

STUDI

PAROLA E SILENZIO: IL DIO DI GIOBBE E DI ELIA

ANGELA MARIA LUPO

Introduzione

G*iobbe* e *Qohelet* sono due testi sapienziali centrali in cui la sapienza è messa in crisi. Giobbe è un personaggio che protesta, insulta, sfida Dio, perché mette in dubbio la sapienza tradizionale. Qohelet è identificato con Salomone ed arriva alla conclusione che tra essere saggi ed essere stolti non c'è differenza. In questi libri si evidenzia il vero senso dell'esistenza, in quanto compito della sapienza è insegnare a vivere bene, infondendo la consapevolezza che non si vive saggiamente se non si affronta la realtà con i suoi problemi. Questa è la sapienza che vince, perché fa esperienza del fallimento; in effetti, dinanzi al mistero si vince quando si perde.

La tematica fondamentale del libro di *Giobbe* non è semplicemente il perché della sofferenza del giusto o della sofferenza in genere, ma piuttosto la giustizia di Dio nel caso di un giusto che soffre. La soluzione del problema è complessa: l'intervento di Dio (Gb 38,1-42,6) e l'inno alla Sapienza che lo prepara (Gb 28) tendono a sottolineare la libertà sovrana della giustizia di Dio, l'imperscrutabilità della sua azione: l'uomo non deve cercare di penetrare i disegni di Dio neppure per tentare di giustificarlo (cfr. 40,1ss). Il limite di *Giobbe* è appunto quello di non fidarsi di Dio, denigrandone la giustizia, oscurandone il disegno (Gb 3), pretendendo di poter comprendere la giustizia di Dio con categorie umane. La risposta radicale del libro a questa assurda pretesa è il rilievo dato al Dio vivente come signore e sovrano assoluto della natura e della storia, nei confronti del quale l'unico atteggiamento possibile per l'uomo è quello dell'adorazione umile e trepidante (Gb 42,6)¹.

La sofferenza è anticipazione della morte, in quanto cerca di prendere il posto della vita, ed è giudicata sempre come sproporzionata. Quindi, perché si nasce se poi si deve morire? È il tema centrale di tutte le ricerche sapienziali, presente anche nella letteratura egiziana, nei testi della Mesopotamia e di Ugarit.

Giobbe è un libro ambientato in una terra straniera, ad Uz, forse territorio Edomita. Quindi *Giobbe* non è un israelita e la sua sapienza, come quella dei suoi amici, non è riconducibile all'ambito palestinese, ma si colloca nell'orizzonte di un ordine umano, che è non solo il problema di Israele, ma di ogni uomo. Ciò fa supporre la dipendenza di *Giobbe* da tradizioni molto antiche con le quali il popolo ebraico venne in contatto.

Commenta Ravasi: «Il Dio messo in scena in questo racconto popolare è un Dio che “scommette” sull'uomo, convin-

¹ F. FESTORAZZI, *La voce della sapienza. Saggi di teologia biblica*, Glossa, Milano 2008, p. 5.

to di trovare in Giobbe anche amore e gratuità e non solo una bieca religiosità d'interesse, e quindi, magica»².

Struttura del libro

Nel libro è possibile individuare la seguente struttura letteraria:

Capp. 1-2: Prologo in prosa. Giobbe giusto e Satana che lancia la sfida.

3: Monologo di Giobbe che maledice il giorno della sua nascita.

4-14: *I ciclo di discorsi*

Elifaz (4-5) – Giobbe (6-7)

Bildad (8) – Giobbe (9-10)

Zofar (11) – Giobbe (12-14)

15-21: *II ciclo di discorsi*

Elifaz (15) – Giobbe (16-17)

Bildad (18) – Giobbe (19)

Zofar (20) – Giobbe (21)

22-26: *III ciclo di discorsi*

Elifaz (22) – Giobbe (23-24)

Bildad (25) – Giobbe (26)

27-31: Māšal di Giobbe (27-28; 29-31)

32-37: Inserzione di Elihu (32-33; 34; 35; 36-37)

38-42: *Risposta di Dio*

(in due discorsi, con brevi risposte di Giobbe; 38-39; 40-42)

42,7-17: Epilogo in prosa

Nel terzo ciclo di discorsi manca l'intervento di Zofar, anche se alcuni considerano come suo discorso il cap. 27; ma ai capp. 27 e 29 si dice: «Giobbe pronunciò il suo *māšāl*». Il dialogo

² G. RAVASI, *Giobbe*, cit., p. 56.

con gli amici si è interrotto e Giobbe fa un discorso a parte; alla fine fa il suo giuramento d'innocenza. Al cap. 27 leggiamo che «nessuno conosce il luogo della sapienza: Dio solo conosce il suo luogo e la morte ne ha sentito parlare».

Non è spiegabile la mancanza dell'intervento del terzo amico; questo procedimento vuole indicare che il discorso potrebbe continuare all'infinito senza che niente cambi; per questo il terzo ciclo è lasciato aperto, quasi a dire che siamo davanti ad un discorso che va avanti all'infinito. Un elemento che manca in tutti questi discorsi è l'ascolto, dunque non c'è vero dialogo e confronto e, di conseguenza, non c'è una vera risposta.

Tutti i discorsi sono introdotti da una formula introduttiva con *'ānah* = «rispondere» o «cominciare a parlare», anche quello di Elihu. Invece, quando interviene Dio e quando Dio e Giobbe si parlano (capp. 38-42) c'è il complemento di termine che segue il verbo, si dice chi è l'altro. Quest'ultima formula si trova quando c'è un dialogo vero, non un dialogo tra sordi che non si ascoltano e si rispondono. Quando interviene Dio non si ha il semplice parlare, ma si tratta di un parlare a qualcuno e solo nel caso in cui qualcuno si decide ad ascoltare, il problema si apre a una soluzione.

Così come oggi si presenta, il libro consta di un prologo e di un epilogo in prosa, probabilmente un'antica leggenda assunta come quadro narrativo (che parlava di un uomo buono che alla fine è ricompensato per le sofferenze subite), con aggiunte posteriori, al cui interno si svolge l'opera vera e propria, in poesia, con i discorsi di Giobbe e degli amici, l'intervento di Elihu e la risposta di Dio. Ma le posizioni dei vari autori non sono uniformi, soprattutto per quel che concerne la relazione tra le due sezioni in prosa e in poesia e la datazione dell'opera, come vedremo in seguito.

Titolo del libro

Il titolo del libro, *ʿIyyôb*, corrisponde al personaggio centrale del racconto, Giobbe. Il significato etimologico del nome è incerto³:

– «Dov'è mio padre?», con un riferimento teoforico al dio personale, quindi esso racchiuderebbe in sé un'invocazione al Dio protettore: «Dov'è il mio divino padre che mi protegge?»;

– Dalla radice semitica *ʿyb*, associata all'idea d'inimicizia, ostilità; quindi, se inteso in senso attivo, il nome significherebbe «nemico», «aggressore» (per la sua ribellione contro quello che non riusciva a capire dell'agire di Dio), mentre in senso passivo indicherebbe «colui che è osteggiato» da Dio per provare la sua rettitudine, o da Satana.

– Dalla radice araba *ʿwb*, corrispondente all'ebraico *wb* («tornare», «pentirsi»); l'accezione del nome sarebbe quindi: «colui che si converte», alludendo probabilmente all'umile atteggiamento di Giobbe, alla fine del libro, davanti al mistero insondabile della sapienza divina.

Testo e versioni

Il libro di *Giobbe* è uno dei pochi libri dell'AT che presenta maggiori alterazioni testuali. Esso possiede inoltre passi molto oscuri e di difficile traduzione, con alcune particolarità lessicali e morfologiche che non si trovano in altri testi antichi.

Un altro elemento di novità è che la versione dei LXX mostra un testo notevolmente più breve, come avviene per *Gere-mia*, e fa ricorso a parafrasi e reinterpretazioni. A motivo delle numerose varianti, i commentatori ritengono che la versione alessandrina dipenda da un originale ebraico diverso dal TM.

³ Cfr. M. TABET, *Introduzione alla lettura dei libri poetici*, cit., p. 142.

Prologo

Si apre con una presentazione di Giobbe contenente tutti gli elementi della benedizione: pio, ricco, padre di molti figli (7 figli: completezza), molti servi, molto bestiame di vario tipo, grosso e minuto. Su questo quadro idilliaco s'inserisce la sfida di Satana che è qui presentato non come la personificazione del male, ma come un inviato di Dio: cambio di scena, corte celeste, dialogo tra Dio e Satana. È Dio che nomina Giobbe per primo vantandosi di lui e Satana non può dire nulla in contrario, ma pone il dubbio sul motivo per cui Giobbe fa il bene; il problema è sulla sincerità, sulla gratuità del bene di Giobbe. La sfida diventa prova per Giobbe. Ma la vita stessa è sfida che mette continuamente alla prova la fede.

