

NATASCIA VILLANI

‘Soggettiva’ sul male: in ‘ascolto’ del *Libro di Giobbe*

*Non è possibile che i mali
scompaiano del tutto.*

(Platone, *Teeteto*)¹

Pur nella sua dominante presenza, nella sua natura proteiforme e ‘demonica’² della quale il ‘secolo breve’ ha vissuto e letto la «banalità», la riflessione filosofica sul male — osservava già Luigi Pareyson — si è dimostrata «manchevole se non addirittura insufficiente»³, anche a valle di tentativi di spiegazioni che Ricoeur non esitava a definire «tenaci»⁴. Se da un lato, per statuto epistemologico, il rigore impostole dalla fatica del concetto e la posizione eccentrica assunta di fronte alla realtà da conoscere hanno condotto la riflessione filosofica a mantenere una compostezza di fronte allo spettacolo del male — fino a volte a disconoscere la drammaticità della condizione umana — dall’altro, l’avvicinarsi ‘all’Uomo dei dolori’, ha significato la necessaria esigenza di rendere ragione della sua incomprendibilità; con un naturale, si direbbe, esito nichilista. Il male, dopo il tentativo di neutralizzazione condotto dalle teodicee da quella leibniziana a quella hegeliana, considerato non più come principio autonomo in lotta con il bene, ma quale visione distorta e parziale dell’essere umano da esorcizzare in un suo superamento, si è spostato all’interno del soggetto. Il male morale, visto come una perversione della ragione contraria ai valori morali e al

1 PLATONE, *Teeteto*, 176 A, in PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di Giovanni Reale, Rusconi, Milano, p. 224.

2 Si rimanda al suggestivo saggio di SIMONA FORTI, *I nuovi demoni. Ripensare oggi male e potere*, Feltrinelli, Milano, 2012.

3 LUIGI PAREYSON, *La filosofia e il problema del male*, in «Annuario Filosofico», II (1986), pp. 7-69, qui p. 7, poi in Id., *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino, 2000.

4 PAUL RICOEUR, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia* [1986], Morcelliana, Brescia, 2003, p. 20.

loro fondamento, è arrivato ad essere considerato come una ipertrofia della ragione, che muove la volontà verso l'onnipotenza, verso l'illusione di essere Dio. In questo punto di innesto della dialettica atea non solo l'idea del divino si sostituirebbe all'essere di Dio, ma nella separazione tra l'idea di Dio e l'essere stesso di Dio si consumerebbe il destino di perdizione dell'essere umano. Lo spirito del nichilismo si manifesta: il niente prende il posto di Dio⁵.

Il nichilismo filosofico ha raggiunto la sua forma più radicale e forse «più coerente»⁶. Dall'oscillazione tra la teodicea che neutralizza il male e l'ateismo che cancella Dio, si è arrivati a cogliere lo stretto legame tra il problema del male e il problema di Dio, approdando infine ad un nichilismo radicale: negare sia la divinità che la negatività lasciando il posto ad una serenità priva di problemi, e, in un certo senso, narcotizzante⁷. Sarebbe rassicurante, infatti, pensare di poter distinguere in modo netto il nemico dall'amico, il male dal bene, la zizzania dal grano, e poter ripetere il gesto di Cristo nel giudizio Universale: qui i giusti e lì i reprobri. Questo però — afferma Primo Levi nella sua ultima opera frutto di quarant'anni di riflessione sull'esperienza dell'olocausto — non accade e nel mondo reale prevalgono contorni non definiti, una 'zona grigia', che si muove in ogni convivenza umana, come un'ossatura su cui si poggia il potere: la normalità del male, in cui la dicotomia tra i demoni assoluti e le vittime inermi, tra l'agire politico e l'agire morale è superata. Perché «il male si alimenta da sé per brama di servitù, per pochezza d'animo»⁸.

5 Nel saggio di Simona Forti con il protagonista inquietante de *I Demoni* di Dostoevskij, Stavrogin, dal fascino demoniaco, si fa avanti il fantasma del secolo a venire. «Troppo pieno di sé per amare qualcuno, troppo intelligente per essere un fanatico, troppo disincantato per non avvedersi delle proprie colpe» (S. FORTI, *I nuovi demoni*, cit., p. 3). In questo personaggio si condensa una visione filosofica, quello che l'autrice definisce il 'paradigma Dostoevskij', in cui i personaggi, intrico sapiente di psicologia e ontologia, mossi dall'arbitrio assoluto, precipitano in un delirio di onnipotenza: è il finito che pretende di elevarsi all'infinito, la libertà di volere il nulla al posto dell'essere (*ivi*, pp. 2-49).

6 L. PAREYSON, *La filosofia e il problema del male*, cit., p. 64.

7 *Colloquio con Sergio Givone*, in MAURIZIO CIAMPA, *Domande a Giobbe. Modernità e dolore*, Bruno Mondadori, Milano, 2005, p. 67.

8 PRIMO LEVI, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino, 1986, p. 50. Il 'paradigma Dostoevskij', basato sulla dicotomia tra il bene e il male, tra la vita e la morte, ha posto quale condizione dell'evento del male l'assolutizzazione della morte. Il 'paradigma della normalità del male' che emerge dai testi di Primo Levi, considera le impensate conseguenze dell'assolutizzazione della vita. In questo consiste il suo eccesso: non la morte contro la vita, ma la vita nella morte (cfr.: S.

Questi nodi irrisolti, questi molteplici modi in cui è stato detto il male⁹, dimostrano l'attualità della questione, il suo essere 'a-priori' della ricerca di senso dell'essere umano. Afferma Paul Ricoeur in riferimento al problema del male: «l'enigma è una difficoltà iniziale, [...] l'aporia una difficoltà terminale prodotta dal lavoro stesso del pensiero»¹⁰.

L'aporia a cui si giunge è quella di arrivare a considerare il male impensabile senza Dio, termine della trasgressione in cui esso consiste e principio stesso della redenzione di cui esso ha bisogno. Non c'è indizio più sicuro della divinità che la realtà stessa del male, e l'esperienza del male è il miglior accesso a Dio, riproponendo il paradosso di Berdjaev, interprete di Dostoevskij, il quale dice: «il male è la prova dell'esistenza di Dio»¹¹. È un paradosso che ci indica che la domanda — perché c'è il male? — è solo in Dio che acquista significato e che là dove Dio non ci fosse, tenderebbe a spegnersi nell'assurdo¹². «L'espressione il 'male in Dio' significa che ogni sforzo è stato fatto per comprendere il male e non resta altra conclusione se non riconoscere che esso è inspiegabile»¹³. Bisogna comprendere, usando un'espressione di Kierkegaard, che esso non si deve comprendere; anzi che quanto più si procede nel tentativo di comprenderlo tanto meno si riesce a comprenderlo.

Un'altra aporia è quella di arrivare a dire che il male sia tutt'uno con la libertà e con la sua negazione. Partendo dal male radicale kantiano che sostituisce alla domanda 'da dove viene il male?' l'interrogativo etico 'perché commettiamo il male?' — individuando nel male morale non una sostanza ma un agire che ha a che fare con la libertà — si arriva alla

FORTI, *I nuovi demoni*, cit., spc. p. 391 e ss; ROBERTO ESPOSITO, *Male*, in ID., *Nove pensieri sulla politica*, il Mulino, Bologna, 1993, p. 187; PHILIPPE NEMO, *Giobbe e l'eccesso del male* [2001], Città Nuova, Roma, 2009, p. 75 e ss).

9 S. FORTI, *I nuovi demoni*, cit., p. 7.

10 P. RICOEUR, *Il male*, cit., p. 48.

11 NIKOLAJ BERDJAEV, *La concezione di Dostoevskij* [1923], Einaudi, Torino, 2002, p. 85.

12 La frase di Platone citata ad apertura di questa riflessione si inserisce pienamente nella visione tragica del mondo della cultura greca. Il male è ineliminabile, è ciò che si oppone alla vita, e nello stesso tempo è radicato alla vita stessa. È contraddizione e per questo tragicità. E l'esperienza tragica è un'esperienza di lotta che non termina, perché ogni uomo è fin dall'inizio vita e morte, e l'eroe con la sua *aretè* vuole vincere il nemico, dominare la natura, essere indomito davanti al dolore (cfr.: SALVATORE NATOLI, *Edipo e Giobbe. Contraddizioni e paradosso*, Morcelliana, Brescia, 2008).

