



Monza, 28 febbraio 2018

Prof. Roberto Vignolo

QUANDO LA VITTIMA NON CI STA, E INVOCA. AMBIGUITÀ DEL SACRO E RIVELAZIONE DI DIO NELLA STORIA DI GIOBBE

Testo di riferimento

«Dov'è il Padre?» Il nome di Giobbe come chiave del suo dramma

Nella sua complessa e secolare stratificazione che lo ha portato all'attuale configurazione canonica quale ci è trasmessa lungo la tradizione ebraica – prescindiamo qui dalla tradizione/ traduzione greca dei LXX – Il libro di Giobbe ci offre un caso davvero magnifico di quella che J. A. Sanders chiama la «compressione» scritturistica¹, dove l'unità effettiva è guadagnata a prezzo di un'integrazione organica, di volta in volta più o meno riuscita, e tuttavia mai – o quasi mai – piattamente incongruente. Se di unità organica per Giobbe potrà parlarsi, si tratterà evidentemente solo di una unità complessa e barocca, apprezzabile nella sua consistenza proprio a partire dal punto di vista squisitamente poetico-letterario. E a questo punto possiamo chiederci: ci sarà mai qualche principio unificante capace di tenere assieme il libro nella sua complessità, senza mortificarla? In assonanza con riflessioni precedenti², nonché con studi più recenti³, e ottemperando a quel principio poetico – antico quanto la stessa letteratura – per cui volentieri il nome del protagonista prefigura l'intero suo

dramma, scommettiamo qui sulla geniale virtù drammaturgica del nome del protagonista *ʿyyiob* in rapporto all'intera sua vicenda quale fattore strategico capace di assolvere una funzione a suo modo teologicamente unificante⁴.

«Un personaggio, anzitutto», scrive William Gass, «è il brusio del suo nome, e tutti i suoni e ritmi che ne emanano»⁵. Fra il nome di un personaggio e il racconto in cui è inserito si osserva spesso una relazione molto stretta, specialmente nella letteratura antica. I nomi generano narrativa e la narrativa genera nomi⁶. Così di recente ha richiamato Jean-Pierre Sonnet, interpretando la rivelazione del nome divino a Mosè presso il roveto ardente (Es 3,14) secondo una sostanziosa analisi narrativa.

Carico dell'evocazione ricavata dalla sua fitta frequenza drammatica lungo l'intero libro – per ben 56x⁷ – il nome *ʿyyiôb* interviene a dipanare un affidabile filo rosso, un buon garante di unità della sua storia. Proviamo a vedere come.

1. Virtù teoforiche di un nome proprio

Circa il nome personale del protagonista *ʿyyiôb*,⁸ per lo più si riconosce trattarsi di un antico nome

¹ «La Bibbia è un testo compresso. Tutto al suo interno è solidale nel contesto letterario imposto, così che ogni unità riconoscibile, piccola o grande, libri inclusi, assumono nuove sfumature e connotazioni in ragion della sua compressione» [J.A. SANDERS, *Canon (OT)*, in *Anchor Bible Dictionary* I, Yale University Press, 1992, 837-852].

² Mi permetto qui rimandare al mio *Giobbe: il male alla luce della rivelazione*, in A. PIERETTI (a cura di), *Giobbe: il problema del male nel pensiero contemporaneo*, Cittadella, Assisi 1996, 27-73.

³ G. KAISER – H.-P. MATHYS, *Das Buch Hiob. Dichtung als Theologie* (BTS 81), Neukirchener Verlag, Neukirche- Vluyn 2006, 8 ss. (G. Kaiser); 130 ss (H.-P. Mathys). Di quest'ultimo autore, eccellenti per l'appunto lo *Excursus I. Zum literarischen Charakter des Hiobbuches*, 123-129, che contribuisce ad imprimere un più adeguato indirizzo per la comprensione sanamente letteraria di un'opera come quella di Giobbe al di là delle disintegrazioni che fanno della giusta istanza storico-critica ricostruttiva un pretesto per l'inerzia intellettuale facilmente contenta delle idolatrie metodologiche piuttosto che misurarsi sulla sfida e sulla responsabilità della comprensione interpretante, dovuta – per usare il linguaggio di H.-G. Gadamer – a qualunque «testo eminente». In merito, vedasi pure D. J. A. CLINES, *On the Poetic Achievement of the Book of Job*, in: V. COLLADO BERTOMEU (Ed.), *Palabra, Prodigio, Poesia. In Memoriam P. Luis Alonso Schoekel*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 2003, 243-252.

⁴ Un fattore letterario-teologico unificante, questo, che non va certo a scapito di altri possibili fattori, p. es. quello simbolico, su cui hanno lavorato G. BORGONOVO, *La notte e il suo sole. Luce e tenebre nel Libro di Giobbe. Analisi simbolica*, Roma PIB (An Bib 135) 1995, e più recentemente F. MIES, *L'espérance de Job* (BETL CXCIII), Leuven University Press 2006.

⁵ W.H. GASS, *The Concept of Character in Fiction*, in ID., *Fiction and the Figures of Life*, Knopf, New York 1970, 49.

⁶ La formula risale a F. KERMODE, *The Genesis of Secrecy. On the Interpretation of Narrative*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1979, 91. Riprendo questa come la precedente citazione da J.-P. SONNET, *Ehyeh asher ehyeh (Es 3,14): l'«identità narrativa» di Dio fra suspense, curiosità, sorpresa*, in *Teologia* (XXXVI) 2011, 13-24 (13).

⁷ Conteggio ricavato secondo la concordanza di A. 'EBEN SHOSHAN, *Kiriat Sefer*, Jerusalem 1989, 45.

⁸ Oltre che in questo libro, nella Bibbia è menzionato ancora solo in Ez 14,14.20 – con Noè e Daniele, in una terna di potenti intercessori, tradizionali

semítico teoforico⁹, già dal XVIII sec. a.C. ben attestato nell'ambito del Medio Oriente Antico (Mari, Alalakh, Amarna, Ugarit). Etimologicamente parlando pare frutto di una crasi tra due parole assai comuni, e cioè tra l'avverbio di luogo, in forma interrogativa, 'ayyeh ("dove?") e il nome proprio parentale 'ab ("padre"), così da produrre una pungente domanda: «dov'è il Padre?». "Padre" da scriversi – naturalmente – con tanto di maiuscola, nel rispetto della divinità invocata nell'ordinaria consuetudine dell'onomastica teoforica. Foriero quindi di una domanda teologica bruciante – l'avverbio di luogo "dove?" nella consuetudine linguistica biblica è abituale marcatore di situazioni problematiche ad alta tensione – quello di Giobbe suona come un nome carico di toni drammatici e virtualmente tragici, contrastante con il superlativamente felice *status* iniziale del personaggio. Questo nome che si dimostrerà straordinariamente coerente rispetto alla vicenda successiva del suo portatore, esprime di per sé al tempo stesso una protesta e un'invocazione verso la divinità, di cui denuncia la problematica assenza, meglio ancora: la mancata evidente presenza, passibile appunto di esito perfino tragico, nella misura in cui la domanda restasse in sospeso, e venisse meno una individuazione soddisfacente del "luogo" del Padre. Il valore di queste considerazioni prenderà spessore verificandole nello sviluppo dell'intero dramma¹⁰.

Prima però di procedere in tal senso, provando a ponderare al meglio il senso di tanto nome, azzardiamo una considerazione ulteriore. E cioè ipotizziamo che il suo tratto teoforico – ben esaltato, come vedremo, dal nostro libro – presumibilmente non sia di per se stesso propriamente originario. Un nome che suona "Dov'è il padre?", par infatti più plausibilmente riconducibile a qualche esperienza di ordinario riscontro sociologico prima ancora che teologico –, come nome coniato per qualche infante desolato e deprivato della presenza paterna; e solo in seconda battuta fatto oggetto di una trasposizione a livello teoforico, in forza di una successiva spiritualizzazione e teologizzazione relative alla percezione di un'assenza divina, la cui denuncia viene mutuata analogicamente a partire dalla condizione sociale di un orfano. Recepire nel nome 'yyîôb l'esclamazione – per metà sofferta e per metà impietosa – accesa dallo spettacolo crudo di un bimbo il cui padre – per mille diverse ragioni – risulta ignoto, non rintracciabile, eclissato, resta naturalmente una considerazione presuntiva, e tuttavia presumibilmente non lontana dal vero. A cavallo tra il drammatico e il tragico, l'impatto con qualche trovatello può agevolmente prestarsi a fornire così una traccia – oltre che per la protesta dell'assenza divina – anche per una potenziale via

euristica di una più positiva ricerca della giustizia e del volto di Dio. Del resto, è già stato messo in luce come il libro di Giobbe sia per intero sotteso da una siffatta ricerca e riscoperta del volto di Dio, e più specificamente una sfida su *come sensatamente parlare di Dio e a Dio nella sofferenza in eccesso*¹¹. In tal senso ritroviamo qui un'applicazione di quell'espedito narrativo – ben noto alla Bibbia come a qualunque altra letteratura – per cui volentieri gli epiteti o il nome stesso del protagonista – o anche degli stessi personaggi secondari – prefigurano l'intero suo ulteriore destino¹². Sicché non sarà peregrino il tentativo di assumere il nome di Giobbe quale cifra ermeneutica articolata e sintetica dell'intera sua vicenda. Del resto questo personaggio sommo tra i suoi contemporanei – «uomo integro e retto, che temeva Dio ed era alieno dal male..., il più grande fra tutti i figli d'oriente», «nessuno come lui sulla terra» (1,1.3.8; cfr. 2,3) –, molto incongruamente rispetto al suo profilo massimale, entra in scena nei panni di qualcuno la cui origine è ignota, non sapendone il racconto menzionare né il padre né la madre. È davvero strano: una sorta di fiabesco – per non dire mitico – eroe originariamente trovatello, obbedendo a proprio modo ad un *topos* novellistico ben noto, mentre compare fin dall'inizio tutto già perfettamente consistente, tuttavia risulta stranamente sprovvisto di quella genealogia – o anche solo di una più elementare patronimia – che pure gli spetterebbe *de iure*, conforme alle sue proporzioni eccellenti. Per un personaggio così si tratta fuor di dubbio di una piuttosto vistosa lacuna¹³, che insinua di soppiatto qualche iniziale penombra drammatica, se non tragica, contrastante il suo lucente profilo. E l'intera sua vicenda sarà dedicata ad esplorare la successiva oscura detronizzazione di Giobbe, su cui andrà accamparsi la rivelazione finale del libro.