Il problema che all'inizio del libro l'accusatore pone a Dio è se anche la devozione di Giobbe, conosciuto come irreprensibile in tutto, non fosse in fondo interessata. Satana contesta la sincerità di Giobbe: egli è tale perché protetto e benedetto da Dio. Questa è la domanda circa la «totalità» (*tummāh*, «integrità»: 2,9) del rapporto con Dio. Così Giobbe è *μάρτυς*, testimone nel senso migliore del termine, in quanto ha preso chiaramente posizione a favore di un interesse di Dio.

Dio allora accetta la sfida di Satana circa la fedeltà di Giobbe e permette che sia tentato. Nella prima tentazione, in seguito al primo consiglio divino, in quattro scene che indicano la totalità delle sventure, si raffigurano in ordine crescente le disgrazie cadute su quello che è più caro a Giobbe fra le cose esterne: egli è improvvisamente privato della servitù, delle ricchezze, dei sette figli e delle tre figlie. Ma Giobbe rimane fedele e si mantiene nella benedizione di Dio perché non viene meno il suo senso di riconoscenza.

Allora si ricomincia: di nuovo la corte celeste e il dialogo tra Dio e Satana. Ora è la vita ad essere messa in gioco, anche se non per la morte. Ma questo Giobbe non lo sa. Così nella

seconda prova, Giobbe stesso è colpito nel suo corpo: coperto da un'ulcera maligna dalla testa ai piedi.

L'intervento della moglie è sapienza e follia insieme, perché riconosce la realtà (sapienza), ma il consiglio è legato a ciò che si vede, e cioè che Dio uccide e quindi bisogna maledirlo (follia). Giobbe invece continua a resistere, anche se si sente morto, e di fatto assistiamo ai rituali del funerale (7 giorni e 7 notti: tempo del lutto, in silenzio, piangendo con le vesti stracciate, il corpo cosparso di cenere). Giobbe quindi sta dinanzi alla propria morte e la sapienza (amici) non ha nulla da dire; l'unica cosa da fare è tacere. Giobbe persevera nella sua fede, benediciendo Dio e accettando i disegni della Provvidenza: «Se da Dio accettiamo il bene, perché non dovremmo accettare il male?» (2,10a). Il redattore conclude la sezione dedicata alle tentazioni dicendo che in tutto questo Giobbe non peccò con le sue labbra.

Prologo ed epilogo sono detti la «cornice» dell'opera, poiché ci riferiscono la leggenda di questo uomo giusto, un saggio e pio patriarca che, pur colpito da Dio in diversi modi, sa sopportare esemplarmente le sofferenze, nella certezza che Dio gli renderà giustizia. Tale leggenda si può collocare verso la fine dell'epoca preesilica. Per il corpo s'impone una datazione postesilica: i problemi sono visti in chiave individualista e la problematica è quella dell'applicazione legalista del concetto sapienziale dell'ordine cosmico e, in fondo, anche quello della remunerazione proclamato dal Dt e Dtr.

Il rib tra Giobbe e Dio

Nei dialoghi del libro si precisano due posizioni, quella di Giobbe e quella degli amici. Questi ultimi, rifacendosi alla teoria tradizionale, incolpano Giobbe e cercano di convincerlo che è colpevole e che quindi merita quello che sta subendo. La sua sofferenza sarebbe la conseguenza del suo peccato, o di quello dei suoi figli, e questo renderebbe il suo soffrire giusto, e giusto risulterebbe Dio nel suo operare.

Giobbe a sua volta risponde discolpandosi, ma questo sposta il problema su Dio, che appare in tal modo ingiusto nel suo operare: se Giobbe è innocente, Dio è colpevole. Comincia così il *riġ* di Giobbe con Dio. La sofferenza di Giobbe sarebbe la manifestazione dell'accusa di Dio, ma se Giobbe è innocente, egli, accusato, per discolarsi deve accusare a sua volta.

Però, mentre ritorce l'accusa, Giobbe si appella alla giustizia di Dio e cerca il confronto, confidando implicitamente nella rettitudine divina. È l'accusa che confessa la fede in un'altra verità di Dio, diversa da quella che appare, e contro la quale Giobbe deve però comunque schierarsi, senza tentare di nascondersela. È la profondità della domanda che non ha paura di misurarsi con la realtà, neppure quando questa sembra contraddire le proprie certezze.

I ciclo di discorsi

Il punto di partenza dell'argomentazione degli amici è che nessun uomo è giusto davanti a Dio, e perciò tutti devono soffrire: una concezione questa comune a tutto Israele, anzi a tutta l'antichità. Attraverso la sofferenza gli uomini sono condotti a rivolgersi a Dio e a confessare il loro peccato. Allora Dio li può perdonare e, così, il loro rapporto viene ristabilito. Invece Giobbe non fa altro che affermare di essere giusto dinanzi a Dio, attribuendo a Lui la decisione di interrompere la loro relazione, senza con ciò pretendere di essere privo di peccati.

ELIFAZ (4,1ss)

Elifaz rappresenta una sapienza fondata soprattutto sul buon senso delle cose. Nel suo discorso si vede qual è l'interpretazione tradizionale del problema della sofferenza:

^{4,7}Ricorda: quale innocente perì mai?

Dove furono mai distrutti gli uomini retti?

⁸Io per me ho visto che coloro che arano iniquità e seminano tormenti, ne mietono i frutti. ⁹Al soffio di Dio essi periscono, dal vento della sua ira sono consumati.

¹⁷Può il mortale esser giusto davanti a Dio?

Può l'uomo esser puro davanti al suo creatore?

¹⁸Ecco, Dio non si fida dei suoi servi, e trova difetti nei suoi angeli;

¹⁹quanto più in quelli che stanno in case d'argilla, che hanno per fondamento la polvere e sono schiacciati al pari delle tignole!

Tale discorso che vorrebbe essere consolatorio non lo è, soprattutto perché Giobbe è innocente e anche il detto che nessun innocente perisce non è vero (es. Abele, Giuseppe). Tutta la storia è sempre alla prese con la morte del giusto e la violenza sul debole. Alla fine Elifaz dà anche un consiglio: «Io, se fossi in te, mi rivolgerei a Dio e a Lui esporrei la mia causa» (5,8), manifestando dunque l'arroganza che non tiene conto dell'altro.

In seguito Elifaz passa alla considerazione della sofferenza come qualcosa che ha valore di correzione:

^{5,17}Beato l'uomo che Dio corregge!

Tu non disprezzare la lezione dell'Onnipotente;

¹⁸perché egli fa la piaga, ma poi la fascia; egli ferisce, ma le sue mani guariscono.

¹⁹In sei sciagure egli sarà il tuo liberatore, e in sette, il male non ti toccherà.

²⁰In tempo di carestia ti scamperà dalla morte, in tempo di guerra dai colpi della spada.

²¹Sarai sottratto al flagello della lingua, non temerai quando verrà il disastro.

²²In mezzo al disastro e alla fame riderai, non temerai le belve della terra;

²³perché avrai per alleate le pietre del suolo, e gli animali dei campi saranno con te in pace.

²⁴Saprai al sicuro la tua tenda; e, visitando i tuoi pascoli, vedrai che non ti manca nulla.

²⁵Saprai che la tua discendenza moltiplica, che i tuoi rampolli crescono come l'erba dei campi.

²⁶Te ne andrai maturo alla tomba,

come i covoni di grano si accumulano a suo tempo.

²⁷Ecco quel che abbiamo trovato, riflettendo.

Così è. Tu, ascolta, e fanne tesoro.

Bisogna lasciarsi correggere per essere felici e per capire dove sta il bene e dove il male, tema tipicamente sapienziale. Nella correzione l'uomo diventa saggio perché impara a comportarsi bene; la punizione è sotto il segno dell'amore, perché è finalizzata al bene del figlio. Però qui siamo dinanzi ad un uomo che non ha bisogno di essere corretto.

BILDAD (8,1ss)

Bildad è più tradizionale: pone subito il problema che Dio non può sovvertire il diritto, quindi se Giobbe è innocente, i colpevoli sono i figli che per questo sono morti tutti:

^{8,3}Potrebbe Dio pervertire il giudizio?

