëdorovič Karamazov qualche tempo dopo la morte dello starec, in memoria.”⁶²

Tra i vari aspetti che il racconto dello starec narrato da Alëša affronta uno in particolare merita la nostra attenzione, in quanto prende direttamente in considerazione il libro di Giobbe:

⁵⁸ *Ibidem*, p. 340.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 345.

⁶⁰ Cfr. G. GHINI, *op. cit.*, pp. 111-112.

⁶¹ F. DOSTOEVSKIJ, *Pis'ma* (Corrispondenza), citato in G. GHINI, *op. cit.*, p. 112.

⁶² F. DOSTOEVSKIJ, *op. cit.*, pp. 380-381.

Delle Sacre Scritture nella vita di padre Zosima. Cercheremo in primo luogo di far emergere il significato globale della parafrasi che l'anziano monaco fa del racconto biblico, per poi indicare la presenza nella figura dello starec di alcuni temi tipici del Giobbe biblico facendo infine emergere l'influenza che questi stessi argomenti svolgono anche sul personaggio di Ivan⁶³.

Facendo il racconto della sua infanzia, Zosima condivide con i suoi ascoltatori la prima volta in cui lo visitò “una specie d'ispirazione spirituale”⁶⁴. Alla giovane età di otto anni, durante la Settimana Santa, il piccolo Zosima fu condotto in chiesa dalla madre per la messa, qui ascoltando la lettura del libro di Giobbe egli rimase fortemente colpito, a tal punto che quelle parole da allora in poi furono costante riferimento di tutta la sua vita spirituale. Zosima dunque per descrivere il contenuto del testo biblico di Giobbe opera una parafrasi e, così facendo, espone implicitamente una sua interpretazione di quello stesso. Le differenze sono quindi individuabili sia dal punto di vista linguistico che da quello del significato.

“C'era un uomo nella terra di Hus, giusto e pio, e possedeva tanto di ricchezze e tanto di cammelli e tanto di pecore e di asini, e i suoi figliuoli menavano vita festosa, ed egli li amava grandemente, e pregava per essi il Signore: ma, forse, quelli ebbero a peccare, nella lor vita festosa. Ed ecco che il diavolo sale a Dio insieme con le creature divine, e dice al Signore come abbia spaziato per tutta la terra, e sotto la terra. «Ma hai tu veduto il servo Mio Giobbe?» gli domanda il Signore. E menò vanto Iddio di fronte al diavolo, additandogli quel piissimo servo Suo. E sogghignò il diavolo alle parole di Dio: «Cedilo a me, e vedrai come si ribellerà il servo Tuo a maledirà il Tuo nome». E Dio cedette il Suo giusto, da Lui prediletto, al diavolo, e il diavolo colpì i figliuoli di lui e il suo bestiame, e disperse le sue ricchezze, tutto d'un colpo, come il fulmine del Signore: e Giobbe dilacerò i suoi vestimenti, e si gettò contro terra, e alzò il grido: «Nudo uscii dal ventre della madre, e nudo ritorno alla terra: Il Signore ha dato e il Signore ha ritolto: benedetto ora e sempre il nome del Signore!» [...] di nuovo Iddio risollewa Giobbe, gli ridà le ricchezze, trascorrono ancora molt'anni, ed ecco che egli ha ormai nuovi figli, diversi dai primi, e li ama... Oh Dio mio! «Ma come poteva mai (si direbbe) prendere amore a quest'altri, una volta che quelli di prima non esistevano più, eran perduti per lui?»⁶⁵

⁶³ In questa nostra analisi seguiremo soprattutto l'articolo di G. GHINI, *op. cit.*

⁶⁴ F. DOSTOEVSKIJ, *op. cit.*, p. 387.

⁶⁵ *Ibidem*, pp. 387-388.

Zosima sposta l'attenzione sui figli di Giobbe: i primi sterminati dalla malizia di Satana, i secondi donati nuovamente dal Signore. Il termine che lo starec utilizza per nominare i figli è *deti*, questo ha nella lingua russa un significato ben preciso che opera di conseguenza un cambiamento ulteriore rispetto al libro di Giobbe: infatti con tale parola si indicano i figli ma come bambini, fanciulli. Di conseguenza Dostoevskij vuole sottolineare che si tratta di bambini e non di figli adulti. Un'altra differenza riscontrabile tra la parafrasi di Zosima ed il testo biblico è che il primo dà molto spazio all'amore paterno di Giobbe, in particolare allo scacco che tale amore deve conoscere di fronte alla morte dei figli e ancor più alla difficoltà che esso conosce nel rivolgersi ai nuovi bambini donatigli senza per questo dimenticare i primi. Nel libro di Giobbe non si trova il minimo accenno a tutto ciò.

“Dostoevskij inserisce *ex novo* il problema psicologico della «trasposizione dell'amore» nella figura di Giobbe.”⁶⁶

È evidente che il Giobbe del racconto di Zosima non conosce la ribellione e la lamentazione che invece caratterizzano il Giobbe “biblico”. Sembra inoltre completamente assente anche il discorso divino che, come vedremo, ha invece un ruolo centrale per la comprensione dell'intera vicenda. Tuttavia le tematiche che riguardano questi capitoli del testo biblico non sono del tutto assenti nell'opera dello scrittore russo, Dostoevskij infatti colloca, alla fine del paragrafo *Delle Sacre Scritture nella vita di padre Zosima*, una vera e propria celebrazione del creato. Lo starec narra l'incontro avvenuto con un giovane durante il suo peregrinare per i paesi della Russia:

“La notte era serena, calma, tiepida, com'è di luglio; il fiume ben largo, e ne veniva su un umidore che ci rinfrescava: si udiva il lieve sciacquettio dei pesci, mentre ormai gli uccelli tacevano: tutto era calmo, tutto era magnifico, tutto pregava Dio. E noi due soli non dormivamo, io e questo giovinetto, e discorrevamo della bellezza di questo mondo di Dio, e del suo mistero. Ogni piccola erba, ogni scarabeo, la formica, l'ape dorata, tutte le creature conoscono in modo stupefacente la loro via, pur non avendo la ragione: testimoniano del mistero di Dio, e di continuo lo adempiono nelle loro azioni. [...] Guarda, – gli dico, – al cavallo, animale eccellente, che vive vicino all'uomo, o al bove che gli dà nutrimento e lavora per lui, grave e pensieroso: tu guarda alla loro espressione: che mansuetudine, che attaccamento all'uomo [...]!”⁶⁷

⁶⁶ P. EVDOKIMOV, *op. cit.*, p. 99.

⁶⁷ F. DOSTOEVSKIJ, *op. cit.*, pp. 391-392.

Seguendo l'articolo di Ghini, individuiamo alcuni *topic*⁶⁸ emersi dalle parole di Zosima.

- A seguito di quanto è emerso circa la «trasposizione dell'amore» così come lo riferisce lo starec nelle sue parole, indichiamo il primo *topic*:

I topic: «Come è possibile amare i nuovi figli dopo la morte dei primi?»

- Il Giobbe biblico si caratterizza per essere il giusto sofferente, nel racconto di Zosima tuttavia ciò sembra in un certo modo ridotto soltanto al dolore psicologico che Giobbe come padre conosce alla perdita dei figli. Occorre quindi spostare la nostra attenzione su di uno sguardo d'insieme degli eventi della vita dello starec, per accorgerci che egli viene sempre descritto come inabissato nel dolore fisico e morale, continuamente circondato da commoventi casi personali di donne e di bambini piegati dalla sofferenza. È Zosima il personaggio sul quale convergono le numerose domande relative al giusto sofferente. Per questo individuiamo un secondo *topic*:

II topic: «Perché soffrono gli innocenti ed in particolare i bambini?»

- Nel primo paragrafo abbiamo cercato di mettere in evidenza anche la possibile interpretazione resurrezionistica di alcune espressioni di Giobbe; tale posizione è riscontrabile anche in diversi momenti della vita di Zosima. Innanzitutto dalle sue parole con cui commenta la trasposizione dell'amore per Giobbe: "l'antico dolore, per il profondo mistero della vita umana, si trasforma a grado a grado in una pacata, commossa gioia"⁶⁹, quindi dal racconto che chiude il paragrafo *Delle Sacre Scritture nella vita di padre Zosima* e che pone al centro la santità del creato (l'Armonia), infine i reiterati inviti con cui lo starec sprona alla sofferenza, comprensibili solo in prospettiva resurrezionistica⁷⁰. Ecco quindi apparire un terzo *topic*:

III topic: «Come si conciliano le sofferenze dei bambini con l'Armonia prevista e promessa?»

Prima di ricercare i medesimi temi anche nei passi che riguardano Ivan è opportuno cercare di stabilire il senso globale della parafrasi creata da Dostoevskij attraverso il personaggio di Zosima, nonché abbozzare una risposta alle domande poste dai tre *topic*.

I topic

“Giobbe può amare i nuovi figli, perché il dolore si è trasformato in quieta gioia, e ciò è possibile perché l'opera del Redentore ha riaperto la strada verso

⁶⁸ Per la categoria *topic* si veda U. ECO, *Lector in fabula*, p. 87.

⁶⁹ F. DOSTOEVSKIJ, *op. cit.*, pp. 388-389.

⁷⁰ Cfr. G. GHINI, *op. cit.*, p. 108.

l'Armonia del creato.”⁷¹

II topic

È unicamente «il mistero della vita», qualcosa di enormemente attivo, ciò che può trasformare il dolore in «quieta gioia».

III topic

È solo la prospettiva resurrezionistica, intuita da Giobbe e rivelata pienamente nel Nuovo Testamento, che permette di superare l'*impasse* a cui conduce la sofferenza innocente. La conciliazione dei dolori del fanciullo con l'Armonia promessa ha la sua prefigurazione in Giobbe: prefigurazione poiché “è solo il clima resurrezionistico inaugurato da Cristo, «antitipo» di Giobbe che permette di intravedere una possibile Armonia.”⁷²

Il *I topic* della parafrasi trova un parallelo, in vero non chiaramente evidente, nella impossibilità di amare riconosciuta da Ivan: “– Debbo farti una confessione, – cominciò Ivan, – io no ho mai potuto capire come sia possibile amare il prossimo.”⁷³. Ben più palese è invece l'analogia con il *II topic*, relativo alla sofferenza dei bambini. Nelle descrizioni di bambini picchiati e dilaniati che Ivan propone al fratello Alëša, si può cogliere tutta la tragicità di questo tema che doveva colpire Dostoevskij in modo davvero unico. Commenta Evdokimov:

“Dostoevskij possiede un dono raro nel descrivere le sofferenze al punto che la lettura della maggior parte delle sue descrizioni risulta penosa. Il fatto è che egli è ferito dalla sofferenza; è lui che parla per bocca di Ivan e ci costringe a guardare il mondo con quel «realismo» che lo caratterizza.”⁷⁴

Anche il *III topic* è chiaramente presente nelle parole di Ivan, la conclusione tuttavia è esattamente opposta a quella suggerita dallo starec Zosima:

“Ascolta: posto che tutti si debba soffrire, per comperare a prezzo di sofferenza la futura armonia, che c'entrano però i bambini, me lo dici tu, per favore? È assolutamente incomprensibile perché debbano soffrire anch'essi, e perché, essi, debbano comperare quell'armonia con le sofferenze. [...] Finché sono ancora in tempo, mi affretto a premunir me stesso, e perciò, a quella suprema armonia, oppongo un netto rifiuto. Non vale, essa, le povere lacrime foss'anche di quel bambino solo, che straziato si batteva col minuscolo pugno sul petto, e nel fetido suo canile pregava con le sue lacrime irriscattabili il «buon Gesù»! Non vale, perché queste piccole lacrime rimarranno irriscattate. Dovrebbero essere

⁷¹ *Ibidem*, p. 110.

⁷² *Ibidem*, p. 111.

⁷³ F. DOSTOEVSKIJ, *op. cit.*, p. 317.

⁷⁴ P. EVDOKIMOV, *op. cit.*, p. 174.

riscattate, altrimenti non potrebbe sussistere l'armonia. Ma in che modo, in che modo vorresti mai riscattarle?"⁷⁵

Ivan afferma quindi in modo perentorio l'impossibilità di superare tale dolore subito. L'armonia promessa è irraggiungibile, una illusione, un'utopia.

Di fronte alla chiusura del fratello, Alëša risponde in un primo momento nel modo che abbiamo già visto, presentandogli la figura del Cristo come colui che solo potrà riscattare quelle innocenti lacrime. Infine dinanzi alla ennesima chiusura espressa da Ivan nel terribile racconto de *Il Grande Inquisitore*, Alëša reagisce nello stesso modo in cui Gesù replica alle parole del vecchio giudice, che ha ascoltate in perfetto silenzio: offrendogli il suo amore, unica risposta a tutte quelle tragiche domande.

“– Io, fratello, accingendomi a partire, pensavo che in tutto il mondo avessi almeno te, – con inattesa passionatezza esclamò a bruciapelo Ivan, – ma ora m'avvedo che anche nel tuo cuore per me non c'è posto, caro mio anacoreta. La formula «Tutto è permesso» io non la rifiuto, e perciò ecco che tu rifiuti me; non è vero, non è vero che è così?