13 L. PAREYSON, *La filosofia e il problema del male*, cit., p. 31.

sua radicalizzazione: il male è la libertà stessa che si rivolta contro se stessa autodistruggendosi: «una libera devastazione che lascia la libertà devastata»¹⁴. Questo è l'elemento veramente radicale del male: non il suo effetto materiale, ma la sua essenza 'spirituale' «la quale anzitutto traspare dal carattere tragicamente parodistico del male nei confronti del bene, quasi di imitazione o simulazione o contraffazione del positivo, secondo la concezione del diavolo *simia Dei*»¹⁵.

In una tale complessità¹⁶, in questa selva di interrogativi a cui il pensiero speculativo non riesce a dare risposte, con ancora più forza siamo tentati di ripetere, insieme a Platone, «non è possibile che i mali scompaiano del tutto».

In che direzione muoversi allora se il pensiero speculativo e l'indagine sull'*unde malum* o sul *quia* non sono riusciti a liberarci da questa presenza, non hanno lenito le nostre sofferenze? Utilizzando una espressione di Ricoeur: «Pensando altrimenti»¹⁷.

In questa prospettiva la fenomenologia ci tragheta verso nuove possibilità¹⁸. Affermando la solidarietà rigorosa tra l'intelligibile e le modalità psichiche attraverso cui e in cui esso è pensato (non qualsiasi senso è accessibile a qualsiasi pensiero), l'approccio fenomenologico ci ha insegnato a non esplicitare un senso pensato unicamente o principalmente a partire dai suoi rapporti con altri sensi oggettivi; ci ha insegnato, invece, ad esplicitare un senso a partire dallo psichismo irriducibile in cui è dato, così il senso nella sua origine, il senso originario.

L'approdo è sull'altra sponda, su quella sponda su cui si frange l'onda del male: la sofferenza. La fenomenologia del male mette in gioco una riflessione su di uno spettro più ampio che è quello dell'esperienza,

14 JEAN-LUC NANCY, *L'esperienza della libertà* [1988], Einaudi, Torino, 2000, p. 166.

15 L. PAREYSON, *La filosofia e il problema del male*, cit., p. 22; cfr. anche R. ESPOSITO, *Male*, cit., p. 187.

16 Cfr.: EDGAR MORIN, *Il metodo. 6. Etica* [2004], Raffaello Cortina Editore, Milano, 2005, pp. 189-197.

17 P. RICOEUR, *Il male*, cit., p. 42.

18 EMMANUEL LEVINAS, *Trascendenza e male*, oggetto di una comunicazione fatta il 10 luglio 1978 al VII congresso Internazionale di Fenomenologia tenuto a Parigi e apparsa per la prima volta nel n. 11 di «Le Nouveau Commerce», poi in E. LEVINAS, *Di Dio che viene all'idea*, Jaca Book, Milano, 2007, poi in P. NEMO, *Giobbe e l'eccesso del male*, cit., pp. 133-150.

della sofferenza, del dolore, e ci apre ad infinite ambiguità, perché il male è proteiforme così come la sofferenza: vittime e carnefici, colpevoli e peccatori spesso si confondono, misurando gli uni e gli altri lo scacco dell'esistenza. La sofferenza è domanda aperta, categoria universale e originaria, perché accomuna gli esseri umani¹⁹: è il male è percepito in e da ciascuno di noi fino a coincidere per alcuni con la sofferenza stessa²⁰. «La nozione di male è inseparabile dalla soggettività umana: solo un soggetto individuale può soffrire del male, e solo un soggetto individuale può voler fare il male»²¹.

Tale legame/identificazione del male con la sofferenza, induce a porci 'altrimenti' davanti al *mysterium iniquitatis*, con un approccio non di tipo teoretico, oggettivante, distaccato, non un *parlare di*, tentando di rintracciare, *ex post*, connessioni ordine e ragioni della vicenda umana²², ma fenomenologico ed esistenziale, un *sentire con*: come è avvertito il male, come il soggetto lo percepisce. Per dirla con Jung è la coscienza di ciascuno ad incontrare il male²³. E lo si incontra non solo perché dall'uomo escono 'azioni impure', ma anche perché è lì, nella coscienza, il luogo della percezione della sofferenza. Gli uomini possono soffrire della sofferenza carnale, di quella dell'anima e di quella della mente: è il tragico privilegio della soggettività umana poter provare, sotto forma di sofferenza e di dolore, la crudeltà del mondo,

19 Il teologo Moltmann afferma che gli uomini si distinguono fra loro nel possesso, ma sono solidali nella povertà (JÜRGEN MOLTSMANN, *Il Dio crocifisso* [1972], Queriniana, Brescia, 1973).

20 Cfr. GUIDO MORSELLI, *Fede e critica*, Milano, Adelphi, 1977. «Il male non presta ad essere trattato *sub specie teoretica*» (p. 15); «per poco che lo si esamini da vicino, ci si accorge che esso si identifica, in tutte le sue accezioni con la sofferenza» (p. 22), fino ad arrivare a dire «Soffro, dunque sono» (ID., *Diario*, Adelphi, Milano, 1988, 24 novembre 1950, p. 160). Si rimanda al saggio di PAOLA VILLANI, *Un mistico ribelle. A-teologia e scrittura in Guido Morselli*. Con l'inedito *Teologia in crisi*, Grauseditore, Napoli, 2012, spc. pp. 75-114).

21 E. MORIN, *Etica*, cit., p. 192.

22 Ritorna alla mente l'immagine di Lucrezio: «Bello, quando sul mare si scontrano i venti e la cupa vastità delle acque si turba, guardare da terra il naufragio lontano: non ti rallegra lo spettacolo dell'altrui rovina, ma la distanza di una simile sorte» (TITO LUCREZIO CARO, *Della natura*, Sansoni, Firenze, 1969, libro II, vv. 1-4, p. 73). Hans Blumenberg riprende l'immagine di Lucrezio per evidenziarne la differenza con la condizione attuale, dove lo spettatore è naufrago egli stesso sulla grande e incerta superficie liquida della società postmoderna, orfana di ogni certezza ideologica (*Naufrago con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza* [1979], il Mulino, Bologna, 1985).

23 Cfr.: CARL GUSTAV JUNG, *Tipi psicologici* [1921], in *Opere*, vol. VI, Boringhieri, Torino, 1969.

la crudeltà della vita, la crudeltà umana. Per dirla con Kierkegaard, l'uomo è un pianeta, ma che ha un confine in più²⁴.

Il male subito, il dolore come perdita, come privazione o come sofferenza, ha sempre suscitato smarrimento ed interrogativi, e si può dire che è precedente all'umanità stessa. In un papiro del 2200 a.C., una delle prime testimonianze scritte, vi è un testo intitolato dagli studiosi *Dialogo di un suicida con la sua anima*: «La morte è davanti a me, oggi come la guarigione per un ammalato, come la liberazione dopo una prigionia. La morte è davanti a me come il profumo della mirra, come l'aroma dei fiori di loto, come il piacere di sdraiarsi sotto un parasole in un giorno di brezza»²⁵. Dopo quattromila anni la risposta da dare alla sofferenza è ancora un problema non solo per mancanza di risorse simboliche che possano dare espressione formale alla esperienza dolorosa, ma anche per la consapevolezza che qualunque sforzo teso alla sua eliminazione è destinato a fallire²⁶. La società contemporanea ha inserito il dolore in un orizzonte di senso che è quello della tecnica. Questa ha tentato di alleggerire il peso della sofferenza sottraendola alla nostra percezione. Anche quando, a volte, riesce ad infrangere la barriera del silenzio, l'eco sorda del dolore permane, pur se coperta dal rumore produttivo delle attività del giorno, e affiora attraverso la dinamica dell'ansia. Ad ogni fuoriuscita dagli argini si ricompone un nuovo argine per canalizzare e quindi neutralizzare il grido di dolore. Secondo Salvatore Natoli la tecnica più utilizzata è 'parlarne'. Si producono così rituali di assistenza, di medicalizzazione che sfoggiano i loro arsenali di consolazione: i discorsi sull'anima si moltiplicano, le sofferenze di tutti sono trattate dai *media*, e tanto l'uomo che la percezione del suo dolore si frammentano fissandosi e distanziandosi dall'esperienza stessa. «In sostanza ciò che è venuto meno è la circolarità diretta tra dolore e vita»²⁷, in quanto la sofferenza

24 Cfr.: SÖREN KIERKEGAARD, *Aut-Aut* [1843], Mondadori, Milano, 2015, formato digitale, posizione 2009.

25 *Papiro di Berlino 3024*, ll. 131-133.

