

GIOBBE METTE DIO SUL BANCO DEGLI IMPUTATI. SULLA SOFFERENZA INNOCENTE

DI IGNACIO CARBAJOSA

Per gentile concessione
di www.jotdown.es

JOT DOWN

Borges definiva «sublime» il libro che lo racconta. Claudel si domandava: «Chi ha mai perorato la causa dell'uomo con tanta energia?». Ecco perché la vicenda biblica sfida la nostra ragione di moderni

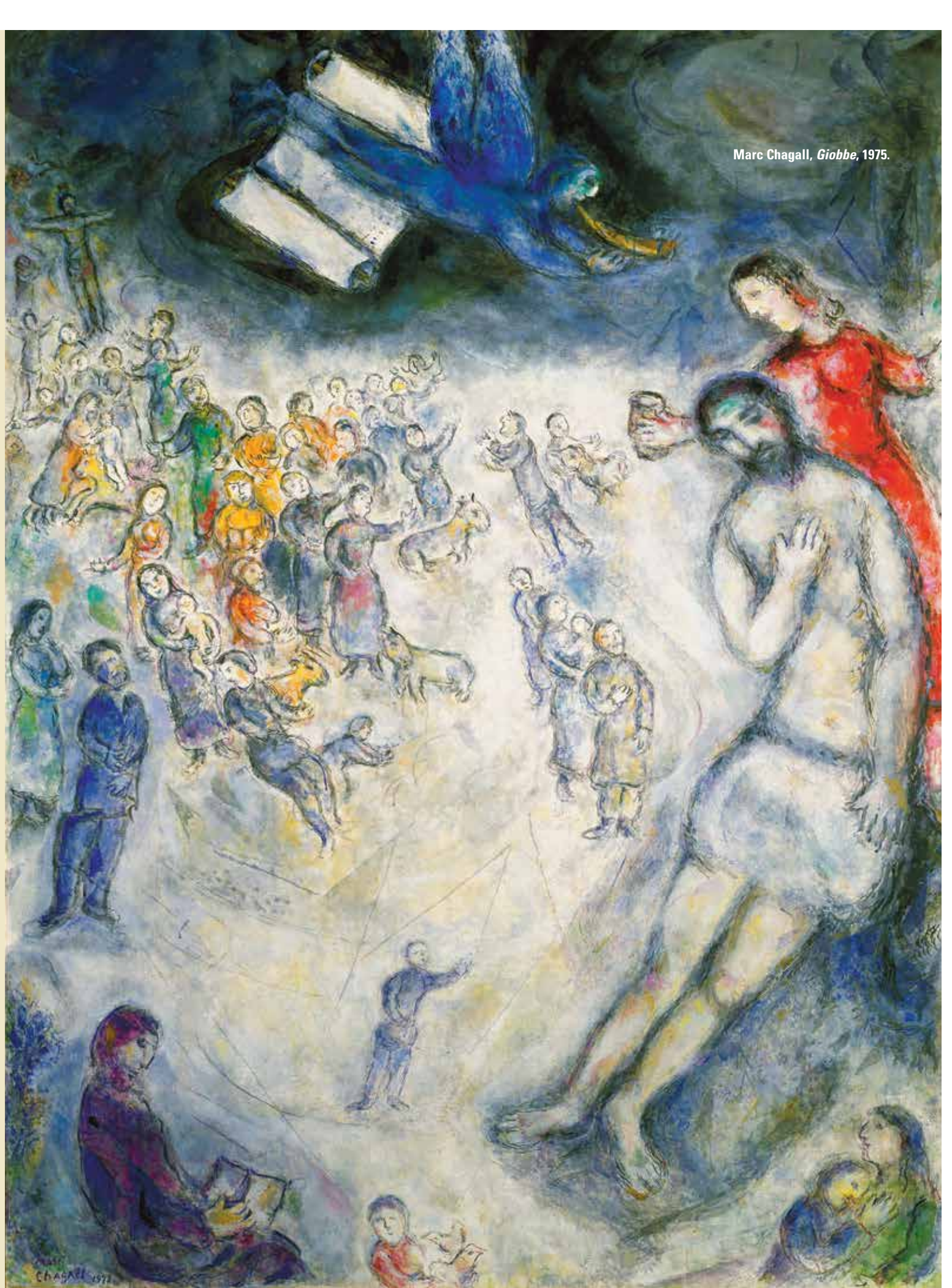
«**S**e esiste al mondo un libro che merita la parola sublime, credo che sia quello di Giobbe». Parole pronunciate da Jorge Luis Borges in una conferenza tenutasi all'Instituto Cultural Argentino-Israelí nel 1965.¹ Lo stesso aggettivo impiega Paul Claudel, dell'Académie Française, che nella sua monografia sul Libro di Giobbe dice che, tra i libri del Vecchio Testamento, «Giobbe è il più sublime, il più commovente, il più audace, e allo stesso tempo il più enigmatico, il più scoraggiante, anzi, oserei dire, il più rivoltante». Giustificando i suoi aggettivi, l'autore francese aggiunge: «Chi ha mai perorato la causa dell'uomo con tanta intrepida energia? Chi ha trovato nella profondità della sua fede lo spazio per un grido come questo, per tanto clamore, per un linguaggio blasfemo come quello di Giobbe?».² La causa dell'uomo di Us, che è la causa di tutta l'umanità, in questo libro diventa un grido straziante rivolto direttamente a Dio: perché la sofferenza dell'innocente?

Da quando quest'opera è entrata a far parte del canone ebraico, e quindi di quello cristiano, ha ispirato una moltitudine di autori ed è diventata il libro forse più "riscritto" del Vecchio Testamento, soprattutto da quando Leibniz, nel- ➤

¹ Si può vedere in: <http://absta.info/centro-virtual-estudios-judaicos--jorge-luis-borges-y-el-judas.html>.