Potrebbe l'Onnipotente pervertire la giustizia?

⁴Se i tuoi figli hanno peccato contro di lui,

egli li ha dati in balia del loro misfatto;

⁵ma tu, se ricorri a Dio e implori l'Onnipotente,

⁶se proprio sei puro e integro,

certo egli sorgerà in tuo favore e restaurerà la tua giusta dimora.

⁷Così sarà stato piccolo il tuo principio,

ma la tua fine sarà grande oltre misura.

Si ha la derisione del dolore per giustificare Dio con la menzogna. È la rottura della solidarietà tra Giobbe e i figli, del padre che si assumeva le eventuali mancanze dei figli offrendo a Dio dei sacrifici per loro. Ma come può Giobbe affidarsi ancora al Dio che deliberatamente gli ha tolto i figli?

ZOFAR (11,1ss)

Zofar appare più legato ai luoghi comuni: dal momento che Dio è sapiente, per Zofar non si può fare nulla contro il suo decreto:

^{11,5}Ma, oh se Dio volesse parlare e aprir la bocca per risponderti
⁶e rivelarti i segreti della sua saggezza,
 poiché infinita è la sua intelligenza!
 Vedresti allora come Dio dimentichi parte della tua colpa.
⁷Puoi forse scandagliare le profondità di Dio,
 arrivare a conoscere appieno l'Onnipotente?
⁸Si tratta di cose più alte del cielo; tu che faresti?
 Di cose più profonde del soggiorno dei morti;
 come le conosceresti?
⁹La loro misura è più lunga della terra, più larga del mare.
¹⁰Se Dio passa, se incarcera, se chiama in giudizio, chi si opporrà?
¹¹Egli infatti conosce gli uomini perversi,
 scopre senza sforzo l'iniquità.
¹²Ma l'insensato diventerà saggio,
 quando un puledro d'onagro diventerà uomo.
¹³Tu però, se ben disponi il cuore,
 e tendi verso Dio le mani,
¹⁴se allontani il male che è nelle tue mani,
 e non alberghi l'iniquità nelle tue tende,
¹⁵allora alzerai la fronte senza macchia,
 sarai incrollabile, e non avrai paura di nulla;
¹⁶dimenticherai i tuoi affanni;
 te ne ricorderai come d'acqua passata;
¹⁷la tua vita sorgerà più fulgida del pieno giorno,
 l'oscurità sarà come la luce del mattino.
¹⁸Sarai fiducioso perché avrai speranza;
 ti guarderai bene attorno e ti coricherai sicuro.
¹⁹Ti metterai a dormire e nessuno ti spaventerà;
 e molti cercheranno il tuo favore.
²⁰Ma gli occhi degli empî verranno meno;
 non ci sarà più rifugio per loro,
 e non avranno altra speranza che esalare l'ultimo respiro.

Emerge la prospettiva di una religiosità interessata, che Satana metteva in questione all'inizio. Quindi, il discorso degli amici è in fondo quello di Satana, che Giobbe però ha smentito fin dall'inizio, perché proclama la sua giustizia; allora il discorso retributivo non funziona.

Giobbe pertanto cerca il confronto con Dio e parlando agli amici in realtà parla con Dio, si mette in relazione con Lui. Nelle

tre risposte di Giobbe agli amici emerge questa prospettiva, cioè Giobbe che incomincia il *ñb* con Dio.

ELIHU (32,1ss)

In Gb 32–37 si riporta il lungo discorso di Elihu, in cui egli rimprovera i più anziani per non aver saputo trovare una risposta valida alle argomentazioni di Giobbe (32,9ss.) e offre una nuova spiegazione che, se parzialmente valida, si dimostrerà anch'essa insufficiente: la sofferenza è vista da Elihu nella prospettiva pedagogica della correzione morale, come un ammonimento contro il peccato e come difesa contro l'orgoglio e la compiacenza, quindi, in funzione dell'ammaestramento e della purificazione del cuore dell'uomo, sia dell'empio che del giusto:

^{36,5}Dio è potente, ma non respinge nessuno;
è potente per la forza della sua intelligenza.

⁶Egli non lascia vivere l'empio e fa giustizia agli afflitti.

⁷Non allontana il suo sguardo dai giusti,
ma li pone con i re sul trono,
ve li mette seduti per sempre, e così li innalza.

⁸Se gli uomini sono talvolta stretti da catene,
se sono presi nei legami dell'afflizione,

⁹Dio fa loro conoscere il loro comportamento,
le loro trasgressioni, poiché si sono insuperbiti;
¹⁰egli apre così i loro orecchi agli ammonimenti
e li esorta ad abbandonare il male.

¹¹Se l'ascoltano, se si sottomettono,
finiscono i loro giorni nel benessere,
e i loro anni nella gioia;

¹²ma, se non l'ascoltano,
periscono trafitti dalle frecce,
muoiono nel loro accecamento.

¹³Gli empi di cuore si abbandonano alla collera,
non implorano Dio quando egli li incatena;

¹⁴così muoiono nel fiore degli anni
e la loro vita finisce come quella dei dissoluti;

¹⁵ma Dio libera l'afflitto mediante l'afflizione,
e gli apre gli orecchi mediante la sventura.

¹⁶Te pure egli vuole liberare dalle fauci della distretta,
metterti al largo, dove non è più angustia,
e coprire la tua mensa di cibi succulenti.

Risposte di Giobbe

Giobbe si lamenta della propria situazione e accusa gli amici di non capire in modo leale e sincero la verità. Poi si ripiega in se stesso e, infine, mette in questione Dio: «Ricorda che la mia vita non è che un soffio e i miei giorni non rivedranno più il bene» (7,7).

Dio spaventa l'uomo; la realtà è terrificante, così l'uomo cerca di rifugiarsi nel sonno, che è uno dei modi per trovare un po' di sollievo. Invece Dio trasforma il sonno in incubo, terrorizza l'uomo trattandolo come un bersaglio. Quindi, l'essere *custode* di Dio si trasforma in un essere *carceriere*, *guardiano* (cfr. 7,12). L'uomo che è nulla è preso di mira da Dio nel senso che diventa il suo bersaglio. Giobbe convoca Dio mettendogli dinanzi il suo male affinché questi desista dal male e ritorni a essere il Dio buono, amico dell'uomo.

Giobbe protesta contro Dio la cui grandezza è arbitrarietà, ma non dà ragione a Satana, non maledice Dio, col quale vuol tenere una relazione disinteressata, prescindendo dalla propria esperienza. Giobbe è assetato di giustizia e di conoscenza.

Il *rib* vero e proprio comincia nella seconda risposta di Giobbe a Bildad (capp. 9-10). Fin dall'inizio Giobbe è convinto che è destinato a perdere, perché non si può aver ragione dinanzi a Dio. Infatti, se parla l'uomo, Dio non risponde e se parla Dio, l'uomo non può parlare; è impossibile ragionare con Dio perché la lotta è impari e Dio usa l'arma dell'intimidazione, dello spavento. Dio gioca sulla forza ed è per questo che l'uomo non può affrontarlo, perché se Giobbe dice di aver ragione, questo stesso dire lo condanna, dal momento che nessuno può aver ragione dinanzi a Dio. L'affermazione della propria innocenza sarebbe di orgoglio, ma l'esimersi dal pronunciarla lo autocondannerebbe.

Inoltre, se normalmente falliva il *rīb*, si poteva ricorrere al giudice nel tribunale, ma ciò è impensabile per Giobbe che non ammette un giudice al di sopra di Dio. Le domande suonano come accuse, sono le domande di chi mette l'altro dinanzi al non-senso di ciò che sta facendo, per farlo smettere.

In Dio, quindi, ci sarebbe una specie di abuso di potere, perché fa impunemente l'ingiustizia e nessuno può riprenderlo. Nonostante tutto Giobbe testimonia che Dio è Dio, e finendo per essere la coscienza di Dio, ricorda a Dio di essere Dio.

Così come dicono gli interlocutori di Giobbe, non basta che egli sia innocente (9,21), occorre anche che sia riconosciuto innocente, e questo è meno probabile (9,28-31). Ma dove trovare qualcuno che si ponga come *arbitro* fra Giobbe e Dio, uno che agisca come giudice neutrale (9,33)? Giobbe, in fondo, accusa di disumanità questo Dio sovrano, che pure dovrebbe avere pietà verso la creatura che ci ha donato la vita con attenzione e amore: perché dare la caccia a un povero uomo, perché non lasciarlo in pace? (10,16.20).