Ma questo *gap* genealogico iniziale del nostro più che provato eroe, a ben vedere finisce però per saldarsi felicemente con la semantica del suo problematico nome, in quanto contribuisce a rimarcare l'istanza di un vuoto di paternità da colmare lungo il successivo racconto. Per altomimetico che sia, lo strabenedetto 'yyîôb si affaccia sul suo futuro destino come figlio di padre e madre ignoti, e per quanto servo del Signore, tacitamente "in cerca d'autore", qualcuno da Dio

per il Medio Oriente Antico –; in Ben Sira 49,9 (secondo il testo ebraico della *Genizah* de Il Cairo); in Tb 2,12.15 (secondo la Vg); e per il Nuovo Testamento in Gc 5,11.

⁹ In merito, vedi G. BORGONOVO, *La notte e il suo sole*, cit. 48-49 n. 12 – con rimando a W. F. ALBRIGHT, *Northwest-semitic names in a list of Egyptian slaves from the 18th century B.C.*, JAOS (1954), 222-233 (ivi 225 ss.).

¹⁰ Per il genere letterario del libro di Giobbe si pensa oggi con prudente pertinenza ad un'opera di genere drammatico. Approfondendo il solco tracciato da L. Alonso Schoekel e G. Borgonovo, ulteriori risultati guadagnano le più recenti ricerche di F. Mies che parla di «un dramma sapienziale», un conflitto tutto prevalentemente di parole, con voce di narratore intermittente (F. MIES, *L'espérance de Job* (BETL CXCIII), Leuven University Press 2006, 230-264).

¹¹ Vedi in particolare G. RAVASI, *Giobbe*, Borla Roma 1979, e W. VOGELS, *Giobbe l'uomo che ha parlato bene di Dio*, San Paolo Cinisello Balsamo 2001. Idem, *Giobbe*, in R. PENNA – G. PEREGO – G. RAVASI, *Temi teologici della Bibbia* (I Dizionari San Paolo), San Paolo Cinisello Balsamo 2010, 564-571. A dire del recente studio sintetico di J. P. MIRANDA, *Breve introduzione all'ateologia dell'Antico Testamento*, Querimiana Brescia 2009 (or. tedesco 2008), 54, l'unità del libro sarebbe ben garantita, dal momento che «la questione teologica che funge da guida viene mantenuta sempre presente: dov'è la giustizia di Dio di fronte alla sofferenza di un innocente?». Acute analisi offre F. MIES, *L'espérance de Job* (BETL CXCIII), Leuven University Press 2006 (in sintesi a p. 586-587), mostrando come nel corpo poetico il tono del linguaggio di Giobbe sia quantomeno oscillante, alternando l'accusa più virulenta e sfiduciata (legata all'aspetto semantico e simbolico del suo linguaggio) al recupero di speranza, nonostante tutto (legato al profilo performativo del suo dire).

¹² M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*, Indiana University Press Bloomington, 1987, 328-342.

¹³ In ragione della non opportunità narrativa di elevare personaggi deuteragonisti ad un livello superiore al protagonista, oltre che per Giobbe questo *gap* genealogico è fatto valere anche per i suoi tre amici. Non però per il quarto, Eliu «figlio di Barachele, il Buzita, della tribù di Ram» (32,2), l'unico personaggio israelita, nonché dotato di genealogia.

stesso prima eletto, ma poi messo alla prova e detronizzato. Così, piuttosto che in virtù di una memoria ancestrale retrospettiva – potrà dotarsi di genealogia inverando il proprio nome *teologalmente* e *teleologicamente* nella supplica, nella protesta e nell'invocazione di Dio fino alla sua effettiva rivelazione.

A ben guardare, alla domanda teologica intrinseca al nome «dov'è il Padre?» di Giobbe, "orfano" di padre, l'iniziale e finale cornice narrativa del libro risponde con una certa qual pacifica ovvietà. Il racconto, infatti, ci illustra prontamente l'assioma semplice ed elementare affidato alla figura di Giobbe, e cioè il fatto che il Padre è proprio là dove c'è Giobbe, l'intero e giusto, alieno dal male e timorato di Dio (1,1.8; 2,3), strabenedetto, e più meritevole di tutti i suoi contemporanei, dal Signore stesso riconosciuto come «il mio servo» (1,8; 2,3)¹⁴. Dal narratore e da Dio esibita al lettore e allo *ha-satan* come prototipo massimale del giusto – e del saggio (cfr. 2,10) –, la sua figura fin dall'inizio gode dello statuto di epifanica trasparenza della ricca benedizione di Dio, che giustamente quanto generosamente ricambia questo portatore di una vita di giustizia specchiata, perfettamente esemplare e timorata di lui. Il Padre celeste si fa così presente proprio nella sua benedizione/retribuzione generosamente offerta a Giobbe, circondandolo con la siepe protettiva della sua custodia divina – agli occhi di *ha-satan* una situazione sospettabile di nascondere neanche troppo nascostamente il *do ut des* di un matrimonio di reciproco interesse. La divina presenza retributrice è quindi talmente imponente e tranquillizzante al punto di farci dimenticare la lacuna genealogica di Giobbe, e da far pensare che – con tanta retribuzione, benedizione e custodia divina –, a che mai potrebbe ancora servire la memoria del padre naturale? A dispetto della lacuna genealogica, la domanda drammatica intrinseca al suo nome trova così compensazione in una situazione perfettamente serena, garantita dai marcatori di benedizione vistosamente massimali. Sicché alla domanda "Dov'è il Padre?", si risponderà senza dubbio alcuno: chiaramente il Padre è dove c'è Giobbe, il suo servo. La persona e la vita di Giobbe è – sotto gli occhi di tutti – eloquente risposta alla domanda di cui il suo nome è portatore.

Oltre che in questi doni, poi, almeno in un paio di altre circostanze il Padre si fa mimeticamente manifesto in Giobbe, riflettendosi perfino in quegli atti e atteggiamenti personali suoi, essi stessi squisitamente *paterni*. Il nostro eroe, infatti, prima di esser strapazzato, si dimostra in prima persona proprio lui quel padre scrupoloso e intercessore culturale a favore di tutti i propri dieci figli, offrendo un olocausto per ciascuno, caso mai avessero pur solo inavvertitamente peccato in cuor loro nell'intemperanza della festa (1,5). In questo suo scrupolo Giobbe si dimostra verso i propri figli come quel padre perfino iperprotettivo in singolare analogia nientemeno che con Dio stesso che nei suoi diretti confronti – a dire di *ha-satan* – erige un

baluardo di difesa. Anche nel successivo suo struggente *flashback* sulla propria antica condizione benedetta, quando vanterà di essere stato lui stesso, a quel tempo, "padre dei poveri" e difensore intrepido dei loro diritti in innumerevoli loro bisogni (29,16), ecco Giobbe reduplicare la classica funzione divina di difensore dei deboli e degli afflitti – una prerogativa volentieri attribuita alla figura regale e a Dio stesso (*Sal* 68,6-7).

Analoghe ma anche più importanti funzioni paterne tornano a reduplicarsi nella cornice finale del libro, quando Giobbe si fa nuovamente intercessore; ma questa volta non per suo scrupolo paterno iperprotettivo, bensì a favore dei tre amici secondo l'esplicita richiesta avanzata dal Signore in persona, disposto a stornare ogni ira punitiva contro gli improvvidi avvocati suoi, solo a condizione della mediazione ascendente intercessoria del suo servo (*Gb* 42,7-10). Inutile dire che l'intercessione finale di un Giobbe – precedente alla restituzione della sua sorte da parte di Dio, e quindi al momento tuttora nudo e piagato sopra il suo cumulo di cenere – per quei tre che appena prima si accanivano a scarnificarlo (*Gb* 19,22), assurge ad un valore ben superiore della premura per i suoi figlioli, simpatici gaudenti spensierati. Su questo registro di valore aggiunto andrà annoverata anche la destinazione di Colomba, Cassia, e Ombretta¹⁵ – le tre figlie, generate dopo la sua reintegrazione – a eredi con i loro fratelli – inconsueta promozione sociale notoriamente non contemplata dalla legge. Analogamente e a maggior ragione rispetto all'inizio, nell'epilogo del dramma Dio si fa ancora marcatamente presente nella sorte da lui stesso ristabilita di Giobbe, restituendola nella logica del «due volte tanto» rispetto all'afflizione patita¹⁶.

