Ucid

Incontro di riflessione
Pasqua, 03-15, 008

Pompeo Piva

I. La paura di Gesú al Getsemani secondo il vangelo di Marco.

Le annotazioni sul dolore di Gesù, sulla sua tristezza, sul suo adirarsi, sono tutt'altro che rare nei Vangeli. Non del tutto è chiaro, al contrario, se le narrazioni presentano delle sue reazioni caratterizzabili come *paura o timore* in senso specifico. Ad esempio, forse non è un caso che il verbo *temere*, impiegato spesso per altri personaggi del racconto, non sia usato con riferimento a Gesù come soggetto. La domanda che mi pongo è la seguente: le narrazioni evangeliche, che parlano senza reticenze della paura dei discepoli, non descrivono mai una reazione di questo per Gesù?

La locuzione più significativa figura nel racconto marciano della preghiera di Gesù al Getsemani: «Prese con sé Pietro, Giacomo e Giovanni e cominciò a sentire paura e angoscia»[1]. Il parallelo di Matteo presenta una consistente variazione: E presi con sé Pietro e i due figli di Zebedeo, cominciò a provare tristezza e angoscia[2]. La traduzione citata, usata anche nella liturgia della Chiesa italiana, propone una distinzione netta nelle due redazioni evangeliche. Il testo di Marco sarebbe orientato al tema della paura e dell'angoscia; Il racconto di Matteo invece si atterrebbe ai termini meno singolari della sofferenza e del dolore. Il termine *angoscia* funge nei due casi da accrescitivo. Ma nel primo, abbiamo l'angoscia da spavento, mentre nel secondo si tratta di angoscia generata dalla tristezza. Propongo il testo 14, 32-42 di Marco:

32 Giunsero intanto a un podere chiamato Getsèmani, ed egli disse ai suoi discepoli: «Sedetevi qui, mentre io prego».
33 Prese con sé Pietro, Giacomo e Giovanni e cominciò a sentire paura e angoscia.
34 Gesù disse loro: «La mia anima è triste fino alla morte. Restate qui e vegliate».
35 Poi, andato un po' innanzi, si gettò a terra e pregava che, se fosse possibile, passasse da lui quell'ora.
36 E diceva: «Abbà, Padre! Tutto è possibile a te, allontana da me questo calice! Però non ciò che io voglio, ma ciò che vuoi tu».
37 Tornato indietro, li trovò addormentati e disse a Pietro: «Simone, dormi? Non sei riuscito a vegliare un'ora sola?
38 Vegliate e pregate per non entrare in tentazione; lo spirito è pronto, ma la carne è debole».
39 Allontanatosi di nuovo, pregava dicendo le medesime parole.
40 Ritornato li trovò addormentati, perché i loro occhi si erano appesantiti, e non sapevano che cosa rispondergli.
41 Venne la terza volta e disse loro: «Dormite ormai e riposatevi! Basta, è venuta l'ora: ecco, il Figlio dell'uomo viene consegnato nelle mani dei peccatori.
42 Alzatevi, andiamo! Ecco, colui che mi tradisce è vicino.

---

1 **Mc 14,33.**
2 **Mt 26,37.**

a cura del gruppo Mons. Piva

1. L'allontanamento dal gruppo dei discepoli e la scelta di tre
Il racconto comincia con la notizia che, all'arrivo nel podere Getsemani, Gesù si lascia dietro il gruppo dei discepoli. Sceglie tre che lo seguono ancora per un tratto, mentre sta cambiando la sua reazione di fronte agli eventi che si annunciano (v. 33).