² P. Claudel, *Le livre de Job*, Plon, Parigi 1946, p. 1.

Marc Chagall, *Giobbe*, 1975.



GIOBBE

» la prima metà del XVIII secolo, ha dato origine a una branca della filosofia chiamata Teodicea, destinata a trattare il problema della bontà di Dio, della libertà dell'uomo e dell'origine del male. Se Dio è unico, buono e onnipotente, perché esiste il male? Forse Dio, che è onnipotente, permette il male? Allora dovremmo dubitare della sua bontà. Forse vuole evitare il male ma non può? Allora metteremmo in dubbio la sua onnipotenza.

Una delle pagine che hanno presentato meglio il dramma del male e, soprattutto, della sofferenza dell'innocente, si trova nell'opera di Fëdor Dostoevskij *I fratelli Karamazov*. In un dialogo tra Ivan e suo fratello Alëša, il primo, incredulo, vuole evitare che il fratello, novizio, segua le orme dello starets Zosima. Per questo parla dell'obiezione più potente all'esistenza di Dio: la sofferenza dell'innocente. Il male che subiscono gli adulti sarebbe già un'obiezione importante, ma in fin dei conti «hanno mangiato il frutto proibito, hanno conosciuto il bene e il male, [...]». E continuano ancora a mangiarlo.³ Ciò significa che hanno la loro responsabilità nel disordine del mondo. Ma il dolore dei bambini... è ingiustificabile.

La penna di Dostoevskij, che dà voce a Ivan, non ci risparmia il racconto di alcune delle atrocità commesse sui bambini, affinché l'obiezione alla giustizia divina, o alla sua stessa esistenza, non risulti astratta. In pagine durissime per il lettore, Ivan descrive la brutalità con cui i turchi soffocano le rivolte nel loro Paese. Davanti agli occhi delle madri lanciano in aria i neonati e li infilzano con le baionette. Fanno ridere un bambino in braccio alla madre, gli puntano contro la pistola perché la afferri. E in quel momento gli fanno saltare la testa. Tutto questo solo per divertirsi.

La lunga serie di ingiustizie termina con il racconto che ha come protagonista un generale russo, ricco possidente terriero. Un giorno, il figlio di una delle sue serve mentre giocava tirò una pietra e ferì alla zampa uno

dei suoi cani da caccia. Scoperto il colpevole, il giorno seguente il generale organizzò una battuta di caccia e davanti a tutta la servitù ordinò di spogliare il ragazzo e di obbligarlo a correre. In quel momento, il generale gli lanciò dietro la muta di cani perché rincorresse la preda. Il bambino fu sbranato dagli animali davanti agli occhi della madre.

Ivan, nel ruolo di Giobbe (il libro biblico che apparirà esplicitamente tra le letture favorite dello starets Zosima), rifiuta di accettare le "teorie della retribuzione" che stabiliscono un legame tra il peccato e il castigo. Con i bambini non funzionano. Neppure quelle più raffinate che vedono nella sofferenza dell'innocente un contribu-

to all'armonia eterna, alla fine dei tempi: «Ho bisogno di un compenso (...). E di un compenso non nell'infinito, chi sa dove e chi sa quando, ma qui sulla terra, e voglio vederlo coi miei occhi! (...) Non ho mica sofferto per concimare con le mie colpe e le mie sofferenze un'armonia futura in favore di chi sa chi».⁴

Dostoevskij non avrebbe potuto immaginare che il XX secolo avrebbe superato abbondantemente le atrocità commesse contro gli innocenti descritte nel suo romanzo. I campi di

concentramento nazisti o le purghe staliniste bastano a farci stare zitti. Un pugno nello stomaco dell'apologetica classica, al punto che nella seconda metà del secolo scorso la domanda se si può, e come si può, fare teologia dopo Auschwitz è diventata un luogo comune irrinunciabile.

Si capisce allora perché Giobbe sia divenuto un protagonista nella letteratura dei secoli XIX e XX, tanto da trasformarsi nel portavoce dell'umanità che si eleva fino a Dio per interrogarlo sull'ingiustizia. Così lo presenta, esplicitamente, Kierkegaard nella sua opera *La ripetizione*: «E quindi parla tu, indimenticabile Giobbe! Ripeti tutto quanto dicesti, patrono formidabile che appari al tribunale dell'Altissimo coll'ardire di un le-

Forse Dio
vuole evitare
il male ma non
può? Allora
metteremmo
in dubbio
la sua
onnipotenza

³ F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, Bur, Milano 1998, p. 318.

⁴ *Ibidem*, p. 326.



one ruggente! (...) Di te ho bisogno, di uno che sappia protestare così forte che l'eco giunga ai cieli».⁵

Il nostro José Jiménez Lozano, vincitore del Premio Cervantes, ha dato voce a Giobbe per lamentarsi di questo mondo ingiusto, nella poesia *Regolamento di conti*:

[...] Semplicemente viviamo, forse tu sai quanto è pesante sopportare i giorni? Forse ti sei mostrato, se non in un cespuglio ardente? e, ad Auschwitz, dov'eri? Geloso dei nostri poveri piaceri, osservi; assente nella tristezza, crudele come gli stivaletti da ghiaccio o dell'implacabile sole di agosto. Non sei forse tu a dirigere i meccanismi del mondo? Ma muoiono i rondinini con la brina, e i bambini di fame mentre i potenti sono unti in tuo nome, e tu taci. "Il signore è assente, non riceve chiamate né risponde" dicono i tuoi angeli.⁶