Il *rīb* continua nella risposta a Zofar. Al cap. 13 si apre il doppio fronte di lotta: contro Dio e contro gli amici. Giobbe non parla come gli amici dicendo menzogne su Dio, ma parla a Dio. Affrontando Dio a costo della morte, Giobbe testimonia la propria innocenza e dinanzi a ciò Dio deve dargli necessariamente una risposta, perché la verità con se stessi e con Dio vale più della vita. La sola cosa che Giobbe chiede è di poter *contendere con Dio ad armi pari*. Questo vuol dire, da una parte, che Dio deve smettere di condizionarlo col terrore e con la sofferenza (13,20.28), dall'altra, che se ha delle rimostanze da fare le faccia, se ha dei rimproveri da muovere li muova, ma la smetta di approfittare della sua grandezza e della sua superiorità (13,25).

Giobbe ripropone a Dio la realtà ricorrendo alle immagini della natura per evocare la fragilità dell'uomo e la brevità della sua esistenza:

- ^{14,1}L'uomo, nato di donna, vive pochi giorni, ed è sazio d'affanni.
²Spunta come un fiore, poi è reciso;
 fugge come un'ombra, e non dura.
⁷Per l'albero almeno c'è speranza;
 se è tagliato, rigermoglia e continua a mettere germogli.
⁸Quando la sua radice è invecchiata sotto terra,
 e il suo tronco muore nel suolo,
⁹a sentir l'acqua, rinverdisce e mette rami come una giovane pianta.
¹⁰Ma l'uomo muore e perde ogni forza;
 il mortale spira, e dov'è egli?
¹¹Le acque del lago se ne vanno,
 il fiume vien meno e si prosciuga;
¹²così l'uomo giace, e non risorge più;
 finché non vi siano più cieli
 egli non si risveglierà né sarà più destato dal suo sonno.
¹³Oh, volessi tu nascondermi nel soggiorno dei morti,
 tenermi occulto finché l'ira tua sia passata,
 fissarmi un termine, e poi ricordarti di me!
¹⁴Se l'uomo muore, può egli tornare in vita?
 Aspetterei fiducioso tutti i giorni della mia sofferenza,
 finché cambiasse la mia condizione:
¹⁵tu mi chiameresti e io risponderei,
 tu vorresti rivedere l'opera delle tue mani.
¹⁶Ma ora tu conti i miei passi, tu osservi i miei peccati;
¹⁷le mie trasgressioni sono sigillate in un sacco,
 e alle mie iniquità, altre ne aggiungi.
¹⁸La montagna frana e scomparire,
 la roccia è divelta dal suo luogo,
¹⁹le acque consumano la pietra,
 le loro inondazioni trascinano via la terra:
 così tu distruggi la speranza dell'uomo.
²⁰Tu lo sopraffai una volta per sempre,
 ed egli se ne va;
 gli muti la sembianza, e lo mandi via.
²¹Se i suoi figli salgono in onore,
 egli lo ignora; se cadono in disprezzo, egli non lo vede;
²²questo solo sente:
 che il suo corpo soffre, che l'anima sua è in lutto.

Troviamo qui la visione opposta a quella dei *Salmi*, nei quali si ricorda la precarietà della condizione umana. Questi

infatti esprimono riconoscente stupore per il fatto che l'attenzione di Dio si pone su una creatura del tutto trascurabile (Sal 8,3-5; 103,15-16); qui invece troviamo l'accorata protesta contro un Dio che abusa delle sue forze contro un debole. Per cui, si giunge alla paradossale ma logica conclusione: sarebbe meglio che Dio «distogliesse il suo sguardo dall'uomo, per fagli godere un po' di tranquillità!» (cfr. 14,6).

C'è speranza per tutti tranne che per l'uomo; tutto può riprendere a vivere dopo la morte, meno che l'uomo. Davanti alla visione della morte come definitiva per l'uomo, emerge in Giobbe il sogno della morte (14,13), affinché Dio ritorni ad amare l'uomo. Poiché Dio sembra prendere l'uomo come bersaglio delle sue frecce, l'unica cosa da fare è nascondersi nella morte affinché a Dio ritorni la voglia di amare, di riprendere la sua creatura. Così c'è la visione della morte come grembo materno che apre all'amicizia con Dio. Ma anche questo sogno si infrange.

Segue il cosiddetto giuramento d'innocenza (27,2), in cui Giobbe chiama Dio stesso a testimone della veridicità delle proprie affermazioni. Tale giuramento era un espediente giuridico consentito dalla procedura in casi estremi e aveva la forza di bloccare un processo. In questo modo Giobbe riporta la più completa vittoria sugli amici, i quali, «invece dell'attesa e continuamente sollecitata confessione delle colpe, si trovano davanti ad una formale proclamazione di innocenza... Essi hanno proclamato verità, mezze verità e menzogne per far sottoscrivere questa confessione che salvasse le loro teorie e la loro ben fondata religione tradizionale. Giobbe avrebbe avuto tutto da guadagnare, sarebbe stato giustificato e benedetto da Dio e sarebbe stato riaccolto dagli uomini nell'accademia dei sapienti. Ma per Giobbe la verità è troppo fondamentale per essere sacrificata anche agli appelli della teologia ufficiale e delle sue istituzioni»⁴.

⁴ G. RAVASI, *Giobbe*, cit., p. 578.

A questo giuramento fa seguito la maledizione dell'avversario (27,7-10), che si è condannato con le sue stesse parole.

Dopo il lungo monologo del cap. 28, Giobbe termina ogni suo discorso lanciando la sfida a Dio, al cap. 31 oppone la sua firma e questo rende irrevocabile il suo atto di sfida:

^{31,35}Oh, avessi pure chi m'ascoltasse!
Ecco qua la mia firma!
L'Onnipotente mi risponda!
Scriva l'avversario mio la sua querela
³⁶e io la porterò attaccata alla mia spalla,
me la cingerò come un diadema.
³⁷Gli renderò conto di tutti i miei passi,
a lui mi avvicinerò come un principe!
³⁸Se la mia terra mi grida contro,
se tutti i suoi solchi piangono,
³⁹se ne ho mangiato il frutto senza pagarla,
se ho fatto sospirare chi la coltivava,
⁴⁰che invece di grano mi nascano spine,
invece d'orzo mi crescano zizzanie!

Il documento dell'avversario diventa scettro e diadema, esposto e portato in trionfo, mentre Giobbe conta i suoi passi verso Dio. Non più la paura che fa nascondere, ma la sfida aperta di chi non ha più nulla da perdere. Ora Dio deve rispondere. L'intervento di Elihu ritarda ancora la risposta di Dio; questi non aggiunge nulla a quanto avevano detto i tre amici e ciò prepara meglio la risposta di Dio.

La risposta di Dio

Dio risponde facendo delle domande e in tal modo comincia a far sì che Giobbe intraprenda un cammino di autocoscienza. Dio, con ironia bonaria, prende Giobbe per mano e lo conduce attraverso i misteri incantevoli del creato, alla scoperta del mondo. Un mondo che è dell'uomo, ma di cui l'uomo non sa

quasi nulla. Portato fuori di sé, Giobbe è chiamato a confrontarsi con se stesso e a riconciliarsi con la propria verità. Voleva capire Dio, ora Dio gli pone nuovi insolubili problemi per fargli capire che l'uomo non può capire⁵.

È un mondo fatato, magico, con funzione sdrammatizzante (cfr. 38,1-9.28-32; 39,19ss); è un mondo buono e bello (cfr. Gn 1) che senza spaventare mette di fronte alla propria creaturalità e all'impossibilità di avere in mano i segreti dell'esistenza. Dio non vuole spaventare Giobbe con la sublimità delle sue opere, ma vuole che si riconcili dentro di sé, mettendolo dinanzi alla bellezza di ciò che ha fatto. È una bellezza che viene dall'alto, che aiuta Giobbe a capire di essere creatura, inserito in una grandezza fatta da Dio. Giobbe capisce, infatti, che c'è volontà di bene e di bello in Dio e quindi anche l'uomo deve avere in sé qualcosa di quel bello e di quel bene.

È una realtà bella che l'uomo non potrà mai possedere, gestire, e quindi, se l'uomo non può capire la sua realtà di uomo come immagine di Dio in cui entra in gioco la libertà, la storia..., allora come potrà comprendere il mistero della sofferenza?