Dopo aver confidato il proprio stato d'animo (v. 34a), egli si allontana anche da questi tre, lasciando loro un comando solo in parte parallelo a quello dato al gruppo dei discepoli (v. 34b). Tutta la celebrazione della Pasqua è segnata dal rapporto di Gesù con i suoi discepoli[3]. Non solo essi sono i compagni di Gesù in questo momento, ma le parole del Maestro dicono più volte della loro relazione con Lui, del tradimento di uno dei Dodici[4], della fuga di tutti i discepoli *coronata* dal rinnegamento di Pietro In questo contesto di relazione profonda, almeno da parte di Gesù, stupisce che l'arrivo al Getsemani sia segnato dal comando di fermarsi, dato al gruppo[5]. La limitazione cronologica del distacco dice il motivo del comando: Gesù intende pregare («finché io preghi») e poiché la sua preghiera è sempre orazione in solitudine[6], i suoi devono attenderlo a una certa distanza. Secondo Marco al gruppo dei discepoli Gesù non chiede di vegliare o di perseverare nella preghiera. Si accontenta che rimangano distanti. Il verbo usato per il comando di fermarsi: «sedetevi qui», indica, più che un invito all'impegno, un atteggiamento statico, di tutto riposo. Fatto fermare il gruppo dei discepoli, Gesù porta con sé Pietro, Giacomo e Giovanni. Il gesto «e prende con sé» continua direttamente la precedente azione «e dice ai suoi discepoli» e ne è una specie di completamento. Il fatto che Gesù si faccia seguire soltanto da alcuni, non è cosa nuova nella narrazione di Marco. Lo stesso gruppetto di tre è stato separato da Gesù rispetto agli altri per due volte[7]

In 10,32b-34 c'è una selezione più allargata. Gesù porta in disparte, rispetto agli altri discepoli e alla folla, l'intero gruppo dei Dodici. Questo tratto del racconto marciano va valutato all'interno di uno schema complessivo specifico di questo evangelista. L'insegnamento sulla *consegna* del Figlio dell'uomo è presentato ai discepoli a partire da Cesarea di Filippo[8], per poi essere prolungato in un ministero continuo, che conosce una fase di nascondimento dalle folle per concentrarsi sull'insegnamento diretto ai discepoli[9]. Quando Gesù, nel clima difficile della salita a Gerusalemme[10], prende in disparte i Dodici, è la prima volta che il destino del Figlio dell'uomo è presentato come qualcosa che sta per accadere:

> **E prendendo di nuovo i Dodici in disparte *cominciò a dire loro quello che stava per capitargli:* Ecco saliamo a Gerusalemme e il Figlio dell'uomo sarà consegnato[11]**

---

3 **Cfr 14,12-31.**
4 **Cfr 14,17-21,**
5 **Cfr 14,27-32.**
6 **Cfr 6,4546; anche 1,35-38.**
7 **Cfr 5,37-43; 9,2-13.**
8 **Cfr 8,3.**
9 **9,3032.**
10 **Cfr 10,32.**
11 **10, 32b.**

a cura del gruppo Mons. Piva

Gesù, di fronte al futuro che incombe, lega a sé un gruppo di suoi facendoli partecipi di ciò che sta provando. L'episodio di Gesù, che confida ai Dodici l'imminenza del compiersi della sua vicenda pasquale[12] ci sembra parallelo alla scelta, compiuta al Getsemani, di manifestare ai tre discepoli la paura e la tristezza nell'imminenza della sua morte (v. 34). Poi l'arrivo dell'ora (v. 4) e l'inizio della passione (v. 42). In forza della predizione loro donata durante la salita a Gerusalemme, i Dodici sono diventati, in qualche modo, più consapevoli del significato del cammino di Gesù. Al Getsemani, quando già il loro gruppo è stato spezzato dal tradimento di uno dei Dodici[13]. Gesù sembra operare un approfondimento parallelo di comunicazione con le figure dei tre discepoli. In entrambi i casi la parola di Gesù a un gruppo scelto di interlocutori prima i Dodici e poi i Tre, sembra avere di mira la creazione di una comunicazione più stretta; offra una specie di sollievo, una possibilità migliore nell'estrema difficoltà della vicenda mortale ormai vicina.