Bisogna a questo punto osservare che se l'uomo che mette l'Altissimo con le spalle al muro è l'uomo "occidentale" la cui ragione non tollera l'ingiustizia, il Dio cui si rivolge quest'uomo è ugualmente un Dio "occidentale", il Dio giudeocristiano, che ha proclamato la bontà di tutta la creazione, difende la giustizia e ama l'essere umano, che ha creato a sua immagine e somiglianza. Si può allora comprendere il paradosso che C.S. Lewis ha genialmente formulato nel suo scritto *Il problema della sofferenza*, quando afferma che «il cristianesimo crea più che risolvere il problema del dolore, poiché il dolore non sarebbe in sé un problema se, insieme con la nostra esperienza quotidiana di un mondo doloroso, non avessimo ricevuto una sufficiente garanzia del fatto che la realtà ultima è giusta e amorosa».⁷ È così giusto che, nei paralleli mesopotamici del libro di Giobbe, possiamo già vedere le aporie che presenta la teoria della retribuzione, che collega la sofferenza al castigo

divino, ma non vediamo ancora un confronto diretto con il dio di turno per chiedergliene conto.

E di fronte al grido dell'uomo che soffre ingiustamente e che esige dal cielo un significato, in ogni epoca sono nati "avvocati difensori" di Dio, disposti a correre in suo aiuto. Ieri e oggi. I tre amici di Giobbe erano ben intenzionati quando si sono riuniti per consolare quell'uomo abbattuto. Ma non sono riusciti a sopportare la sua pretesa di mettere Dio sotto processo, accusandolo di ingiustizia. E allora si ergono a difensori di Dio, anche se in realtà non fanno altro che preservare l'immagine di Dio che hanno in mente, e che risponde a uno schema causa-effetto, in cui non c'è spazio per fare domande, per un "perché", e tanto meno per una risposta di Dio. «Questi individui», dice Kierkegaard, «a parole danno ragione a Dio, ma preoccupandosi molto di mantenere dentro di sé l'assoluta convinzione che sono loro in realtà ad avere ragione».⁸

«Soffri? Avrai fatto qualcosa di male. Se non tu, i tuoi figli» (cfr. *Gb* 4,7-8;8,4-6). Nella posizione degli amici di Giobbe, Dio si muove «nei limiti della ragione». E da lì non può uscire. Non deve uscire. Se ne uscisse, non sarebbe prevedibile, saremmo esposti a tutto, dovremmo rivolgergli domande di cui ignoriamo la risposta: «Perché il dolore? Perché l'ingiustizia?». Accettare l'innocenza di Giobbe significherebbe aprire una crepa pericolosa in un universo chiuso: «Per questo i miei pensieri mi spingono a rispondere e c'è fretta dentro di me. Ho ascoltato un rimprovero per me offensivo», replica Sofar a Giobbe (*Gb* 20,2-3).

La posizione di Elifaz, Bildad e Sofar, come qualsiasi altra posizione debole e preconcepita, si può sostenere solo censurando la realtà che ci viene incontro: Giobbe proclama la sua innocenza. Il suo comportamento virtuoso è inoltre pubblico e notorio. Ma non c'è spazio per i dati che non rientrano nel nostro schema: la realtà che contravviene alla nostra misura deve essere reinterpretata. Ed è proprio così, tanto che Elifaz, proiettando la logica causa-effetto su Giobbe, gli descrive i peccati che avrebbero provocato l'ira divina (cfr. *Gb* 22,6-9). Li inventa, come chi propone un'ipotesi esplicativa ►►

⁵ S. Kierkegaard, *La ripetizione*, BUR, Milano 2012, p. 42.

⁶ J. Jiménez Lozano, "Arreglo de cuentas", in *El tiempo de Euridice*, Fundación Jorge Guillen, Valladolid 1996, p. 200.

⁷ Cfr. C.S. Lewis, *El problema del dolor*, Rialp, Madrid 1995, p. 32. Ed. it., *Il problema della sofferenza*, GBU, Chieti 1988.

⁸ S. Kierkegaard, *La ripetizione*, op. cit., p. 50.



» dall'effetto evidente! Borges ben comprese che cosa era in gioco nella battaglia tra le due posizioni, quella di Giobbe e quella dei suoi amici, quando riassunse così lo scopo del libro biblico: «Non possiamo applicare nessun epiteto umano a Dio; non possiamo misurarlo con il nostro metro».⁹

Non deve pertanto sorprenderci il parallelo fatto da Maria Zambrano tra gli amici di Giobbe e il razionalismo che ha caratterizzato il nostro tempo: «Gli amici che lo consigliano, impettiti, sicuri di sé e di occupare il ruolo giusto - del giusto che non può mai essere abbattuto -, ragionano. E le loro ragioni riappariranno nel corso della storia della ragione trionfante, la ragione di chi sta ben dritto, di chi ha capitalizzato il lavoro e il patimento delle sue viscere; sordo a esse, con la sordità di chi trasforma in pietra lo splendore che si effonde dal sangue e mura gli spazi di incontro perché non vi discenda il *logos*. Profeti, o almeno precursori, della ragione che si svela, rendendosi così inestricabile».¹⁰

Chi ha ragione in questa dialettica che si prolunga per 35 capitoli (*Gb* 3-37)? È ovvio che la nostra sensibilità moderna propende verso Giobbe, ma che cosa dice il libro? L'affermazione di Dio nell'ultimo capitolo, quando si rivolge a Elifaz - «La mia ira si è accesa contro di te e contro i tuoi due amici, perché non avete detto di me cose rette come il mio servo Giobbe» (*Gb* 42,7) - contiene un giudizio rivoluzionario nel contesto mesopotamico dell'opera. Com'è possibile che Dio si rivolti contro quelli che pretendevano di difenderlo? In un baleno, Dio demolisce la teoria della retribuzione, che legava la sofferenza degli uomini agli errori commessi. Con questo giudizio, libera la ragione da un freno secolare e le restituisce tutto il suo spazio naturale, quello del perché, quello della ricerca del senso.