Nel racconto in prosa è quindi facile comprendere che il Padre – oltre che in cielo, dove presiede il consiglio divino scommettendo con *ha-satan* – sulla terra si riconosce presente e ben rappresentato proprio dove c'è Giobbe, la cui vita all'insegna di una piena giustizia è brillantemente comprovata dalla presenza dei marcatori della sua benedizione, tutti in alto tasso percentuale, che per altro, nel momento in cui vengono sottratti, trovano un Giobbe inizialmente imperturbabile, in barba a tutte le insinuazioni di *ha-satan*. Una vicenda del genere, che avesse invece previsto – come ipotizzabile nella più antica novella in prosa – una resistenza passiva granitica ad oltranza da parte di Giobbe, che proprio per questo si sarebbe visto restituito al primitivo stato di benedizione, comporterebbe una

¹⁴ Epiteto biblico notoriamente onorifico, riservato esclusivamente a grandi eletti ed amici di Dio (Abramo, Mosè, Davide, i profeti: Gen 26,24; Es 14,31; 2Sam 7,8; Am 3,7), oltre che a Israele in quanto popolo (Is 42,18.24; 43,8.22ss).

¹⁵ Per le figlie di Giobbe, e in particolare la denominazione di quest'ultima come "Ombretta", vedasi BORGONOVO, *La notte...*, op. cit., nonché B. COSTACURTA, "E il Signore cambiò le sorti di Giobbe". *Il problema interpretativo dell'epilogo del libro di Giobbe*, in: V. COLLADO BERTOMEU (Ed.), *Palabra, Prodigio, Poesia. In Memoriam P. Luis Alonso Schoekel*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 2003, 253-266. (ivi 261 n. 26).

¹⁶ Per una rivalutazione dell'epilogo in chiave di «compenso simbolico», vedi J. LEVEQUE, *L'Épilogue du livre de Job. Essai d'interprétation*, in Id., *Job ou le drame de la foi* (LD), Du Cerf Paris 2007, 157-153, e sulla stessa linea COSTACURTA, cit. 265. La prospettiva per Giobbe di risurrezione finale universale introdotta nella traduzione/tradizione greca dei LXX («sta scritto che risorgerà di nuovo insieme a coloro che il Signore risusciterà») può interpretarsi come radicalizzazione di questa logica di raddoppiamento. L'esegesi di F. Mies, che vorrebbe un Giobbe permanente piagato e fisicamente non guarito anche dopo la mutazione della sua sorte da parte di Dio, mi pare in questo caso un po' capziosa, e – a dispetto del suo analitico puntiglio – azzardata nella restrizione imposta al sintagma relativo alla restituzione delle sorti di Giobbe (che escluderebbe il senso di una guarigione), come pure difficilmente sostenibile secondo la logica narrativa.

fin troppo elementare evidenza dall'intento pedagogico, e senza nulla di particolarmente drammatico. In questi termini infatti resteremmo nel contesto di una differenza tra Dio e uomo che dal primo viene benedetta non senza essere messa alla prova, e dal secondo comunque sempre parimenti onorata. Una situazione fin troppo semplice, legittimante i sospetti di *ha-satan*. Certo, vale pur sempre il detto chassidico – per cui «Dio è dove lo si lascia entrare»¹⁷. E però tutto nel rapporto tra Dio e Giobbe secondo la situazione del racconto in prosa iniziale finisce per combaciare fin troppo automaticamente, non lasciando spazio per sondare in profondo una vera libertà e responsabilità. Narrativamente parlando il Giobbe dei primi due capitoli è personaggio troppo rigido e univoco, eticamente troppo perfetto, spiritualmente e teologicamente troppo remissivo. Una volta andati a vuoto i due tentativi di *ha-satan* di destabilizzarlo, qualora la storia di Giobbe finisse con l'immediata reintegrazione nella precedente benedizione, allora il risarcimento divino andrebbe a concludere e premiare una storia di identità e di fede troppo perfette, una storia appena accennata e mai veramente incominciata, stante la troppo manifesta inferiorità antagonista. Tra la domanda inerente al nome ("Dov'è il Padre?") e la vicenda del suo portatore, finiremmo per doverci accontentare di un'equazione piatta e monocolora: il Padre è ancora sempre dove sta il suo servo Giobbe, dal momento che questi è incondizionatamente aderente a lui in ogni prova.

2.'yyiob come 'oyyeb

Ma a cambiar le carte in tavola – che *ha-satan* con tutto il potere concessogli (1,12; 2,6), non è riuscito a sparigliare –, a sorpresa, ci pensano i tre amici partiti nell'intento di visitare Giobbe per consolarlo (2,11). Questo loro lodevole progetto in realtà svanisce tanto rapidamente – dirà Giobbe – quanto le acque degli *wadi*, quei torrenti stagionali irruenti ma fugaci, perfettamente secchi al momento del bisogno (6,14-30). Sicché, quasi istantaneamente alla vista dell'amico, la loro solidarietà si rovescia in un clamoroso misconoscimento e in un'accusa non verbale di Giobbe. Nel loro primissimo impatto con il suo inimmaginabile sfiguramento fisico, essi vi leggono non una sventura proveniente una prova divina – cui nemmeno il migliore dei giusti potrà mai sottrarsi – bensì nientemeno che un *ke'ab*¹⁸, ovvero una sofferenza punitiva intervenuta in forza di un giudizio inappellabile di Dio contro qualcuno che – ben lungi dall'essere suo servo – si rivela piuttosto esser suo nemico giustamente castigato. In ragion

¹⁷ M. BUBER, *Storie e leggende chassidiche* (I Meridiani), Mondadori, Milano 2008, 1153.

¹⁸ *ke'ab* è il termine tipico di una sofferenza punitiva da parte di Dio (Is 17,11; 65,14; Ger 15,18; Sal 39,3; Gb 16,6). A mio avviso si va fuori pista quando si interpreta la concitazione dei tre amici pretesi consolatori come una loro pur goffa, ma comunque sincera solidarietà con Giobbe. È piuttosto vero il contrario. Il loro mancato riconoscimento – con cui lo guardano da lontano, senza riconoscerlo – non ha valore solo fisiognomico, ma anche quello di un nuovo loro apprezzamento ben diverso da quello precedente, per cui lo accreditavano come un giusto (Gen 31,32; 37,32-33; 38,26; 42,7-8; 1Sam 26,17). La visione finale – con cui gli amici constatano Giobbe colpito da tanto dolore – fa *inclusio* con quella loro iniziale, quando cominciano con il guardarlo da lontano, ma appunto già da subito senza riconoscerlo (2,12-13).

di quella sua troppo devastante sofferenza, l'amico non appare più ai loro occhi come un giusto duramente provato da confortare e sostenere, bensì piuttosto senz'altro come un peccatore meritatamente punito, semmai da accusare e chissà mai anche da provare a convertire. Ai loro occhi quest'eccesso di sofferenza è inequivocabile segnale, evidentemente proporzionato rispetto ad una corrispettiva colpa punita, per cui se soffre così tanto, è perché Giobbe ha peccato altrettanto – a dispetto della sua fama eccellente! Drammaticamente parlando, sono così i tre amici ad aprire per primi le ostilità contro Giobbe, già in anticipo rispetto a quando lo udranno maledire il giorno della propria nascita (*Gb* 3,1ss). Le loro accuse e condanne non cominciano con la prima arringa di Elifaz (*Gb* 4,1ss.), ma si riversano già tutte nell'esecrazione del loro concitato e tremendo linguaggio tutto gestuale e non verbale del primo incontro, culminante nel funereo silenzio di sette giorni e sette notti seduti appresso a lui. La loro prima reazione all'incontro con Giobbe non sarà in alcun modo da intendersi come espressione di una – sia pur scomposta – empatica solidarietà verso l'amico, che talvolta appunto – si sa – inciampa nel cedimento emozionale del preteso consolatore, lui per primo spaventato dalla gravità del malato accostato una volta alla sua presenza. Tutti i loro atti esprimono una crescente e infine pesantissima esecrazione¹⁹, che anticipa gestualmente tutto quello che in seguito saranno capaci di verbalizzare con i loro discorsi in lungo e in largo (*Gb* 3-27). Tenendone più adeguato conto narrativo di quanto normalmente non si faccia nei commenti di 2,11-13, ecco meglio spiegata la stessa trasformazione del Giobbe perfettamente paziente dei capp. 1-2 nel Giobbe ribelle dei capp. 3-31.