Alëša s'alzò, gli s'accostò, e senza dir nulla, lievemente lo baciò sulle labbra.”⁷⁶

Concludiamo con queste parole di Ghini che commentano la risposta di Alëša:

“Solo alla luce del riscatto, della redenzione (in russo come in greco esiste un solo termine per i due vocaboli, *iskuplenie*) è possibile la misteriosa conciliazione di Armonia e sofferenza; solo la prospettiva resurrezionistica è capace di sciogliere l'indurimento del cuore scandalizzato dal dolore innocente. Solo ripercorrendo il cammino di Giobbe – nucleo della confutazione della bestemmia – si può nuovamente amare.”⁷⁷

⁷⁵ F. DOSTOEVSKIJ, *op. cit.*, pp. 327-328.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 351.

⁷⁷ G. GHINI, *op. cit.*, p. 115.

Capitolo V

Dio e Giobbe

1. *Premessa.*

In questo ultimo capitolo prenderemo in esame l'intervento conclusivo di YHWH, le rispettive risposte di Giobbe e l'epilogo in prosa. Dopo aver abbozzato un possibile approccio interpretativo al testo biblico cercheremo di evidenziare le analogie e le corrispondenze esistenti con l'opera di G. K. Chesterton *L'uomo che fu giovedì*¹.

2. *YHWH e Giobbe.*

Prima di addentrarci nell'analisi dei discorsi divini e delle risposte di Giobbe, benché questo nostro lavoro non abbia la pretesa di essere esaustivo, è necessario spendere alcune parole anche per Eliu ed il suo intervento, a richiederlo è da un parte l'ampiezza di quello stesso che, ricoprendo ben sei capitoli, non può essere certamente ignorato, dall'altra il fatto che tale lungo monologo si inserisca tra l'ultimo appassionato grido di Giobbe: Oh, avessi uno che mi ascoltasse! Ecco qui la mia firma! L'Onnipotente mi risponda! (31,35), e l'intervento di Dio.

Perché Eliu è presente nel libro di Giobbe? Cercheremo di dare risposta a questa domanda facendo riferimento allo studio di Janzen². Innanzitutto possiamo osservare che, servendosi di

¹ Per l'edizione italiana ci rifacciamo a CHESTERTON, G.K., *L'uomo che fu Giovedì. E dieci storie di Padre Brown*, Milano, Club degli editori, 1960 (ed. ing. or. 1908); per l'edizione in lingua originale: *Idem, The man who was Thursday. A Nightmare*, New York, Sheed & Ward, 1975 (ed. ing. or. 1908).

² J.G. JANZEN, *op. cit.*, c. 26, pp. 281-289.

questi capitoli, l'autore del libro di Giobbe può criticare alcune concezioni e tradizioni religiose che ancora sono rimaste invecchiate. In secondo luogo, la comparsa di Eliu crea una situazione tale per cui Giobbe si trova dinanzi a due rivelazioni, nella condizione di dover decidere quale di queste venga da Dio. In effetti, osserva Janzen, la contesa tra le parole "umane" degli amici e della moglie e quelle divine dei capitoli finali sarebbe sostanzialmente impari. Giobbe sarebbe "costretto" dall'evidente differenza di piani linguistici a dare il suo assenso a Dio e alle sue parole, qualitativamente difformi da quelle sinora ascoltate. L'intervento di Eliu, in quanto preteso discorso profetico, colloca Giobbe di fronte ad una rivelazione vera e propria che si pone in diretta contrapposizione con la teofania dei capitoli successivi. Egli dovrà operare quindi un discernimento tra due discorsi alla pari, quello di Dio e quello degli amici, non più solo discorso umano ma discorso profetico che attinge direttamente alla fonte divina.

In quasi due secoli di critica letteraria, i quattro capitoli che concludono il libro di Giobbe hanno conosciuto le più differenti soluzioni interpretative. Schökel scherzosamente riconosce nel cammino percorso da questa sezione il viaggio di Giona che inizialmente viene divorato dalla balena (fuori metafora la *Literarkritik*) per poi essere restituito alla terra ferma nella totalità del suo corpo³. Ravasi infatti afferma che "la necessità di questi capitoli per l'economia globale dell'opera non è più messa in causa da nessuno, come in verità era avvenuto in passato [...]".⁴ Tuttavia se l'autenticità di questi discorsi è universalmente riconosciuta non lo è assolutamente la loro interpretazione. La citazione, di una sola parte, del lungo elenco di opinioni composto dal summenzionato esegeta spagnolo può bastare per rendere un'idea della complessità cui ci troviamo di fronte:

"Lodano i capitoli:

E. Sellin: «sono la corona e il culmine del libro».

H. W. Robinson: «il migliore ornamento del libro». [...]

Ma obiettano: [...]

C. J. Ball: «magnifica impertinenza». [...]

A. Nairne: «esercizio retorico». [...]

R. A. F. MacKenzie: «come agitare un tintinnabolo ad un bimbo che piange, per distrarlo dalla fame». [...]

Tuttavia:

³ L. ALONSO SCHÖKEL, *op. cit.*, p. 60.

⁴ G. RAVASI, *Giobbe*, p. 723.

L. H. K. Bleeker: «sono la migliore assoluzione che si poteva dare a Giobbe».
S. R. Driver e G. B. Gray: «rispondono al desiderio più profondo di Giobbe».

[...]

Ciò che i discorsi intendono raggiungere:

E. Spalding e A. Lods: una chiamata all'ordine perché l'uomo occupi il suo posto. [...]

W. B. Stevenson: che l'uomo confessi la sua incapacità di fronte a Dio, governatore del mondo.

C. Jung: che faccia una concessione per paura e prudenza. [...]

Il risultato è che:

R. Schärf: Giobbe si converte.

A. H. Edelkort: si raccoglie in sacro silenzio. [...]

R. Otto: contempla il mistero affascinante e tremendo.”⁵

Non è qui possibile analizzare le diverse posizioni che la critica esegetica ha prodotto in più di due secoli; seguendo Janzen⁶ ci limitiamo ad osservare che due soluzioni interpretative sembrano quantomeno improbabili. Da un lato i discorsi divini non possono essere la conferma della teologia degli amici: il lettore, per il modo stesso in cui gli viene proposto l'intervento divino, non può che aspettarsi una posizione nuova. Dall'altro lato le parole di Dio non potranno nemmeno risultare incomprensibili o del tutto avulse dalla saggezza tradizionale e tanto meno dalla saggezza in genere: YHWH dovrà proporre una soluzione “vivibile”.

Prima di addentrarci in un tentativo di interpretazione di questi capitoli, occorre fare alcune osservazioni introduttive.

Innanzitutto il contesto: Il Signore rispose a Giobbe di mezzo al turbine (38,1). Gli elementi climatici sono stati protagonisti della vicenda di Giobbe più volte: «un fuoco divino» ed «un vento impetuoso» hanno sterminato i suoi armenti e tutti i suoi figli, «la tempesta» era esattamente ciò che Giobbe paventava come risposta ai suoi lamenti (9,16-17) ed infine Elifaz aveva confessato all'amico di aver incontrato YHWH mentre «un vento» lo investiva. “Ora Dio parla direttamente a Giobbe, come alle grandi figure bibliche, quali Mosè, «di mezzo al turbine».”⁷.

In seconda battuta possiamo osservare che il discorso di Dio è caratterizzato da una massiccia

⁵ L. ALONSO SCHÖKEL, *op. cit.*, pp. 599-600.

⁶ J.G. JANZEN, *op. cit.*, p. 292.

⁷ W. VOGELS, *op. cit.*, p. 212.

presenza di domande che potremmo definire “retoriche”. Negli interrogativi che YHWH pone a Giobbe è tuttavia possibile distinguere due differenti livelli di espressione:

“il livello delle domande retoriche, e quindi come una forma di asserzione; e il livello delle domande intese come autentiche, là dove si constata che il loro presunto carattere retorico è sovvertito dal loro tono ironico.”⁸

Il lettore si trova di fronte ad un coacervo di quesiti che presentano quindi un carattere ambiguo, ogni volta egli dovrà chiedersi se in essi il Signore stia ponendo una domanda veramente autentica oppure se non stia operando un semplice scompiglio ironico per affermare esattamente l’opposto di ciò che è deriso.

Un altro aspetto da tenere in considerazione è la centralità del tema creaturale. I capitoli 38-41 hanno il loro analogo nel racconto sacerdotale della creazione (Gen 1):

“Dio pone davanti a Giobbe la creazione, passando in rassegna, l’uno dopo l’altro, i fenomeni meteorologici e le costellazioni; è poi il turno degli animali: quelli delle montagne e quelli delle pianure. Il tutto si conclude con l’evocazione dello struzzo, del cavallo, dello sparviero e dell’aquila. Il secondo discorso si ferma invece esclusivamente sui due “bestiali” per antonomasia che sono l’ippopotamo e il coccodrillo.”⁹

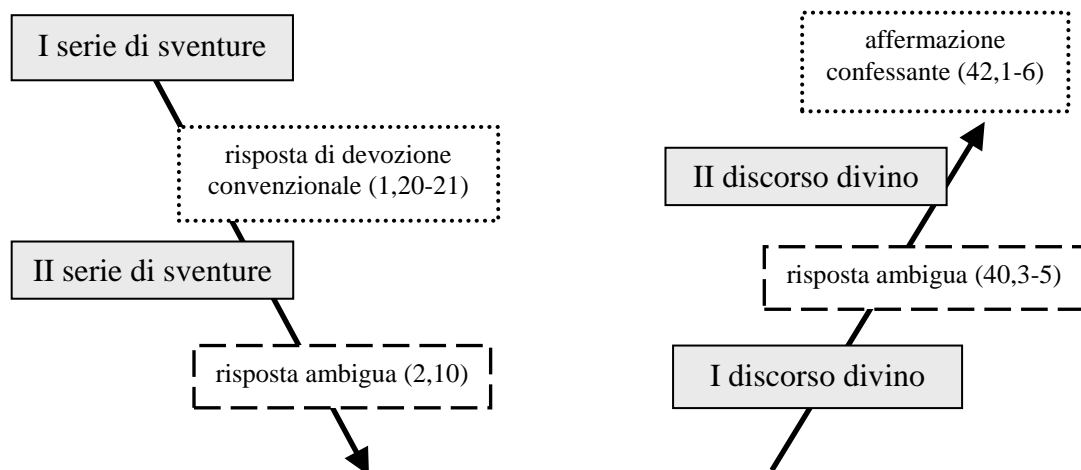
L’uomo sembra essere l’unico assente nella lunga esibizione che Dio fa della sua opera, tuttavia egli è presente e nella posizione di maggior onore, quella che più gli compete: l’uomo è davanti al suo Signore nella persona di Giobbe che ora può dialogare insieme a Lui, faccia a faccia.

Infine possiamo notare un parallelo di struttura tra il prologo e questo scambio finale di battute tra Dio e Giobbe. Come alla prima serie di sventure Giobbe aveva risposto con una devozione convenzionale e remissiva ed a seguito della seconda serie di sventure le sue parole e i suoi gesti erano risultati indiscutibilmente ambigui, così in 40,3-5 Giobbe replica a Dio di nuovo in tono di ambiguità per concludere invece in 41,1-6 con una cristallina affermazione confessante¹⁰.

⁸ J.G. JANZEN, *op. cit.*, p. 293.

⁹ D. ATTINGER, *op. cit.*, p. 162.

¹⁰ Cfr. J.G. JANZEN, *op. cit.*, pp. 296-297.



- *Primo discorso di YHWH (38,1-40,2)*

Il primo intervento di Dio si articola nel seguente modo:

38,1-3 *Introduzione.*

38,4-20 Creazione di terra e mare, luce e tenebre.

38,21 *Versetto di cesura.*

38,22-38 Meteorologia e costellazioni.

38,39-39,30 La vita animale.

40,1-2 *Conclusione.*

Introduzione. Oh, avessi uno che mi ascoltasse! Ecco qui la mia firma! L'Onnipotente mi risponda! (31,35), con queste parole Giobbe aveva concluso la sua perorazione conclusiva. Le parole di Eliu non sono riuscite ad eliminare l'eco di questo terribile grido rivolto dal giusto sofferente. Giobbe nella sua prima risposta a Zofar, fantasticando la possibilità di uno scontro giudiziale con Dio, aveva presentato anche alcune condizioni imprescindibili e due differenti modalità per il confronto: interrogami pure e io risponderò oppure parlerò io e tu mi risponderai. (13,22), YHWH sceglie la prima: Cingiti i fianchi come un prode, io t'interrogherò e tu mi istruirai. (38,3). Dio rivolge a Giobbe una serie impressionante di domande, preferisce non dire una parola sulla presunta empietà del suo servo ma respinge con durezza l'accusa fattagli di avere un disegno oscuro sulla creazione e di comportarsi iniquamente nei confronti della giustizia. Gli interrogativi che il Signore pone sono riassumibili nelle seguenti tre forme: «Chi sei tu?», «Dov'eri tu?», «Sei capace tu?». Apparentemente sembra trattarsi di domande retoriche ma, come abbiamo notato in precedenza, le tematiche e le immagini dei discorsi divini suggeriscono di interpretare

queste in modo ironico, lasciando loro il ruolo di autentiche domande esistenziali poste a Giobbe¹¹.