26 IAIN WILKINSON, ARTHUR KLEINMAN, *A Passion for Society. How we think about Human Suffering*, University of California Press, Oakland, 2016. È qui raccolta una aggiornata bibliografia sul tema (spc. pp. 257-292).

27 S. NATOLI, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano, 1986, p. 271 e ss.

entra nella quotidianità dell'esistenza solo in modo mediato attraverso la spettacolarizzazione. «Lo spettacolo trasforma il disastro in narrazione, rende gli uomini partecipi del dolore evitandone l'immedesimazione, limita la compassione attraverso l'ingordigia della curiosità e il piacere della notizia. Lo spettacolo allontana il dolore perché rappresentandolo ce lo fa sentire distante da noi e risulta sbiadita l'immagine di Isaia "Oh voi tutti che passate per la strada, considerate e osservate se c'è un dolore simile al mio dolore" (Gr., Lamentazione, 1, 12)»²⁸. Nel mettere in atto questa tecnica allontaniamo da noi ciò che veramente e esperienzialmente ci accomuna. Ma la sofferenza non ha abbandonato questo mondo.

Pensare 'altrimenti'. Una via? Se il male si alimenta per pochezza d'animo, si potrebbe tentare di eliminare le sue 'scorte alimentari': ogni tentativo intrapreso dalla filosofia e dall'etica di allargare l'animo rendendolo capace di contenere la sofferenza, capace di sentire la sofferenza dell'altro, è un passo in più per ristabilire nella sofferenza lo spirito di comunità. La sofferenza e il dolore, se portano in loro l'esperienza della separazione vissuta, quale unicità e insostituibilità di ciascuno davanti alla prova, sottendono nello stesso tempo alla comunicazione. «Nel momento stesso in cui si è separati e chiusi, c'è un tacito accordo a dire che qualcosa si vuole dagli altri, qualcosa ci si aspetta e probabilmente si crede ancora di poter dare qualcosa di sé»²⁹.

Mantenere ferma l'attenzione sulla complessità dell'umano; mettersi dalla parte di chi soffre; modificare il nostro punto di osservazione; modificare l'orientamento del nostro sguardo; immedesimarsi nella sofferenza dell'altro; abbattere in noi quelle barriere che separano l'uomo dall'uomo; partire dalla percezione della sofferenza vissuta dall'altro; prepararci a contenere la sofferenza; prepararci a superare la prova: perché il male? Perché la sofferenza? Perché io? Questa che definirei una 'soggettiva' sul male, questa esperienza anche se parziale ed emozionale, può rivelarsi un modo non per dare risposte, ma per capire, per sentire, per cogliere questa emergenza della domanda, che parte dall'uomo e che si riconduce e si arresta all'essere umano, nella consapevolezza che ogni

28 *Ivi*, p. 272.

29 S. NATOLI, *Giobbe, lo scandalo del dolore*, in *Cattedra dei non credenti*, a cura di Carlo Maria Martini, Rusconi, Milano, 1992, pp. 35-51, cit. a p. 39; vedi anche *Id.*, *L'esperienza del dolore*, cit.

assolutizzazione immunizzante dal rischio e dalla sofferenza può sottrarre all'umanità non il bene o il male ma quel rischioso esercizio della libertà, in cui solo si preserva la forma umana, la comunità, e la vita³⁰.

Nell'intraprendere questa via ci può venire in aiuto una pietra miliare della letteratura mondiale³¹, stella polare nella storia del pensiero umano, un testo che Ungaretti ha definito libro da consegnare all'umanità: il libro di Giobbe.

Questi giudizi non sono semplicemente letterari, ma introducono ad un testo divenuto uno dei vocabolari base con cui gli uomini hanno parlato della sofferenza, ed hanno portato ad esperienza il dolore, monumento sublime dell'animo umano³². Un testo che per la sua complessità, per l'oscurità del suo linguaggio, per le varie mani che in tempi diversi lo hanno composto, è stato sottoposto a varie letture e interpretazioni, e su cui molti autori si sono confrontati, scontrati, persi, ritrovati³³. È un libro che è a un tempo una riflessione filosofica e un

30 Cfr.: ROSSELLA BONITO OLIVA, *Fenomenologia del male*, in *Il male e l'essere*, Atti del convegno internazionale di studi, a cura di Pietro D'Oriano e Draga Rocchi, Mimesis, Milano, 2009, pp. 177-188.

31 Cfr.: CARL GUSTAV JUNG, *Risposta a Giobbe* [1953], Il Saggiatore, Milano, 1965, p. 15.

32 «Voici, selon nous, le plus sublime monument littéraire, non pas seulement de l'esprit humain, non pas seulement des langues écrites, non pas seulement de la philosophie et de la poésie, mais le plus sublime monument de l'âme humaine. Voici le grand drame éternel à trois acteurs qui résume tout; mais quels acteurs! Dieu, l'homme et la destinée!» (ALPHONSE DE LAMARTINE, *Job lu dans le désert, XI entretien*, in *Cours familial de littérature: un entretien par mois*, tomo II, Paris, 1856, p. 329 (http://obvil.paris-sorbonne.fr/corpus/critique/lamartine_cours-familier-02/, tei, html, text, epub, Université Paris-Sorbonne, LABEX OBVIL, 2015).

33 San Girolamo scriveva «spiegare Giobbe è come tenere nelle mani un'anguilla o una piccola murena: più forte la si preme, più velocemente sfugge di mano» (*Prologo a Giobbe*, in *Biblia Sacra cum Glossa ordinaria*, tomo III, 12). Non è possibile addentrarsi nella grande selva della letteratura critica. Per un panorama completo degli studi esegetici fino agli anni settanta resta insostituibile il testo di JEAN LEVEQUE, *Job et son Dieu*, 2 voll., in «Etudes Biblique», Paris, vol. II, pp. 693-757. Per un aggiornamento si può tenere presente il numero della rivista «Concilium» (4/2004) dal titolo *Il Dio di Giobbe*. Il pensiero contemporaneo si è confrontato sul libro di Giobbe ponendo domande e avanzando ipotesi interpretative che risultano essere diverse da quelle di una pura esegesi. Tra i maggiori autori non citati direttamente in questo saggio ricordiamo in ordine alfabetico: HANS URS VON BALTHASAR, *Antico Patto* [1967], in *Gloria. Un'estetica teologica*, vol. VI, Jaca Book, Milano, 1991; ERNST BLOCH, *Ateismo nel Cristianesimo* [1968], Feltrinelli, Milano, 1971; RENÉ GIRARD, *L'antica via degli empi* [1985], Adelphi, Milano, 2011; ANDRÉ NEHER, *Lesilio della parola: dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz* [1970], Medusa, Milano, 2010; JOSEPH ROTH, *Giobbe* [1930], Adelphi, Milano, 1977; LEV SESTOV, *Sulla bilancia di Giobbe. Peregrinazioni attraverso le anime* [1975], Adelphi, Milano, 1991; ELIE WIESEL, *La notte* [1958], Giuntina, Firenze, 2001.

poema sinfonico, un concerto a più voci, «brusio e fremito»³⁴ di una razza che proprio perché può sentire, pensare, esprimersi con questo accento, è veramente degna di scambiare la sua parola con la parola soprannaturale e di conversare col suo creatore. È un libro che l'umanità sente suo perché parla del dolore di tutti, dell'impossibilità per gli uomini di sottrarsi alla sofferenza, del dolore come esperienza cruciale: nel dolore ciò che è veramente universale è il danno, dice Natoli³⁵. Ed è il dolore subito che mette a dura prova la sensatezza dell'esistenza di Giobbe, del suo rapporto con Dio. Non è quindi solo un libro sul dolore, il danno subito, ma anche sulla giustizia di Dio, il senso da dare a questo dolore. Ecco perché Giobbe rappresenta la cifra di una domanda, la domanda sul dolore e la domanda su Dio. «Il problema di Giobbe e la sua ricerca sono oggi il nostro problema e la nostra ricerca»³⁶.