In ogni caso, alla domanda faticosa appesa al suo nome – dove mai sia il Padre – si può però pur sempre ancora rispondere che anche secondo gli amici il Padre è certamente operante nel troppo grande dolore di Giobbe quale retributore proporzionato a qualche suo terribile peccato. Cambiano evidentemente contenuto e forma della presenza di Dio, che verso Giobbe ha evidentemente buone ragioni per trasformarsi da benediciente in giudice inappellabile, per cui Giobbe risulta loro ormai spacciato, un vero e proprio *dead*

¹⁹ *Alzano gli occhi da lontano, ma non lo riconoscono* (*nkr* all' *hiphil* vale qui in senso forte, cioè come riconoscimento che comporta sempre un apprezzamento estimativo e affettivo personale intenso, identificante (Gen 31,32; 37,32-33; 38,26; 42,7-8; 1Sam 26,17. In contesto giuridico con il comprensibile divieto di ogni *acceptio personarum* Dt 1,17 ecc.; Pr 24,23; 28,21), un riconoscimento qui clamorosamente mancato – gli amici proprio non immaginavano un Giobbe tanto sfigurato. Non che lo scambino per un'altra persona, ma ai loro occhi per l'aspetto fisico, per il loro sentimento interiore, per la loro percezione valoriale, non è più quella persona quale credevano lui fosse; non corrisponde più alla loro immagine previa, pur dovendo presumibilmente immaginarsi un amico in qualche modo alterato da tanta disgrazia. Di qui l'ulteriore reazione emozionale scomposta (*gridano, piangono*) con cui ogni intento consolatorio svanisce, ribaltandosi in atteggiamento di condanna (l'immagine degli *wadi* che irrompono e spariscono – Gb 6,15 ss. – riassume bene il trauma dell'incontro con gli amici dal punto di vista di Giobbe). Non a caso, di seguito, *si stracciano le vesti, gettano polvere sopra il loro capo*. Strapparsi le vesti potrebbe significare attitudine penitenziale, ma qui è invece piuttosto una presa di distanza da una situazione esecrabile (l'empietà di Giobbe, ora clamorosamente evidenziata dal male con cui è punito). Inoltre, «gettar polvere sopra la propria testa verso il cielo» è invece un gesto dal significato più oscuro – ma comunque segno ulteriore di esecrazione e condanna di un reprobato (At 22,22-24). Infine *siedono* con lui per sette giorni e sette notti, *senza che nessuno osi dirgli nemmeno una parola* (sette giorni e sette notti sono il tempo di lutto prescritto per un defunto). Motivazione finale: «*poiché vedevano che enorme era quel dolore*» (Gb 2,13).

walking – sitting – man, trattabile come già morto, paradossalmente anche in questo caso epifanico di una presenza divina di segno giudiziale. In ogni caso proprio da questa tacita e infine funerea esecrazione degli amici sul Giobbe oltremodo piagato, riparte poeticamente la storia del protagonista drammaticamente rigenerantesi con la spazzante maledizione del giorno della propria nascita, che egli vorrebbe poter strappare dal calendario della storia (Gb 3).

In effetti narrativamente parlando proprio a partire da questo *catastrofico* nodo narrativo prende quota tutta la valenza drammatica del nome 'yyîôb, apprezzabile in forza della sua latente ambiguità grafica oltre che per la sua virtualità semantica. Va recepita qui l'esegesi che fu già di Karl Budde²⁰, e poi ulteriormente focalizzata da Martin Noth – finora piuttosto disattesa, ma comunque da non perdere di vista²¹. Entrambi gli autori osservavano come – tranne che per la vocalizzazione lievemente diversa – il nome 'yyîôb si scriva, consonanticamente parlando, allo stesso modo di 'ôyyeb, quella parola ebraica che significa appunto "nemico". Al nome del protagonista del nostro poema possiamo quindi ascrivere un gioco di ambivalenza semantica in forza di un espediente artistico intenzionale, poeticamente escogitato *ad hoc*²². Sicché, in base ad un duplice espediente letterario – rispettivamente quella dell'ambivalenza semantica di un nome, nonché del nome o dell'epiteto del protagonista prefiguranti l'intero suo dramma successivo, potremmo interpretare il nome di Giobbe quale cifra sintetica dell'intera sua vicenda parafrasabile sul doppio binario del significato letterale del nome («Dov'è il Padre?»), e quello suggerito dalla sua assonanza con «nemico»²³, sulla falsariga di una serie di testi.

Quando Giobbe, in un passaggio cruciale, avanza le sue richieste a Dio, perché smetta di terrorizzarlo con il troppo dolore, e piuttosto lo interroghi direttamente – eccolo protestare d'essere da Dio trattato come un suo nemico, neanche degno di un solo sguardo:

*Quante sono le mie colpe e i miei peccati?
Fammi conoscere il mio misfatto e il mio peccato.
Perché distogli da me il tuo volto²⁴,
e mi tratti come un nemico? (13,23-24)*

²⁰ Per K. BUDE, *Das Buch Hiob* (GHAT), Goettingen Vandenhoeck & Ruprecht, Goettingen 1913, XVI, nella recezione del lettore/uditore popolare del libro il senso del nome proprio 'yyîôb doveva percepirsi senz'altro immediatamente come quello del nome comune "nemico". L'accostamento tra questi due nomi è reperibile con ogni probabilità già nella strana traduzione dei LXX di Sir 49,9 (che dietro «i nemici» – εἰς ἐχθροὺς – ha la confusione di una lettura di 'yyiob letto invece come ôyeb). Risulta esplicito nelle fonti rabbiniche – dove, ad una garbata accusa di Giobbe in persona, Dio replica negando di averlo mai confuso con un nemico (*Baba Batra*, 16a-b).

²¹ Così nell'ambito dell'esegesi di area linguistica latina L. ALONSO SCHOKEL – J. L. SICRE DIAZ, *Giobbe. Commento teologico e letterario*, Borla Roma 1985, 112.

²² M. NOTH, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung* (BWANT III.10), Stuttgart 1928 (= Hildesheim1980), 11 (ripreso anche da MATHYS, op. cit., 130 n 85), ritiene perfettamente intenzionale il gioco dell'ambivalenza semantica.

²³ Tra 'yyîôb e 'ôyyeb c'è certamente assonanza e parentela grafica – ma nessuna relazione etimologica (come in passato talora ipotizzato).

²⁴ Con M. DAHOOD, possiamo leggere *tastir* come *yigtol* di *sur* con *tau* infisso (*Job North-West Philology* (Biblica et Orientalia – n. 22), Pontifical Biblical Institute Rome, 1969, pp. 14 e 68; cfr. Gb 3,10; 38,11).

Cercare un Dio divenuto introvabile, sentirsene perseguitato a dispetto della propria innocenza, è per Giobbe esperienza insostenibile:

*«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 cui mi risponde
e capirei che cosa mi deve dire.
Dovrebbe forse con sfoggio di potenza contendere con me?
Gli basterebbe solo ascoltarmi!
Allora un giusto discuterebbe con lui
e io per sempre sarei assolto dal mio giudice.
Ma se vado a oriente, egli non c'è,
se vado a occidente, non lo sento.
A settentrione lo cerco e non lo scorgo,
mi volgo a mezzogiorno e non lo vedo.
Poiché egli conosce la mia condotta,
se mi mette alla prova, come oro puro io ne esco».*
(Gb 23,3-12)

Analogamente a quando per la prima volta Giobbe si rivolge direttamente a Dio in una feroce e sarcastica versione parodistica del Sal 8,5 (Gb 7,17-21), denunciandone l'ardita antropologia regale ivi sottesa²⁵, in quanto clamorosamente incompatibile con il destino mortale dell'uomo – ecco che Dio vien da Giobbe riproverato come responsabile diretto della propria umana sventura rievocata in termini di una vera e propria *detronizzazione*, rinnovando appunto la medesima accusa di esserne trattato da nemico:

*Mi ha sbarrato la strada perché non passi,
e sui miei sentieri ha disteso le tenebre.
Mi ha spogliato della mia gloria,
e mi ha tolto dal capo la corona.
Mi ha distrutto da ogni parte e io sparisco,
Mi ha strappato, come un albero, la mia speranza.
**Ha acceso contro di me la sua ira
e mi considera come suo nemico.** (19,8-11)*

La stessa rivendicazione della propria innocenza, nonché l'esplicita accusa contro l'ingiustizia di Dio, echeggia ancora nelle parole di Eliu, «figlio di Barachele, il Buzita, della tribù di Ram» (capp. 32-37)²⁶, ultimo arrivato a intervenire contro Giobbe,

²⁵ Il Sal 8 e Gb 7 condividono oltretutto il ruolo di una preghiera di esordio, dal momento che il primo, con la sua istanza antropologica regale tanto ardita quanto esemplare, si propone non a caso come il primo, emblematico, salmo di lode del salterio. E a sua volta Gb 7, dove viene demolito dal sarcasmo parodistico di Giobbe, corrisponde proprio al momento in cui per la prima volta il protagonista si rivolge direttamente a Dio. L'attacco contro questa antropologia forte di Israele nel segno della regalità dell'uomo si accompagna anche alla critica della custodia (Sal 121,4-8 in Gb 7,20) e alla conoscenza divine (Sal 139,1-6 in Gb 7,18) garantite ai credenti. In merito cf. R. VIGNOLO, *Domanda antropologica e modello regale. Fortune alterne di una cifra universale dell'elezione*, in: *L'elezione di Israele: origini bibliche, funzione e ambiguità di una categoria teologica*. Atti del XIII Convegno di studi veterotestamentari (Foligno 8-10 settembre 2003), a cura di C. TERMINI, *Ricerche storico bibliche nr. 1/2005 (gennaio - giugno)*, EDB Bologna 2005, 239-283.