Noi, figli di questa svolta rivoluzionaria, guardiamo

con simpatia a Giobbe che si erge fino all'altezza di Dio, ed esige da lui delle spiegazioni. In realtà, il personaggio biblico va oltre. Pretende di convocare Dio davanti a un tribunale... per il quale, ovviamente, non trova un giudice (cfr. *Gb* 9,14-35;13,1-23). E tuttavia prepara la sua difesa, stende l'elenco delle accuse (cfr. *Gb* 23,1-9;29,1-31,40). È sorprendente che la Bibbia contenga pagine come queste, in cui la creatura intenta una causa al suo creatore. Risulta paradossale, se leggiamo le pagine iniziali del libro sacro in cui Dio, con la sua parola, crea l'uomo e la donna a sua immagine e somiglianza, riposandosi dopo un'opera che «era cosa molto buona» (*Gen* 1,31), o quelle che seguono, in cui il creatore modella il primo uomo con il fango della terra.

In lui vediamo rappresentata tutta la dignità della ragione umana, che non può trattenerci davanti a un'ingiustizia

Nel ribelle Giobbe vediamo rappresentata tutta la dignità della ragione umana, che non può trattenerci davanti a un'ingiustizia, davanti a una spiegazione insufficiente, davanti a una sofferenza che mina la nostra intuizione originaria sul fatto che tutto è buono. E l'intera difesa di Giobbe è costruita su un paradosso. L'essere umano è un *quasi* nessuno nel complesso della creazione. Se contempliamo l'immensità dell'universo, che cos'è quest'essere nato tardivamente in un punto trascurabile della mole delle galassie? E, nonostante ciò, questo essere è l'autocoscienza dell'universo. In lui, nella sua ragione, la natura riprende coscienza di sé, coscienza per quel che riguarda la conoscenza e il bisogno di senso e di giustizia. Al punto di elevarsi e chiederne conto al creatore.

«E allora, Giobbe ha sbagliato?», si domanda Kierkegaard: «Certamente ha sbagliato in toto, perché non si è potuto appellare a un tribunale più alto di quello che lo ha giudicato. Oppure aveva ragione? Certamente ha preso la ragione come un tempio, proprio perché sbagliava *davanti a Dio*». La differenza fondamentale tra Giobbe e i suoi amici sta nel fatto che l'uomo di Us »

⁹ Cfr. <http://absta.info/centro-virtual-estudios-judaicos--jorge-luis-borges-y-el-judas.html>.

¹⁰ M. Zambrano, «El libro de Job y el pájaro», en *El hombre y lo divino*, Fondo de Cultura Económica, Città del Messico 2012, pp. 391-392. Ed. it., *L'uomo e il divino*, Edizioni Lavoro, Roma 2001.

GIOBBE

Dio accetta la sfida. Raccoglie il guanto. Scende al livello della creatura, si mette alla sua altezza per ingaggiare il corpo a corpo. Si siede, non sul banco degli accusati, ma sul banco di scuola: «Io t'interrogherò e tu mi instruirai!»

» concepisce Dio come qualcuno che è vivo (l'Essere cui ogni essere è debitore), con cui ingaggia una battaglia da cui si aspetta una risposta per una domanda lacerante. I tre amici di Giobbe, da parte loro, riducono Dio a una formula che spegne qualsiasi domanda.

È di nuovo María Zambrano a stabilire un parallelismo con il nostro mondo occidentale. Per la scrittrice andalusa, Giobbe elabora le sue ragioni lanciandole a Dio in un lamento, «queste stesse ragioni che il pensiero filosofico enuncia senza il minimo lamento, perché non ne ha motivo. Il dio della filosofia non è un "chi" ma un "che cosa" - fatto nondimeno meraviglioso -, ma non è il dio, signore amico e avversario, quello che abbandona. Come essere pensante - nel modo tradizionale in Occidente - l'uomo non ha un dio con cui lamentarsi, un dio delle sue viscere. Le viscere furono sottomesse fin dall'inizio, zittite nel corso del filosofare».¹¹

Il libro di Giobbe ci riserva ancora qualche sorpresa. Prima di tutto, Dio deve rispondere alla domanda sull'ingiustizia e la sofferenza, e la sua risposta, di fatto, si fa aspettare: compare soltanto alla fine, occupando gli ultimi quattro capitoli dell'opera (*Gb* 38-41), prima dell'epilogo. Se il giudizio divino sulle parole degli amici di Giobbe è stato sorprendente, non meno sorprendente

è il tanto atteso intervento di Dio davanti a un pubblico che è tutt'orecchi. Potremmo aspettarci un'apertura del discorso tipo: «E Dio folgorò Giobbe con un fulmine dalla tempesta». Sarebbe la risposta che molti attribuirebbero a Dio, specialmente quelli che riducono la Bibbia a una semplice espressione della letteratura religiosa mesopotamica. Ma allora non staremmo scrivendo questo articolo, né la filosofia e la teodicea in Occidente sarebbero state quello che sono.

Dio accetta la sfida di Giobbe. Raccoglie il guanto. In assetto di guerra, lo invita a cingersi i fianchi (cfr. *Gb* 38,3). Scende al livello della creatura, si mette alla sua altezza per ingaggiare il corpo a corpo. Giobbe lo ha citato perché compaia in tribunale. Dio si siede, non sul banco degli accusati, ma piuttosto sul banco di scuola: «Io t'interrogherò e tu mi instruirai!» (*Gb* 38,3). Invita Giobbe, che nel fragore della sua difesa si era innalzato fino all'altezza di Dio, a salire in cattedra e rispondere alle domande dell'Onnipotente, trasformatosi per qualche minuto in discepolo del "saggio" interrogante.