2. Un cambiamento nella reazione di Gesú agli eventi

La separazione dal gruppo dei discepoli, trovarsi solo con i tre è il segnale dell'inizio di una reazione inattesa di Gesù[14]. Il verbo ἐκθαμβεῖσθαι (cominciare) *in*troduce qualcosa che cambia nel suo sentire e che non si era manifestato nel precedente rapportarsi ai discepoli. L'uso, nel testo, dell'aoristo interrompe il presente storico, comparso nei verbi principali usati per azioni di Gesù in relazione ai discepoli: giungono (Gesù e i suoi), dice (Gesù ai suoi discepoli), prende con sé (Lui, tre di loro). Con l'uso dell'aoristo *cominciò* è rimossa, con una certa vivacità, l'indicazione di ciò che Gesù vive in se stesso come reazione e sentimento.

La formulazione *cominciò a* presenta una corrispondenza con l'indicazione "cominciarono ad essere tristi" (14,19), di poco precedente e riferita alla reazione dei di discepoli o, meglio, dei Dodici[15]. I Dodici reagiscono con la tristezza avendo sentito da Gesù: "Uno di voi mi consegnerà"[16]. I Dodici avevano cominciato a rattristarsi. Adesso è Gesù che "cominciò a provare paura e angoscia" (ἐθαβήθησαι καί ἀδῶμονειν). É opportuno analizzare questi due verbi, anche se formano una specie di endiadi; l'interpretazione ne risulterà più compiuta. Per interpretare questi termini, i lessici danno una serie di significati. Secondo il *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento,* la radice in questione indica "lo sbigottimento profondo che coglie l'uomo nella sfera della rivelazione di Dio". I derivati sono l'improvviso turbamento e lo sgomento totale di un uomo. Questo verbo può designare la reazione della paura[17], oppure un'indicazione più comprensiva e generica, come quella indicata? Ripercorriamo i cinque passi marciani, in cui ricorre il verbo in questione. I testi in cui compare sono:

a) «tutti furono presi da timore» (1,27),
b) «rimasero stupefatti a queste sue parole» (10,24),
c) «ed essi erano stupiti» (10,32),

---

12 Cfr 10,32-34,
13 Cfr 14,17-21,
14 Cfr Mc 14,33b.
15 Cf. 14,17.
16 14,18.
17 Come propone BC,

a cura del gruppo Mons. Piva

d) «tutta la folla fu presa da meraviglia e corse a salutarlo» (9,15),
e) «ed ebbero paura (…) non abbiate paura» (16,56).

Dalla traduzione BC traspare un'oscillazione tra *paura, timore, meraviglia* e *stupore*. La scelta para determinata da una valutazione psicologica, che sembra essere la condizione di Cristo e dei Discepoli in prossimità dell'evento di Gerusalemme.

3. Il grido di Cristo in croce: Padre perché mi hai abbandonato?
L'apostolo Pietro, nella sua *Prima Lettera,* scrive ai cristiani con un accento riflessivo, frutto di una lunga meditazione teologica sugli eventi vissuti durante il ministero terreno di Gesù.

> **Sarà gradito davanti a Dio se facendo il bene sopporterete con pazienza la sofferenza. A questo, infatti, siete stati chiamati, poiché anche Cristo ha patito per voi, lasciandovi un esempio, perché ne seguiate le orme. Egli non commise peccato, e non si trovò inganno sulla sua bocca: oltraggiato non rispondeva con oltraggi, soffrendo non minacciava vendetta, ma rimetteva la sua causa a colui che giudica con giustizia. Egli portò i nostri peccati nel suo corpo sul legno della croce, perché, non vivendo più per il peccato, noi viviamo per la giustizia; dalle sue piaghe siete stati guariti. Eravate erranti come pecore, ma ora siete tornati al pastore e guardiano delle vostre anime[18].**