²⁶ Il grande blocco discorsivo dell'intervento di Eliu (Gb 32-37) – che A. NICCACCI, *La casa della Sapienza. Voci e volti della Sapienza biblica*, Cinisello Balsamo, San Paolo 1994, 68ss. si impegna ad interpretare in termini organici al libro – sono di fatto il primo commentario al libro nel tentativo di integrare le posizioni di Giobbe e la risposta finale di Dio. A ben vedere, l'espediente di infilare a sorpresa un quarto nuovo amico, non segnalato tra i tre iniziali, drammaturgicamente parlando non sarebbe di per sé affatto fuori posto. Potrebbe infatti svolgere un efficace effetto sorpresa in una rappresentazione durante la quale, nel momento in cui il dramma si acuisce senza ancora aver maturato la propria risoluzione, ecco che uno spettatore rimasto finora nella penombra silente del pubblico, a quel punto si alza e interviene, salendo sul palcoscenico tra gli attori. Fin qui sarebbe addirittura accettabile, a patto però di esaudire alcune convenienze, p. es. quella di non monopolizzare parola e non accentrare troppa attenzione su di sé, come invece

il quarto amico ancora perfettamente memore di questa medesima protesta, da lui ripresa *ad litteram* e bollata come espressione della più perfetta empietà:

*"Puro son io, senza peccato,
io son pulito, non ho colpa;
ma Lui contro di me trova pretesti,
e mi considera suo nemico;
pone in ceppi i miei piedi,
e spia tutti i miei passi!"* (33,9-11)

*«Si grida sotto il peso dell'oppressione,
si invoca aiuto contro il braccio dei potenti,
ma non si dice: "Dov'è quel Dio che mi ha creato,
che ispira nella notte canti di gioia,
che ci rende più istruiti delle bestie selvatiche,
che ci fa più saggi degli uccelli del cielo?"»* (35,9-11)

3. Il «Nemico» per eccellenza, la Morte – vero volto di Dio?

La domanda «dove è il Padre?» prende tuttavia una piega anche più drammatica di un interrogativo rimasto inavaso e sospeso nell'ambiguo silenzio di una mancata risposta. C'è infatti ragione di pensare che l'intero gioco di riprese intratestuali a sostegno della protesta di Giobbe spicchi appieno solo nel momento in cui la sua domanda risuona in più diretto riferimento alla morte, ovvero quando il luogo e il volto del Padre assumono alla fine per Giobbe i contorni terribili nientemeno che del sepolcro, della tomba, del regno della morte riconosciuto nientemeno che come proprio più intimo e originario ceppo familiare:

*Se posso sperare qualche cosa, il regno dei morti è la mia casa,
nelle tenebre distendo il mio giaciglio.*

**Al sepolcro io grido: "Padre mio sei tu!"
e ai vermi: "Madre mia, sorelle mie voi siete!"**

*Dov'è (we'yh 'epoh tiqwaty) dunque la mia speranza?
Il mio bene chi lo vedrà?*

*Caleranno le porte del regno dei morti
e insieme nella polvere sprofonderemo?»* (17,13-16)

avviene clamorosamente nel nostro caso. Eliu parla di fila senza interruzione per ben sette capitoli, più di qualunque altro personaggio, più di Giobbe, degli amici, addirittura più di Dio – che se ne riserva solo quattro –, comunque inframmezzati dalla replica di Giobbe e dall'epilogo narrativo. Più di ogni altro poi parla pure con carismatica autoreferenzialità, rivendicando la potenza dello Spirito su di lui. Sicché, sempre per restare nell'ambito di un modello drammaturgico, in realtà molto prima di lasciar arrivare Eliu alla sua conclusione, in un teatro, il pubblico lo fischierebbe per farlo tacere, oppure, più semplicemente abbandonerebbe la rappresentazione. Sicché certamente introducono un allentamento di tensione drammatica, non perfettamente compensato dall'energico effetto sorpresa. Quanto al punto di vista, si tratta di un israelita ispirato – con tanto di genealogia –, per cui è Israele che giudica un pagano! Quanto ai contenuti, di certo Eliu offre qualcosa di meglio dei tre amici precedenti. Unanime è il riconoscimento che i suoi discorsi in realtà anticipa alcuni contenuti dei successivi discorsi di Dio, mentre sviluppa il tema della sofferenza come via di conversione, e offre sguardi di notevole potenza lirica e profondità tematica (p. es. 33,13-30). Questo inserimento tanto macroscopico quanto sgraziato e invadente, si spiega con il fatto che evidentemente una troppo stretta e contigua corrispondenza tra l'urlo e la sfida giurata di Giobbe (cap. 31) da una parte, e dall'altra i discorsi che Dio a lui finalmente rivolge (capp. 38-42) doveva infastidire un certo tipo di sensibilità israelitica. Mantenendoli organici al libro, conviene trattarli effettivamente come il più antico commentario a Giobbe, leggibile utilmente a *latere*, dopo averli previamente saltati (così giustamente Alonso e Borgonovo) per non snervare la forza del dramma.

Sempre sull'orizzonte del destino ultimo dell'uomo, e quindi della sua più decisiva speranza, un paio di testi ancora – Gb 20,4-8; 21,23-28 e soprattutto 14,7-12, in bocca a Sofar il primo, e gli altri due a Giobbe stesso – significativamente riecheggiano il paradigma topologico, spaziale – «dov'è?» – della domanda intrinseca al nome di Giobbe, ripresa in tutta la sua drammaticità per riferimento al destino mortale dell'empio (20,4-8), del nobile (21,23-28), e di qualunque uomo (14,7-12):

*«Non sai tu che da sempre,
da quando l'uomo fu posto sulla terra,
il trionfo degli empi è breve
e la gioia del perverso è di un istante?
Anche se si innalzasse fino al cielo la sua statura
e il suo capo toccasse le nubi,
come il suo sterco sarebbe spazzato via per sempre,
e chi lo aveva visto direbbe: "Dov'è? ('ayyo)".
Svanirà come un sogno, e non lo si troverà più,
si dileguerà come visione notturna.»* (Gb 20,4-8)

*«Uno muore in piena salute, tutto tranquillo e prospero;
i suoi fianchi sono coperti di grasso,
e il midollo delle sue ossa è ben nutrito.
Un altro muore con l'amarezza in cuore,
senza aver mai assaporato la gioia.
Eppure entrambi giacciono insieme nella polvere
e i vermi li ricoprono.
Ecco, io conosco bene i vostri pensieri
e i progetti che tramate contro di me!
Infatti voi dite: "Dov'è ('ayyeh) la casa del nobile,
(we'ayyeh) dove sono le tende degli empi?"»* (Gb 21,23-28)

*«è vero, per l'albero c'è speranza:
se viene tagliato, ancora si rinnova,
e i suoi germogli non cessano di crescere;
se sotto terra invecchia la sua radice
e al suolo muore il suo tronco,
al sentire l'acqua rifiorisce
e mette rami come giovane pianta.
Invece l'uomo, se muore, giace inerte;
quando il mortale spira, dov'è mai (we'ayyo)?
Potranno sparire le acque dal mare
e i fiumi prosciugarsi e disseccarsi,
ma l'uomo che giace non si alzerà più,
finché durano i cieli non si sveglierà
né più si desterà dal suo sonno»* (Gb 14,7-12)

Anche Gb 10,1ss. si dimostra particolarmente rilevante per il nostro discorso, quando la posizione di chi affronta Dio in un *rib*, come avversario querelante e querelato, sfocia alla fine sul sospetto che il volto di Dio creatore, in realtà, coincida semplicemente con il sepolcro e con la Morte stessa. Nel Medio Oriente Antico – Bibbia inclusa – la Morte – lo She'ol – altro non è che quel terribile mostro onnivoro, che tutti i viventi, senza eccezione di sorta, finisce per ingoiare (come appunto espressivamente dichiara il verbo *bala'* – coniugato alla forma intensiva *piel*)²⁷. Ma per Giobbe ecco che questo terribile gesto dell'*ingoiare* – funzione per eccellenza dello *she'ol* – diventa ancor più terribile azione, in quanto attribuita, almeno in termini di sospetto, a Dio stesso. Sicché certo non a caso la protesta qui sfocia nientemeno

²⁷ Es 15,10-11; Num 16,28-34; cfr. Sl 69,12; 106,17; 124,3.

che sul fatto stesso della morte ineluttabile non solo per Giobbe, ma per ogni vivente:

«Stanco sono della mia vita!
Darò libero sfogo al mio lamento,
parlerò nell'amarezza del mio cuore.
Dirò: "Dio, non condannarmi!
Fammi sapere perché mi sei avversario (teriben)

E` forse bene per te opprimermi,
disprezzare l'opera delle tue mani
e favorire i progetti dei malvagi?
Hai tu forse occhi di carne
o anche tu vedi come vede l'uomo?
Sono forse i tuoi giorni come quelli di un uomo,
i tuoi anni come quelli di un mortale,
perché tu debba scrutare la mia colpa,
ed esaminare il mio peccato,
pur sapendo ch'io non sono colpevole
e che nessuno mi può liberare dalla tua mano?
Le tue mani mi hanno plasmato
e mi hanno fatto integro in ogni parte;
vorresti ora ingoiarmi (wateballe'eni)?
Ricordati che come argilla mi hai plasmato!
In polvere mi farai tornare?» (10,1-9)

Provando a parafrasare il dinamismo drammatico sotteso dal nome del protagonista, potremmo a questo punto così sintetizzare il nostro percorso lungo il libro di Giobbe, assumendo come traccia di lettura la potente virtualità semantica e narrativa iscritta nel suo stesso nome:

«Dove sei tu, o Padre, che – infliggendomi tanta ingiustificata sofferenza – mi tratti da nemico (13,24; 19,11; 33,10)? Dove sei tu, che con me e con ogni umana creatura, agisci prima da Padre creatore, ma poi da nemico, conducendo me e tutti a morire (10,1-9)? Forse che la tua paternità alla fine non sia nient'altro che quella della Morte stessa (cfr.r.17,14)? Forse il tuo volto di Creatore-Padre sarà nient'altro che un volto di Morte?». Questa la domanda che brucia Giobbe più di tutte le sue piaghe, e che rende bruciante il suo stesso nome, facendone una cifra di questa paura fondamentale dell'uomo di fronte alla vita minacciata dalla morte, che è appunto il Nemico dell'uomo e di Dio per antonomasia.