Questo testo può diventare una sorta di spazio di riflessione esistenziale³⁷, un laboratorio, il 'laboratorio Giobbe', in cui poter esercitare la nostra interiorità. Qui non si tratta di un'ermeneutica del testo biblico 'del sospetto', ma, come ha saputo accuratamente distinguere Ricoeur, un'ermeneutica 'dell'ascolto'³⁸. «Lasciare parlare ciò che una volta, e ogni volta, è stato detto, quando nuovo appare il senso, quando pieno era il senso»³⁹, per cogliere il significato originario. L'analisi fenomenologica del testo diventa «lo strumento dell'ascolto, della meditazione, della restaurazione del senso»⁴⁰. Solo così comprendere significa comprendersi davanti al testo, vale a dire non imporre al testo la propria limitata capacità di capire, «bensì esporsi al testo per ricavarne una più ampia dimensione di sé»⁴¹. Perché in questa reciprocità di illuminazione, in cui le categorie dell'attualità non sostituiscono il messaggio, ma divengono

34 JOSY EISENBERG, ELIE WEISEL, *Giobbe o Dio nella tempesta* [1986], Sei, Torino, 1989, p. 7.

35 S. NATOLI, *Edipo e Giobbe*, cit., p. 49 e ss.

36 *Colloquio con Bruno Forte*, in M. CIAMPA, *Domande a Giobbe*, cit., p. 72.

37 «Giobbe è certamente un libro da tradurre, ma prima di tutto da ascoltare all'interno della coscienza» (GIANFRANCO RAVASI, *Il libro di Giobbe*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2015, formato digitale, posizione 276).

38 Cfr.: P. RICOEUR, *Della interpretazione. Saggio su Freud* [1965], Il Saggiatore, Milano, 2015, pp. 40-41; ID. *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica* [1975], Paideia Editrice, Brescia, 1983.

39 P. RICOEUR, *Della interpretazione*, cit., p. 41.

40 *Ivi*, p. 42.

41 *Ivi*, p. 46.

strumenti di ascolto e di attualizzazione sorge la consapevolezza che come lettore, «solo quando mi perdo, mi ritrovo»⁴².

Come cornice al testo occorre premettere⁴³ che la sapienza orientale pone al centro della sua riflessione l'uomo, realtà aperta e capace di mettere in contatto e di calamitare attorno a sé tre realtà: La prima realtà è quella delle cose che circondano l'uomo, la sua passione per la materia e per il dominio degli animali, per la tecnica; la seconda realtà sono gli altri, l'apertura verso di loro attraverso il dialogo, la comunicazione sociale attraverso il linguaggio. L'ultima realtà è Dio, e l'uomo è l'unico essere sulla terra che può dialogare con Lui⁴⁴. Tutta la sapienza orientale cerca di delineare questi tre rapporti, mette l'uomo al centro e disegna questo arazzo di relazioni. Prima o poi, anche dopo aver vissuto questa esperienza scientifica affascinante, anche dopo aver intessuto relazioni familiari e sociali con gli altri, anche dopo essersi sentiti giustificati e retti agli occhi di Dio, l'uomo può avere dei momenti, o quello che si può definire 'il grande momento', in cui tutti questi rapporti di senso su cui si edificava la sua vita, diventano una scrittura cifrata, un disegno insensato: è da qui che prende avvio il libro di Giobbe. I primi due legami si sono infranti come in un castello di carte ed ora tenta il libro di ricostruire il terzo legame: Giobbe è convinto che alla base di tutto ci sia un Dio che sta giocando, un Dio arciere che considera Giobbe oggetto del suo bersaglio. Ha senso ancora continuare a credere e a sperare in un mondo che è diventato assurdo?

La narrazione si sviluppa come la rappresentazione di un testo drammatico, con poca azione e molto *pathos*⁴⁵. Il dramma sta per cominciare. Si immagini che esca il narratore a tende chiuse e reciti il

42 P. RICOEUR, *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, cit., p. 77.

43 Cfr.: G. RAVASI, *Introduzione, a Il Libro di Giobbe*, Rizzoli, Milano, 1989, pp. 7-48; G. RAVASI, *Il libro di Giobbe*, cit.

44 Già nel Libro del Genesi questi tre rapporti sono ben delineati: Adamo, che vive l'avventura della scienza dando il nome agli animali (*Gn*, 1, 26, 28; 2, 19-20), si trova solo, e in quella notte ha l'esperienza della nascita della donna, l'unica che può comunicare, carne della sua carne (*Gn*, 2, 21-23); infine Dio scende la sera a passeggiare nel giardino col suo vassallo e a parlare con lui (*Gn*, 3, 8).

45 Cfr.: LUIS ALONSO SCHÖKEL, JOSÉ LUIS SICRE DIAZ, in *Presentazione a Il Libro di Giobbe* [1983], Borla, Roma, 1985, pp. 11-13.

prologo, un'antica parabola: «C'era una volta nel paese di Uz un uomo di nome Giobbe» (1, 1)⁴⁶. Viene presentato il ritratto di un uomo buono, simbolo di perfezione morale e sociale. Egli era «perfetto», «retto», amante di Dio, nemico del male; a ricompensa della sua bontà aveva molti beni materiali e una prole numerosa. Su queste perfezioni, morale e sociale, sta per abbattersi la sciagura. La scena si sposta nella sfera celeste, in cui il Signore, come un sovrano, è assiso al centro del suo consiglio e tra questi vi è anche il Satana⁴⁷, il pubblico ministero, che deve verificare l'autentica obbedienza dei sudditi. «Forse che Giobbe crede in Dio per nulla?» (1, 9). La prova ha un ritmo incalzante, regolare e Giobbe, dopo aver perso tutti i suoi beni materiali, dopo aver perso tutti i suoi figli, risponde, chiudendo il primo capitolo: «Nudo dal grembo di mia madre uscii, nudo a esso ritornerò. Jhwh ha dato, Jhwh ha strappato. Benedetto sia il nome di Jhwh» (1, 21). Ritorna la scena nella sfera celeste e il Satana, davanti a un Dio che si compiace della fedeltà di Giobbe, cita un proverbio «pelle per pelle! Per salvarsi la vita l'uomo è pronto a lasciare tutto» (2, 4). Dio acconsente. Giobbe sarà così coperto di piaghe, e al dolore fisico si aggiunge la morte morale dovuta all'isolamento. La comunità si allontana, alza barriere davanti alla sua sofferenza. La stessa moglie lo respinge esortandolo a maledire Dio. «E Giobbe a lei: "Parli come una folle. Se da Dio accettiamo i beni, perché non dobbiamo accettare i mali?" Anche in tutta questa vicenda Giobbe non peccò con le sue labbra» (2, 10). Il secondo capitolo si chiude con l'arrivo dei tre amici giunti «per compatire la sua pena e per confortarlo» (2, 11) e al rumore del loro pianto e delle loro grida subentra il silenzio. «Nessuno di loro osava rivolgere a Giobbe una parola vedendo l'atrocità della sua sofferenza» (2, 13).

Ora si alza il sipario, dalla prosa si passa alla poesia e il silenzio è squarciato dal grido di Giobbe, un grido allucinante. «Fu Giobbe ad

⁴⁶ Le citazioni da il *Libro di Giobbe* sono tratte dall'edizione curata da G. RAVASI, Rizzoli, Milano, 1989, anche se vasto è il panorama delle edizioni italiane. D'ora in poi i numeri tra parentesi che fanno seguito alle citazioni indicheranno i capitoli e i versetti relativi al Libro di Giobbe senza ripetere l'abbreviazione scritturistica.