Dal macrocosmo si passa all'osservazione del microcosmo, considerando con ampiezza il mondo animale e le sue ricche manifestazioni di vitalità: leoncelli e corvi neonati nutriti grazie all'attività dei loro genitori (38,39-41); cerva e camoscio che partoriscono a tempo debito cuccioli che subito diventano forti e indipendenti (39,1-4); asini selvatici fieri di vagare liberamente nel deserto (39,5-8); bufali impossibili da assoggettare al lavoro dei campi (39,9-12); struzzi dall'apparenza stupida e buffa, ma velocissimi corridori (39,13-18); cavalli capaci di sentire nelle

⁵ R. RENDTORFF, *Protagonisti dell'Antico Testamento*, Claudiana, Torino 1978, p. 120: «Giobbe si trova di colpo ad essere lui la persona interpellata e su un piano del tutto diverso da quello sul quale egli aveva fino a quel momento condotto la discussione».

narici l'odore della battaglia (39,19-25); aquile e sparvieri, abitatori rapaci dei luoghi più alti della terra (39,26-30). Da chi dipende tutto ciò, se non da Dio stesso e dal suo disegno?

È la creazione che fornisce a Dio la possibilità di rendersi testimonianza: emerge l'idea che la creazione ha qualcosa da dire che l'uomo può intendere. Poiché Giobbe non è in grado di rispondere a nessuno degli interrogativi che gli vengono posti dinanzi: «Chi è l'ideatore di tale disegno?», «Dov'eri tu? Puoi tu? Sai tu?». . . allora egli rimette il mondo intero tra le mani di Dio per il quale esiste e dal quale soltanto è portato e conservato. Egli ritira dunque la sua querela, poiché sa che la sua sorte è in buone mani nel mistero di questo Dio.

Dinanzi a ciò, la risposta di Giobbe è intrisa di umiltà; egli è troppo «*meschino*» (40,4), cioè inadeguato, leggero, davanti al «peso» (*kābôd*) delle parole di Dio. Egli non può che «*mettersi la mano sulla bocca*» (40,5), non può che tacere, non perché Dio lo terrorizzi con la sua grandezza, ma perché capisce che non può parlare e si rifugia nel silenzio. Non è una sconfitta, ma la percezione del mistero come mistero e quindi l'entrata nella vera sapienza.

Dio allora va avanti (40,6-14): propone lo scambio delle parti, cosicché Giobbe potrà essere Dio e comportarsi in quanto tale:

^{40.7}Cingiti i fianchi come un prode;

ti farò delle domande e tu insegnami!

⁸Vuoi proprio annullare il mio giudizio?

Condannare me per giustificare te stesso?

⁹Hai un braccio pari a quello di Dio,

o una voce che tuoni come la sua?

¹⁰Su via, adornati di maestà,

di grandezza, rivestiti di splendore, di magnificenza!

¹¹Dà libero sfogo ai furori della tua ira;

scruta tutti i superbi e abbassali!

¹²Scruta tutti i superbi e umiliati!

Schiaccia gli empi dovunque stanno!

¹³Seppelliscili tutti assieme nella polvere,

copri di bende la loro faccia nel buio della tomba!

¹⁴Allora, anch'io ti loderò,
perché la tua destra ti avrà dato la vittoria.

Svelamento dell'eterno problema dell'uomo: accettarsi come uomo, diverso da Dio. Poi Giobbe sente passare dinanzi agli occhi i mostri marini che lo terrorizzano e con i quali invece Dio gioca. La natura assume qui proporzioni mitiche, gigantesche: ippopotamo, coccodrillo, Leviatan, a sottolineare l'impotenza umana. Giobbe fa esperienza di tale impotenza e si apre alla fiducia e alla lode (42,1-6). Esperienza di espropriazione nell'esperienza del divino. Nell'accettazione del mistero, il reale assume le sue giuste proporzioni e Giobbe può ritrovare il proprio posto e la propria verità. Nell'esperienza di una creaturalità accettata, Giobbe può riconciliarsi anche con la morte.

Epilogo

L'ira di Dio che era il grande problema di Giobbe si manifesta nei confronti degli amici, perché avevano presentato un Dio giusto secondo la giustizia umana che è retributiva, chiede punizione, vendetta, ma Dio non è così. Gli amici avevano cercato di fare discorsi ragionevoli, ma Dio non fa nessun discorso. Negli amici non c'era nessuna solidarietà, nessun vero ascolto della sofferenza dell'altro; ma non si può parlare bene di Dio se il cuore è chiuso alla sofferenza dell'altro.

Dio si rivela anche agli amici per quello che è, cioè uno che perdona e Giobbe da accusato diventa difensore di chi l'ha accusato, intercessore, come il giusto Geremia e come Abramo, che aveva interceduto per Sodoma e Gomorra.

C'è un lieto fine: i beni raddoppiati, stesso numero di figli (o il doppio per i maschi?) e bellezza delle figlie, ricchezza, lunga vita, morte serena: la benedizione restituita. Anche le figlie ricevono l'eredità insieme ai fratelli per sottolineare che le ricchezze di Giobbe sono così immense che tutti, anche le figlie, possono riceverle. È allora confermata la teoria retributiva che all'inizio

il libro intendeva smentire? La contraddizione è solo apparente, il problema resta irrisolto: a Giobbe viene restituito tutto, ma chi gli restituirà i morti e i giorni del suo soffrire?

Il libro così si conclude pur rimanendo aperto. Alla fine la risposta non è data in termini razionali ma sapienziali; infatti, il male non ha una spiegazione, ma ha una fine: la vittoria della presenza di Dio, del rivelarsi del suo amore e della sua fedeltà alla vita.

La sofferenza appare luogo dell'incontro dell'uomo con Dio e con se stesso, un incontro che crea legami più stretti tra la creatura e il Creatore; è anche prova della fedeltà e della rettitudine del giusto che lo rende intercessore privilegiato presso Dio a favore di propri simili.

Giobbe ha posto la domanda in tutta la sua profondità e ha aperto la strada verso la risposta. Questa potrà essere definitiva solo nella definitiva vittoria sulla sofferenza e sulla morte che il Figlio di Dio opererà con la sua morte e risurrezione. La Croce di Cristo, infatti, sintesi del dolore e della sofferenza, diventerà luogo di incontro tra Dio e l'uomo, prova di fedeltà del Verbo al progetto salvifico del Padre, strumento di salvezza ed epifania dell'amore di Dio.

Lingua

Tra i libri dell'AT, quello di Giobbe contiene il maggior numero di *hapax legomena* e parecchi aramaismi, a tal punto che alcuni hanno pensato ad una traduzione in ebraico di un originale aramaico.

La problematica è tipicamente sapienziale e la stessa sapienza è messa in crisi perché non si vede come essa regga il mondo. Mentre i popoli vicini non erano riusciti a spiegarsi ciò, Israele trova la risposta nella sottomissione alla volontà di Dio, volontà che non è afferrabile dall'uomo per quanto egli si sforzi (contrariamente alle tesi della sapienza). L'unica cosa che Giobbe può fare è di accettare l'irrazionalità di YHWH.

Al posto della sapienza sperimentale non vengono poste nuove regole, ma una *nuova conoscenza*: è affare di Dio e non degli uomini conoscere l'ordine del mondo e le regole dell'agire divino.

Origine e formazione del libro

È evidente che vi sono delle differenze tematiche e letterarie fra la parte narrativa e la parte in versi del libro. Esse sono fondamentalmente due: l'immagine diversificata di Dio, un Dio dialogante e vicino nel prologo, un Dio sovrano, maestoso e potente nella sezione dei dialoghi poetici; un Giobbe paziente e umile nel prologo, un Giobbe ribelle che davanti alla sua sventura reclama una risposta coerente da parte di Dio nella sezione dei dialoghi.

A ragione di ciò il libro si considera un'opera composta, scritta in un lungo periodo di tempo, che avrebbe permesso l'unificazione delle diverse parti, e portata a termine per mano di uno scrittore di altissime capacità letterarie.

Si ritiene che lo strato più antico sia costituito dal prologo e dall'epilogo, scritti in prosa. Successivamente si sarebbero aggiunti il dialogo di Giobbe con i tre amici (3-27; 29-31) e la teofania con la ritrattazione di Giobbe (38,1-42,6), forse verso i secc. VI-V; poi, l'intervento di Elihu (32-37) che, in effetti, non aggiunge nulla a quanto detto in precedenza e che non riceve nessuna risposta né da Giobbe né da Dio sono capitoli che sarebbero stati aggiunti nel postesilio; per ultimo l'inno alla sapienza (cap. 28). Il libro avrebbe acquistato la sua forma canonica definitiva verso il V sec. a.C., cioè nel postesilio o, al più tardi, prima del 250 a.C. In tal modo la composizione dell'opera sarebbe avvenuta a tappe successive, indicativamente tra il VI e il II secolo⁶:

⁶ Cfr. N.H. SNAITH, *The Book of Job. Its Origin and Purpose*, SCM, London 1972.