Le prime parole che YHWH rivolge a Giobbe compongono un interrogativo che ha i suoi echi lontani nella scena iniziale del prologo: Chi è costui che oscura il consiglio con parole insipienti? (38,2). Giobbe percepisce il progetto di Dio come una profonda tenebra assolutamente incomprensibile, le sue accuse (12,22) testimoniano che per lui l'opera della creazione non può rivelare alcun disegno comprensibile, tanto meno quindi accettabile. YHWH sembra rispondere a Giobbe nello stesso modo in cui egli aveva risposto alla moglie: Come parlerebbe una stolta tu hai parlato! (2,10), Dio mette al centro della *querelle* le parole pronunciate nel corso dei dialoghi. La domanda di 38,2 può quindi apparire una sorta di retorica sfida, a ben vedere tuttavia essa rivela un carattere estremamente significativo circa la comprensione, da parte di Giobbe, del consiglio (*'esa* anche *disegno*) divino sulla creazione. Ciò che YHWH intende scoprire attraverso la sfida con il Satana è proprio conoscere chi sia Giobbe in relazione al suo Dio. Giunto al confronto diretto con il suo servo, il Signore ha ora la possibilità di rivolgere direttamente a lui tale quesito:

“Per la sua posizione di priorità nei capitoli 38-41, questa domanda è la domanda fondamentale del discorso divino, una domanda che tutte le domande successive non faranno che provocare Giobbe a considerare sempre più profondamente e globalmente.”¹²

Creazione di terra e mare, luce e tenebre. Dio continua il suo discorso rivolgendo alcune serie di domande volte a descrivere, certamente non in modo puntuale né esaustivo, l'opera dei primi sei giorni della creazione. Ci limitiamo a proporre una suddivisione di questa parte per poi analizzare solo alcuni particolari:

4-7 *la terra*

8-11 *il mare*

12-15 *l'aurora – il cielo*

16-18 *l'abisso – gli inferi*

19-20 *la luce e le tenebre*

Janzen fa notare che questa presentazione del creato è parallela a Gen 1 non solo perché illustra anch'essa le regioni cosmiche e ciò che le abita, ma in particolare per l'alternarsi di luce e tenebre. Alla creazione della terra Dio riferisce la presenza gioiosa delle stelle del mattino, di seguito i versetti 8-11 celebrano la nascita del mare, elemento che ha connotazioni

¹¹ Cfr. J.G. JANZEN, *op. cit.*, p. 291.

¹² *Ibidem*, p. 299.

di oscurità e malvagità nella tradizione ebraica, successivamente incontriamo la descrizione dell'aurora e del mattino e a seguire nuovamente l'elemento tenebroso degli abissi (16-18). I versetti 19-20 chiudono questa breve sezione con una presentazione unificata di luce e tenebre: Per quale via si va dove abita la luce e dove hanno dimora le tenebre perché tu le conduca al loro dominio o almeno tu sappia avviarle verso la loro casa? (38,19-20). Entrambe hanno il loro posto nella creazione, come lo hanno la terra ed il mare, l'aurora e l'abisso; Dio sembra suggerire a Giobbe che tutto questo sia soggetto ad un disegno e ad una volontà ben precisa alla quale lo invita a riflettere. Giobbe in effetti ha conosciuto la dimora delle tenebre, nella sua profonda sofferenza è giunto sino alle porte dello *sheol* e di là ha invocato l'incontro con Dio, di là ha espresso le sue visioni di speranza¹³.

Il versetto 21 funge da cesura tra le due parti: Certo, tu lo sai, perché allora eri nato e il numero dei tuoi giorni è assai grande! (38,21). YHWH interrompe la serie di quesiti per affermare in tono sarcastico la consapevolezza di Giobbe circa le cose espresse sinora. Eppure sembra possibile riconoscere in queste parole la medesima condizione esistenziale espressa da Qoèlet per cui l'uomo ha in sé la nozione dell'eternità eppure non riesce ad esprimerla con consapevolezza: Egli ha fatto bella ogni cosa a suo tempo, ma egli ha messo la nozione dell'eternità nel loro cuore, senza però che gli uomini possano capire l'opera compiuta da Dio dal principio alla fine. (Qo 3,11).

Meteorologia e costellazioni. YHWH passa a descrivere i fenomeni naturali che coinvolgono le regioni cosmiche sopra esposte.

22-30 il tempo

31-33 le stelle

34-38 le nubi

La presentazione di Dio pone al centro gli elementi che operano la fecondità della terra, tuttavia essi svolgono la loro funzioni secondo un progetto che può apparire incomprensibile. Di fatto la pioggia cade anche su regioni disabitate e i fiumi irrigano lande deserte e senza vita; questo tema, centrale per la comprensione dei discorsi divini e quindi dell'intero libro di Giobbe, verrà ripreso in seguito.

I versetti 34-38 menzionano al loro interno anche due animali. Non ci pare opportuno considerare questi due come appartenenti alla sezione successiva in cui verrà esposto il regno animale. L'ibis ed il gallo sono infatti strettamente connessi al tema meteorologico: il primo era considerato capace di preannunciare la piena del Nilo, mentre il secondo è legato al mattino e all'annuncio del levare del sole¹⁴.

¹³ Cfr. *Ibidem*, p. 303.

¹⁴ Cfr. W. VOGELS, *op. cit.*, p. 218.

La vita animale. Le interpretazioni di questo bestiario sono numerose e spesso divergenti tra loro, in particolare relativamente al significato da attribuire a ciascun animale. Emerge tuttavia un elemento comune: gli esseri viventi che vengono descritti non sono certamente ciò che il regno animale propone di meglio nel campo dell'intelligenza, della funzionalità e della mansuetudine:

39-41 *la leonessa e il corvo*

39,1-4 *la camozza e la cerva*

5-8 *l'asino selvatico*

9-12 *il bufalo*

13-18 *lo struzzo*

19-25 *il cavallo*

26-30 *lo sparviero e l'aquila*

Tutti gli animali qui presentati sono selvatici, è possibile includere anche il cavallo in questa classificazione poiché è presentato nel suo aspetto di bestia indomita, atta al caos della guerra più che al servizio del lavoro umano. Al tempo stesso tutte le attività vitali di questi esseri viventi: la cura della prole, il parto, la ricerca del cibo, la difesa dal predatore, sono sotto gli occhi di Dio e si svolgono secondo i suoi comandi. Si può concludere quindi che tali animali hanno aspetti positivi e negativi, sono bivalenti, mai semplicemente buoni o cattivi. Sebbene non siano direttamente utili alla vita dell'uomo, non sono disprezzabili poiché prima di tutto in loro ci sono caratteristiche uniche ed imprevedibili, in secondo luogo è Dio che si prende cura di loro, così come ha mostrato a Giobbe di fare nei confronti degli elementi naturali.

Conclusioni. Leggendo le parole di YHWH si ha come l'impressione che la chiusura sia volutamente brusca ed improvvisa, quasi a suggerire che la narrazione della sua opera creatrice potrebbe continuare per molto e molto ancora. Dio preferisce fermarsi e, come è di dovere in un pubblico processo, dare la parola alla controparte perché possa replicare: Il censore vorrà ancora contendere con l'Onnipotente? L'accusatore di Dio risponda! (40,2).

In questo primo intervento di Dio è possibile individuare alcune piste di riflessione estremamente importanti per la comprensione del libro di Giobbe. Nei diversi ambiti creaturali che YHWH ha esposto, è possibile rilevare alcuni denominatori comuni: innanzitutto la costante presenza di un elemento che potremmo definire negativo o oscuro. Prendiamo in considerazione, come esempio, il mare. Nei più antichi racconti della creazione l'elemento marino è legato alle forze distruttive del caos, sovente su di esso agisce la divinità ponendo un limite, una barriera (*hoq* in Gb 38,10a). Da qui emerge l'elemento paradossale dei versetti

38,10-11: Poi gli ho fissato un limite e gli ho messo chiavistello e porte e ho detto: «Fin qui giungerai e non oltre e qui s'infrangerà l'orgoglio delle tue onde».

“Da un lato, il Mare è trattenuto da sbarre e porte. Dall'altro, Dio presenza alla nascita di questo stesso Mare come una levatrice che con mille attenzioni fascia il neonato con fasce protettive.”¹⁵

Ciò che viene detto del mare ha conseguenze molto importanti anche circa la dottrina della retribuzione: di fatto al mare viene concesso un limite ma con esso anche uno spazio di azione. Non è possibile quindi affermare che il discorso di Dio sia la prova dell'indifferenza divina circa la giustizia, al contrario. Occorrerà solamente fare attenzione al registro poetico, qui abilmente utilizzato dallo scrittore.

Un secondo elemento riscontrabile nella presentazione fatta da YHWH è la modalità del suo agire: il suo comportamento nei confronti della creazione. Se, come abbiamo accennato, da un parte Dio non elimina ciò che è oscuro, indomabile, selvatico, dall'altra egli integra tutto ciò in un diverso ordine creativo. Nella sua descrizione del mondo animale, Dio mostra un modo di agire inaspettato. Prendiamo ad esempio la breve sezione sullo struzzo. Tale bestia appare come un paradosso vivente: incapace di volare e sproporzionato, completamente inetto nella cura della prole, proverbialmente codardo e stolto e tuttavia dotato dal Signore di una velocità ineguagliabile che lo rende capace di sfuggire al cavallo e al suo cavaliere. Dio opera in un modo nuovo, né Giobbe né gli amici erano stati capaci di notare qualcosa di tutto ciò. Giobbe dovrà quindi rivedere anche il suo modo di agire. Giobbe, come ogni uomo, è creato ad immagine di Dio, ne consegue che se tale immagine divina presenta un aspetto nuovo o impensato anche l'essere umano, affinché possa essere e riconoscersi ancora come tale, dovrà rimodellarsi secondo tale nuova effigie. Questo assioma vale a maggior ragione per ciò che concerne la giustizia divina e umana:

“Il dilemma di Giobbe è un dilemma intrinseco allo status dell'essere umano in quanto fatto a immagine di Dio. Questo dilemma consiste nel fatto che l'immagine, o simbolo, partecipa in qualche modo della realtà che simboleggia, ma non coincide con essa. In questo dilemma, la tentazione, per l'essere umano, è cercare una chiarezza letterale, peccare di letteralismo. [...]. Nella situazione di Giobbe, peccare di letteralismo significa applicare a Dio, direttamente e letteralisticamente, delle concezioni umane di giustizia, o, quando Dio non agisce conformemente a tali concezioni, «istruirlo» su quale sia la vera giustizia.”¹⁶

¹⁵ J.G. JANZEN, *op. cit.*, p. 300.

¹⁶ *Ibidem*, p. 308.

La “nuova” immagine che Dio da di sé è infine caratterizzata da un elemento che potremmo definire “fondante”: l’iniziativa libera e gratuita del suo amore. È chiaro che la chiave di lettura della descrizione fatta da YHWH non può essere la dottrina della retribuzione. Il disegno divino sgorga dalla gratuità dell’amore e da nient’altro. Un esempio su tutti è quello della pioggia in 38,25-27: qui tale elemento atmosferico non ha nulla a che fare con la giustizia divina (cfr. 1 Re 8,35) bensì la si mette in relazione alle zone disabitate, al «deserto dove non c’è nessuno». In tali circostanze la pioggia sembra non avere alcuna funzione, la sua azione apportatrice di vita si perde nel vuoto di zone squallide e desolate, appare come un evento incomprensibile quanto squisitamente gratuito, non dovuto.

“L’idea centrale è proposta: in principio ci fu la gratuità dell’amore di Dio, essa – e non la retribuzione – è il cardine del mondo.”¹⁷

- *Prima risposta di Giobbe (40,3-5)*

Giobbe vorrebbe scomparire dinnanzi alla manifestazione e alle parole di Dio. Sembra quasi volersi chiudere, piccolo e meschino, nella sofferenza che invece lo ha reso grande agli occhi di Dio e che il Signore stesso cerca di far comprendere a Giobbe. Di fronte all’invito alla replica offerto da YHWH, Giobbe sembra non avere nulla da dire e, in modo ambiguo, come già aveva fatto una volta nel prologo, vuole chiudersi nel silenzio e nella solitudine dei suoi pensieri. Giobbe infine si rassegna, e nella sua remissione sembra lecito leggere che egli non ha capito nulla di ciò che Dio ha detto sinora. Dio non vuole annullarlo, ne segue che neanche Giobbe dovrà e potrà farlo.

- *Secondo discorso di YHWH (40,6-41,34)*

Come in cielo erano state due le conversazioni tra Dio e il Satana e come dopo la prima prova ne era seguita un’altra, lo stesso accade qui. YHWH non permette a Giobbe di interrompere qui una partita che non è ancora stata conclusa¹⁸. Il tema ora affrontato, sempre nell’ottica di una narrazione dell’opera creatrice di Dio, è quello più specifico della giustizia divina.