Giobbe teme sia questo il vero volto di Dio, facendosi così il merito di dar voce sincera all'angoscia più radicale dell'uomo: quella di scoprirsi un figlio tradito, imbrogliato da un Dio creatore che gli dà una vita limitata, sofferta e mortale - e per di più oscurata dal suo ostile silenzio.

«L'ultimo nemico ad essere annientato, sarà la Morte!» (1Cor 15,26), profetizzerà la ferma e solenne speranza di Paolo apostolo di Gesù Cristo (Rm 1,1), non a caso catalogando la Morte nella categoria dei nemici di Dio e ancora intendendola miticamente come potenza personificata. In questo Paolo – forte della speranza apocalittica, rivisitata nelle fede in Gesù risorto – non innova certo più di tanto, dal momento che – biblicamente parlando – la Morte è tradizionale potenza ostile, nemico (*ôyyeb*) dell'uomo e di Dio. In tal senso, già nei salmi troviamo *ôyyeb* con riferimento non tanto – non necessariamente – ad un umano avversario, bensì piuttosto alla Morte, vuoi con il sostantivo al singolare (Sl 7,6; 13,3; 31,9; 41,4), vuoi al plurale (*ôyebay* – come in Sl 18,4; 30,2; 41,3; 42,10 – trattabile, tuttavia, come *plurale excellentiae*, ben

conveniente al Nemico per definizione (1 Cor 15,54-55)²⁸. L'antagonismo di Giobbe con i tre amici si evidenzia anche in chiave di onomastica, tenendo presente che il nome del primo e più importante di loro *Eliphaz*, significa alla lettera: "Il mio Dio è oro puro!". In realtà non tutto quel che luccica è oro, e nemmeno distruttivo sarà tutto quel che suona problematico.

Dov'è il Padre? Il Padre parrebbe davvero assente oltre che silente rispetto a Giobbe protestatario e supplice, lasciato a se stesso nella nudità del proprio nome, come interrogazione senza risposta.

4. "Dov'eri tu, Giobbe –, tu che chiedi: 'Dov'è il Padre?' "

Debitamente semantizzato, contestualizzato, dialettizzato lo stesso nome personale di Giobbe contiene dunque – come contraendoli al proprio interno – ogni cruccio, ricerca, e oscillazione teologale del suo portatore, ben sintetizzandone il tratto di personaggio inquisitore di una ridefinizione di Dio e di sé nel primato dell'invocazione di Dio, capace di trasformarsi dalla benedizione in accusa, nonché in estrema rinnovata supplica. Il cruccio decisivo della sua protesta di non sta nella perdita ingiustificata dei beni, ma della sua precedente buona relazione con Dio che da amico (29,4) si è trasformato in nemico senza vera ragione (13,24; 33,10) – in questo consiste la vita buona, la benedizione vera e propria che egli sente essergli sottratta fino alla disperazione (e non tanto i suoi tradizionali marcatori, relativi alla discendenza, la ricchezza, l'onore sociale, la stessa salute)²⁹.

La rivisitazione della differenza tra uomo e Dio, ovvero l'iniziazione ad una più profonda *conoscenza di Dio* passata al vaglio dell'enigma del dolore in eccesso e innocente³⁰, come pure la questione se mai l'uomo sia o no in grado di servire Dio oltre una logica di retribuzione, «per niente» (1,9; 2,4; 9,17),³¹ sembrano i due grandi temi specifici del Libro, tra loro coniugati e correlati in indivisibile intreccio. In effetti Giobbe affronta il male sotto l'angolatura specifica di chi dà voce al dolore innocente – sperimentato in eccesso rispetto a qualsiasi ragionevole causa – come via ad una più autentica conoscenza di Dio (42,1-6), passando attraverso l'oscuramento di Dio stesso.

Non sarà certo un caso se la lunga cascata di domande retoriche di cui è letteralmente ammantata la risposta di Dio a Giobbe, comprende all'inizio proprio una domanda *topologica* – «dov'eri tu?» – da intendersi come questione antropologica radicale; e, sempre non a caso, essa risuona in stretto parallelismo con la prima domanda denigratoria ("chi sei tu, Giobbe, per...?")³², e

²⁸ In merito cfr. M. DAHOOD, *Psalms I* (AB 16), Doubleday & Company, Inc. Garden City, New York 1966, 77.105. Con terminologia appena diversa, ma appartenente comunque allo stesso campo semantico, vedi Sl 9,14 (con *sonenay*), nonché Gb 19,11 (*kesarayw*); cfr. Os 13,14; 1 Cor 15,54-55.

²⁹ R. N. WHYBRY, *The Good Life in the Old Testament*, T & T Clark London New York 2002, 137-141.

³⁰ Cf. G. RAVASI, *Giobbe*, Borla Roma 1979

³¹ J. L. CRENSHAW, *Old Testament Wisdom. An Introduction*, SCM Press John Knox Press, Atlanta 1981, 100-101, lo ritiene il tema preminente.

³² La domanda introdotta da "chi?" conia una formula denigratoria – ovvero autodenigratoria –, in uso nel contesto mediorientale [cfr.. G. W. COATS, «Self-

avente la funzione di ribattere alla sfida del rivale (entrambe le domanda suonano ironiche):

«Il Signore prese a dire a Giobbe in mezzo all'uragano: "Chi è mai costui che oscura il mio piano con discorsi da ignorante? Cingiti i fianchi come un prode: io t'interrogherò e tu mi istruirai! Quando ponevo le fondamenta della terra, tu dov'eri ('*epoh hayyiti*)? Dimmelo, se sei tanto intelligente!» (Gb 38,1-4).

E – poco più oltre – ecco riaffiorare la stessa domanda topologica di Dio a Giobbe, rilanciata come segnale in ordine a fargli recuperare la coscienza e la giusta proporzione dell'invalicabile differenza ontologica tra Dio e l'uomo:

«Dov'è ('*ê zeh*) la via dove abita la luce e dove ('*ê zeh*) la dimora delle tenebre, perché tu le possa ricondurre dentro i loro confini e sappia insegnare loro la via di casa? Certo, tu lo sai, perché allora eri già nato e il numero dei tuoi giorni è assai grande! ... Dov'è ('*ê zeh*) la via per cui si diffonde la luce, e per cui il vento d'oriente invade la terra?» (Gb 38,19-21.24)

Nuovamente parafrasando, in buona sostanza Dio a Giobbe par dire più o meno così: "Proprio tu che – a proposito e a sproposito – tanto ti compiacci di interrogare: 'Dov'è il Padre?' – dov'eri tu quando, io, il Padre, operavo come creatore? Proprio tu che parli a proposito e sproposito di luce e di tenebre, che ne sai della loro originaria funzione?»

La domanda riprende quella più pacata e meno sarcastica già risuonata nel ritornello dell'inno alla Sapienza:

«Ma la Sapienza da dove si estrae? E il luogo dell'intelligenza dov'è?» (Gb 28,12.20)

Con la domanda topologica circa il «dove?» sulla bocca di Dio come pure nell'inno alla Sapienza ecco che vien sempre fatta entrare in gioco una differenza originaria perfettamente indisponibile alle migliori umane capacità operative universalmente contemplate (28,12.20), nonché altrettanto invalicabile rispetto ad ogni invocazione, ricerca, contestazione di Giobbe. Così la domanda radicale contenuta nel suo stesso nome, e dallo stesso protagonista drammaticamente articolata lungo l'intero poema viene alla fine rovesciata da parte di Dio in una sorta di inversione (o riconfigurazione) dei ruoli, per ricondurre Giobbe all'esperienza – alla riscoperta – della onnipotenza buona del creatore, e al recupero della insuperabile e indisponibile differenza tra Dio e l'uomo attraverso il mistero del dolore in eccesso e innocente e, più radicalmente, il mistero della morte. Proprio il volto di un creatore e padre onnipotente – ma non prepotente, e nemmeno

strapotente³³, liberato dal sospetto di esercitare ogni più accanita e bestiale ferocia contro l'uomo, e addirittura di coincidere con il volto della stessa morte – incontra Giobbe al termine della lunga, complessa, multimediale e ultrabarocca teofania, cui egli reagisce affidandosi non senza qualche residuo problematico (42,5-6). Per tradurre adeguatamente questi difficili *novissima verba* di Giobbe, oltre che tener conto dei complessi problemi filologici e sintattici, conviene pure cercare opzioni convenienti e congrue rispetto alla complessiva tensione drammatica del poema, che qui trova una sua importante svolta, ma anche una solo parziale risoluzione:

«Sì, Tu sai! ³⁴ Tu poi tutto – e nessun disegno è irrealizzabile per Te!... Ho parlato senza sapere, di cose troppo grandi per me... Finalmente ti ho ascoltato con i miei orecchi³⁵, e ora i miei occhi ti vedono! Perciò detesto polvere e cenere, ma ne sono consolato!» ³⁶ (42,2-3.5-6).

L'onnipotenza divina sperimentata nella teofania e nei discorsi di Dio appare a Giobbe convincente, in quanto *non superlativa né indiscriminata* (pare davvero esclusa un'onnipotenza sadica, dispotica su tutto e il suo contrario), *ma piuttosto cordialmente comparativa* rispetto a tutte le proprie creature – ivi compresa ogni possibile loro degenerazione e evariazione. Dio è libertà creatrice, sempre in atto di promuovere e custodire, e lasciar vivere i suoi

³³ A dispetto di molti voci ipercritiche circa la risposta di Dio, i capp. 38,1-41,26 a ben vedere elaborano un'immagine nuova e ardita di Dio, una più pura concezione della sua onnipotenza, incompatibile con l'annientamento, sempre e solo conforme a mitezza e amore per ogni vivente (cfr. r. Sap 11,24-26; 12,15-18).