Con profonda ironia comincia una serie di domande che non richiedono risposta e che dura ben quattro capitoli. Davanti a un Giobbe che a tratti si fa piccolo piccolo, Dio sgrana tutte le meraviglie e i misteri della

¹¹ *Ibidem*, p. 396.



creazione, domandando all'uomo di Us quale sia la sua origine, che indubbiamente deve conoscere, data la sua volontà di chiedere modifiche alla logica divina:

Quando ponevo le fondamenta della terra, tu dov'eri?
Dimmelo, se sei tanto intelligente!
Chi ha fissato le sue dimensioni, se lo sai,
o chi ha teso su di essa la corda per misurare?
Dove sono fissate le sue basi
o chi ha posto la sua pietra angolare,
mentre gioivano in coro le stelle del mattino
e acclamavano tutti i figli di Dio? (*Gb* 38,4-7)

Chiuso questo interrogatorio - che si prolunga fino a tutto il capitolo 41 - si conclude l'intervento divino. Che cosa ha risposto Dio alla domanda sull'ingiustizia e sulla sofferenza dell'innocente? Risulta curioso il fatto che il libro di Giobbe sia rimasto nell'immaginario popolare come il paradigma della sofferenza ingiusta. Ma se domandassimo alla gente come risponde Dio al grido di Giobbe, la reazione sarebbe un silenzio imbarazzato. Qualcuno domanderebbe persino: «Ma in questo libro Dio risponde?». Non siamo davanti a un caso di ignoranza popolare. Gli stessi specialisti sono perplessi davanti alla «risposta» di Dio. Che senso ha rispondere con una minuziosa descrizione delle meraviglie della natura a questioni che riguardano la libertà nell'ordine morale?

Un discreto numero di biblisti ritiene che Dio non risponda a Giobbe, probabilmente perché i capitoli dedicati all'intervento divino non avevano niente a che vedere, in origine, con la domanda e con il dramma dell'uomo di Us. Nel lungo e complesso processo di redazione dell'opera questi capitoli sarebbero «atterrati»

al loro posto attuale provenendo da un altro luogo. «La divinità che appare nelle nuvole non dà nessuna risposta all'anima tormentata e la poesia sulla natura, per quanto possa essere bella e obiettiva, non può guarire un cuore ferito» (P. Volz).¹² «In realtà se questi capitoli non si trovassero dove sono, nessuno penserebbe di metterli qui» (M. Jastrow).¹³ «[Non vedo] niente che non abbiano detto gli amici di Giobbe da molto tempo; [...] tre ore di scienze naturali...» (L. Steiger).¹⁴ «YHWH risponde a questioni morali con la Fisica» (E. Bloch).¹⁵ Si è arrivati addirittura a definire «irrilevante» il discorso divino: «Sembra che sia qualcosa di veramente irrilevante: è come agitare un sonaglio davanti a un bambino che piange, per distrarlo dalla fame» (R.A.F. MacKenzie).¹⁶

Se chiedessimo
alla gente
come risponde
Dio al grido
di Giobbe, la
reazione sarebbe
un silenzio
imbarazzato

Alcuni esegeti però si lasciano attirare dal fatto che il discorso divino fu efficace per Giobbe. Gerhard von Rad raccoglie la reazione (perplessa) dei suoi colleghi e finisce con questa sentenza: «Quello che non è tanto sicuro è se i contemporanei [dell'opera] abbiano avuto la stessa reazione (...). Di fatto, Giobbe stesso arrivò a comprendere il significato del discorso molto più rapidamente e senza tante complicazioni, rispetto al lettore moderno». ¹⁷ In altre parole, non è forse la nostra mentalità moderna a impedirci di captare la risposta che Dio dà a Giobbe? Quelli che leggevano quest'opera più di duemila (o mille) anni fa, erano perplessi come lo siamo noi? Il dato che dobbiamo accettare, se vogliamo rispettare il filo del discorso del libro, è che Giobbe si sentì corretto dall'intervento divino: «Io ti conoscevo solo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti hanno veduto. Perciò mi ricredo e mi pento sopra polvere e cenere» (*Gb* 42,5-6).

Visto che Giobbe si è sentito corretto, è a lui che dovremmo rivolgere la domanda: «In che senso l'in- ➤»

¹² P. Volz, *Hiob und Weisheit* (Die Schriften des AT in Auswahl III,2), Göttingen 1921, p. 1.

¹³ M. Jastrow, *The Book of Job*, Philadelphia 1920, p. 76.

¹⁴ L. Steiger, «Die Wirklichkeit Gottes in unserer Verkündigung», in M. Honecker - L. Steiger (cur.), *Auf dem Wege zu schriftgemässer Verkündigung*, Monaco 1965, p. 160.

¹⁵ E. Bloch, «Studien zum Buch Hiob», in M. SCHLÖSSER (cur.), *Für Margarete Susman: Auf gespaltenem Pfad*, Darmstadt 1964, pp. 85-102.

¹⁶ R. A. F. MacKenzie, «The Purpose of the Yahweh Speeches in the Book of Job», *Bib* 40, 1959, p. 436.

¹⁷ G. von Rad, *Sabiduría en Israel*, Madrid 1985, p. 284. Ed. it., *La sapienza in Israele*, Marietti, Genova 1975.