Suddividiamo questo secondo intervento nel seguente modo:

40,6-14 *una sfida a Giobbe*

40,15-24 *Beemot*

¹⁷ Cfr. G. GUTIÉRREZ, *op. cit.*, p. 145.

¹⁸ Cfr. W. VOGELS, *op. cit.*, p. 223.

Una sfida a Giobbe. Abbiamo poco sopra sottolineato che YHWH, nel suo operare nei confronti della creazione, non procede tramite l'eliminazione di ciò che è oscuro e tenebroso ma integra tali realtà in un ordine al tempo stesso creativo e redentivo¹⁹. La domanda con cui Dio inizia il suo secondo discorso riprende esattamente tale tema ma in modo diverso, quello di un'accusa diretta: Oseresti proprio cancellare il mio giudizio e farmi torto per avere tu ragione? (40,8). Dio contesta a Giobbe di avere dubitato della giustizia divina, di averla considerata nulla solo perché non corrispondente a quella da lui pensata. Tuttavia il Signore non procede infierendo su questo argomento, al contrario invita il suo interlocutore a rivestirsi delle vesti della regalità e ad esercitare il potere che ad essa si riferisce. L'invito di YHWH è ironico, tuttavia, come osserva con attenzione Janzen, esso rivela ancora una volta un elemento autenticamente esistenziale: Giobbe ha accusato Dio di non esercitare rettamente la giustizia ma di aver lasciato prosperare gli empi e soffrire gli innocenti. Si deduce quindi che Giobbe, fosse stato al suo posto, avrebbe annientato i malvagi ed ogni ingiustizia. Dal momento che Dio non l'ha fatto e, al tempo stesso, nemmeno Giobbe ne sembra capace, benché coronato anch'egli di regalità per il suo essere a immagine di Dio, la conclusione è allora duplice: o Dio e , di conseguenza, Giobbe non sono figure regali, oppure la regalità divina e umana è di ordine diverso. Conclude Janzen: “la vera regalità si rapporta al potere «superbo» in altri modi che non con la forza bruta”²⁰. Ne saranno un esempio il Beemot e il Leviatàn.

Il Beemot. בְּהֵמוֹת, plurale di *behemah*, ossia «bestia» (Gn 1,24s.), viene generalmente identificato con l'ippopotamo. In passato, la tradizione ha conosciuto letture differenti: la vulgata mantiene il termine ebraico «Behemoth», in chiave più realistica alcuni commentatori preferiscono «elefante», mentre altri lo individuano ne «la Bestia» per eccellenza, «il Bestiale» (*TOB*). Al di là delle possibili traduzioni ciò che occorre sottolineare è che questa figura mostruosa sembra indomabile, completamente aliena a qualsiasi tentativo di addomesticamento, nelle sue caratteristiche di creatura mitologica evoca il caos.

“C'è dunque una certa somiglianza tra Beemot e Giobbe, che si dibatte come un mostro. Beemot è il primo dell'opera creatrice di Dio, e tuttavia Dio lo minaccia con la sua spada (v. 19). Il caos fa parte dell'ordine creato, ma non ha a disposizione possibilità illimitate. All'inizio della creazione, c'era il caos (Gn 1,2), dal quale Dio ha fatto sorgere l'ordine mediante la sua sapienza, che pure era

¹⁹ Cfr. J.G. JANZEN, *op. cit.*, p. 309.

²⁰ *Ibidem*, p. 310.

presente all'inizio (28,27; Pro 8,22).»²¹

Come è impressionante la sua forza, così al tempo stesso non si può non rimanere stupiti dinnanzi ai favori che il Signore gli riserva per mezzo della sua creazione: I monti gli offrono i loro prodotti e là tutte le bestie della campagna si trastullano. Sotto le piante di loto si sdraia, nel folto del canneto della palude. Lo ricoprono d'ombra i lotti selvatici, lo circondano i salici del torrente. (40,20-22). Questo essere rappresentante della forza bruta, assolutamente non gestibile, selvaggia fa parte tuttavia del disegno di Dio, del suo progetto sulla creazione e questo è fonte di turbamento.

Il Leviatàn. Questo animale mitologico è anch'esso legato al caos primordiale, forse ancor più strettamente rispetto al Beemot, in particolare per il fatto che vive negli abissi marini, da sempre per Israele simbolo del male e del disordine. È piuttosto presente nella Sacra Scrittura, è stato già incontrato in precedenza in Gb 3,8;7,12;26,13. La mitologia fenicia riconosce in esso il tohu-bohu delle origini, l'immaginazione popolare ne paventava il risveglio, maghi e stregoni ne evocavano il nome invitandolo a divorare il sole per dare così spiegazione alle eclissi solari²². Viene solitamente identificato con il cocodrillo.

YHWH aveva concluso la descrizione del Beemot chiedendo a Giobbe se egli sarebbe stato in grado di catturare tale bestia e portarla al pascolo come si fa con un vitello o un bue, inizia ora la presentazione del Leviatàn con una lunga serie di quesiti (sette) nei quali domanda al suo interlocutore se sarebbe in grado di dominare «il tortuoso» (*TOB*): Chi potrà afferrarlo per gli occhi, prenderlo con lacci e forargli le narici? Puoi tu pescare il Leviatan con l'amo e tener ferma la sua lingua con una corda, ficcargli un giunco nelle narici e forargli la mascella con un uncino? Ti farà forse molte suppliche e ti rivolgerà dolci parole? Stipulerà forse con te un'alleanza, perché tu lo prenda come servo per sempre? Scherzerai con lui come un passero, legandolo per le tue fanciulle? Lo metteranno in vendita le compagnie di pesca, se lo divideranno i commercianti? Crivellerai di dardi la sua pelle e con la fiocina la sua testa? (40,24-31). Pare che in nessun modo Giobbe riuscirà mai a domarlo, né per mezzo di un patto o di dolci parole, né per gioco, né per mezzo della caccia o del commercio. Leggendo il capitolo 41, in cui continua la descrizione del mostro marino, è facile cogliere le analogie esistenti con l'eburnea balena del famoso romanzo di Herman Melville *Moby Dick*.

Prendiamo ora in considerazione questo secondo discorso di Dio nel suo insieme e in modo particolare in riferimento al tema della giustizia divina, argomento su cui Giobbe aveva più volte cercato il confronto con YHWH. Dalla descrizione dei due «bestiali» si può dedurre che Dio ha certamente una spiegazione alle domande di Giobbe, che egli ha un piano per la sua creazione, tuttavia non tale da essere compreso e, ad ogni modo, non tale da poter essere

²¹ W. VOGELS, *op. cit.*, p. 225.

²² Cfr. J. RADERMAKERS, *op. cit.*, p. 150.

compreso da colui che vorrebbe renderlo calcolabile, quantificabile per poter prevedere così le future mosse di Dio. Se si verificasse tutto ciò, Satana avrebbe vinto la scommessa in quanto l'uomo ascolterebbe la parola del suo Signore solo per carpirne i segreti che permettono di conquistare il favore di YHWH. Dio è libero e il suo amore è causa, non un effetto ammanettato. Nulla può imprigionare Dio. Eppure YHWH sceglie di porre un limite al suo potere, egli desidera che la sua giustizia regni sul mondo tuttavia ha manifestato a Giobbe che egli non può distruggere gli empi della terra (40,9-14).

“Il suo potere ha un limite: la libertà umana; senza di essa, la giustizia non sarà presente nella storia. [...] In altri termini, il Dio potente è anche un Dio ‘debole’.

Il mistero della libertà divina porta al mistero, e al rispetto, della libertà umana.”²³

Riprendiamo qui un tema emerso in particolare nei primi due capitoli di questo nostro lavoro. Giobbe è chiamato a superare una immagine di Dio che non può fare a meno di condividere con i suoi amici; la sofferenza ed il dolore, che lo hanno così profondamente segnato, gli hanno manifestato l'irriducibilità del divino a quella figura sbandierata con superbia discorsiva dai suoi amici, ben più simile ad un idolo che al Dio personale del popolo d'Israele. Beemot e Leviatàn sono così l'ennesimo ed ultimo tentativo da parte di YHWH di mostrare a Giobbe quella immagine che non ha ancora completamente riconosciuto, i due mostri riveleranno la presenza di enormi forze del caos e del disordine, che tuttavia benché non siano da lui annientate sono a lui sottomesse, come tutto l'esistente. Gutiérrez conclude con queste parole l'analisi dei versetti relativi ai due animali:

“Dalla sua immeritata sofferenza, Giobbe vedeva le cose come un caos, come il disordine iniziale (*cf.* cap. 3). Dio cerca di mostrargli che Egli controlla queste forze caotiche, nello stesso tempo in cui gli dice che non le distruggerà. Esse rappresentano i malvagi di cui si parlava in precedenza (40,11-13); queste forze sono nel mondo; il Signore non distrugge immediatamente questi retaggi del caos iniziale – in cui Giobbe si era sentito imprigionato – però li domina. C'è il male nel mondo, ma il mondo non è male. Vi sono nel cosmo forze caotiche, ma il cosmo non è un caos.”²⁴

Janzen mette in evidenza un elemento che può essere accostato all'interpretazione sopra esposta²⁵. Se il mistero del dominio divino mostra a Giobbe un volto di Dio sconosciuto, per il fatto che l'uomo è creato ad immagine del suo Creatore lo stesso Giobbe dovrà realizzare che

²³ G. GUTIÉRREZ, *op. cit.*, p. 154.

²⁴ *Ibidem*, p. 159.

²⁵ *Cfr.* J.G. JANZEN, *op. cit.*, pp. 311-312.

anch'egli ha un "nuovo" volto. Dio ha rivelato di dominare i bestiali come servi ed oggetti di diletto, senza che la loro terribilità venga sminuita; Giobbe è capace di dominare allo stesso modo? Per dare risposta a questa domanda seguiamo la riflessione di Janzen sui versetti 41,25-26: Nessuno sulla terra è pari a lui, fatto per non aver paura. Lo teme ogni essere più altero; egli è il re su tutte le fiere più superbe.

Il termine *'apar*, tradotto nella versione CEI con «terra», indica anche il più generico «polvere». Giobbe, durante la sua arringa finale, aveva ripreso lo stesso vocabolo in una frase che presenta interessanti analogie con i versetti conclusivi del capitolo 41: ««Egli mi ha gettato nel fango, e io mi paragono (usando una forma del verbo *mašal*) alla polvere e alla cenere» (30,19)»²⁶. Il tema della «polvere» e del riconoscersi come tale sarà al centro della seconda risposta di Giobbe. I versetti 25-26 sono quindi solo apparentemente la messa in ridicolo di Giobbe in quanto incapace di eguagliare l'eminenza regale del Leviatàn. In realtà con tale frase conclusiva YHWH vuole provocare il suo interlocutore a vivere nella prospettiva espressa dal salmo ottavo:

“tu hai posto ogni cosa sotto i suoi piedi (cfr. Giob. 40,12),
pecore e buoi tutti quanti,
e anche le bestie (*behemoth*) della campagna,
gli uccelli del cielo e i pesci del mare,
tutto quel che percorre i sentieri dei mari.»²⁷

Giobbe riuscirà a cogliere questa ultima provocazione e saprà infine rispondervi adeguatamente, ciò lo suggerisce l'uso del vocabolo «polvere» nelle sue parole conclusive in 42,6.

Prima di analizzare la seconda risposta di Giobbe occorre fare riferimento ad un passo che, come osserva ancora una volta Janzen, “curiosamente costituisce un parallelo, sia formale sia contenutistico, alla provocazione divina concernente lo status regale di Giobbe”²⁸. Tale brano è Marco 10,35-45: in esso due discepoli chiedono a Gesù di poter sedere alla sua destra e alla sua sinistra quando entrerà nella gloria. La risposta di Gesù a tale pretenziosa domanda individua due ambiti cari anche all'intervento divino nel libro di Giobbe: la conoscenza e il potere. «Voi non **sapete** ciò che domandate. **Potete** bere il calice che io bevo, o ricevere il battesimo con cui io sono battezzato?» (Mc 10,38). Analogamente a quanto è stato detto per il libro di Giobbe si potrebbe pensare che tale sentenza sia una sorta di sfida ai loro poteri, una domanda retorica

²⁶ *Ibidem*, p. 312.

²⁷ *Ibidem*, p. 311.

²⁸ *Ibidem*, p. 312.

il cui esito dovrebbe essere: «No, non ci è possibile».

“Imperterriti, i due discepoli affermano: «Sì, lo possiamo». Al che, Gesù replica che non solo lo possono, ma che berranno il suo calice e saranno battezzati nel suo battesimo. Da ciò emerge il carattere ironico della domanda di Gesù: apparentemente umiliazione retorica, questa è invece una domanda vera, autentica.”²⁹

I discepoli saranno investiti dello stesso potere del Maestro, di quella regalità che il Cristo ha vissuto come dono totale di sé e del suo amore fino alla morte, e alla morte di croce. Giobbe, il sofferente regale, è invitato dalle domande divine ad esercitare quel medesimo potere regale.