La parenesi si fonda sul ricordo del Signore Gesù Cristo. Nella figura del Cristo si rendono visibili la parola e la volontà di Dio, nel senso che lì al discepolo è rivelata la destinazione cui è chiamato. Allo schiavo si può porre un'esigenza simile, proprio perché questa è la sua vocazione. Cristo ha sofferto con innocenza e pazienza. Ciò che è descritto dettagliatamente è tratto dalla storia della sua passione. Date le intenzioni e la situazione, la *Lettera* sembra presentare soltanto l'esemplarità delle sofferenze di Gesù. Essa procede oltre, inserendo prima un rapido ὑπέρ ὑμῶν[19], esponendo poi ampiamente la virtù espiatice e vicaria della sofferenza[20]. Cosi, sulla base del carattere vicario della sofferenza, si può capire la sua esemplarità per tutti: Cristo ha patito per gli altri e innocentemente. La 1Pt descrive con ampiezza e profondità il carattere vicario delle sofferenze di Cristo. Ciò si deve al fatto che la Lettera non riesce a parlare del dolore di Cristo senza menzionarne anche il valore espiatorio. Non si può mai dire: Cristo soffre, e non sentire insieme la vibrazione esistenziale di questo profondo contenuto.

L'esemplarità di questo soffrire è delineata con immagini trasparenti: è il modello da riprodurre, che il discepolo deve seguire e imitare. L'esempio che Cristo ci ha lasciato, facilita il da farsi. Perché Cristo va avanti per primo. Andare per la strada dietro ad un altro è molto più facile che camminare per primo. La 1Pt utilizza l'immagine, familiare al Nuovo Testamento, del cristiano che si mette a seguire la passione di Cristo. Il motivo si fonda sulla parola di Marco 8, 34, usata in forma parenetica,

---

[18] **1Pt 2,21-24.**
[19] **Cfr 2,21**
[20] **Cfr 2,24s.**

a cura del gruppo Mons. Piva

formulata in concetti astratti[21]. Se gli schiavi sono esortati a sottomettersi e a sopportare la loro sofferenza, cui finora nessuno badava, è perché la loro sofferenza è messa in comunione con il dolore più grande che vi sia, i patimenti del Redentore. Di là di questo caso particolare, si vuol dire di che tipo è l'ethos cristiano. Esso non ha spiegazioni naturali né dimostrazioni razionali. Può solo essere un seguire Cristo, un avventurarsi nella fede.

Minuziosamente, nella 1Pt 2, 22-25, con una teologia che sfocia quasi in una mistica della passione, si osservano i lineamenti del dolore supremo del Signore. Ma il racconto della passione è espresso non in termini profani, ma con parole consacrate dell'Antico Testamento. Con particolare chiarezza riecheggiano Is 53, 9 in 1Pt 2, 22; Is 53,12 in 1Pt 2,24; Is 53, 3 in 1Pt 2, 24b; Is 53, 6 in 1Pt 2, 25. La 1Pt rientra in una tradizione che è propria della più antica storia della passione, quella conservata nel vangelo di Marco[22]. Infatti, il racconto della crocifissione è compenetrato di citazioni dallo AnticoTestamento e questo uso aumenta nei Vangeli di Matteo, Luca e Giovanni. Le parole dell'Antico Testamento sono inscindibilmente congiunte con il racconto storico, così da far capire che non l'evangelista per primo ha letto a fondo l'Antico Testamento; ma tutta la chiesa in meditazione lo ha già fatto prima di lui. Sono presenti intenzioni antichissime, apologetiche e insieme dogmatiche, poiché la prova tratta dalla Scrittura vetero-testamentaria ha rivelato che il Redentore, patendo, non era stato sottoposto alla violenza soverchíante dei suoi avversari e che la croce costituiva l'evento della salvezza messianica conforme al piano di Dio. Nella 1Pt 2, 22-25, l'AnticoTestamento è così intimamente intessuto con la narrazione storica. In questi versetti si deve riconoscere il risultato della tradizione ecclesiale. Il ricorso ad Isaia capitolo 53 per comprovare la passione con la Scrittura, doveva essere noto alla Chiesa. Così la 1Pt presenta il patire e il morire di Gesù come un sacrificio. La croce è l'altare, chiamato ξύλον: legno[23].