» tervento divino risponde alla tua asserzione?». Se spostassimo il nostro sguardo sul cinema e non sull'esegesi biblica o sulla letteratura, potremmo trovare una lontana eco di quella risposta che viene da lontano, dal paese di Us. Il regista Terrence Malick firma un film prodigioso, *The Tree of Life* (2011), la cui sceneggiatura segue l'asserzione di Giobbe. Fin dal primo fotogramma, che presenta una frase fissa presa dal libro biblico («Quando ponevo le fondamenta della terra, tu dov'eri?... Mentre gioivano in coro le stelle del mattino e acclamavano tutti i figli di Dio?», *Gb* 38,4.7), seguito dal dramma di una famiglia che perde un figlio, tutto il film è attraversato dalla domanda sul mistero del dolore, delle ingiustizie, della morte. Ma ciò che sorprende in Malick è l'attenzione che, nel suo film, dedica all'intervento divino nel libro di Giobbe, che pretende di andare incontro a quel mistero.

I primi minuti del film, parallelamente al Libro di Giobbe, vedono la fatalità che colpisce una madre che aveva promesso fedeltà a Dio («Io ti sarò fedele, non importa che cosa mi succederà»): perde il secondo figlio quando è ancora giovane. Anche lei riceve la «consolazione» dei suoi «amici» (in questo caso di sua madre): «La vita continua, le persone passano. Niente rimane uguale. Ti rimangono gli altri due. Il Signore ce li dà e il Signore ce li toglie». È allora che si leva il grido della signora O'Brien: «Credi che non ti sia stata fedele? Perché? Dov'eri?». Il dramma è avviato. Sta a Dio la prossima mossa.

Parte, quindi, il primo fotogramma che dà inizio alla grande scena della creazione, che dura più di quindici minuti. Possiamo capire quelli che a questo punto sono andati via o che, arrivati un po' in ritardo, hanno pensato di trovarsi nel momento del Cinegiornale tra i due tempi. La genialità di Malick richiede un minimo di contesto ermeneutico per essere digerita. La risposta di Dio a Giobbe, antico o contemporaneo, per essere efficace richiedeva un'arte plastica e visiva come il cinema.

Quando ancora soffriamo con la madre che ha perso il frutto delle sue viscere, Malick ci «obbliga» ad assiste-

re a quel grande parto che è la creazione del mondo. Non ce la racconta, ce la spiega. Ci rende protagonisti, ci obbliga a sperimentarla. Quindici minuti inchiodati alle nostre poltrone. Guardando. Senza nemmeno una parola. Con l'unica compagnia del *Lacrimosa*, la musica del *Requiem* composto da Zbigniew Preisner in memoria del suo amico, il regista Krzysztof Kieslowski. Si tratta dello stesso esercizio che Dio utilizza con Giobbe: gli fa passare davanti agli occhi tutti i misteri del creato, senza interruzioni, per quattro capitoli.

La dinamica del dolore aveva portato Giobbe a ripiegarsi su se stesso. A sua volta, la potenza della ragione, che non smette di cercare ragioni, aveva elevato Giobbe, sordo a tutto quello che lo circondava, all'altezza di Dio. Giunto alla presenza dell'Altissimo, questi gli fa alzare gli occhi perché possa «rendersi conto» di quello che lo circonda: la sua creazione. Che cos'ha di interessante la creazione? In che senso contemplarla può correggere Giobbe? Quali nuovi dati inserisce nel discorso dell'uomo di Us?

Le immagini di Malick ci vengono in aiuto. Sono efficaci, come efficaci dovevano essere per Giobbe le immagini che le domande divine gli tratteggiavano. Ci impressionano, ci commuovono, ci stupiscono. Questa è infatti la vocazione primaria della realtà: lanciare una pro-vocazione, attirare l'attenzione. Prima di tutto stupisce perché le cose *sono*, esistono senza che noi lo abbiamo richiesto. Non stanno semplicemente davanti a noi come uno scenario che accompagna i nostri pensieri. E qui la miopia moderna è grande, e questo rende comprensibile la perplessità degli studiosi del Libro di Giobbe di fronte alla risposta divina.

Il *positivismo* che domina il nostro sguardo considera le cose come un mero *positum*, qualcosa che sta lì, fermo, di cui mi interessano, al massimo, le trasformazioni, le leggi dinamiche che regolano la sua evoluzione. Ma «conquistare» la realtà non coincide con la mera percezione di quella realtà come *positum*. «Non si è tenuto in conto, in quest'epoca moderna che si può definire »

Anche i primi minuti del film di Terrence Malick vedono la fatalità che colpisce una madre che aveva promesso fedeltà a Dio

GIOBBE

E Giobbe cede, si lascia commuovere, si sente sopraffatto, dominato, da una Presenza che sostiene la presenza delle cose. Perché noi moderni facciamo resistenza a quel dialogo, a cui la realtà imponente ci introduce?

» come quella della crisi della realtà, dell'atteggiamento verso di essa», dice la Zambrano: «E l'atteggiamento nei confronti della realtà è una cosa diversa dalle condizioni che la conoscenza, a cominciare dalla semplice percezione della realtà, richiede».¹⁸ Si tratta della nostra libertà, come *atteggiamento* nei confronti della realtà. Infatti, continua la Zambrano, «se l'atteggiamento verso la realtà condiziona la sua conoscenza e persino relativamente la sua presenza effettiva, è perché la libertà umana si manifesta in questo come in tutto - persino in questo - potendo far dire di no, o di sì, davanti a essa. (...) La realtà che in un certo senso si presenta di per se stessa travolgente, inesorabile, data la condizione umana, richiede di essere cercata».¹⁹

Il primo passo di quella ricerca, che è l'attenzione, viene descritto dalla Zambrano come «una specie di inibizione, una ritirata del soggetto stesso per permettere che la realtà, da parte sua, si manifesti».²⁰ Un vero e proprio esercizio di libertà. È allora che la realtà ci si presenta non tanto come *positum* quanto come *datum*,

participio del verbo dare, che implica un datore. Ci si manifesta, la possiamo riconoscere in quei momenti di lucidità o di attenzione in cui la realtà non ci appare più opaca, non l'abbiamo data per scontata, non «è qui, per difetto». Ci accade, e questo ci sorprende. Soltanto ciò che è dato - ossia quello che non fabbrichiamo con le nostre mani - può suscitare la nostra sorpresa.