⁴⁷ Il Satana in ebraico ha sempre l'articolo perché non indica una creatura specifica ma un ufficio di corte (cfr.: G. RAVASI, cit., 1989, p. 58).

aprire la bocca e a maledire il suo giorno urlando» (3, 1). Il dialogo poetico è il vero corpo del libro costruito sulla base del confronto di Giobbe con i tre amici secondo uno schema ternario. Elifaz, Bildad e Zofar rappresentano tutti coloro, filosofi e teologi, che hanno escogitato soluzioni all'interrogativo sul male, tutti coloro che vogliono proporre ricette confezionate. Il dialogo incalza e la distanza tra loro e Giobbe aumenta: a qualunque argomentazione che tenta di dare una giustificazione al suo soffrire, Giobbe risponde mettendo in crisi la loro certezza: la tesi della retribuzione. Il dolore non è altro che il processo attraverso il quale bene e male si pareggiano. Delitto e castigo: se c'è una pena occorre che ci sia una colpa, secondo un meccanismo circolare, una ruota che ad ogni giro Dio rimette tutto in pari. Nel mondo regna un'armonia: il male commesso è pareggiato dalla punizione inferta e viceversa se esiste una punizione significa che è stata commessa una colpa. Giobbe con ogni mezzo resiste ad un tale argomento: gli amici sono pronti a riconoscere la sua sofferenza solo se Giobbe riesce a riconoscere in tutto questo un castigo. Giobbe resiste e la sua grandezza risiede in questa lotta, che esaurisce tutte le lotte che l'uomo deve sostenere per giungere ai confini della fede⁴⁸.

Il dialogo tra sordi si tronca al capitolo ventisette, cala il sipario sul primo atto; si è in attesa che colui che è chiamato a giudizio, Dio stesso, faccia la sua apparizione, faccia la sua deposizione, che si giustifichi della follia che ha creato nel mondo. Ma prima che si alzi nuovamente il sipario per questo grande intervento di Dio, ci sono due intermezzi. Il primo, una «pausa artistica»⁴⁹: il capitolo ventottesimo, è un inno alla sapienza, alle capacità dell'uomo. È un'esaltazione dell'*homo faber*, della scienza e della tecnica, dell'uomo che è capace di arrivare fino al confine del conoscere. Nonostante questo però la sapienza è altrove. «Ciò che l'*homo faber* e l'*homo oeconomicus* non possono conquistare, è raggiunto dall'*homo religiosus*, che amando

48 Cfr.: S. KIERKEGAARD, *La ripresa, tentativo di psicologia sperimentale di Constantin Constantinius* [1843], Edizioni di Comunità, Milano, 1983, p. 92.

49 EDOUARD PAUL DHORME, *Le livre de Job*, Lecoffre, Paris, 1926. Vedi anche ID., *Les chapitres XXV-XXVIII du Livre de Job*, in «Revue Biblique» 33, (1924), pp. 343-356.

il bene e fuggendo il male, diviene veramente *homo sapiens*⁵⁰. Dal capitolo ventinovesimo al capitolo trentunesimo è di nuovo Giobbe ad occupare la scena rievocando in un ampio monologo i suoi ricordi e le sue pene, e chiamando in causa per l'ultima volta il grande responsabile, finora silenzioso, della sua condizione: Dio. La tensione aumenta, ma accade un secondo fatto. Interviene un altro personaggio, che non era nel gruppo dei primi e che aveva fino ad ora solamente ascoltato: Elihu (capp. 32-37). Egli chiama in causa duramente Giobbe sottoponendo alla sua attenzione un argomento: Dio punisce per spingere il peccatore alla conversione. Elihu afferma che non ci si può attendere nulla da Dio prima che il peccatore si converta, perché i peccati sono contro il prossimo e sono uno schermo al dialogo con Dio. Il dolore educa e trasforma l'uomo, e quindi è insensato addurlo come ragione di ribellione alla potenza e alla giustizia divina. Abbandoniamoci perciò alla sapienza e alla pedagogia divina.

Dopo questa parentesi Dio interviene al processo esordendo: «chi è mai costui che oscura il progetto divino con ragionamenti insensati?» (38, 2). Il suo inizio gela, pone le distanze e si dispiega la sua grandezza. Dio mostra in una rappresentazione cosmica tutto l'essere, mostra all'uomo che è un pellegrino stupito, la sua infinita e immensa potenza affinché l'uomo confessi la sua ignoranza, il suo limite, la sua incapacità radicale. Ora l'uomo non è più al centro dell'universo, ma ne è solo una microscopica parte che non riesce a rendere conto dell'insieme del cosmo. «Quando gettavo le fondamenta della Terra, tu dov'eri? Dimmelo, se sei così intelligente!» (38, 4).

La tempesta di domande retoriche che Dio riversa su Giobbe non ha solo lo scopo di far risaltare la pochezza dell'uomo, dominando Dio l'infinitamente piccolo e l'immensamente grande, ma di mostrare che può esistere una logica suprema, un progetto, in ebraico *ésah*, che organizza tutto il reale e la storia in un disegno efficace, che può armonizzare in esso anche ciò che per l'uomo e per la sua *ésah*, per il suo progetto rimane scandalosamente disarmonico. La rappresentazione nei

50 G. RAVASI, cit., 1989, p. 160. PAUL RICOEUR nella sua opera sulla simbolica del male, *Finitudine e colpa* [1963] (il Mulino, Bologna, 1970) considera queste pagine come l'asse capitale attorno a cui è ruotata e ancor oggi ruota una matura teodicea.

capitoli quaranta e quarantuno dei due mostri mitologici, due simboli di potenza distruttrice, due personaggi entrati nella letteratura, Behemoth e Leviathan, è descritta in modo mirabile. Ora intesi come quel limite dove si dibattono il nulla, il cataclisma, la morte, ora intesi come immagini delle più grandi potenze politiche, Dio ha un dominio totale su di essi; egli controlla tutto l'essere del mondo materiale, controlla la storia e il tempo sulla cui scena si muovono le grandi potenze, i cui giochi non sfuggono al potere divino: prende Behemoth, lo lega per le narici e lo mette in una gabbia come un usignolo che un padre mostra alle sue bambine; così come soggioga il Leviatano, nonostante il suo scudo impenetrabile e la sua ferocia. In questi capitoli si è andati oltre il confine della razionalità, raffigurando immagini completamente incomprensibili, indecifrabili, che trascendono ogni comprensione, ma che nello stesso tempo affascinano lo spirito dell'uomo. «Qui è inteso il *mirum* e su di esso converge tutto il passo. E questo *mirum* è insieme un *fascinans* e un *augustum* [...] rimane chiuso nel mistero»⁵¹.

A questo punto Giobbe chiude il processo e anche la sua ricerca. «Agli occhi di Giobbe è apparsa una planimetria mirabile di cui egli non è responsabile, in cui le apparenti contraddizioni si placano, in cui tutto è compatto»⁵². Ora ha incontrato veramente Dio: «Riconosco che tu tutto puoi e che nessun progetto è per te irrealizzabile. Chi è mai costui che, senza intelligenza, può oscurare i tuoi piani? Ho affrontato da insensato misteri che superano la mia comprensione. Ascoltami e io parlerò, io ti interrogherò e tu mi istruirai. Io ti conoscevo solo per sentito dire: ora i miei occhi t'hanno veduto. Per questo io ritratto e mi pento sopra la polvere e la cenere» (42, 2-6).

Il sipario si chiude, si ritorna alla prosa e il narratore conclude la sua narrazione, rimettendo ogni cosa al proprio posto con un epilogo a lieto fine: «Benedisse Jhwh la nuova vita di Giobbe più dell'antica» (42, 12).

In questo se pur breve percorso si resta sopraffatti. Ci si rende conto che la domanda di Giobbe non ha niente a che fare con il problema

51 RUDOLF OTTO, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale* [1926], Feltrinelli, Milano, 1966, p. 87.

52 G. RAVASI, cit., 1989, p. 203.

dell'*unde malum*⁵³. Egli sa tutto ciò che fanno gli amici, egli già conosce tutte le loro argomentazioni. Il loro fraintendimento sta nel pensare che Giobbe rinneghi Dio. Mentre Giobbe non contrappone ai loro discorsi un altro discorso, non è 'di' Dio che lui vuole parlare, ma è 'a' Dio che vuole rivolgersi. Ecco il grido, quel grido di protesta che arriva al creatore, «quel grido di chi non sa rinunciare all'Amato»⁵⁴. E nello stesso tempo è un grido che spalanca al totalmente altro, che lascia il saldo fondamento della teologia e «si apre a un discorso assolutamente arrischiato»⁵⁵.