- *Seconda risposta di Giobbe (42,1-6)*

Tutti i dialoghi e tutte le parole sino a qui pronunciate hanno costituito il preambolo a questa risposta che diviene in un certo senso il punto centrale di tutto il libro. Se si eccettua l'intervento di 1,21 tutti i discorsi diretti incontrati sinora hanno sempre avuto la forma del dissenso: la moglie dissente da Giobbe e lui da ciò che ella gli propone, le parole di Elifaz, Bildad e Zofar sono un continuo contrasto alle difese di Giobbe. Anche l'intervento di YHWH era iniziato con un tono simile a quello degli amici tuttavia, se in un primo momento anche queste parole non sono comprese e Giobbe oppone un tacito dissentimento, ora in 42,1-6 si constata che il discorso divino è stato infine accolto. Siamo di fronte, per la prima volta dopo 42 lunghi capitoli, ad un discorso diretto non più sotto la forma del dissenso ma quale sincera confessione di fede. Seguiamo la traduzione di Janzen con alcuni accorgimenti di Gutiérrez:

2. (Tu sai,) io so che tu puoi far tutto, e che nessun disegno può essere ostacolato.

3. (Tu hai detto) «Chi è costui che oscura il consiglio con parole prive di senno?» Perciò, ho esposto ciò che non ho compreso, cose troppo meravigliose per me che io non conosco.

4. (Tu hai detto) «Ascolta, e io parlerò; io ti farò delle domande, e tu mi farai sapere.»

5. Ti ho ascoltato con le mie orecchie, e ora i miei occhi ti vedono!

6. Perciò ritratto e cambio opinione riguardo alla polvere e alla cenere.³⁰

Nella Bibbia ebraica il verbo iniziale è scritto *Kethib/Qere*: il testo consonantico indica una seconda persona maschile singolare, la versione masoretica corregge leggendo una prima persona singolare. Janzen osserva che traducendo con “tu sai”, si sottolineerebbe che Giobbe è riuscito ad operare una vera e totale conversione: da una prospettiva endogena che

²⁹ *Ibidem*, p. 313.

³⁰ Cfr. J.G. JANZEN, *op. cit.*, p. 319; G. GUTIÉRREZ, *op. cit.*, pp. 163-164.

circoscrive in modo angusto ciò che è saputo, ad un assenso esogeno “fondato al di fuori della propria individualità”³¹. D’altra parte la formula del riconoscimento alla prima persona è frequente nei salmi, come risposta alla rivelazione potente di YHWH (20,7; 41,12; 56,10; 119,75; 135,5; 140,13)³². Senza voler dare una soluzione che abbia pretese di esattezza esegetica si potrebbe mantenere entrambe le espressioni, come confessione di una duplice confessione: “Tu sai (e ora anche) io so”. Giobbe è consapevole che Dio ha dei piani e che questi si realizzano. Nei tre versetti successivi egli riconosce di aver scoperto aspetti insospettati e, grazie ai discorsi divini di cui cita due brevi frasi, Giobbe giunge alla confessione di una nuova consapevolezza: Io ti conoscevo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti vedono. (42,5). Essa rivela che Giobbe contrappone quanto egli aveva detto e sentito dire su Dio ad una conoscenza nuova, frutto di un incontro diretto, immediato. La sofferenza ed il dolore sono stati il cammino, terribile, che ha condotto Giobbe a questa confessione. Il lettore che attende una risposta intellettuale alle proprie domande esistenziali legate al dolore innocente rimane irrimediabilmente deluso, insoddisfatto dei discorsi divini quanto della risposta di Giobbe che sembra ancora una volta eccessivamente remissiva. Al contrario Giobbe è appagato, completamente:

“Il problema, tuttavia, ha avuto i suoi costi. Alla fine del suo discorso, Dio aveva detto: «Chi mi affronterà e ne uscirà illeso?» (41,3). Così avviene; dal confronto con Dio, Giobbe uscirà zoppicante, come Giacobbe dopo la sua lotta. Zoppicante ma contento; ha visto il suo Signore, e quanto gli è stato rivelato gli ha aperto un mondo nuovo.”³³

La conclusione finale richiede un’analisi più puntuale: Perciò ritratto e cambio opinione **riguardo alla polvere e alla cenere**. (42,6). La traduzione qui utilizzata è quella di Janzen (peraltro condivisa da Gutiérrez, da Vogels e, con riserve, da Radermakers). Oggetto del problema è in particolare il versetto 42,6b (nella citazione sopra in grassetto). La CEI propone: sopra polvere e cenere, così anche la N.Riv: “sulla polvere e sulla cenere”. Osserva Janzen:

“Le risultanze dell’uso ebraico sono queste: in tutti gli altri casi in cui la forma *niphal* (media o riflessiva) di *nhm*, «cambiare opinione», è seguita dalla preposizione *’al*, i traduttori rendono unanimemente l’espressione con «pentirsi di, riguardo a» (p. es., in Ger. 18,8.10). Che cosa potrebbe indurre in questo caso a

³¹ J.G. JANZEN, *op. cit.*, p. 319.

³² Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL, *op. cit.*, p. 672.

³³ G. GUTIÉRREZ, *op. cit.*, p. 168.

una resa diversa (e mai attestata altrove) delle forma idiomatica?”³⁴

Con “polvere e cenere” Giobbe aveva espresso la sua protesta ed il suo lamento al termine della seconda serie di sventure che lo avevano coinvolto. È esattamente questo ciò che Giobbe ora ritratta ed abbandona. Si è lamentato, ha urlato e bestemmiato la sua condizione, infine si è ridotto a confessare la propria meschinità quasi fosse una bestia e non un uomo capace di discorrere faccia a faccia con il suo Dio (40,4-5). Giobbe respinge ora tutto ciò, benché proprio tale ostinata lamentazione abbia avuto il merito di condurlo sino a questo incontro.

“I discorsi di Dio gli han fatto capire che si tratta di un atteggiamento ingiustificato; egli non ritira quanto ha affermato e non se ne pente, ma ora vede con chiarezza che non può continuare a parlare in tono di lagnanza.”³⁵

Quale sia però esattamente la posizione che ora assume Giobbe non viene rivelato. Il testo biblico vuole condurre il lettore a prendere una sua posizione, certamente non ideologica ma bensì esistenziale, frutto di un incontro faccia a faccia, proprio come quello di Giobbe.

3. *L'uomo che fu Giovedì. Un incubo.*

Gilbert Keith Chesterton (1874-1936) è forse uno degli scrittori e romanzieri più importanti del XX secolo, in particolare per il mondo anglosassone, al tempo stesso in Europa è ai più sconosciuto, ricordato probabilmente solo per la serie di racconti legati alla figura letteraria di Padre Brown. La sua produzione è invece notevolissima e eccezionalmente eclettica: romanzi, racconti, poesie, articoli di cronaca ed attualità, persino commedie teatrali. Limiteremo la nostra analisi a *The Man Who Was Thursday. A Nightmare*, testo piuttosto sconosciuto ma molto amato da alcuni importantissimi (e ben più noti) scrittori, tra questi: J. R. R. Tolkien, C. S. Lewis, Jorge Luis Borges e T. S. Eliot³⁶. Tale romanzo riveste inoltre un significato centrale nella vita stessa di G.K.C.³⁷. L'adolescenza ed il passaggio alla giovinezza furono per lui un momento tutt'altro che sereno. Sconsigliato dal padre ad intraprendere il cammino universitario, lontano dagli amici, deluso dalla chiusura di una piccola rivista periodica nella quale aveva molto creduto, G.K.C. cominciò a scivolare nella solitudine e nella depressione.

“Lo stato depressivo, che arrivò vicino al suicidio, era peggiorato dall'ossessione

³⁴ J.G. JANZEN, *op. cit.*, p. 323.

³⁵ G. GUTIÉRREZ, *op. cit.*, p. 171.

³⁶ Cfr. G. WILLS, introduzione a G.K. CHESTERTON, *The Man Who Was Thursday. A Nightmare*, p. VII.

³⁷ Utilizzeremo d'ora in poi semplicemente le iniziali del nome, nel mondo anglosassone è molto conosciuto anche secondo questa abbreviazione.

per il male che tormentava Gilbert. [...] La difficile giovinezza di Gilbert ebbe una lettura come costante compagna, e che fu, nella massa imponente dei libri letti in quegli anni, una delle più importanti. Si tratta del libro di Giobbe”³⁸

Nel Natale del 1894, a vent’anni, G.K.C. scrisse alcune righe che costituiscono, in un certo senso, un punto di non ritorno del suo cammino spirituale. Anche lui, come Giobbe, aveva attraversato la desolazione e la disperazione del non senso e della morte, l’angoscia per il male del mondo. Riecheggiano le parole del Salmo 8, piene di meraviglia e stupore, le due condizioni esistenziali che saranno per Chesterton l’assioma fondamentale e inamovibile della natura umana, secondo l’ottica cristiana:

“L’uomo è una scintilla che vola verso l’alto. Dio è eterno. Chi siamo noi, a cui è data questa coppa della vita umana, per chiedere di più? Coltiviamo la pietà e camminiamo umilmente. Che cosa è mai l’uomo perché tu lo debba considerare tanto importante? L’uomo è una stella inestinguibile. Dio si è incarnato in lui. La sua vita è preordinata su scala colossale, della quale egli vede solo pochi scorci. Che osi tutto e tutto pretenda: è il Figlio dell’Uomo, che verrà in nuvole di gloria.”³⁹

Suddividiamo questo secondo paragrafo in tre sezioni: nella prima presenteremo brevemente la trama del romanzo, nel secondo e nel terzo concentreremo l’attenzione sui protagonisti della novella cercando di mettere in evidenza i parallelismi esistenti con il libro di Giobbe.

a. L’uomo che fu Giovedì.

Gabriel Syme è il personaggio che apre e chiude il romanzo ed in un certo senso ne costituisce il protagonista. Il racconto inizia con una accesa discussione tra Gabriel e Lucian Gregory, poeta come lo stesso Syme. Il confronto tra i due pensatori si concentra ben presto sull’affermazione di Gregory per cui il vero anarchico, il distruttore, il fedele servitore del principio nichilista della rivolta è l’artista, il poeta. La narrazione, nel suo progredire, continua in modo tale da non permettere al lettore di intuire che effettivamente si sta passando dal piano reale a quello fantastico ed immaginifico del sogno. Solo al termine del romanzo, con un formidabile colpo di scena, il lettore sarà informato di ciò che in realtà è avvenuto: addormentatosi sulla panchina che era stata teatro del primo incontro con Gregory, Syme ha

³⁸ P. GULISANO, *Chesterton e Belloc. Apologia e profezia*, pp. 31-32.

³⁹ G.K. CHESTERTON, citato in: P. GULISANO, *op. cit.*, p. 33.

vissuto un sogno, un incubo appunto. Eppure una certa ambiguità permarrà comunque; il dubbio del resto costituirà una delle chiavi di lettura di tutto il racconto.

In un secondo incontro, che avviene all'imbrunire dello stesso giorno, Gregory confida a Syme di essere membro del più pericoloso gruppo anarchico di Londra e di essere prossimo all'elezione di membro del "Comitato centrale anarchico", un consiglio formato da sette persone, ciascuna delle quali porta il nome di uno dei giorni della settimana. Il terribile Domenica è il capo ed il punto di riferimento di tutta l'organizzazione il cui obiettivo finale è la distruzione e l'anarchia totale. Anche Syme tuttavia è detentore di un segreto, egli è in realtà un poliziotto. Nel IV capitolo verrà narrato, a mo' di flashback, la notte in cui Syme decise di arruolarsi in un corpo speciale della polizia londinese, deputato a sventare le subdole macchinazioni dei filosofi. Tali persone sono infatti ritenute dalla pubblica sicurezza le più pericolose:

"I ladri rispettano la proprietà: desiderano solo che essa diventi loro proprietà per poterla rispettare meglio. Ma i filosofi disprezzano la proprietà in quanto tale; essi vogliono distruggere l'idea stessa del possesso personale. [...] Gli assassini rispettano la vita umana; essi desiderano semplicemente conseguire una maggior pienezza di vita sacrificando quelle che essi ritengono vite inferiori. Ma i filosofi odiano la vita stessa, la propria come quella degli altri."⁴⁰

Gregory dunque avrebbe dovuto vestire i panni di Giovedì ma Syme, che gli ha segretamente rivelato di essere un poliziotto, riesce attraverso un ingegnoso stratagemma ad inserirsi al suo posto nel consiglio dei giorni. Inizia così l'avventura de "l'uomo che fu Giovedì", che dovrà cercare di sventare i micidiali progetti di Domenica e del suo comitato evitando al tempo stesso di farsi scoprire dagli altri "giorni". Attraverso un rocambolesca serie di eventi Syme scopre che tutti i membri del consiglio sono in realtà poliziotti come lui, mascherati goffamente per realizzare il medesimo tentativo di sabotaggio. Ha così inizio la caccia a Domenica che prima di scappare sconvolge i sei compagni rivelando loro di essere l'uomo che gli ha resi poliziotti. Domenica diviene così un elemento estremamente ambiguo e incomprensibile: leader di una organizzazione anarchica e responsabile della polizia e dell'ordine sociale. L'inseguimento assume caratteri paradossali e a volte fantastici. Tutto infine si conclude presso la dimora di Domenica che invita i sei amici ad un banchetto in loro onore. A questa riunione farà la sua comparsa per ultimo anche Gregory; proprio durante questa ennesima discussione Syme si risveglia dall'incubo e si ritrova sulla panchina da cui

⁴⁰ G.K. CHESTERTON, *L'uomo che fu Giovedì. E dieci storie di Padre Brown*, p. 42.

tutto avevo avuto inizio. Semplicemente un incubo.

b. I cospiratori.