³⁴ Leggo *yada'ta* («Tu sai!») con il *ketiv* del TM, laddove invece *qere'* e LXX pongono Giobbe come soggetto (*yada'ti*: «io so che puoi tutto»). Ma così facendo si corregge il testo consonantico aggiungendo una *yod* finale, là dove il TM si limita a vocalizzare in modo anomalo con semplice *hireq*). Accettando questa lezione, oltre a tenere intatto il testo consonantico, la parola di Giobbe suona nei termini di una spontanea confessione di fede tutta esclamativa e invocativa, con una reazione drammaticamente più coerente a fronte di tanta rivelazione ricevuta. Si osservi inoltre come sotto il profilo della critica interna *yada'ti* risulti certamente *lectio facilior*, il cui senso è di per sé intrinseco all'attribuzione della conoscenza a Dio sostenuta dal *ketiv*. Infatti, confessare: «tu, o Dio, sai/puoi tutto! Davvero, nulla è impossibile a te», significa – implicitamente quanto evidentemente – che lo stesso locutore a propria volta e lui per primo possiede robusta consapevolezza della conoscenza e potenza attribuite a Dio! Sicché, a ben vedere, il *ketiv* in seconda persona singolare spiega il *qere'* con la 1° pers. singolare appunto come *lectio facilior* – il che non vale viceversa.

³⁵ Rispetto alla traduzione più frequente («Ti conoscevo per sentito dire»), sarà preferibile per questo specifico stico (42,5a) la ben argomentata proposta di F. MIES, *L'espérance* cit., 409ss. Raccomandabile pure il suo suggerimento di non intendere lo *we'attah* introduttivo del secondo stico come parallelismo in senso antitetico, bensì piuttosto sinonimico (Giobbe qui sta esprimendo una sinergia dell'udire e del vedere nell'incontro con Dio).

³⁶ Per questa traduzione di 42,6 – un versetto difficile, anche recentemente molto dibattuto – mantengo la soluzione grammaticalmente e filologicamente ben argomentata di BORGONOVO, 82-84. Una più recente rivisitazione del *dossier* si trova in F. MIES, *L'espérance* cit., 416ss., che pur ammettendo una molteplicità di soluzioni, tuttavia opta per una meno energica («*C'est pourquoi je m'incline et je suis consolé sur la poussière et la cendre*»: 42,6). Tradurre «perciò ritratto e mi pento sopra polvere e cenere» (intendendo questa parola finale come dichiarazione di penitenza – come fanno CEI vecchia e nuova, gli stessi Ravasi e Alonso), offrirebbe oltretutto un finale e un personaggio Giobbe davvero troppo convenzionalmente edificante e «arrotondato». Più plausibile pensare che fino all'ultimo Giobbe, anche aperto all'abbandono fiducioso, sappia dimostrarsi comunque un «resistente», capace di placare il sospetto, ma non la domanda. In tal senso pure – indipendentemente dall'esegesi cristiana – vanno anche J. EISENBERG - E. WIESEL, *Giobbe o il Dio nella tempesta*, SEI Torino 1989, 360. E con qualche sfumatura differente M. MILANI, *A immagine del Cristo paziente. Sofferenza, malattia e salvezza nella Scrittura*, Ed. Messaggero Padova 2003, 87-88.

Abasement and Insult Formulas», in *Journal of Biblical Literature* 89 (1970) 14-26], felicemente importata nel contesto biblico in ordine ad istruire la domanda antropologica. In merito vedi R. TORTI MAZZI, *Quando interrogare è pregare. La domanda nel Salterio e nella letteratura accadica* (Studi sulla Bibbia e il suo ambiente 7), San Paolo, Cinisello Balsamo 2003, 180-183; nonché R. VIGNOLO, *Domanda antropologica e modello regale*, cit.

viventi, certo non privi di oscillazioni. Rispetto alla libertà concessa alle creature e promossa a loro favore, Giobbe capisce che la libertà di Dio ha in serbo un' insuperabile inventiva di soluzioni. E a questo Dio – del quale Giobbe mormora come tra sé e sé le parole iniziali della sua replica, quasi per tesaurizzarle a dovere (38,2-3; 40,7b) – egli infine si affida, con tre oneste ammissioni:

- a. riconosce questa volta³⁷ in primo luogo di aver in precedenza parlato intorno a «cose più grandi di lui» (Gb 42,6; cfr. Sal 131,1; 139,6; Sir 3,21-23); e così ritratta il proprio giudizio denigratorio del disegno di Dio, azzardato all'inizio della sua contestazione (3,1ss.) – per cui evidentemente Giobbe recepisce la critica iniziale di Dio (38,1ss.).
- b. Ma dichiara pure di «detestare polvere e cenere»,³⁸ due realtà tra i più frequenti simboli ricorrenti nel libro ad esprimere tutta l'inconsistente evanescenza della propria condizione mortale (Gen 18,27) verso cui prova a tuttora prova ogni repulsione e incomprendimento. Giobbe probabilmente sottoscriverebbe senza esitare la conclusione del Sal 89,48-49 – «perché [o Signore] quasi un nulla hai creato ogni uomo?» – per cui attraverso l'esperienza dell'erede di Davide – prima liberalmente eletto (89,20-38), e poi misteriosamente reietto (89,39-52), il salmista scopre quanto inaccettabile risulti il terribile destino mortale di tutti gli uomini.
- c. E, tuttavia, proprio riguardo alle irriducibilmente detestabili «polvere e cenere», Giobbe confessa di sentirsi comunque profondamente «consolato», dal momento che la teofania e il discorso del Signore – per il fatto stesso di avergli risposto, come pure per qualche contenuto stesso, come pure in forza dell'incontro più diretto attraverso la sua "visione" – gli hanno dato effettivo sollievo rispetto alla terribile prova.

Ritrattazione circa il disegno divino, nonché *effettiva consolazione* per la risposta di Dio, unita ad un *ineliminabile disagio residuo*, sono gli ingredienti di questa ossimorica confessione di fede di Giobbe, in cui confluiscono conoscenza e ignoranza, stupore e affidamento, ravvedimento e gioia, non senza tuttavia il cruccio di una ancor dolorosa afflizione. In particolare, varrà la pena rimarcare che in ogni caso per Giobbe un interrogativo più di tutti bruciante per la sua

radicalità – evocata da «polvere e cenere» – resta ancora in sospeso, una domanda che potremmo così riformulare: «Dio, tu però non mi hai detto perché mai ci lasci morire!». L'angoscia legata a Dio e al suo disegno è stata sciolta; ma nel momento in cui dichiara di detestare «polvere e cenere», Giobbe dimostra di conservare ancora insopito il proprio cruccio antropologico a loro riguardo, che tuttavia non gli impedisce di abbandonarsi all'onnipotenza mite di Dio, *nonostante la polvere e la cenere*, nonostante il perdurante «perché?» intorno alla fragilità dell'umana esistenza, segnata da sofferenza e morte. Perfettamente compatibile e perfino sempre intrinseca alla semantica e alla drammatica tracciabile dal suo nome personale, questa domanda di Giobbe quindi vibra ancora ben viva fino alla fine. Non più però negli stessi termini di prima, poiché «polvere e cenere» sono a questo punto reinscritte entro il nuovo orizzonte dell'onnipotenza buona di Dio, riproposte in un contesto sostenibile. Se ancora rappresentano un irriducibile zoccolo duro, tuttavia – a fronte di un siffatto Dio – questo fattore inquietante è pur sempre «solo un frammento del più grande, libero mistero di Dio». A questo punto – per dirla con Karl Rahner, che qui potrebbe ben interpretare teoreticamente il pensiero di Giobbe – la permanente insolubilità del male per lui «non è più lo scandalo da eliminare il più presto possibile nella nostra esistenza, da chiarire nella maniera più limpida possibile, bensì è un momento di quell'incomprensibilità che penetra e pretende per sé tutta la nostra esistenza; l'incomprensibilità del dolore è un frammento dell'incomprensibilità divina».³⁹

Sì, Dio non gli ha spiegato perché mai lo abbia lasciato soffrire, che significhi e a che serva tutta quella sofferenza, non gli ha dato alcuna «ragione» esplicita del male. Ma, a ben vedere, l'omissione non è insensata: se infatti Dio non offre a Giobbe «spiegazioni» della sofferenza, è solo perché questa risulta ultimamente irriducibile a qualunque oggettivazione razionalistica, mentre invece essa è riconducibile solo ad occasione suprema, evento insuperabile dell'incontro della libertà stessa di Dio e dell'uomo. Chi avanza coraggiosamente la domanda sofferta di Giobbe – così sembra dirci l'ultima parola del protagonista – non potrà trovare ragionate ed esaurienti spiegazioni del male, ma Dio in persona – l'onnipotente mite autorivelantesi – e averne conoscenza mediante e nonostante il male patito, nonostante la domanda che attorno ad esso permane. «Dov'è il Padre?» – il Padre è dov'è Giobbe. Ma Giobbe – con il suo nome e con il suo cruccio esplosivo, consolato e tuttavia mantenuto –

³⁷ Questa volta Giobbe veramente si ridimensiona alla presenza del Signore, meglio e più di quanto non abbia già fatto alla fine del primo discorso, quando a Dio che lo interpellava se mai avesse ancora da ridire (40,1-2), dichiarava di preferire di tacere, in ragion della propria piccolezza (40,3-5). Una risposta non certo irriverente, ma prudentemente ironica, di attesa: Giobbe preferisce cioè ascoltare ancora Dio, fino alla fine, prima di reagire.