La prova che lui ha attraversato ha messo l'uomo in opposizione personale con Dio. Ma la prova è una categoria temporanea e per questo non può essere destinata che nel tempo e deve cessare con esso⁵⁶. È la prova di un'anima che cerca l'amato e non lo trova, e l'orrore la sommerge⁵⁷. Ma Giobbe supera la prova, resta saldo nella fede, anzi è colui che «crede veramente, poiché egli crede nel fondo della deiezione, della *kenosis*, nonostante tutto, 'libero' da tutto – e crede nell'impossibile»⁵⁸. Crede 'per nulla', così come lo aveva sfidato il Satana.

53 Cfr.: MASSIMO CACCIARI, *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano, 2004, p. 174.

54 *Ibidem*.

55 *Colloquio con Massimo Cacciari*, in M. CIAMPA, *Domande a Giobbe*, cit., p. 58. Per Barth tutta la teologia degli amici, la loro pretesa di difendere Dio, è spezzata. Cacciari parla di esodo da un ancoraggio teologico per cercare il dialogo con un X, che è un nulla revocante e non una assenza come in Bloch (*Ivi*, pp. 58-59; vedi anche CACCIARI, *Icone della Legge*, Adelphi, Milano, 2002).

56 «La scienza studia, si occupa e preoccupa di spiegare il mondo e nel mondo la relazione dell'uomo con Dio, ma non c'è scienza che si occupi di studiare una relazione intesa come prova [...] come può sapere l'individuo che si tratta di una prova?». Se così fosse cesserebbe di essere tale: «La categoria della prova è assolutamente trascendente e mette l'uomo in personale opposizione con Dio, in una relazione per cui egli non può più contentarsi di nessuna spiegazione di seconda mano» [...] «Vedo benissimo che questa categoria potrebbe finire per cancellare la realtà [...] ma non mi arresto davanti a questo dubbio, perché essendo la prova per definizione una categoria temporanea, ne deriva *eo ipso* che non può essere destinata che nel tempo e deve cessare con esso» (S. KIERKEGAARD, *La ripresa*, cit., pp. 91-93).

57 È l'orrore della solitudine di Dio di cui parla Simone Weil: «Nella sventura Dio è assente più assente di un morto, più assente della luce in un sotterraneo completamente buio. Una specie di orrore sommerge completamente l'anima. Durante questa assenza non c'è nulla da amare. La cosa terribile è che, se in queste tenebre in cui non c'è nulla da amare l'anima cessa di amare, l'assenza di Dio diventa definitiva. Bisogna che l'anima continui ad amare a vuoto, o almeno a voler amare, sia pure con una parte infinitesimale di se stessa. Allora viene il giorno in cui Dio le si mostra e le rivela la bellezza del mondo [...] Ma se l'anima cessa di amare, cade, già in questo mondo, in qualcosa che assomiglia molto all'inferno» (SIMONE WEIL, *Attesa di Dio* [1963], Rusconi, Milano, 1972, p. 88).

58 M. CACCIARI, *Della cosa ultima*, cit., p. 175. Cfr. anche *Colloquio con Sergio Givone*, in M. CIAMPA, *Domande a Giobbe*, cit., p. 73.

Sulle orme di Giobbe senza la pretesa di voler capire il perché del male, né di volere, come lo spettatore di Lucrezio, guardare da lontano⁵⁹, l'altra via sarà quella di immergersi di nuovo, facendosi travolgere dalle onde per attraversare anche noi la prova. Questo 'laboratorio Giobbe' è un luogo in cui qualunque pregiudizio dettato dall'esterno deve essere eliminato, dove la sofferenza si tocca con mano, dove l'anima si arricchisce sentendo 'con'. È un luogo ideale per sentire la sofferenza come separazione e come comunicazione, per sentire ciò che ci accomuna agli altri, per cogliere nel dolore inteso come 'danno' quel carattere universale, terreno comune, per poi andare a ritrovarne, anche se dietro orizzonti diversi, un 'senso'. È questa 'soggettiva sul male' un esercizio di comunità' al cui centro come minimo comune denominatore vi è l'esperienza del dolore. In questo mare l'orientamento del nostro sguardo si modifica di continuo, assumiamo vari punti di vista, varie soggettive, sentiamo con gli altri, tentiamo di cogliere il loro male, il loro dolore, il loro danno.

Qui l'esperienza del dolore non è espressa solo nella figura di Giobbe, ma in tutti i personaggi del libro: ognuno ha subito il suo 'danno' e tenta di ricercarne l'orizzonte di 'senso'. Ognuno si sente una vittima e individua in altri il proprio carnefice.

Al centro domina la figura di Giobbe, la vittima per antonomasia, che ha nel suo corpo e nella sua esistenza le tracce della sofferenza. «Muoia il giorno in cui nacqui, la notte che annunciò: è stato concepito un maschio! Quel giorno si trasformi in tenebra, non lo convochi Dio dall'alto, non risplenda su di esso la luce» (3, 3-4). Scontata è la domanda che lui rivolge: «perché non sono morto fin dal ventre di mia madre? Appena uscito dall'utero, spirare! Perché due ginocchia mi accolsero, perché due mammelle mi allattarono?» (3, 11-12). Il dolore attanaglia non solo il suo corpo, ma il suo animo: «Come pane non ho che singhiozzi, come acqua sgorgano i miei gemiti; ciò che mi spaventa mi colpisce, ciò che mi atterrisce mi raggiunge. Non ho pace, non ho tregua, non ho riposo: è solo il tormento che irrompe» (3, 24-26); «Sono nauseato dalla vita.

59 Cfr. nota 22.

Voglio dar libero sfogo alla mia protesta, parlando con l'amarezza della mia anima. Dirò a Dio: non mi incriminare, fammi sapere le accuse che mi rivolgi» (10, 1-2). L'angoscia è totale: «Se si potesse pesare la mia angoscia, se si potessero ammassare su una bilancia le mie disgrazie; sarebbero certo più pesanti della sabbia dei mari! È per questo che le mie parole impazziscono» (6, 2-3); «Coricandomi mi chiedo: Quando mi alzerò? La notte è troppo lunga e io mi rigiro agitato fino all'alba» (7, 4); «Ora invece, se parlo, non si placa il mio dolore, se taccio, non si allontana da me» (16, 6). La speranza lo sta abbandonando: «I miei giorni scorrono veloci come una spola, svaniscono senza più un filo di speranza» (7, 6); «Il mio respiro si agita, i miei giorni si spengono, ecco per me la tomba» (17, 1).