I.	Leggenda extra-israelitica del giusto sofferente		
II.	1-2		42,7-17
III.	3-27	29-31	38-42
IV.		32-37	
V.	28		

Sono diversi i poemi delle letterature antiche che affrontano problematiche simili a quella trattata nel libro di *Giobbe*. Dalla letteratura egiziana ci viene il *Dialogo di un disperato con la sua anima* (documento che può essere datato fra il 1200 e il 1050 a.C.). Il protagonista è un tale che, considerando il fallimento totale della sua vita, medita il suicidio, ma l'anima si oppone per timore che un suicida non possa avere onoranze funebri adeguate e un trapasso dignitoso. Come nel libro di *Giobbe*, il documento presenta una struttura dialogica. Diversamente da esso, viene presa in considerazione la possibilità del suicidio.

Al 2000 circa, risale il *Giobbe sumerico*, noto anche come *Lamentazione di un uomo al suo dio*, nel quale il protagonista è un uomo lasciato solo in seguito a false accuse che lo hanno screditato davanti al re. Nella solitudine, egli innalza a Dio il suo lamento, facendosi accompagnare da alcuni familiari e da cantori professionisti, fino a quando Dio non lo ristabilisce. Come nel libro di *Giobbe*, la sola soluzione possibile alla sofferenza è interpellare Dio.

Il poema babilonese *Ludlul ben nēmeqi*, «Voglio celebrare il Signore della sapienza», che si colloca intorno al 1500, presenta anch'esso il pianto di un ricco signore feudale ammalato e abbandonato dagli dei, che si rivelano ingrati al culto loro prestato. Tuttavia costui non sostiene la sua innocenza, ma ammette la possibilità che davanti agli occhi degli dei può non essere giusto ciò che invece è tale agli occhi degli uomini.

La *Teodicea babilonese* (1400-800) affronta il problema del male per mezzo della conversazione filosofica tra un angosciato e il suo amico. Le *differenze* rispetto al libro di *Giobbe* sono nell'assenza di «lieto fine» e nell'itinerario contrapposto che percorrono i due. Il sofferente passa infatti dalla ribellione all'accettazione, mentre il

suo interlocutore, inizialmente uomo di certezze, passa a prendere in esame la possibilità del mistero e approda infine alla ribellione.

L'autore del *Giobbe* biblico, dunque, «non ha creato dal nulla. Ha raccolto temi e motivi conosciuti, arricchendoli in modo meraviglioso. Soprattutto, ha unito due attitudini diverse davanti al problema. Quella che cerca rifugio nella lamentazione e nella supplica (...) e quella che tenta di approfondire intellettualmente la questione»⁷.

Genere letterario

Riguardo al genere letterario la ricerca attuale si manifesta riluttante a individuarne uno specifico e tende a considerare *Giobbe* un'opera unica sotto questo aspetto, anche se sostanzialmente appartiene al genere sapienziale, con brani di carattere drammatico e lirico.

Secondo altre ipotesi, il libro sarebbe un poema didattico, che espone una convinzione religiosa; o un'opera appartenente al genere del dialogo/dibattito e concretamente di disputa giudiziaria; oppure al genere delle lamentazioni.

Nonostante i molti contatti tra questo libro e altri testi affini elaborati dai sumeri, dai babilonesi e dagli egiziani, l'originalità del libro si fonda sulla consapevolezza che l'uomo non può avere la pretesa di conoscere fino in fondo i disegni divini, perché questi trascendono qualsiasi tentativo di spiegazione umana.

Temi teologici

I temi teologici del libro sono diversificati e, come sostiene L. Alonso Schökel, il «motivo» del libro di *Giobbe* «non è un'epoca

⁷ L. ALONSO SCHÖKEL – J.L. SICRE DÍAZ, *Giobbe. Commentario teologico e letterario*, Borla, Roma 1985, p. 36.

o un avvenimento o un problema. È l'uomo con la sua angoscia, il suo dolore, il suo mistero. È Dio. Un Dio che scommette per l'uomo e poi lo abbandona; che si nasconde e riappare nella tempesta; che ama e colpisce, accusa, perseguita, colma di beni...»⁸.

Perciò tra i principali temi ricordiamo: la concezione di Dio come Creatore e Signore della storia; l'agire imperscrutabile della provvidenza divina; il rapporto tra creazione e redenzione; il rapporto tra giustizia e sapienza divina; il rapporto tra responsabilità e retribuzione; il significato della sofferenza del giusto; i limiti e il carattere frammentario della conoscenza umana; il legame tra cammino di fede e conoscenza umana.

Si comprende perciò l'immagine utilizzata da san Girolamo nell'esordio del suo commento al libro di *Giobbe*: «Spiegare Giobbe è come tentare di tenere nelle mani un'anguilla o una piccola murena: più forte la si preme, più velocemente sfugge di mano»⁹.

Il monologo di Giobbe (Gb 3,1-26)

Il testo

¹Allora Giobbe aprì la bocca e maledisse il giorno della sua nascita.

²E cominciò a parlar così: ³«Perisca il giorno che io nacqui e la notte in cui si disse: "È stato concepito un maschio!"»

⁴ Quel giorno si converta in tenebre, non se ne curi Dio dall'alto, né splenda su di esso la luce! ⁵Se lo riprendano le tenebre e l'ombra di morte, resti su di esso una fitta nuvola, le eclissi lo riempiano di paura!

⁶Quella notte diventi preda di un buio cupo, non venga contata tra i giorni dell'anno, non entri nel novero dei mesi! ⁷Quella notte sia notte sterile e non vi si oda grido di gioia. ⁸La maledicano quei che maledicono i giorni e sono esperti nell'evocare il drago.

⁸ *Ibid.*, p. 85.

⁹ Testo citato da TABET M., *Introduzione alla lettura dei libri poetici*, cit., p.

⁹Si oscurino le stelle del suo crepuscolo, aspetti la luce e la luce non venga, e non contempi le palpebre dell'alba, ¹⁰poiché non chiuse la porta del grembo che mi portava e non celò l'affanno agli occhi miei.

¹⁰Perché non morii fin dal seno di mia madre? Perché non spirai appena uscito dal suo grembo? ¹²Perché trovai delle ginocchia per ricevermi e delle mammelle da poppare? ¹³Ora giacerei tranquillo, dormirei, e avrei così riposo ¹⁴con i re e con i consiglieri della terra che si costruirono mausolei, ¹⁵con i principi che possedevano oro e che riempirono d'argento le loro case; ¹⁶oppure, come l'aborto nascosto, non esisterei, sarei come i feti che non videro la luce.

¹⁷Là cessano gli empi di tormentare gli altri. Là riposano gli stanchi,

¹⁸là i prigionieri hanno pace tutti insieme, senza udire voce d'aguzzino.

¹⁹Piccoli e grandi sono là insieme, lo schiavo è libero dal suo padrone.

²⁰Perché dare la luce all'infelice e la vita a chi ha l'anima nell'amarezza?

²¹Essi aspettano la morte che non viene, la ricercano più che i tesori nascosti. ²²Si rallegrerebbero fino a giubilare, esulterebbero se trovassero una tomba. ²³Perché dar vita a un uomo la cui via è oscura, e che Dio ha stretto in un cerchio? ²⁴Io sospiro anche quando prendo il mio cibo, e i miei gemiti si spargono come acqua. ²⁵Non appena temo un male, esso mi colpisce; e quel che mi spaventa, mi piomba addosso.

²⁶Non trovo riposo, né tranquillità, né pace, il tormento è continuo!».

Struttura del brano

Nel brano si può individuare la seguente struttura letteraria:

- 3,3-10: Giorno della nascita / notte/ concepimento;
- vv. 11-16: Perché non sono morto?
- vv. 17-19: Morte come riposo;
- vv. 20-23: Perché far nascere un uomo?
- vv. 24-26: Giobbe nato e senza riposo.

Commento

È un testo molto complesso e articolato, con alcuni problemi testuali e interpretativi, soprattutto ai vv. 3.5.6.9.10.11¹⁰.

¹⁰ Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL – J.L. SICRE DÍAZ, *Giobbe*, cit., pp. 135-137.