Tu allora mi spaventi con sogni e con fantasmi tu mi atterrisci. (7,14)

L'uomo che fu Giovedì è quello che potremmo chiamare un “romanzo metafisico”. Dietro a ciascun personaggio si cela un riflessione più profonda volta ad indagare il mistero della vita, dell'uomo, di Dio. Il lettore è istintivamente spinto a concentrare la sua attenzione sul misterioso Domenica e su quale sia la sua vera identità, relegando i quesiti che emergono in relazione agli altri attori del romanzo come elementi marginali:

“the riddle of Monday is not disposed of simply by knowing that he is Sunday’s Secretary and also the hidden Detective’s right-hand man. Chesterton tries to keep reminding us of this; but readers, so far as I can tell, still keep forgetting.”⁴¹

Verso la fine del racconto, quando l’inseguimento di Domenica si sta ormai realizzando, il dottor Bull, uno degli inseguitori, afferma: «La cosa più divertente è che siamo sei uomini in procinto di chiedere a un settimo chi egli sia.». La risposta di Syme è estremamente significativa: «Io credo che la faccenda sia ancora più strana. Mi pare che siamo sei uomini in procinto di chiedere ad uno solo chi essi siano.»⁴².

L’intuizione di Syme verrà svelata nell’ultimo capitolo. I sei inseguitori vengono accolti nelle reggia di Domenica e rivestiti di abiti sontuosi e fantastici. Qui emerge chiaramente il simbolismo biblico della creazione. I vestiti indossati simboleggiano infatti i sei giorni della creazione secondo Genesi, ripresi dai capitoli conclusivi del libro di Giobbe. Ma non solo, emerge anche chiaramente che i sei attori stigmatizzano alcune delle caratteristiche proprie dell’essere umano. Essi rappresentano chiaramente la condizione dell’uomo come partner di Dio nella creazione e di conseguenza ciascuno si scopre come l’indizio, l’enigma principale da decifrare:

“the open energy of Gogol; the dim recesses of the Marquis; Syme’s swagger; Friday’s depths of despair; and Saturday’s insaner hope.”⁴³

Abbozziamo un tentativo di confronto sinottico tra il testo di Genesi e le descrizioni dei lussuosi manti:

⁴¹ G. WILLS, introduzione a G.K. CHESTERTON, *The man who was Thursday. A Nightmare*, p. X.

⁴² Cfr. G.K. CHESTERTON, *L'uomo che fu Giovedì. E dieci storie di Padre Brown*, p. 145.

⁴³ G. WILLS, introduzione a G.K. CHESTERTON, *The man who was Thursday. A Nightmare*, p. XII.

Lunedì

Gen 1,3-5

Dio disse: «Sia la luce!». E la luce fu. Dio vide che la luce era cosa buona e separò la luce dalle tenebre e chiamò la luce giorno e le tenebre notte. E fu sera e fu mattina: primo giorno.

Era drappeggiato in un gran manto di un nero senza stelle, solcato da una lunga banda o striscia nivea, simile a un solo raggio di luce: qualcosa che somigliava, nell'insieme, a un paramento ecclesiastico, molto austero. [...] il segretario rappresentava il filosofo che ama la luce nella sua indeterminatezza aurorale⁴⁴

Martedì

Gen 1,6-8

Dio disse: «Sia il firmamento in mezzo alle acque per separare le acque dalle acque». Dio fece il firmamento e separò le acque, che sono sotto il firmamento, dalle acque, che sono sopra il firmamento. E così avvenne. Dio chiamò il firmamento cielo. E fu sera e fu mattina: secondo giorno.

“era ben simboleggiato, nelle sua semplicità, da un abito che rappresentava la separazione delle acque e che si divideva sulla sua fronte, ricadendogli ai piedi, in una cascata di grigio argento, come un velo di pioggia.

Mercoledì

Gen 1,9-13

Dio disse: «Le acque che sono sotto il cielo, si raccolgano in un solo luogo e appaia l'asciutto». E così avvenne. Dio chiamò l'asciutto terra e la massa delle acque mare. E Dio vide che era cosa buona. E Dio disse: «La terra produca germogli, erbe che producono seme e alberi da frutto, che facciano sulla terra frutto con il seme, ciascuno secondo la sua specie». E così avvenne: la terra produsse germogli, erbe che producono seme, ciascuna secondo la propria specie e alberi che fanno ciascuno frutto con il seme, secondo la propria specie. Dio vide che era cosa buona. E fu sera e fu mattina: terzo giorno.

“vestito di un verde abito primaverile, come quello di un cacciatore, il cui motivo rappresentava un intreccio di alberi. [...] e il suo volto sensibile e quadrato, con il suo cinismo non privo di cordialità, vi appariva abbastanza appropriato.”⁴⁵

Giovedì

Gen 1,14-19

“Syme era proprio l'immagine del poeta

⁴⁴ G.K. CHESTERTON, *L'uomo che fu Giovedì. E dieci storie di Padre Brown*, p. 167.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 168.

Dio disse: «Ci siano luci nel firmamento del cielo, per distinguere il giorno dalla notte; servano da segni per le stagioni, per i giorni e per gli anni e servano da luci nel firmamento del cielo per illuminare la terra». E così avvenne: Dio fece le due luci grandi, la luce maggiore per regolare il giorno e la luce minore per regolare la notte, e le stelle. Dio le pose nel firmamento del cielo per illuminare la terra e per regolare giorno e notte e per separare la luce dalle tenebre. E Dio vide che era cosa buona. E fu sera e fu mattina: quarto giorno.

Venerdì

Gen 1,20-23

Dio disse: «Le acque brulichino di esseri viventi e uccelli volino sopra la terra, davanti al firmamento del cielo». Dio creò i grandi mostri marini e tutti gli esseri viventi che guizzano e brulicano nelle acque, secondo la loro specie, e tutti gli uccelli alati secondo la loro specie. E Dio vide che era cosa buona. Dio li benedisse: «Siate fecondi e moltiplicatevi e riempite le acque dei mari; gli uccelli si moltiplichino sulla terra». E fu sera e fu mattina: quinto giorno.

Sabato

Gen 1,24-27.31

Dio disse: «La terra produca esseri viventi secondo la loro specie: bestiame, rettili e bestie selvatiche secondo la loro specie». E così avvenne: Dio fece le bestie selvatiche secondo la loro specie e il bestiame secondo la propria specie e tutti i rettili del suolo secondo la loro specie. E Dio vide che era cosa buona. E Dio disse: «Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra». Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò. Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona. E fu sera e fu mattina: sesto giorno.

che cerca sempre di dare alla luce forme individuate, di circoscriverla nel sole e nelle stelle. [...] Per lui il grande momento non è la creazione della luce, ma la creazione del sole e della luna.»⁴⁶

“indossava un abito color porpora scuro, sul quale apparivano pesci dagli occhi stralunati e grotteschi uccelli tropicali, a significare la coesistenza in lui di una fantasia inesauribile e del dubbio.»⁴⁷

“aveva un costume ricamato di animali araldici in rosso e oro e un casco sormontato da una figura umana rampante. Si era sprofondato nel suo seggio con un largo sorriso, vero ritratto dell'ottimismo nel suo elemento.»⁴⁸

L'incontro finale tra Domenica e i suoi sei inseguitori punta l'attenzione del lettore sulla creazione come l'elemento fondante al quale fare riferimento non solo per indagare il mistero

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 167-168.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 169.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 169.

di Dio, lo vedremo nel successivo paragrafo, ma anche il mistero dell'uomo.

G.K.C. scrisse anche una brevissima introduzione al libro di Giobbe, in questa egli afferma che la prima domanda che YHWH rivolge al suo accusatore è quella che un qualsiasi criminale rivolgerebbe al suo delatore:

“He asks Job who he is. And Job, being a man of candid intellect, takes a little time to consider, and come to the conclusion that he does not know.”⁴⁹

Abbiamo già sottolineato come l'elemento centrale del libro sia non tanto il problema della sofferenza, o la teodicea, quanto piuttosto il come parlare di Dio nel dolore il che significa quale posizione l'uomo, in particolare il sofferente e l'afflitto ingiustamente, può assumere dinnanzi a Dio. Potremmo dire che fino a quando Dio non rivela il suo progetto, l'uomo non può conoscere la sua vera identità, fino a che Domenica non si sarà svelato nemmeno per Syme e per i suoi compagni sarà completamente possibile sapere chi essi siano in realtà.

In un altro punto del romanzo Syme arriva ad una conclusione analoga a quella sopra esposta: riconosce che la natura e l'uomo in essa sono qualcosa di arcano e sibillino, tuttavia ne fa ivi emergere l'aspetto più oscuro quello del dubbio che è invece assente, poiché pervenuto alla rivelazione del progetto divino, nell'incontro finale con Domenica. Syme e quattro dei suoi compagni, ormai riconosciuti tra loro, stanno scappando dall'ultimo anarchico, del quale non conoscono ancora la vera identità, il quale gli sta cercando non per ucciderli bensì per rivelare loro la verità. Ma ovviamente non lo immaginano neppure:

“Il sole rendeva l'erba secca e scottante e, penetrando nel bosco, essi ebbero una improvvisa sensazione di frescura, come se si fossero tuffati in uno stagno ombroso. Tutt'intorno, fra gli alberi, erano profuse scaglie di sole e di ombra che componevano come un velo palpitante, simile al tremolio del cinematografo. [...] Ora un volto si imbeveva di luce come un figura di Rembrandt, mentre tutto il resto della persona si dissolveva nel buio, ora ecco il disegno marcato e splendente delle mani, insieme con il volto d'un negro. [...] Questa magia coloriva di sé l'ossessionante senso del meraviglioso che opprimeva Syme. Aveva anche lui una maschera? V'era anche tra loro qualcuno con la maschera? C'era qualcuno che fosse realmente qualcosa? [...] Dopotutto, non era ogni cosa, come quel bosco incantato, quella fantasmagoria di ombre e di luci? Non era ogni cosa un semplice lampo, un lampo sempre impreveduto e sempre dimenticato? Poiché Gabriel Syme aveva scoperto, nel cuore di quel bosco frondoso di sole, ciò che

⁴⁹ *Idem, Introduction to the book of Job. "Man is most comforted by paradoxes."*, <http://www.chesterton.org/gkc/theologian/job.htm>.

molti pittori contemporanei avevano anch'essi trovato: quella cosa che ai nostri giorni si chiama *impressionismo*, una definizione diversa di quello scetticismo assoluto che non sa trovare un fondamento all'universo.”⁵⁰

In tale descrizione si coglie un'atmosfera paradossale che può essere paragonata alla presentazione dell'opera creatrice che YHWH fa a Giobbe: l'ambiguità di animali che apparentemente sembrano stupidi ed indifesi e rivelano invece un'abilità invidiabile, l'enigmaticità degli elementi naturali che bagnano e nutrono zone inabitate e prive di vita umana. Ancora una volta è il personaggio di Syme a rivelare una ulteriore chiave di lettura possibile, quando per l'ennesima volta Domenica sfugge alla sua presa Gabriel esprime una riflessione che coglie pienamente il senso di quanto è stato detto sinora riguardo all'interpretazione dei discorsi divini nel libro di Giobbe:

“Devo dirvi un segreto di questo mondo? Il segreto è che noi abbiamo conosciuto solo il rovescio della vita: vediamo ogni cosa dal di dietro e ci sembra brutale. Quello non è un albero, ma la parte posteriore di un albero. [...] Non vedete come ogni cosa cammini all'indietro e si nasconda il viso? Se solo potessimo girarle di fronte...”⁵¹

Infine potremmo concludere questo paragrafo relativo alla figura degli inseguitori facendo riferimento ad un altro libro di G.K.C. *San Francesco d'Assisi* nel quale emerge la medesima prospettiva interpretativa sostenuta da Janzen nella interpretazione delle domande retoriche ed ironiche nell'intervento finale di Dio (in grassetto nella citazione). In un breve paragrafo egli descrive la figura del poeta che prega l'intera creazione, in un certo senso potremmo vedervi il personaggio di Syme, il medesimo Chesterton e, paradossalmente, anche Giobbe:

“When we say that a poet praises the whole creation, we commonly mean only that he praises the whole cosmos. But this sort of poet does really praise creation, in the sense of the act of creating. He praises the passage or transition from nonentity to entity... He not only appreciates everything but the nothing of which everything was made. In a fashion he endures and answers even the earthquake irony of the Book of Job; in some sense he is there when the foundations of the world are laid, with the morning stars singing together and the sons of God shouting for Joy.”⁵²

⁵⁰ G.K. CHESTERTON, *L'uomo che fu Giovedì. E dieci storie di Padre Brown*, pp. 119-120.