È stato abbandonato dai parenti e dagli amici: «La persona sfinita ha diritto all'affetto degli amici, anche se tradisce la fede in Shaddaj. I miei fratelli m'hanno deluso come un *wadi* secco, si sono dileguati come i torrenti dai loro letti» (6, 14-15); «I miei fratelli li tiene lontano da me, i miei conoscenti mi si sono fatti estranei» (19, 13); «I miei intimi mi aborriscono, anche gli amici cari si rivoltano contro di me. Le mie ossa si incollano alla pelle e alla carne, scappo con la pelle tra i denti» (19, 19-20). Anche la società lo ha reietto: «Ora invece si burlano di me individui più giovani di me i cui padri io mi sarei rifiutato di mettere persino tra i cani del mio gregge» (30, 1). Da parte degli amici che lo sono venuti a trovare non c'è solo l'abbandono ma anche l'offesa. Essi gli si muovono contro: «Grida! — dice Elifaz — C'è mai qualcuno che ti risponde? A quale santo ti voterai?» (5, 1); «Questa è la situazione dell'empio, — prosegue Bildad — questo è lo stato di chi non riconosce Dio» (18, 21). Giobbe è stremato dalla lotta: «Perché anche voi come Dio mi date la caccia e siete insaziabili della mia carne?» (19, 22); «Fino a quando continuerete a torturarmi e a opprimermi con le vostre parole? [...] Fosse anche vero che io ho errato, il peccato deve sempre persistere in me?» (19, 2, 4). Egli vuole parlare con Dio e vuole che il suo lamento sia ascoltato: «Oh, se il mio desiderio si compisse e la mia speranza fosse da Dio esaudita! Volesse Dio fracassarmi, allungare la sua mano e spezzare la trama della vita! Sarebbe almeno una piccola consolazione» (6, 8-10); «Perché veli il

tuo volto e mi tratti come un nemico?» (13, 24); «Sono state le tue mani a plasmarmi e a modellarmi in tutto il mio profilo. Vorresti ora annientarmi? [...] Non mi hai colato come latte e fatto cagliare come cacio?» (10, 8, 10). «Lasciami, così che possa avere una tregua e un istante di allegria, prima di partire per un viaggio senza ritorno nel paese delle tenebre e delle ombre mortali» (10, 20-21). E a Dio vuol chiedere: «Perché i reprobri continuano a vivere e invecchiando si fanno sempre più ricchi e gagliardi? [...] Scorre deliziosamente la loro vita e scendono serenamente nella tomba» (21, 7, 13).

Egli è innocente e non vuole riconoscere in lui nessuna colpa: «Afferrerò la mia carne coi denti terrò tra le mani la mia vita. Mi ammazzi pure, non l'aspetterò in silenzio, ma difenderò in faccia a Lui la mia condotta» (13, 14-15). Struggente è questa sua preghiera a Dio, come uomo fedele: «Pieno d'amore per l'opera delle tue mani, tu mi chiameresti e io risponderei [...] non spieresti più i miei peccati, ma sigilleresti in un sacchetto i miei errori e renderesti candida la mia colpa» (14, 15-17).

Dio non si fa trovare e la sua solitudine è totale: «Ecco, vado a Oriente. Ma Lui non c'è. Vado a Occidente. Non lo intravedo. Forse agisce a Settentrione. Eppure non lo scorgo. Forse si nasconde al Sud. No, è per me invisibile» (23, 8-9); «Egli però è immutabile. Chi mai potrebbe dissuaderlo? Ciò che vuole lo fa. [...] Ecco perché davanti a Lui impazzisco: più ci penso e più ho terrore di Lui» (23, 13, 15).

Altri personaggi si muovono sulla scena. Non c'è solo la sofferenza di Giobbe. In questo mare agitato si incontrano anche gli amici, che erano andati da lui per consolarlo, per alleviare con i loro discorsi la sua pena compiendo un atto meritorio: «Tu hai dato lezione a una moltitudine, a mani inerti hai ridato vigore; le tue parole hanno sorretto chi vacillava, hai rafforzato le ginocchia che s'infacciavano. Ma ora che questo tocca a te, ti abbatti? Ora che accade a te, sei preso dal panico?» (4, 3-5) Perché dovresti temere? «Ricordi forse un innocente che sia perito o un giusto sterminato? Io — dice Elifaz — l'ho ben osservato: chi ara iniquità e semina miseria le mietterà» (4, 7-8); «Infatti non dalla polvere nasce la miseria, né dal

terreno germoglia la sciagura, ma è l'uomo che genera la sciagura» (5, 6-7)⁶⁰.

La reazione di Giobbe che urla verso Dio, che chiama Dio a giustificarsi come fosse un reo, è una sofferenza per le loro orecchie, è una offesa alle loro credenze, alle loro teorie che hanno illuminato la loro condotta. Giobbe è la pietra di scandalo che mette in crisi le loro certezze, che mette in crisi la teoria della retribuzione. «Può Dio falsificare il diritto? Può Shaddaj sovvertire la giustizia? [...] se ti conserverai puro e onesto, egli veglierà su di te e ti restaurerà nella tua giusta prosperità» (8, 3, 6); «No, Dio non rigetta l'uomo giusto, non offre la mano ai malfattori» (8, 20).

Anche loro hanno attraversato la prova perché hanno di fronte un uomo che sta offendendo il loro Dio. Come osa Giobbe accusare Dio e chiamarlo a testimone? «Una tal bolgia di parole non deve avere repliche? Il ciarlatano deve proprio aver ragione?» (11, 2). «Pretenderesti forse di sondare l'intimo di Dio o di penetrare la perfezione di Shaddaj?» (11, 7). Elifaz critica la falsa sapienza di Giobbe, alla base della quale c'è il suo orgoglio «Tu distruggi la religione e sopprimi la preghiera ufficiale. La tua malizia ispira le tue labbra e adotti il vocabolario degli astuti» (15, 4-5). Giobbe deve rinsavire anche se «È più facile che un asino selvatico sia addomesticato che uno stupido prenda giudizio» (11, 12). La sua reazione è dettata dalla sua passione e dalla sua colpa: «Perché la tua passione ti stravolge e i tuoi occhi si sgranano quando scagli contro Dio il tuo rancore emettendo con la bocca simili proteste? Che cos'è mai l'uomo per ritenersi puro, per proclamarsi giusto un nato da donna?» (15, 12-14); «Tu che ti laceri nel tuo dolore, credi forse che per te la terra si debba spopolare e che le rupi debbano per te spostarsi dalle loro basi?» (18, 4); «Vuoi forse seguire l'antica strada, già battuta dalle persone perverse prematuramente strappate, le cui fondamenta furono

60 San Tommaso (SAN TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Libro di Giobbe*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1995) dice che gli amici erano giunti da lui «da veri amici» (p. 55) dandogli una testimonianza di compassione, di solidarietà, di compagnia. Anche Hegel in un certo senso dà ragione agli amici di Giobbe che contestano, in nome dei diritti di Dio, la sua proclamata innocenza: se Giobbe fosse veramente giusto, dice Hegel, e unito a Dio, non sarebbe infelice, ma felice perché Dio come giustizia assoluta (cfr.: GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Lezioni di filosofia della religione* [1832], Zanichelli, Bologna, 1973-74, vol. II, spc. p. 72 e ss).

sradicate da un fiume in piena?» (22, 15-16). Ecco il consiglio: «Aderisci nuovamente a Lui, fa' pace con Lui e riguadagnerai il benessere; accetta dalla sua bocca l'insegnamento, fissa le sue parole nella tua coscienza» (22, 21-22); «Perché gli hai intentato un processo, dato che non replica a nessuna tua accusa?» (33, 13); «Forse che Egli dovrebbe retribuire secondo le tue idee dato che tu rifiuti le sue?» (34, 33).

Sono sgomenti e abbattuti di fronte alla reazione di Giobbe. Sono offesi dalle parole che Giobbe rivolge loro: «Così voi siete ora: un nulla. Vedete il mio orrore e lo temete» (6, 21); «Non c'è dubbio che voi siete gli esemplari di una razza in cui morirà la sapienza» (12, 2); «Voi vi imbiancate di menzogna, siete tutti medici da strapazzo. Magari taceste del tutto! Sarebbe il miglior atto di saggezza» (13, 4-5); «Ma vorreste forse intentare una falsa difesa di Dio allegando menzogne in suo sostegno?» (13, 7); «Ho sentito molti ragionamenti come questi, siete consolatori stomachevoli» (16, 2); «E voi vorreste consolarmi con banalità? Le vostre risposte sono pura impostura» (21, 34).

Il Dio di Giobbe è un Dio interrogato, un Dio desiderato e atteso. E se è vero che il libro di Giobbe sta tutto nella domanda⁶¹, l'intervento di Dio non è una risposta teologica, ma uno svelamento. In quel lungo silenzio Dio ascolta. Ed è confortante pensare che anche Lui abbia navigato in questo mare, anticipazione della sua incarnazione e passione. Ha ascoltato le parole di questo suo servo, uomo retto e fedele, che ora tenta di portarlo sul banco degli imputati. Come un figlio che si rivolta contro un padre, per trentacinque capitoli Dio ascolta il lamento di Giobbe e soffre nel sentire le giustificazioni di coloro che si reputano osservanti e che credono di capire tutto, soffre per la poca fede degli altri, soffre nel vedere la condizione fisica di Giobbe, e soffre per le sue accuse: «A un uomo la cui via è sbarrata perché Dio gli bloccò ogni uscita?» (3, 23); «Ma io vorrei incriminare Shaddaj, è contro Dio che io vorrei protestare» (13, 3).