Il problema posto da Satana all'inizio è che Giobbe avrebbe maledetto Dio se fosse stato toccato nella sua carne: «Pelle per pelle! Tutto quanto possiede l'uomo è pronto a darlo per la sua vita. Ma stendi di grazia la tua mano e colpisci le sue ossa e la sua carne; vedrai se non ti maledirà in faccia!». Invece Giobbe non maledice Dio, ma il giorno in cui nacque, come ad esprimere il desiderio che esso fosse stato diverso. Per tale motivo questo capitolo s'ispira all'ultima «confessione» di Geremia in cui il profeta allo stesso modo di Giobbe grida:

Ger 20,¹⁴ Maledetto sia il giorno che io nacqui!

Il giorno che mia madre mi partorì non sia benedetto!

¹⁵ Maledetto sia l'uomo che portò a mio padre la notizia:

“Ti è nato un maschio”, e lo colmò di gioia!

¹⁶ Sia quell'uomo come le città che YHWH ha distrutte senza pentirsene! Oda egli grida al mattino e clamori di guerra a mezzogiorno.

¹⁷ Perché non sono morto quando ero ancora nel grembo materno? Così mia madre sarebbe stata la mia tomba e la sua gravidanza senza fine.

¹⁸ Perché sono uscito dal grembo materno per vedere tormento e dolore, per finire i miei giorni nella vergogna?

Il testo di Geremia inizia con un linguaggio che sottolinea la ribellione del profeta contro Dio: egli si sente «sedotto», cioè ingannato da Dio e, nonostante tutto, sente che la Parola di YHWH è per lui come un fuoco che non può spegnere. Quindi nella denuncia si esprime il desiderio di sentire vicino a sé quel Dio che invece appare lontano, di vivere senza quel tormento e quel dolore che il profeta sperimentava continuamente.

In Gb 3,3 la notte viene personificata: «la notte che disse» ed è lei che annuncia il concepimento perché è l'unica testimone. I due verbi «nascere» e «concepire» non sono sinonimi, ma sono posti in progressione andando indietro nel tempo. Le «stelle» possono essere quelle della sera o dell'aurora, le prime che appaiono o le ultime che spariscono. È da preferire che siano le stelle del mattino in modo tale che la notte non veda arrivare la luce:

è la negazione della luce a cui è collegata la vita, quindi maledizione dell'esistere, smentita dell'opera di Dio.

A partire dal v. 10 comincia la serie dei «perché» diretti a Dio, il quale però viene nominato solo al v. 23, col nome poetico di *'Ēlōāh* che, diversamente da come potrebbe essere se fosse usato YHWH, contribuisce a sottolineare l'universalità della problematica. Il desiderio della morte è qui più forte della fiducia in Dio, e si ha la sensazione che Giobbe cominci a prendere le distanze da quel Dio di cui si era dichiarato disposto ad accettare anche il male (cfr. 2,10).

Nei vv. 10-11 il testo ebraico dà la possibilità di una doppia interpretazione: «chiudere le porte del grembo materno» può far riferimento sia al grembo che rimane chiuso per impedire la nascita che per impedire il concepimento. È probabile che si faccia riferimento al concepimento. C'è dunque la negazione totale della vita ed è totalizzante il desiderio di essere morto, ma ciò in fondo esprime il desiderio di vivere, escludendo però la morte. È la contraddizione del suicidio che esprime il desiderio di una vita diversa.

Giobbe però accetta la vita così come è, anche se dice che è inaccettabile. Nell'accettazione, la maledizione diventa una maledizione della morte, denuncia dell'ingiustizia del vivere, che è un camminare verso il morire. Giobbe, infatti, pone il problema di un'apparente ingiustizia della realtà, ma è Dio che pone la realtà. L'esperienza dell'uomo è di entrare nella dimensione della vita, di essere portatore della vita, che per l'uomo è un vivere ad immagine di Dio. Quindi nascere è entrare in una dimensione divina e vivere ad immagine di Dio che è Vita, ma l'esperienza dice che ciò è un inganno, perché quella dell'uomo è una vita che muore, il che si sperimenta nell'oggi.

Nei vv. 11-19 si cerca di capire allora il perché si nasce. L'idea è che c'è qualcuno che ci accudisce quando nasciamo e che ci nutre; c'è tutta l'esperienza di tenerezza, di protezione, ma poi si sperimenta la solitudine e l'affanno. Così il non essere nato sembra l'unica soluzione. Subentra quindi una visione idilliaca

della morte intesa come riposo, ma anche come libertà dall'oppressione, dal «padrone» e «aguzzino» che è Dio¹¹.

Dio è uno che non lascia vivere, che lega i piedi, che sta addosso, che non lascia respirare e quindi la morte può essere una liberazione da tutto ciò. È il non senso del vivere umano, perché vivere vuol dire superare la morte. Dio è quindi il responsabile di tutto, perché dove c'è un uomo che soffre, lì c'è di mezzo Dio, Lui è coinvolto.

Giobbe non abbandona mai la relazione con Dio: mentre interroga Dio vuole che questi si manifesti; mentre dice che con Lui non si può parlare, gli parla. Giobbe dice che, nonostante la realtà faccia sembrare Dio cattivo, deve essere Dio a dirlo. Così continua in un cammino di fede profonda, perché si fida anche se l'evidenza mostra il contrario.

La sapienza inaccessibile (Gb 28)

Il testo

¹Ha una miniera l'argento, e l'oro un luogo dove lo si affina. ²Il ferro si cava dal suolo, e la pietra fusa dà il rame. ³L'uomo ha posto fine alle tenebre, egli esplora i più profondi recessi, per trovare le pietre che sono nel buio, nell'ombra di morte. ⁴Scava un pozzo lontano dall'abitato; il piede più non serve a quelli che vi lavorano; sono sospesi, oscillano lontano dai mortali. ⁵Dalla terra esce il pane, ma, nelle sue viscere, è sconvolta come dal fuoco. ⁶Le sue rocce sono la sede dello zaffiro, e vi si trova la polvere d'oro.

⁷L'uccello rapace non conosce il sentiero che vi conduce, né l'ha mai scorto l'occhio del falco. ⁸Le fiere superbe non vi hanno messo piede, il leone non c'è passato mai.

⁹L'uomo stende la mano sul granito, rovescia dalle radici le montagne.

¹⁰Pratica trafori dentro le rocce, e l'occhio suo scorge quanto c'è di prezioso. ¹¹Frena le acque perché non gemano e le cose nascoste

¹¹ Cfr. Gb 7,14.20; 10,1ss; 13,24.26; 14; 19.

trae fuori alla luce. ¹²Ma la sapienza, dove trovarla? Dov'è il luogo dell'intelligenza? ¹³L'uomo non ne sa la via, non la si trova sulla terra dei viventi. ¹⁴L'abisso dice: «Non è in me»; il mare dice: «Non sta da me». ¹⁵Non la si ottiene in cambio d'oro, né la si compra a peso d'argento. ¹⁶Non la si acquista con l'oro di Ofir, con l'ònice prezioso e con lo zaffiro. ¹⁷L'oro e il vetro non reggono al suo confronto, non la si dà in cambio di vasi d'oro fino. ¹⁸Non si parli di corallo, di cristallo; la sapienza vale più delle perle. ¹⁹Il topazio d'Etiopia non può starle a confronto, l'oro puro non ne controbilancia il valore.

²⁰Da dove viene dunque la sapienza? Dov'è il luogo dell'intelligenza?

²¹Essa è nascosta agli occhi di ogni vivente, è celata agli uccelli del cielo. ²²L'abisso e la morte dicono: «Ne abbiamo avuto qualche sentore». ²³Dio solo conosce la via che vi conduce, egli solo sa il luogo dove risiede, ²⁴perché il suo sguardo giunge fino alle estremità della terra, perché egli vede tutto quello che è sotto i cieli.

²⁵Quando regolò il peso del vento e fissò la misura delle acque, ²⁶quando diede una legge alla pioggia e tracciò la strada al lampo dei tuoni, ²⁷allora la vide e la rivelò, la stabilì e anche l'investigò.

²⁸E disse all'uomo: «Ecco, temere il Signore, questa è saggezza, fuggire il male è intelligenza».

Commento

Nel cap. 28 abbiamo un lungo monologo di Giobbe che chiude la sezione dei discorsi e in esso ci si chiede dove risiede la sapienza. Alcuni ritengono che questo capitolo sia un'aggiunta posteriore, per altri si tratterebbe di un inno preesistente, per altri ancora si dovrebbe spostare e infine c'è chi propone di toglierlo dal libro¹².

È un testo complesso dal punto di vista dell'ebraico, ma il discorso è chiaro. Il pensiero si articola in questo modo:

– vv. 1-11: Presentazione del lavoro dell'uomo, alla ricerca delle cose preziose: miniere, gallerie, sorgenti d'acqua.