⁵¹ *Ibidem*, p. 161.

⁵² *Idem*, *St. Francis of Assisi*, p. 77. Citato in *Idem*, *The man who was Thursday. A Nightmare*, p. XVII.

c. *Domenica.*

Ma se vado in avanti, egli non c'è, se vado indietro, non lo sento. A sinistra lo cerco e non lo scorgo, mi volgo a destra e non lo vedo. (23,8-9)

Il libro di Giobbe presenta molteplici elementi che possono essere messi in relazione con il testo di G.K.C., come abbiamo già notato parlando degli inseguitori, tuttavia ancor più numerosi sono quello connessi con la figura di Domenica. Faremo ancora riferimento in particolare alla parte conclusiva del romanzo, che mostra in maniera più evidente le analogie esistenti.

Innanzitutto possiamo riscontrare un parallelismo tra l'atteggiamento di Syme nei confronti di Domenica ed i sentimenti di Giobbe:

“The attitude of Syme toward Sunday repeats the feelings of Job – a strange mix of defiance and confidence; the cocky hope that he could win his case, if only he had written a book; if only he could read Job’s own words bitten into stone.”⁵³

Gli atteggiamenti di Giobbe, le sue paure e la sua fiducia, i suoi timori e la sua rabbia quasi blasfema, si mescolano nelle reazioni dei membri del consiglio dei giorni, al momento in cui, fermi per una sosta durante il loro inseguimento si mettono a parlare della sconcertante notizia che Domenica ha rivelato loro: egli è l'uomo che gli arruolati nella polizia. Il brano merita di essere citato per intero in quanto rivela, ancora una volta la centralità del tema della conoscenza di sé e dell'Altro:

“«E voi» disse Syme, sporgendosi in avanti, «che cosa siete voi?»

«Io? Che cosa sono io?» ruggì il presidente mentre si ergeva lentamente fino a un'altezza incredibile, come una gigantesca ondata che stesse per ricadere su se stessa e inghiottirli. «Volete sapere chi sono io? Bull, voi siete un uomo di scienza: scavate nelle radici di quegli alberi e scoprite la verità che li riguarda. Syme, voi siete un poeta: contemplate quelle nubi mattutine. Ma io vi dico che scoprirete la verità dell'ultimo albero e della nube più alta prima che possiate scoprire la verità della mia persona. Comprenderete il mare e io resterò ancora un enigma; conoscerete le stelle, ma non conoscerete me. [...] C'è però una cosa, di me, che non voglio nascondervi. Io sono l'uomo della stanza buia, colui che vi ha creati tutti poliziotti.»⁵⁴

Le reazioni a tale rivelazione rivelano diversi atteggiamenti che sono parzialmente

⁵³ G. WILLS, introduzione a G.K. CHESTERTON, *The man who was Thursday. A Nightmare*, p. XXI.

⁵⁴ G.K. CHESTERTON, *L'uomo che fu Giovedì. E dieci storie di Padre Brown*, pp. 146-147.

riscontrabili anche nei diversi registri linguistici che Giobbe utilizza per parlare di Dio. Bull, sabato, afferma: “«Io non so davvero se egli sia proprio lo stesso uomo che ha dato a tutti noi le tesserine azzurre. Mi sembra che ciò complichino ogni cosa fino all’assurdo. Non mi importa che lo si sappia, ma io ho avuto sempre della simpatia per il vecchio Domenica, per quanto cattivo egli fosse. [...] Essa, comunque, non mi ha impedito di combatterlo come si combatte l’inferno. [...]»”⁵⁵. La prospettiva del segretario, lunedì, è ben diversa: “Voi non conoscete affatto Domenica. Sarà forse perché siete migliori di me e non avete esperienza dell’inferno.”⁵⁶, raccontando il suo primo incontro con tale essere che all’atto dell’assunzione nel corpo della polizia si mise a ridere afferma pure: “ebbi il sospetto che quella animalesca montagna fosse scossa da un riso solitario e che egli ridesse proprio di me. E ora mi chiedete di perdonargli questo?”⁵⁷. Ratcliffe, mercoledì, riconosce invece in Domenica una potenza distratta e per questo terribile: “Un uomo distratto è sempre buono; è un uomo che, se gli accade di incontrarvi, vi farà le sue scuse. Ma potreste sopportare l’idea di un distratto il quale se vi incontra vi uccide? Questo è ciò che colpisce e ferisce: la distrazione congiunta alla crudeltà.”⁵⁸. La descrizione di Gogol, martedì, è emblematica di questo personaggio simbolo del candore dell’innocenza e della fanciullezza: “«E tu, Gogol, che cosa pensi di Domenica?» domandò Syme. «Non penso a Domenica per principio» rispose Gogol semplicemente. «Non più di quanto sia solito fissare il sole a mezzodì.»”⁵⁹. Il professore De Worms, venerdì, riporta una descrizione ancora diversa: “Domenica mi ha insegnato gli ultimi e più terribili dubbi, i dubbi di uno spiritualista.”⁶⁰.

Anche il finale del libro di Giobbe è ripreso similmente nel libro di G.K.C.. Giobbe chiese con insistenza un’udienza al suo Dio e l’ottenne, allo stesso modo Syme e i suoi cinque amici ottengono di sedere sugli scranni dei giorni della creazione al fianco di Domenica, ottengono anch’essi udienza. Il percorso che ha portato i sei poliziotti a questo incontro è la parafrasi del discorso divino del libro di Giobbe. Come YHWH presenta lo splendore della sua creazione ed in particolare la formidabile bellezza delle creature animale, così Domenica conduce i suoi inseguitori attraverso lo Zoo di Londra. In un confuso e rocambolesco passaggio gli ex componenti del Consiglio anarchico incontrano strane creature, pellicani e buceri, quasi viventi geroglifici che parlano loro lingue ignote; Domenica tuttavia riesce a sfuggire loro cavalcando un elefante. Il Beemot biblico è stato sovente identificato con l’ippopotamo ma

⁵⁵ *Ibidem*, p. 156.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 157.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 158.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 158.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 159.

dicevamo, in precedenza, che alcuni commentatori parlano proprio di elefante. Nell'introduzione Wills afferma:

“in the Catholic Bible which his [di G.K.C.] brother and other friends were using by this time, the beast is something more fitted to the story at this point: an elephant.”⁶¹

In sella a questa enorme bestia Domenica dà un nuovo inizio alla sua fuga. Nella sua folle corsa egli lascia enigmatici messaggi ai suoi inseguitori. Il lettore ne rimane in un certo senso infastidito poiché risultano, almeno apparentemente, del tutto avulsi dalla storia e nemmeno nel finale viene spiegato il loro significato. È inevitabile riconoscere un parallelo con la reazione che coglie colui che per la prima volta si accosta alla lettura della risposta di Dio nel libro di Giobbe.

Il capitolo conclusivo merita anch'esso di essere analizzato. Il suo titolo è già emblematico: “The accuser”, l'accusatore. Durante la festa che Domenica organizza in onore dei sei invitati fa nuovamente la sua comparsa Lucian Gregory. G.K.C. pone a questo punto l'unica citazione diretta del libro di Giobbe in bocca a sabato proprio nell'attimo in cui Gregory fa la sua comparsa:

“«E venne un giorno»» mormorò Bull, che sembrava davvero sonnecchiante «in cui i figli di Dio salirono al cospetto del Signore e anche Satana salì con loro».»⁶²

Potremmo qui notare che i nomi dei due personaggi che fanno da cesura per l'intera storia Gabriel e Lucian, “eroe” ed “anti-eroe”, sono quelli delle creature angeliche bibliche per antonomasia, al tempo stesso le due scene iniziali del prologo che si svolgono nel cielo hanno come protagonisti YHWH, Satana e i “figli di Dio”, ossia gli angeli.

Nell'accusa finale che Gregory rivolge a tutti gli astanti c'è la medesima accusa che il tentatore, nei primi capitoli, fa a Giobbe ossia quella di essere un credente falso ed ipocrita proprio perché non ha mai conosciuto la prova ed il dolore.

“«Voi!» gridò. «Voi non avete mai odiato perché non avete mai vissuto. Io so che cosa siete tutti voi, dal primo all'ultimo... siete la classe al potere! Siete gli uomini della polizia... i grossi e grassi sorridenti uomini azzurri, con la bottoniera raggianti! Siete la legge e nessuno vi ha mai spezzati. Ma c'è forse un'anima libera e viva che non aneli spezzarvi, solo perché nessuno lo ha ancora fatto? [...] Io non vi maledico perché siete crudeli, non vi maledico (benché dovrei farlo)

⁶¹ G. WILLS, introduzione a G.K. CHESTERTON, *The man who was Thursday. A Nightmare*, p. XXVI.

⁶² G.K. CHESTERTON, *L'uomo che fu Giovedì. E dieci storie di Padre Brown*, p. 172.

perché siete gentili. Vi maledico perché siete al sicuro. Perché troneggiate sui vostri seggi marmorei e non ne siete mai discesi. Perché siete i sette angeli del cielo, risparmiati da ogni dolore. Oh, potrei perdonare ogni cosa, a voi che governate l'umanità, se sapessi che almeno una volta, voi avete sofferto un'ora di vera agonia come me...»⁶³

La risposta di Syme è semplicemente straordinaria. Essa introduce una prospettiva interpretativa in un certo senso ancora non approfondita, perlomeno non nei termini poetici ed evocativi in cui la propone G.K.C.. Syme rivela di aver compreso tutto, di avere finalmente intuito ciò che sta dietro alla sua sofferta vicenda, al suo doloroso e misterioso cammino. Come Giobbe, anch'egli riconosce che come uomo sofferente egli ha da assumere una posizione nuova, irriducibile a ciò che pensava prima eppure tale che da essa trae giovamento (in particolare quando afferma che ogni creatura avrà da questa nuova condizione "la gloria e la solitudine dell'anarchico"). Ma non solo, Syme realizza che anche tutti gli esseri viventi trovano una nuova collocazione agli occhi della rivelazione finale mostrata da Domenica:

“«Ora comprendo!» gridò. «Ora comprendo! Perché ogni cosa al mondo è in guerra contro un'altra? Perché ogni fucello della terra deve combattere contro il mondo stesso? Perché una farfalla deve attaccar briga con l'universo? Perché un radichchio deve insorgere contro il mondo? Per la stessa ragione per cui io doveti esser solo nello spaventoso consesso dei giorni; perché ogni creatura che obbedisce alla legge possa avere la gloria e la solitudine dell'anarchico; perché ogni uomo che si batte per l'ordine, possa essere altrettanto bravo e coraggioso di un dinamitaro»⁶⁴

Infine nella risposta finale rivolta a Gregory sembra possibile cogliere quella che sarebbe potuta essere la risposta di Giobbe al Satana, dal cui dubbio e dalla cui accusa ha avuto origine tutta la sua vicenda.

“perché la grande menzogna di Satana sia rigettata sul viso dell'empio, perché con triboli e pianto noi possiamo guadagnarci il diritto di dire a costui: “Tu menti!”. Nessuna agonia può essere un prezzo troppo alto per avere il diritto di dire a questo accusatore: “Anche noi abbiamo sofferto!”. Non è vero che non siamo stati mai spezzati. Siamo stati spezzati alla ruota. Non è vero che non siamo mai discesi da questi troni. Siamo discesi all'inferno. Ci stavamo lagnando delle nostre indicibili sofferenze persino nel momento in cui quest'uomo si presentò a

⁶³ *Ibidem*, p. 173.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 173.

noi con tracotanza, accusandoci di essere felici. Io respingo questa calunnia: non siamo mai stati felici. Ne rispondo per ciascuno dei grandi scudieri della legge che egli ha accusato.»⁶⁵

A questo punto con un formidabile colpo di scena G.K.C. sposta l'attenzione su Domenica, ovvero su Dio, introducendo improvvisamente il tema che il libro di Giobbe, benché lo abbia sempre come sfondo, non decide mai di affrontare direttamente: il senso ed il perché della sofferenza. Tale problematica risulta inafferrabile per la prospettiva veterotestamentaria, solo con il Nuovo Testamento sarà possibile abbozzare un percorso risolutivo. Chesterton inserisce qui l'unica citazione del Nuovo Testamento presente nel romanzo, la medesima che abbiamo già analizzato nel commento alla prima risposta di Dio a Giobbe.

“Io posso rispondere per ognuno dei grandi custodi della Legge che egli ha accusato. Almeno...

Aveva voltato gli occhi verso il grande viso di Domenica, e vide che vi aleggiava uno strano sorriso.

– E tu, – gridò con voce terribile, – hai sofferto?