Dio resta in ascolto di un uomo che lo considera un carnefice: «Sono io l'Oceano o il Drago marino perché tu mi imbavagli con una museruola? Quando penso che il letto mi darà sollievo e che il giaciglio

61 Cfr.: E. WIESEL, *Personaggi biblici attraverso il midrash* [1975], Giuntina, Firenze, 2001.

attutirà i lamenti, proprio allora tu mi terrorizzi con i sogni, con spettri mi atterrisci» (7, 12-14); «Quando la finirai di spiarmi e mi lascerai inghiottire la saliva?» (7, 19); «Perché mi hai scelto come bersaglio e in che cosa ti sono di peso?» (7, 20).

Dio resta in ascolto di un uomo che lo considera distante e noncurante delle vicende umane: «Ecco, egli mi incrocia per via eppure non lo vedo, sparisce e non me ne accorgo» (9, 11); «Anche se avessi ragione, non riceverei risposta, dovrei implorare pietà al mio accusatore. Supponiamo pure che io lo convochi e che egli mi replichi, non credo che egli badi alla mia voce» (9, 15-16); «Sono forse i tuoi giorni come quelli d'un mortale e i tuoi anni come quelli d'un essere umano» (10, 5); «Ti imploro, ma tu non mi rispondi, ti sto davanti, ma tu non badi a me. Ti sei trasformato nel mio boia e con la forza della tua mano mi stritolò» (30, 20-21); «Ma non vede Egli la mia condotta? Non conta i miei passi?» (31, 4).

Dio resta in ascolto di un uomo che lo accusa di essere ingiusto: «Quand'anche fossi innocente, la sua bocca mi condannerebbe, quand'anche fossi giusto, egli mi dichiarerebbe colpevole» (9, 20) e che vuole appellarsi ad un terzo: «Oh, se tra noi due ci fosse un arbitro che potesse su entrambi stendere la mano, che potesse allontanare la verga di Dio così che essa non mi sconvolgesse più col suo terrore! Allora parlerei senza timore, ma poiché così non è, io sono solo con me stesso» (9, 33-35).

Dio resta in ascolto di un uomo che lo accusa di essere un dissimulatore: «Eppure era questo che dissimulavi nel tuo cuore, era questo, lo so, che tramavi nella mente!» (10, 13) e che lo considera l'artefice del male: «Fra tutti questi maestri chi può ignorare che la mano di Jhwh è l'artefice di questo?» (12, 9); «La sua rabbia mi perseguita per dilaniarmi, contro di me digrigna i denti, contro di me il mio nemico affila gli occhi» (16, 9); «Ero sereno e Lui mi ha stritolato, mi ha afferrato per la nuca e mi ha sfondato il cranio, ha fatto di me il suo bersaglio. I suoi arcieri prendono la mira su di me, senza pietà mi trafigge i reni, per terra verso il mio fiele» (16, 12-13); «Sappiate, invece, che è stato Dio a farmi torto, è Lui che mi avviluppa nella sua rete. Grido: "Violenza!". Nessuno risponde. Imploro: "Aiuto!". Non c'è giustizia» (19, 6-7).

Giobbe chiede il suo intervento: «Poi interrogami pure e io risponderò, oppure interrogherò io e tu mi risponderai» (13, 22). E così chiude i suoi discorsi: «Ecco qui la mia firma. Shaddaj mi risponda! Il mio rivale scriva il suo allegato! Io me lo caricherei sulle spalle e me lo cingerei come un diadema. Gli renderei conto di tutti i miei passi e, come un principe, mi presenterei a Lui» (31, 35-37). Ma Giobbe sa di essere stato plasmato a sua immagine e che quindi il cuore di Dio è analogo al suo cuore. Dio non può essere estraneo a questo orrore del male. Il dolore di Giobbe e il dolore di Dio fanno crollare l'ordine sacro; pongono davanti l'incapacità della Torà di salvare dalla sofferenza e dalla morte⁶².

In questo mare agitato si è immerso anche il lettore. Anche noi, forse senza rendercene conto, lo abbiamo solcato, abbiamo percorso un cammino, in cui abbiamo sentito 'con', abbiamo affiancato i personaggi provando su di noi la loro sofferenza. Abbiamo provato compassione e ci siamo avvicinati come gli amici provando a consolare Giobbe, abbiamo avuto anche noi repulsione per il suo grido, perché metteva sotto scacco ogni nostra teodicea o interpretazione di senso di questo mondo, abbiamo provato su di noi la sua angoscia, la sua solitudine dagli affetti e da Dio stesso, abbiamo avvertito il silenzio di Dio e abbiamo anche noi gridato per rabbia. Siamo rimasti atterriti dalla potenza di Dio e ci siamo umiliati al suo cospetto.

Abbiamo sperimentato anche noi l'eccesso del male', non perché insopportabile, non perché superiore alle nostre forze, ma perché al di là di ogni possibile comprensione, «exces»⁶³, in quanto nessuna forma categoriale sarebbe capace di trattenerla nella propria cornice. È come la chiama Nemo «l'altra scena»: il male nel suo apparire si annuncia come «non-trovare-posto, il rifiuto di ogni accomodamento con ..., un *contra-natura*, una mostruosità, il di per sé scompigliante e straniero. E in questo senso la trascendenza!»⁶⁴.

È la sofferenza che fa sperimentare la separazione, che fa sentire unici e perciò al centro del mondo quasi fossimo i soli; che fa allontanare dagli altri ed isolarsi nel proprio mutismo per ergerci a metro di giudizio

62 Cfr.: SERGIO QUINZIO, *Un commento alla Bibbia*, Adelphi, Milano, 2008, p. 198.

63 P. NEMO, *Giobbe e l'eccesso del male*, cit., spc. p. 75 e ss.

64 E. LEVINAS, *Trascendenza e male*, cit., p. 141.

circa la sensatezza e l'insensatezza del tutto. Mentre Dio sembra non dare rilevanza; Egli non risponde alle domande di Giobbe e colloca il male in uno sfondo di mistero.

Ma la sofferenza fa sperimentare anche la comunicazione quasi a dire: 'qualcuno mi cerca'. Si apre la relazione tra

un io e un tu. Questo tu è il grido di Giobbe a Dio in quanto «Ogni sofferente cerca una causa del proprio dolore; più esattamente ancora, un autore, o per esser ancor più precisi, un autore responsabile, sensibile alla sofferenza»⁶⁵.

Ma è anche il tu di apertura all'altro nel riconoscimento di un comune patire. Chi soffre è davvero 'nel bisogno' e 'ha bisogno' degli altri, del loro aiuto, di coloro che possono comprendere. «Essere malati esige uno al fianco che sorregge te» dice Sofocle nel *Filottete* (vv. 674-675). E Natoli: «Indipendentemente dal modo in cui si dà senso al dolore, il dividerlo è già molto, forse tutto. Ma il dolore può essere condiviso, può divenire davvero proprio se si sente di non poter vivere privi dell'altro. Questo, più di ogni altra cosa, aiuta il sofferente a condursi nel suo dolore, a non voler morire. L'amore non vince la morte, ma alimenta la vita anche dove si spegne. L'essere amati non solo dà forza a chi soffre, ma lo impegna e quasi lo obbliga a durare nella sofferenza, a contendere fino a che può lo spazio alla morte proprio in ragione dell'amore che riceve. Non vuol deludere. Presso gli uomini accade – per strane vie e spesso senza che essi se ne rendano perfettamente conto – che la vita degli uni si travasi in quella degli altri. A differenza degli amici di Giobbe qui non c'è nulla da spiegare, c'è solo da voler bene»⁶⁶.

65 FRIEDRICH NIETZSCHE, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico* [1887], Adelphi, Milano, 1996, III, c. 15, p. 121.

66 S. NATOLI, *Edipo e Giobbe*, cit., p. 70.