II. Giobbe: figura del dolore umano o implacabile domanda a Dio?
La narrazione del libro di Giobbe anticipa, profetizza la situazione di Gesù al calvario? S. Girolamo, in modo lapidario, dichiarava che spiegare Giobbe era come *tenere tra le mani, un'anguilla o una piccola murena: quanto più la premi, tanto più velocemente ti scivola via.* Questa impressione sì conferma vagliando la sterminata bibliografia che attorno all'opera sacra si è ininterrottamente addensata e si riprova catalogando l'insonne ripresa del personaggio da parte della letteratura e delle varie arti, una sorta di immenso paratesto che ha strattonato l'antico figlio d'Oriente, non ebreo, simile a uno sceicco sfortunato, verso direzioni impreviste e imprevedibili. Tanto per fare qualche esempio, penso al cuore del dibattito, presente nei *Fratelli Karamazov* di Dostoevskij, al *Leviathan* che dal libro di Giobbe migra nel *Moby Dick di Melville*, ai due prologhi in cielo e in terra, ripresi dal *Faust di Goethe*, al capovolgimento interpretativo operato dalla *Risposta a Giobbe di Jung*, al *Giobbe, storia di un uomo,* al *semplice ebreo mitteleuropeo di Roth*, al *Processo di Kafka* o persino al *Candido di Voltaire,* che Federico II definiva un Giobbe rivestito di panni moderni. Il libro di Giobbe esercita anche ai nostri giorni un'attrazione seducente se riabilitazioni come quella di *Toni Negri* con il saggio del 1990 *Il lavoro di*

[21] Cfr Eb 13,13. Fil. 2,5; 1Ts 1,6; 2Ts 3,5; 1Clem 16,17; Ignazlo, Ef 10,3.
[22] Cfr 15,24-37.
[23] Si legg tutto il capitolo 2 della *Lettera prima* di Pietro

a cura del gruppo Mons. Piva

Giobbe, rileggeva il testo come una parabola del lavoro umano, trasfigurazione pratica del dolore. Ma già _Foscolo_ non esitava a copiarlo da una versione greca e latina, rimanendone affascinato e proclamandolo ben superiore ad Epiteto.

> **Sublime libro! Come è pieno di grande e magnanimo dolore! (...). E vi fu chi ebbe il coraggio di tradurlo in versi, in rime, con fredde eleganze[24].**

1. Il male e la sofferenza

La questione fondamentale, dunque, è la seguente: Giobbe è una delle tante ricerche sul mistero del male e della sofferenza innocente? A prima vista sembrerebbe di si, dato che i versetti grondano dolore, lamento, protesta. Certo, uno stereotipo comune, divenuto ormai proverbiale, ha anche coniato la risposta a questo urlo, in verità una risposta banale: paziente come Giobbe. A sostenere questa lettura sarebbero i primi due capitoli dell'opera, che in realtà sono una specie di citazione di un'antica parabola, altrimenti nota e dedicata al tema del giusto provato:

> **Nudo dal grembo di mia madre uscii, nudo ad esso torno. Il Signore ha dato, il Signore ha tolto. Benedetto sia il nome del Signore[25].**