Datum ha infatti la stessa radice di *donum*, “dono”, quella stupenda realtà che provoca in noi un movimento di gratitudine. Fin da piccoli, nostra madre ci ha educato a completare la parabola che implica la parola dono: «Come si dice?». «Grazie». Questo è l'esercizio che Dio, padre paziente, realizza con Giobbe. È perciò necessario che faccia passare davanti a lui tutte le meraviglie della creazione, quelle che ci lasciano a bocca aperta, ossia impressionati da qualcosa che non è un mero *positum*, ma un *donum*. E che ci portano alla soglia della gratitudine. È lo stesso esercizio che ci propone Malick. Giobbe, lo spettatore nel cinema, noi stessi, non possiamo varcare questa soglia senza una decisione della nostra libertà.

¹⁸ M. Zambrano, *Filosofía y Educación. Manuscritos*, ed. di Á. Casado e J. Sánchez-Gey, Málaga 2007, p. 141. Ed. it., *Per l'amore e per la libertà. Scritti sulla filosofia e sull'educazione*, Marietti, Genova 2008.

¹⁹ *Ibidem*, p. 147.

²⁰ *Ibidem*, p. 60.



E Giobbe cede, si lascia commuovere, si sente sopraffatto, dominato, da una Presenza che sostiene la presenza delle cose: «Io ti conoscevo solo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti hanno veduto» (*Gb* 42,5). Perché noi moderni facciamo resistenza a quel dialogo, testimonianza da Giobbe, a cui la realtà imponente ci introduce? La stessa parola “Dio” ci risulta problematica. Quello che non è assolutamente presente nella nostra esperienza umana elementare, anche se soltanto in potenza, non può essere riconosciuto immediatamente. E qui entra di nuovo in gioco la nostra libertà. L’ermeneuta francese Paul Ricoeur collega l’interpretazione dei segni esteriori all’interpretazione personale. «Chi sono io?» è una domanda cui non possiamo sfuggire. Ogni azione, come qualsiasi interpretazione, comporta un atteggiamento, anche implicito, di fronte a questa domanda.²¹ In realtà Ricoeur segue Jean Nabert nel sostenere che l’essere umano sta sempre cercando di comprendere se stesso perché si rende conto inesorabilmente che esiste una sproporzione tra quello che è (l’io empirico o reale) e quello che sa che potrebbe o dovrebbe arrivare a essere (l’io puro, che è il luogo in cui l’Assoluto si manifesta). Nabert definisce questa presa di coscienza di sé «affermazione originale».²²

Giobbe si avvicina alla manifestazione storica del divino non in modo “neutro”, come un io astratto, spogliato di tutto a priori, che giudica in modo asettico ciò che lo circonda. L’originale ebraico della risposta di Giobbe a Dio dice letteralmente: «Ti ascoltavo con gli orecchi, ma ora i miei occhi ti hanno veduto» (*Gb* 42,5). Con l’espressione «Ti ascoltavo con gli orecchi», Giobbe testimonia la presenza misteriosa dell’Assoluto nella sua coscienza, nell’«affermazione originale», mediante la risposta alla domanda: «Chi sono io?». La ragione dell’uomo di Us che si innalza sfidando Dio a combattere, che cerca il senso *in dialogo*, si muove rico-

noscendo l’Assoluto fin dall’inizio. Al contempo, tutte le contraddizioni che sta vivendo lo fanno gridare, esigere, mendicare un segno storico dell’Assoluto, che mostri se stesso: «Oh, potessi sapere dove trovarlo, potessi giungere fin dove risiede! Davanti a lui esporrei la mia causa e avrei piene le labbra di ragioni. Conoscerei le parole con le quali mi risponde e capirei che cosa mi deve dire» (*Gb* 23,3-5).

Per Nabert, l’io puro - che riconosce l’assoluto nella sua coscienza - «ordina alla coscienza di cercare al di fuori di se stessa [nella storia, nel mondo], di riconoscere fuori da se stessa testimonianze del divino».²³

Lo stesso io puro porta in sé la «criteriologia del divino»,²⁴ in modo da essere capace di discernere la manifestazione storica del divino in segni contingenti. Detto con le parole di Giobbe: «Conoscerei le parole con le quali mi risponde e capirei che cosa mi deve dire» (*Gb* 23,5). La manifestazione di Dio nella creazione non si “impone” a Giobbe violentemente. Va incontro, in modo impreveduto e non deducibile, a ciò che Nabert chiama «il desiderio di Dio», che corrisponde all’affermazione originaria o alla percezione di se stessi.²⁵ «Io ti conoscevo solo per sentito dire, ma ora i

miei occhi ti hanno veduto» (*Gb* 42,5): il “conoscere per sentito dire”, esperienza originale, si trasforma in giudizio sulla manifestazione storica di Dio («I miei occhi ti hanno veduto»). A sua volta, la stessa manifestazione divina espande la ragione di Giobbe, risveglia la sua innata “criteriologia del divino” per riconoscere nella creazione il primo segno contingente dell’Assoluto. E Giobbe si sente corretto.

Ma il dolore? E le ingiustizie subite? E il bambino divorato dai cani del romanzo di Dostoevskij? La domanda non si è esaurita, la ferita è ancora aperta. Ora però si trasforma nel pianto di un bambino da- ➤

Ma il dolore
e le ingiustizie?
E il bambino
divorato dai cani
nel romanzo di
Dostoevskij?
La domanda non
si è esaurita

²¹ Cfr. P. Ricoeur, “L’herméneutique du témoignage”, in *Lectures 3. Aux Frontières de la philosophie*, Parigi 1994, pp. 107-139.