³⁸ La coppia «polvere e cenere» – che nell'economia del poema fanno parte della simbolica della speranza mancata e delusa – funge da emblema di ciò che Giobbe stesso dichiara di essere diventato con la sua terribile e mortifera afflizione (30,19). Di *cenere* è il cumulo su cui Giobbe siede piagato dall'inizio del racconto (2,8). Circa la *polvere* – da cui l'uomo fu tratto e a cui ritorna (Gen 3,19) – Gb è il libro biblico che più d'ogni altro (25x) ne parla, evocandola come cifra di afflizione (16,15) e umiliazione (40,13), ma soprattutto della condizione mortale (4,19; 7,21; 10,9; 17,16; 19,25; 20,11; 21,26; 34,15).

³⁹ Così K. RAHNER, *Perché Dio ci lascia soffrire?*, in: *Sollecitudine per la Chiesa. Nuovi Saggi VII*, Paoline Roma 1982, 542-564 (ivi 559), che prosegue: «Non nel senso che noi potremmo dedurla come necessaria e nello stesso tempo come giustificata da qualcos'altro che noi conosceremo di Dio; se fosse così, non sarebbe affatto incomprensibile. Invece il dolore è una manifestazione reale dell'incomprensibilità di Dio nella sua essenza e nella sua libertà, precisamente in quanto è in realtà e per l'eternità incomprensibile. Nella sua essenza, perché nonostante l'atrocità... e l'amoralità del dolore (perlomeno dei bambini e degli innocenti), dobbiamo confessare la bontà assoluta di Dio, senza bisogno di assolverla davanti al nostro tribunale. Nella sua libertà, perché anch'essa, allorché vuole il dolore della creatura, risulta incomprensibile... Il dolore è quindi ancora una volta una forma fenomenica ineducibile dell'incomprensibilità di Dio ».

è a sua volta lui stesso irriducibile riferimento per orientarsi dov'è il Padre.

Del resto il Padre è dove c'è Giobbe non solo quando lo benedice e gli risponde, ma anche là dove e quando Giobbe, fedelmente al proprio nome, ne lamenta l'ostile e ambigua assenza. Non è un caso che la vera grande – narrativamente parlando *catastrofica* – sorpresa finale si ha proprio quando il Signore dirime la lite tra Giobbe e i tre amici, schierandosi nettamente a favore del primo, e addirittura cooptando almeno in buona parte il punto di vista di Giobbe contestatore e supplice all'interno del proprio:

«Dopo che il Signore ebbe rivolto queste parole a Giobbe, disse a Elifaz di Teman: "La mia ira si è accesa contro di te e contro i tuoi due amici, perché non avete detto di me cose rette (*nekonah*), come il mio servo Giobbe. Prendete dunque sette giovenchi e sette montoni e andate dal mio servo Giobbe e offriteli in olocausto per voi. Il mio servo Giobbe pregherà per voi e io, per riguardo a lui, non punirò la vostra stoltezza (*nebalah*), perché non avete detto di me cose rette (*nekonah*), come il mio servo Giobbe!"

Elifaz di Teman, Bildad di Suach e Sofar di Naamà andarono e fecero come aveva detto loro il Signore e il Signore ebbe riguardo di Giobbe».(42,6-8)

Astenendosi dal colpevolizzare Giobbe, il Signore a sorpresa accusa invece direttamente proprio quegli amici suoi, che nella loro goffa veste di avvocati di Dio, hanno sproloquiato su di lui, mai però invocandolo direttamente, affermando scempiaggini fuori luogo, tutta roba degna dell'ira divina – che susciterebbe contro di loro una *nebalah*, stornabile solo con la generosa intercessione di Giobbe – e non piuttosto cose attendibili, come quelle avanzate da quest'ultimo, «il mio servo Giobbe» – che ha saputo dire, *tanto a Dio quanto a proposito di Dio*⁴⁰ cose ben fondate, valide (*nekonah*: cfr. *Sal* 5,10), e quindi accettabili al Signore, e in certo qual modo perfino cooptabili dal suo punto di vista (42,8).

Piaccia o non piaccia – e soprattutto con buona pace del carismatico Eliu, che nonostante tutti i suoi sproloqui, non è comunque in grado di mediare adeguatamente tra Dio e Giobbe, proprio perché ancor più dei tre amici rifiuta la più stretta e decisiva correlazione tra le loro due voci, e non a caso come lo stesso *ha-satan* non ricompare nella finale del libro – se ne dovrà infatti concludere che

⁴⁰ A proposito di *lo' dibbartem 'elay nekonah* (42,8-9), vedi le ponderate considerazioni di B. COSTACURTA, "E il Signore cambiò le sorti di Giobbe", cit., 253-266. Non vedrei tuttavia ragioni per imporre una alternativa secca tra le due traduzioni grammaticalmente possibili: «non avete detto a me ('elay) cose valide», piuttosto che «di me», «riguardo a me». Mi pare ce ne siano piuttosto di migliori per riconoscere in questo sintagma – d'abitudine traducibile con *a me* (Gen 12,24; 18,27...) –, ma talvolta anche usato nel senso di *su di me* (2Sam 7,19; 2Cr 23,19) – un classico caso di perspicace *double entendre*. Sicché tanto il contenuto quanto la forma dei discorsi degli amici sono condannati dal Signore, cui dispiace sia l'insensatezza esasperata con cui applicano a Giobbe i canoni della sapienza tradizionale in termini euristici (per cui la gravità di una sofferenza sarebbe indizio diretto di una colpa proporzionalmente grave che l'ha causata), sia l'assenza nelle loro parole di qualunque afflato teologale e intercessorio (per cui, a differenza di Giobbe, mai invocano direttamente Dio a sostegno dei loro discorsi su di lui). Biblicamente parlando par proprio che il linguaggio su Dio si colori diversamente nella misura in cui il discorso su di lui sia o meno ispirato dall'invocazione del suo nome. La traduzione con il dativo («non avete detto a me») merita di essere mantenuta, significando come ai tre amici il Signore non conceda nemmeno di supplicarlo loro direttamente per ottenerne il perdono – è troppo tardi, toccherà ancora Giobbe. In merito al confronto dei punti di vista di questa scena, cf D. J. A. CLINES, *Il Dio di Giobbe*, Concilium 40 (2004/4), 54-69 (soprattutto 56).

il Padre – sia pur imperfettamente e parzialmente (cf 38,1-2; 40,8), almeno in modo umbratile, ma comunque effettivo – allinea il proprio punto di vista a quello di Giobbe, trovandolo in qualche modo confacente al proprio, e quindi cooptandolo retrospettivamente. Dio si riconosce quindi presente anche là dove e quando Giobbe lungo l'intero corpo poetico del libro (capp. 3-31) nel suo cruccio amaro, con la sua invocazione/accusa ha incarnato nel modo più realistico e consistente possibile tutta la virtualità semantica e drammatica del proprio nome.

«Dov'è il Padre?» – il Padre è sempre e comunque nella voce di qualcuno che come Giobbe si dimostra *suo servo* interrogandosi e interrogandolo senza riserve, in piena *parrhesia*, conforme a tanto nome – quello di un Dio rivelantesi conferendo dignità insuperabile alla domanda capace di cercarlo e invocarlo, la grazia di un'epifania rivelatrice.

In linea con un'antica tradizione, siamo autorizzati a vedere in Giobbe un'anticipazione della figura cristologica anche e proprio sotto il profilo specifico della rivelazione *sub contraria specie*: Gesù, che muore invocando Dio nella desolazione per il suo silenzio («Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?»: *Sal* 22,2), e con un ultimo grande inarticolato grido, produce la scandalosa rivelazione di Dio nel Figlio crocifisso, che la risurrezione rivelerà in tutto il suo spessore (Mc 15,33-39; 16,6), attestando quel silenzio di Dio come perfetto compimento della sua più vera e adeguata parola, che lascia spazio alla voce del Figlio, riconoscibile agli occhi del centurione pagano. Nell'analogia va apprezzata altresì la differenza specifica tra le due figure, dal momento che il loro accostamento in ideale sinossi produce un chiasmo. La storia di Gesù, fedele al compimento scritturistico (Mc 14,27.49 e par) comporta infatti una netta inversione di sequenza rispetto alle tappe del dramma di Giobbe. Questi guadagna la certezza dell'onnipotenza buona di Dio (Gb 42,1-6) a seguito della precedente desolazione (capp. 3-27; 29-31), cui Dio ha finalmente dato risposta. Al contrario per Gesù la fiducia filiale che nel Getsemani lo fa perfettamente certo dell'onnipotenza buona del Dio *Abbà* (Mc 14,32-42), sul patibolo del Golgota sfocerà nell'abbandono più desolato, inatteso luogo di rivelazione e battesimo nello Spirito non più attraverso la voce celeste (1,11; 9,7), bensì quella del Figlio misteriosamente capace di farsi riconoscere dal proprio carnefice (15,33-39)⁴¹.

Roberto Vignolo

⁴¹ Per una lettura trinitaria di Mc 15,33-39, rimando a un paio di saggi: *I titoli cristologici nel vangelo di Marco*, «Credere oggi», 131/132 (2002) 67-88, nonché *La simbolica delle vesti, una cifra sintetica del Vangelo di Marco*, in: «Parola, Spirito, e Vita» 60 (2009), 85-126 (ivi 116-121).