Quest'equivoco si è inchiodato nei secoli nella mente dei lettori, a partire dallo stesso Nuovo Testamento ove Giacomo nella sua _Lettera_ non esita a celebrare la perse-veranza di Giobbe e l'esito finale, opera del Signore, perché il Signore è ricco di bontà e di misericordia[26]. Il ritorno allo splendore del suo passato di sceicco, sul quale eccepiva Bacchelli nel suo romanzo _Il coccío di terracotta_, l'autore sacro lo ha adottato come cornice per il suo poema. Raggruppamento poetico che va, invece, in tutt'altra direzione perché i versi del protagonista sono tutti striati di grida e di lacrime, raggiungendo talvolta un'acme blasfema quando si accusa Dio di essere simile a _un leopardo che affila gli occhi_, oppure a _un generale trionfatore che sfonda il cranio_, o ancora _a un arciere sadico_ che mira agli organi vitali della sua vittima. Giobbe è, si, _un paziente_ per la sofferenza che lo tortura a tutti i livelli, anche psicologici ed intimi. Ma è tutt'altro che _paziente_, al punto tale che egli spazza via le lamentazioni dei suoi amici teologi, che ricorrono ai loro dogmi preconfezionati, soprattutto alla teoria della retribuzione, ritmata sul binomio delitto-castigo, per giustificare la legittimità della prova.. Si illudono di comprimere nello stampo freddo delle loro tesi l'incandescenza del mistero che stanno maneggiando, e che agli occhi di Giobbe coinvolge Dio. È lui che egli convoca in un ideale processo perché si giustifichi:

> **Ecco qui la mia firma! L'Onnipotente mi risponda! Il mio rivale scriva il suo documento (...). lo sono pronto a rendergli conto di tutti i miei passi e, come un principe, mi presento a lui[27].**

La sfida è aperta ed è teologica. Contrariamente a quanto si attendono gli amici, Dio raccoglie il guanto e si presenta davanti al sofferente con una

---

[24] **Così scriveva il 19 gennaio 1808 a Isabella Teotochi Albrizzi.**
[25] **1,21.**
[26] **1Pt, 2.**
[27] **31, 35-36.**

a cura del gruppo Mons. Piva

duplice deposizione, i due discorsi splendidi che in pratica suggellano l'opera nei capitoli 3841. È qui che si annida la chiave ínterpretativa del libro. Ma è anche a questo punto che s'intuisce la verità dell'asserto di S. Girolamo: l'anguilla Giobbe sfugge di mano a schemi erme-neutici troppo rigidi. Tento, perciò, di ipotizzare una decifrazione, tra le tante suggerite, non dimenticando che primaria non è la questione della spiegazione del dolore innocente. In termini tecnici, non è in causa la teodicea, cioè la giustificazione di Dio, assolto dalla responsabilità del male. Lo scopo del poema, nel suo tormentato svolgimento, é piuttosto quello di costruire una teologia, un discorso sul Dio vero, spazzando via i luoghi comuni dei teologi che applicano a Dio i loro schemi mentali. Giobbe per dimostrare la verità di Dio procede sul terreno del male e non su quello più ovvio e scontato del bene, ove si consumano le apostasie. Egli non tenta di mostrare l'incastro perfetto del male nella trama dell'essere e della storia. Vuole invece andare alla ricerca del volto di colui che questo incastro attua secondo un disegno trascendente. Disegno che non può essere scovato razionalmente ma dev'essere rivelato místicamente. Siamo alla presenza di un percorso di fede che, pur usando i linguaggi veri della teologia, ì cui risultati non sono tutti disprezzabili, anche se sempre insufficienti, approda all'incontro e all'intimità mistica: lo ti conoscevo per sentito dire, ora ì miei occhi ti vedono[28]. Giobbe, nel finale del poema è ancora «nella polvere e nella cenere»[29]. Ma egli ora sa che lo scandalo del male è affidato non al caos e neppure alla riduttività razionale umana che tenta di escogitare spiegazioni di comodo oppure apologetiche ma alla *esah divina*, cioè al progetto supremo[30], coerente ma trascendente. Aveva ragione l'esegeta L. A. Schökel, quando nel suo commento a Giobbe, si chiedeva: Terminata la scena, quando si toglie lo scenario, parleremo con Dio, parleremo di Dio nello stesso modo di prima?.