²² Cfr. J. Nabert, *Éléments pour une éthique*, Parigi 1971, capp. IV e V. Ed. it., *Elementi per un’etica*, La Garangola, Padova 1975.

²³ J. Nabert, *Le désir de Dieu*, Parigi 1966, p. 213.

²⁴ Cfr. *ibidem*, cap. IV del libro II.

²⁵ *Ibidem*, p. 21.



» vanti a sua madre. Giobbe infatti scende dalla scomoda cattedra e prende posto nel banco di scuola. Ora è lui che rivolge le sue domande a Dio: «Ascoltami e io parlerò, io t'interrogherò e tu mi istruirai!» (*Gb* 42,4). E qui finisce il libro. Possiamo immaginare le domande di Giobbe, ma non le risposte divine. In questo senso ci troviamo di fronte a un libro aperto - tutto il Vecchio Testamento è un libro aperto -, in cerca di un compimento.

La nostra tradizione occidentale, che si è costruita sul Nuovo Testamento, continua a domandare, levando la voce di fronte al male e all'ingiustizia, ma non lo può fare escludendo quel grido unico, lancinante, di un nuovo Giobbe, inchiodato a una croce: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?». Tra la redazione del libro di Giobbe e i nostri giorni ha mediato l'annuncio della sorprendente pretesa cristiana: Dio si è fatto uomo ed è entrato nella storia. Gesù di Nazareth non ha portato una "soluzione" teorica per il problema della sofferenza. Se ne è fatto carico, morendo su una croce. La teodicea moderna deve affrontare questo paradosso che la storia ci ha lasciato in eredità: un avvenimento, inquadrato nel tempo e nello spazio (passione, morte e resurrezione di Gesù di Nazareth) e non una riflessione, si presenta come la chiave per comprendere il problema della sofferenza e del male.

Ma è possibile che l'assoluto si manifesti nella storia, in fatti contingenti? La nostra ragione moderna sperimenta di nuovo una resistenza quasi istintiva a questa ipotesi. Due padri del pensiero moderno, dell'importanza di Immanuel Kant e Gotthold E. Lessing, hanno dato un fondamento a questa stranezza.²⁶ Abbiamo già visto come l'esercizio della libertà che implica l'affermazione originaria ci apre alla testimonianza che l'Assoluto dà

Gesù di Nazareth non ha portato una "soluzione" teorica per il problema della sofferenza. Se ne è fatto carico, morendo in croce

di se stesso nella nostra coscienza. A partire da qui, la possibilità che questo Assoluto si manifesti storicamente in segni contingenti si presenta come un'ipotesi cui la ragione *non deve* chiudersi.²⁷ Passeremmo al campo della verifica storica (guidati da quella "criteriologia del divino" che ci costituisce). Fondandosi sulla filosofia di Nabert, Ricoeur sostiene la possibilità dell'Assoluto di manifestarsi nella storia e, di fatto, ne fa la base del superamento del male. Infatti per Ricoeur il male non può essere estirpato se non grazie ad «azioni assolute»,²⁸ ossia fatti contingenti in cui una coscienza libera riconosce la propria liberazione; o, con le parole di Nabert, nei quali «ciò che non è giustificabile secondo le apparenze e il giudizio umano, non è l'ultima parola dell'esistenza».²⁹ Ma queste azioni assolute possono essere veramente all'altezza della sofferenza dell'innocente?

Arrivati a questo punto, ci leviamo i sandali dai piedi, come Mosè che cammina in un luogo sacro (cfr. *Es* 3,1-5), perché assistiamo al dialogo personale, insostituibile, insuperabile (non riconducibile a un «sapere assoluto»³⁰), tra il sofferente e il «testimone dell'Assoluto»,³¹ anche lui sofferente, che mostra (e non dimostra), qui e ora, la presenza del divino che supera l'ingiustificabile. Come nel Libro di

Giobbe, ci trasformiamo nei protagonisti del drammatico gioco di due libertà, faccia a faccia. Potrebbero essere due persone con la stessa malattia nella stessa camera di un ospedale. Una disperata, l'altra sorprendentemente tranquilla. O uno qualsiasi di noi mentre assiste all'esecuzione dei ventinove copti nella penisola del Sinai, che rifiutarono di rinnegare la loro fede, a uno a uno, lo scorso 26 maggio.

Da quando l'autore del Libro di Giobbe ha scritto quelle pagine sublimi, la sua vicenda, di cui siamo protagonisti, è stata riscritta centinaia di migliaia di volte e sarà ancora scritta in un'infinità di occasioni. **I**

²⁶ Cfr. I. Kant, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, Madrid 2009, p. 128; Ed. it. *La religione entro i limiti della ragione*, Rusconi, Milano 1996; G.E. Lessing, "Sobre la demostración en espíritu y fuerza", in *Escritos filosóficos y teológicos*, Barcellona 1990, p. 482.

²⁷ Cfr. J. Nabert, *Ensayo sobre el mal*, Madrid 1997, p. 138. Ed. it., *Saggio sul male*, La Garangola, Padova 1974.

²⁸ P. Ricoeur, "L'herméneutique du témoignage", op. cit., p. 137.

²⁹ J. Nabert, *Ensayo sobre el mal*, op. cit., p. 145.

³⁰ Cfr. P. Ricoeur, "L'herméneutique du témoignage", op. cit., p. 137.

³¹ Cfr. J. Nabert, *Le désir de Dieu*, op. cit., cap. I del libro III.