Mentre lo fissava, il grande viso si dilatò, si fece enorme, più della colossale maschera di Memnone che da bambino gli incuteva terrore. Diventava sempre più grande, empiva il cielo intero; poi tutto annerì intorno a lui. Ma in quella tenebra, prima di sprofondarvi del tutto, gli sembrò udire una voce lontana citare un testo noto, un testo che aveva già udito una volta, chissà dove: «Chi può bere al calice a cui ho bevuto io?»»⁶⁶

⁶⁵ *Ibidem*, pp. 173-174.

⁶⁶ *Idem*, *L'uomo che fu Giovedì. Storia di un incubo*, p. 173

Conclusione.

Nel percorso di questi cinque capitoli abbiamo dunque cercato di mettere in dialogo il libro di Giobbe con alcuni testi di letteratura contemporanea. Volendo abbozzare uno sguardo d'insieme circa le relazioni, i parallelismi e le divergenze esistenti tra il testo biblico e le diverse opere letterarie affrontate, possiamo individuare alcuni elementi comuni ed una strada percorribile per un'ulteriore riflessione. Tale percorso si apre quale diretta conseguenza di ciò che emerge dalla visione complessiva che ora proponiamo.

Innanzitutto occorre evidenziare che le analogie tra i diversi brani analizzati risultano essere non tanto attinenze di carattere scritturistico o stilistico, quanto piuttosto corrispondenze di conoscenze. Ciò che si dimostra essere affine tra i protagonisti dei differenti testi è proprio il cammino che la coscienza umana percorre all'interno dell'esperienza del dolore e della sofferenza. Se esiste un denominatore comune tra i diversi libri esaminati esso va ricercato in ciò che è la coscienza dell'uomo di fronte al mistero della vita, minacciata dalla malattia e dal non senso, nonché ultimamente della morte. In secondo luogo è evidente che ogni scrittore ha cercato di rispondere non solo, o forse non tanto, alla domanda circa il significato della sofferenza quanto piuttosto di indagare se l'uomo abbia un interlocutore privilegiato, un partner prediletto nell'affrontare il cammino penoso del dolore innocente. Da tale ricerca sono emerse visioni differenti che pure testimoniano un medesimo punto fermo: esiste un "tu" unico al quale vengono rivolte le angosciate istanze, le implorazioni, finanche le bestemmie e gli insulti; esiste uno stesso "tu" di fronte ai personaggi e ai loro autori e questo tu è, per tutti, Dio.

È evidente tuttavia che esistono anche alcune divergenze. Se è ciò che chiameremmo il contesto a costituire la base comune tra il libro di Giobbe e gli altri scritti incontrati, sono le scelte che in tale quadro i diversi protagonisti compiono ad individuare, per contro, la lontananza maggiore. Basterebbe elencare autori e personaggi, in una sorta di sinossi esistenziale, per accorgersi che condizioni simili hanno suscitato echi estremamente differenti: Giobbe, Ivan Karamazov, Zosima, Chesterton, Lewis, Girard, Dostoevskij, Cioran. Dinanzi al dramma del dolore, vissuto nel medesimo luogo della coscienza, ogni scrittore ha operato scelte letterarie differenti, che testimoniano di conseguenza anche differenti proposte di soluzione al problema incontrato. Ciò che abbiamo cercato di dire si riassume esattamente in queste analisi di Divo Barsotti alle parole conclusive di Giobbe:

“«Ti conoscevo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti vedono...» (42,5): in queste ultime parole di Giobbe si esprime forse una delle più grandi verità della vita spirituale. Esse ci dicono che si può vivere in due dimensioni: una è quella che si esprime in una conoscenza concettuale e filosofica di Dio, ma non realizza nessun rapporto vivo e personale con lui; l'altra è quella che si fonda su una conoscenza sperimentale di Dio e si realizza quando l'uomo vive nella fede in un rapporto reale e personale con il Signore. Quest'ultima è la vera dimensione religiosa della vita umana.”¹

Tutti i testi incontrati si collocano quindi nella “vera dimensione religiosa della vita umana”; tuttavia ciò non significa che il punto di arrivo dei differenti percorsi sia sempre e comunque l'appianamento di ogni conflitto, o una stoica rassegnazione. Proprio perché tale dimensione religiosa si fonda sull'incontro personale di ogni autore con Dio, di conseguenza tale vivo rapporto susciterà opzioni e valutazioni differenti, forse opposte eppure determinatesi dalla stessa matrice: una conoscenza che non è “per sentito dire”, bensì faccia a faccia.

Emerge di qui anche la possibile strada da percorrere per un eventuale sviluppo della tematica abbozzata in questo nostro lavoro. Mettere in dialogo un libro biblico con testi della letteratura è un obiettivo che può dare spunti interessanti per la comprensione della Sacra Scrittura in chiave “esistenziale”; tuttavia occorre precisare che è solamente nella misura in cui le opere letterarie prese in esame dicono dell'effettivo incontro dell'uomo con Dio, in quella che Barsotti definisce come “vera dimensione religiosa della vita umana”, che sarà possibile affiancare altri scritti, magari anche di origine, natura e stile molto differenti.

Concludiamo questo nostro lavoro citando alcune parole dell'enciclica *Salvifici doloris* di

¹ D. BARSOTTI, *Meditazioni sul libro di Giobbe*, p. 110.

Giovanni Paolo II sul senso cristiano della sofferenza umana, esse danno le coordinate per un possibile sviluppo di quanto abbiamo tentato di proporre: se in Giobbe troviamo la domanda sul “perché” è solo in Cristo che possiamo trovare la risposta.

“Il libro di Giobbe pone in modo acuto il «perché» della sofferenza, mostra pure che essa colpisce l’innocente, ma non dà ancora la soluzione del problema. [...]

Ma per poter percepire la vera risposta al «perché» della sofferenza, dobbiamo volgere il nostro sguardo verso la Rivelazione dell’amore divino, fonte ultima del senso di tutto ciò che esiste. L’amore è anche la fonte più ricca del senso della sofferenza, che rimane pur sempre un mistero: siamo consapevoli dell’insufficienza ed inadeguatezza delle nostre spiegazioni. Cristo ci fa entrare nel mistero e ci fa scoprire il «perché» della sofferenza, in quanto siamo capaci di comprendere la sublimità dell’amore divino.”²

² GIOVANNI PAOLO II, *Salvifici doloris*, Lettera apostolica, 11.2.1984, nn. 12-13, *EV* 9/635-636.

Bibliografia

ALONSO SCHÖKEL, L. – SICRE DIAZ, J. L., *Giobbe. Commento teologico e letterario*, Roma, Ed. Borla, 1985 (Commenti biblici)

ATTINGER, D., *Parlare di Dio o parlare con lui? Il libro di Giobbe. Commento esegetico-spirituale*, Magnano (Bi), Ed. Qiqajon, 2004 (Commenti biblici)

BARSOTTI, D., *Meditazioni sul libro di Giobbe*, Brescia, Queriniana, 2001 (Bibbia e liturgia)

BLONDEL, M., *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, Cinisello Balsamo (Mi), Ed. San Paolo, ¹1993 (Classici del pensiero) (ed. fr. or. 1893)

BONORA, A., *Giobbe, capro espiatorio secondo R. Girard: Teologia*. Rivista della facoltà teologica dell'italia settentrionale 14 (1989) 138-142

CHESTERTON, G.K., *Introduction to the book of Job. "Man is most comforted by paradoxes."*, <http://www.chesterton.org/gkc/theologian/job.htm>

CHESTERTON, G.K., *L'uomo che fu Giovedì. E dieci storie di Padre Brown*, Milano, Club degli editori, 1960 (ed. ing. or. 1908)

CHESTERTON, G.K., *L'uomo che fu Giovedì. Storia di un incubo*, Milano, Rizzoli Ed., 1957 (ed. ing. or. 1908)

CHESTERTON, G.K., *The man who was Thursday. A Nightmare*, New York, Sheed & Ward, 1975 (ed. ing. or. 1908)

CIORAN, E., *Al culmine della disperazione*, Milano, Adelphi Ed., 1998 (ed. rum. or. 1934)

DOSTOEVSKIJ, F., *I fratelli Karamazov*, Torino, Einaudi Ed., 2003 (15° ed., 1949) (Einaudi tascabili)

ECO, U., *Lector in fabula*, Milano, Bompiani Ed., 1979

EVDOKIMOV, P., *Dostoevskij e il problema del male*, Roma, Città Nuova Ed., 1995 (ed. fr. or. 1978)

GHINI, G., *Il simbolo «Giobbe» ne I fratelli Karamazov di F. M. Dostoevskij: tra connotazione ed ermeneutica*: *Lingua e stile* 22 (1987) 91-118

GIOVANNI PAOLO II, *Salvifici doloris*, Lettera apostolica, 11.2.1984, EV 9/620-685.

- GIRARD, R., *L'antica via degli empi*, Milano, Adelphi Ed., 1994 (ed. fr. or. 1985)
- GULISANO, P., *Chesterton e Belloc. Apologia e profezia*, Milano, Ancora Ed., 2002
- GUTIÉRREZ, G., *Parlare di Dio a partire dalla sofferenza dell'innocente*, Brescia, Queriniana, 1986
- HESCEL, A., *Il messaggio dei profeti*, Roma, Borla, 1993 (ricerche teologiche) (ed. am. or. 1962)
- JANZEN, J.G., *Giobbe*, Torino, Claudiana Ed., 2003 (Strumenti) (ed. am. or. 1985)
- LEWIS, C.S., *Diario di un dolore*, Milano, Adelphi Ed., 2002 (12° ed., 1990) (Piccola biblioteca Adelphi) (ed. ing. or. 1961)
- LEWIS, C.S., *Il problema della sofferenza*, Roma, Ed. G. B. U., 1988 (ed. ing. or. 1940)
- MAGGIONI, B., *Giobbe e Qohelet. La contestazione sapienziale nella bibbia*, Assisi, Cittadella Ed., 2002 (5° ed., 2000) (Bibbia per tutti)
- MOLINIÉ, M.-D., *La lotta di Giacobbe*, Brescia, Queriniana, 1969 (ed. fr. or. 1967)
- PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Città del Vaticano, Libreria editrice Vaticana, 1993 (Documenti Vaticani)
- MUCCI, G., *Cioran: il nichilismo tentato dalla musica*: La Civiltà Cattolica 156 (2005) 366-373
- RADERMAKERS, J., *Il libro di Giobbe. Dio, l'uomo e la sapienza*, Bologna, EDB, 1999 (Lettura pastorale della Bibbia) (ed. fr. or.: 1998)
- RAVASI, G., *Giobbe*, Roma, Borla, 1984 (2° ed., 1979)
- VOGELS, W., *Giobbe. L'uomo che ha parlato bene di Dio*, Cinisello Balsamo, Ed. San Paolo, 2001 (ed. fr. or. 1995)

Indice

Introduzione.....	2
Capitolo I Il prologo	4
1. Premessa.....	4
2. Le domande fondamentali del prologo e le risposte di Giobbe.....	5
a. Prima scena sulla terra: Giobbe reagisce alla propria sventura accettandola (1,13-22).	9
b. Seconda scena sulla terra: Giobbe reagisce ambiguamente all'esacerbarsi della propria sventura (2,7b-10).	9
3. Il prologo e la testimonianza di C. S. Lewis.....	13
a. Il problema della sofferenza.	14
b. Diario di un dolore.	15
Capitolo II Gli "amici" di Giobbe	19
1. Premessa.....	19
2. Una questione di interpretazione.	19
3. Gli "amici" di Giobbe. Elifaz il Temanita.	22
a. I tre interventi di Elifaz.....	23
b. L'antica via degli empi.	28
c. Il duplice cammino dell'esperienza di Giobbe.	33
4. Conclusione	35
Capitolo III La maledizione ed il lamento di Giobbe.....	38
1. Premessa.....	38
2. Il monologo di Giobbe.....	38
a. Maledizione	40
b. Lamento	41
3. Culmine della disperazione	43
Capitolo IV Le parole di Giobbe	49
1. Premessa.....	49
2. Le risposte di Giobbe agli amici e il processo con Dio.	50
a. Il processo con Dio.....	50
b. Il mio go'el è vivo.	59
3. Giobbe e "I fratelli Karamazov".	66
a. Ivan e Giobbe.	66

<i>b. Zosima e Giobbe.</i>	73
Capitolo V Dio e Giobbe.....	79
1. <i>Premessa.</i>	79
2. <i>YHWH e Giobbe.</i>	79
3. <i>L'uomo che fu Giovedì. Un incubo.</i>	95
<i>a. L'uomo che fu Giovedì.</i>	96
<i>b. I cospiratori. Tu allora mi spaventi con sogni e con fantasmi tu mi atterrisci. (7,14)</i>	98
<i>c. Domenica. Ma se vado in avanti, egli non c'è, se vado indietro, non lo sento. A sinistra lo cerco e non lo scorgo, mi volgo a destra e non lo vedo. (23,8-9)</i>	103
Conclusione.....	108
Bibliografia.....	111
Indice.....	113