[28] **42,5**
[29] **42,.6**
[30] **38,2.**

a cura del gruppo Mons. Piva

Giungere, però a questo risultato è arduo anche perché il testo, molto simbolico ed evocativo, appare torturato, e rivela lesioni dovute a operazioni antiche di censura; laddove il grido di Giobbe era troppo veemente, mostra intoppi e inserzioni. Dalla platea, a un certo momento, sale sulla ribalta un quarto teologo. Elihu, che si associa agli altri tre amici di Giobbe che fino ad allora avevano interloquito. Certo è che l'itinerario di protesta e di fede, di desolazione e di speranza del protagonista, ha come meta l'incontro trascendente e supremo. È ciò che confessava un innamorato di Giobbe, il filosofo ottocentesco S. Kierkegaard, che nell'opera *La ripresa*, tutta modellata sui temi giobbici, confessava:

> **Se io non avessi Giobbe! Non posso spiegarvi minutamente e sottilmente quale significato e quanti significati abbia per me! Io non lo leggo con gli occhi come si legge un altro libro, me lo metto sul cuore. Come il bambino che mette il libro sotto il cuscino per essere certo dì non aver dimenticato la sua lezione, quando al mattino si sveglia, così la notte mi porto a letto il libro di Giobbe. Ogni sua parola è cibo, vestimento e balsamo per la mia povera anima. Ora svegliandomi dal mio letargo la sua parola mi desta a una nuova inquietudine, ora placa la sterile furia che è in me, mette fine a quel che di atroce vi è nei muti spasimi della passione**

2. Giobbe chiama in causa Dio

Giobbe è figura del dolore umano, della simbolica delle lacrime, come chiave e misura dell'atteggiamento della storia? Il suo lamento e grido attestano solo l'universalità dell'umano dolore? Chi legge Giobbe in questa prospettiva, fa emergere immediatamente la figura di Cristo dolente a causa delle colpe dell'umanità intera.

Se attraversiamo il *Libro di Giobbe* anche a passo veloce, appare invece un paesaggio più articolato e complesso. Il lettore si addentra in una città, dove può capitare di perdersi, come viandante sprovveduto. È una grande città o una piccola e sfuggente murena? L'immagine è offerta da S. Gerolamo, consapevole delle difficoltà di accesso, degli ostacoli, dello sviluppo contraddittorio, che il Libro di Giobbe porta in sé. Chi volesse leggere il testo biblico come un *epos del dolore umano* e identificasse nel suo grido *la dolente espressione del giusto sofferente,* guardando alla sua angoscia come ad un tratto universale dell'esistenza umana, si manterrebbe in una zona ancora esterna al messaggio, in uno spazio neutro, di qua del nucleo problematico. Già l'ho sottolineato. La condizione di Giobbe, non può essere assimilata al rumore infinito di tutte le voci dolenti della storia umana. Certo è il racconto di un'ingiusta sofferenza, che non trova nessuna giustificazione agli occhi di un pio ebreo; è una pena irragionevole perché Giobbe ha la coscienza precisa di essere senza colpa nei confronti di Dio. Nessuno riesce a convincerlo del contrario, nemmeno gli amici teologi. Il dolore e la sofferenza costituiscono, senza dubbio, *l'inizio della sua tragedia.* Ma lo sviluppo del racconto porta molto lontano. Conduce attraverso giorni di pianto amaro, senza pace né tregua, di spasimo e tremore. Dal fondo tenebroso di questi giorni, Giobbe rivolge a Dio un grido di dolore che si affaccia come dura ed implacabile domanda:

"Chiederò a Dio: non condannarmi,
fammi sapere che hai contro di me.

a cura del gruppo Mons. Piva

Ti sembra giusto opprimermi,
disprezzare l'opera delle tue mani,
mentre dai luce ai disegni del malvagio?

Hai forse occhi di carne,
vedi come vedono gli uomini?
I tuoi giorni sono come quelli di un mortale,
i tuoi anni come quelli di un uomo?

Perché indaghi la mia colpa
e inquisisci il mio peccato,
sebbene tu sappia che non sono colpevole
e che nessuno mi strappa dalle tue mani?

Le tue mani mi hanno formato e modellato
tutto il mio profilo; e ora mi annienti?
Ricorda che d'argilla mi hai fatto;
ora mi restituisci alla polvere?"[31].

All'apice del dolore, all'estremo dell'abbandono, egli chiama in causa Dio. Contrasto, divergenza, lotta fra l'uomo e il suo Dio, separazione e antagonismo, grida che lacerano un duro silenzio. Vi si racconta come la parola dell'uomo si fa giudizio, come la piaga che strazia la carne violentata per la malattia diventa accusa, come il lamento prende il tono implacabile, serrato della supplica interrogante. Come una sonda, il grido di Giobbe esplora, investiga il cielo e chiama in causa il suo Dio e il suo disegno. Giunta al suo apice, l'angoscia di Giobbe si traduce in una serie di terribili domande:

"(...) quale sorte riserva Dio dal cielo,
quale eredità l'Onnipotente dall'alto?

Non riserva forse la disgrazia per il criminale
e la rovina per i malfattori?

Non vede dunque i miei sentieri,
non mi conta i passi?".

Non più contenibile, rotto ogni argine, il dolore si rovescia in disputa, dà luogo al serrato confronto con Dio. Quando Giobbe prende di mira Dio, il dolore non si smorza, non si tempera, non si attenua, ma torna ad accendersi, si moltiplica, si approfondisce. Le sue potentissime grida vogliono giungere a Dio. É Dio che Giobbe vuole *stanare.* Il suo silenzio lo opprime. Quel silenzio, quell'impenetrabile cortina di silenzio, Giobbe intende scuotere.

"Ti chiedo aiuto, ma tu non ti accorgi;
persisto, e mi fissi contro lo sguardo.

Sei diventato mio carnefice;
mi attacchi con il tuo braccio nerboruto.

[31] **Gb 10,1-9.**

a cura del gruppo Mons. Piva

Mi fai levare in alto, sospeso, e cavalcare
e mi sbatti nell'uragano.

So che mi hai votato alla morte,
dove si danno la posta tutti i viventi.

Non protende uno la mano nella disgrazia
o non grida aiuto nella sventura"[32].

Giobbe *non grida per sé, ma grida a Dio.* Non è, il suo, un semplice lamento, una supplica salmica, ma una provocatoria interrogazione rivolta a Dio. La disputa non verte sul male ingiustificato che l'uomo deve vivere, ma come poter credere e in quale Dio credere nonostante l'assurdità della vita. Il contrasto fra Giobbe e Dio costituisce, dunque, il vero nucleo tematico del libro sacro, l'ipotetico centro che attrae tutto il movimento. É lo strato più profondo. Abbiamo visto dissolversi la voce di Giobbe nel rumore infinito di tutte le voci dolenti, l'abbiamo perduta nelle tragiche vicende che vanno a formare il grande *epos del dolore dell'uomo*, senza arrivare in ogni caso a riconoscere la particolarità del suo timbro.

Omologata all'espressione del *giusto sofferente,* quella voce resta indecifrata, inintelligibile. Si confonde nell'universalità indifferenziata del dolore, si perde nella generalità delle sue manifestazioni. Una volta riconosciuta la rilevanza del motivo del contendere con Dio, si giunge al fondo del grido e del lamento di Giobbe: non grida per sé, non si lamenta, né semplicemente testimonia la sofferenza ingiustamente patita. *Egli grida a Dio. Alza la sua voce. Non desiste*. Proprio il grido è il segnale del cammino ai confini della fede, l'insistere sul terreno della prova.

[32] **Gb 30, 20-23.**

a cura del gruppo Mons. Piva