– v. 12: *Domanda*: «Da dove si trae la sapienza? Dov'è il suo luogo?».

¹² Cfr. A. NICCACCÌ, «Giobbe 28», in SBFLA 31 (1981), pp. 29-58.

– vv. 13-14: Nessuno lo conosce: né l'uomo, né l'abisso.

– vv. 15-19: Attività commerciale dell'uomo; solo la sapienza non si può comprare.

– v. 20: *Domanda*: «Da dove viene la sapienza? Dov'è il suo luogo?».

– vv. 21-22: Nessuno lo sa: né gli animali, e la morte ne ha sentito parlare.

– vv. 23-27: Dio invece la conosce; egli crea con armonia (non come l'uomo).

– v. 28: *Risposta*: la sapienza è nel timor di Dio e nello stare lontani dal male.

Il canto si articola in tre strofe. La prima (28,1-11) descrive il lavoro alacre e infaticabile dell'uomo, capace di scavare nelle viscere della terra, di estrarre da essa materiali preziosi, di raffinarli e renderli fruibili; capace di imbrigliare il corso delle acque e di ridurre ogni cosa sotto il suo dominio.

Il lavoro delle miniere è presentato come l'attività più assurda che l'uomo possa svolgere; è un lavoro molto duro, inumano, perché praticato sottoterra in assenza di luce e di alternanza tra giorno e notte. È inoltre un lavoro che oltre alla fatica richiede una grande sapienza, per la tecnica dello scavo e del sostegno, per riconoscere i minerali, per estrarre nel modo giusto e per fondere il metallo.

L'uomo che entra nel cuore della terra sovverte il ritmo naturale perché fa indietreggiare le tenebre. Sopra c'è la vita, ma la terra da cui si trae il pane è di sotto ed è sconvolta, non è la terra ordinata, coltivata, ma scavata. Così l'uomo sa portare alla luce ciò che è nascosto, tranne la sapienza, perché di quella «nessuno conosce il luogo»; né l'abisso né il mare possono dare una risposta sul suo luogo. Non si può né trovare, né acquistare con nulla¹³.

¹³ ID., «Ma la sapienza da dove giunge? (Gb 28)», in BONORA A. – PRIOTTO M. (edd.), *Libri sapienziali e altri scritti*, cit., p. 284: «La sapienza è presente ma è insieme assente, perché non è a disposizione della creatura; è

La seconda strofa (28,15-19) descrive in modo colorito la varietà di merci preziose che sul mercato attirano gli sguardi e attizzano i desideri. Entrambe le strofe concludono in modo analogo, sottolineando che la sapienza appartiene a un altro ordine di cose. L'uomo che scava miniere vi trova ogni sorta di materiali preziosi ma *non vi trova la sapienza* (28,12). Anche se volesse comprarla, non la troverebbe in vendita per tutto l'oro del mondo (28,15-16). Se fosse capace di interrogare l'oceano o l'abisso (*ṯhôm*) si sentirebbe rispondere che non ne sanno nulla (28,14). Fosse capace di interrogare il soggiorno dei morti, non otterrebbe che una risposta estremamente vaga (28,22). La sapienza, infatti, vale più di qualunque altra cosa l'uomo possa possedere; è talmente preziosa che può essere solamente donata, non venduta (cfr. Pr 3,14-15; 8,10; Sap 7,8ss). Neppure gli animali sanno dove sia. I due mostri tipici della morte, *'ābaddon* e *māwet* (v. 22) dicono che ne hanno avuto notizia, per dire che nel mistero della morte c'è quasi un avvicinarsi al mistero della sapienza, perché nella morte si svela la verità dell'uomo, in essa tutto si rivela e si fa esperienza della propria finitudine, del proprio essere uomo, creatura mortale, quindi diverso da Dio. Questa è la sapienza, poiché in Gen 3 l'inganno consiste proprio nel fatto che il serpente convince la donna che è possibile per l'uomo essere Dio: «Non spetta all'uomo acquisire il sapere con il semplice allungare la mano, prendere da un albero un frutto e mangiarlo; egli deve porsi ad ascoltare e a mettere in pratica. Quello che l'*homo faber* e l'*homo oeconomicus* non riescono a raggiun-

conoscibile ma è impenetrabile nel profondo. Infatti la sapienza è creatura divina, è il piano con cui Dio ha creato. L'uomo può, sì, conoscere alcuni elementi del disegno che ha guidato il divino architetto ascoltando la voce delle creature, ma nel profondo esso resta a lui nascosto».

gere, lo raggiunge l'*homo religiosus*. Rispettando Dio ed evitando il male, l'uomo raggiunge la sua statura di *homo sapiens*¹⁴.

La terza strofa (28,23-27) finalmente proclama che «Dio solo» conosce il luogo della sapienza e la via per raggiungerla (28,23). Dio solo ha lo sguardo sufficientemente penetrante per scorgere tutto ciò (28,24). Nessuno ha mai trovato veramente la sapienza, né tanto meno l'ha dominata. Alla fine leggiamo che «temere Dio, questo è sapienza» (28,28), timore inteso come conoscenza e fiducia, ardire e sottomissione, concretezza e apertura, consapevolezza del proprio limite e delle proprie possibilità.

Dio solo è sapiente, Creatore del cielo, che si occupa di tutto; quindi, se ci si apre all'insegnamento di Dio, si può trovare la sapienza. Così la domanda «dov'è la sapienza?» si riduce a quella «a che serve la sapienza?», in quanto Giobbe aveva camminato nella via della sapienza che avrebbe dovuto farlo vivere felice.

L'ultima risposta di Giobbe (Gb 42,1-6)

// testo

¹Allora Giobbe rispose all'Eterno e disse:

²«Riconosco che puoi tutto,
e che nessun tuo disegno può essere impedito.

³Chi è colui che offusca il tuo consiglio senza intendimento?
Per questo ho detto cose che non comprendevo,
cose troppo alte per me che non conoscevo.

⁴Deh, ascolta, e io parlerò;
io ti interrogherò e tu mi risponderai.

⁵Il mio orecchio aveva sentito parlare di te,
ma ora il mio occhio ti vede.

⁶Perciò provo disgusto nei miei confronti
e mi pento sulla polvere e sulla cenere».

¹⁴ L. ALONSO SCHÖKEL – J.L. SICRE DÍAZ, *Giobbe*, cit., p. 448.

Unità del testo

L'unità del testo è chiaramente definita in relazione a quanto precede e a quanto segue; si tratta, infatti, dell'ultimo brano in poesia a cui segue l'epilogo in prosa.

Critica textus

Il brano non presenta problemi rilevanti dal punto di vista testuale. L'unico problema che i critici si sono posti è relativo al verbo usato nel v. 6 *m's*. lett. «respingo», ma qui il verbo è costruito senza oggetto e ciò è molto raro¹⁵.

Per D. Patrick il complemento implicito sarebbe *'al 'apār wa'eper*, «rifiuto la polvere e la cenere e me ne pento», cioè Giobbe abbandonerebbe il suo atteggiamento triste e deciderebbe di lodare Dio¹⁶. Atri invece respingono tale ipotesi considerando che il verbo *m's* si costruisce con *b^e*; *et*; *min* o senza preposizione, mai con *al* e quindi propongono di leggerlo come riflessivo: «mi rifiuto a me stesso», «mi disprezzo», «mi riconosco colpevole»¹⁷.

Molto più dura è l'interpretazione di Curtis che traduce il verbo *m's* con «sentire repulsione» avendo Dio come oggetto e nega che *nħm* significhi «pentirsi», ma secondo lui, considerando l'uso di questo verbo nell'AT, si dovrebbe tradurre con «mi dispiace per la polvere e per la cenere» cioè mi dispiace

¹⁵ Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL – J.L. SICRE DÍAZ, *Giobbe*, cit., pp. 669-673.

¹⁶ Cfr. D. PATRICK, «The Translation of Job Xlii 6», in VT 26 (1976), pp. 369-377.

¹⁷ Cfr. M.H. POPE, *Job*, Doubleday, Garden City (NY) 1965, pp. 288-293.

per l'uomo fragile e in questo caso Giobbe si dispiacerebbe per l'umanità che deve tollerare un tale Dio¹⁸.

Su questa base, secondo Curtis la risposta finale di Giobbe sarebbe piena di sarcasmo e di ostilità verso Dio. Egli vorrebbe dire che Dio si preoccupa e si occupa delle grandi cose come la cosmologia, a tal punto che non riconosce l'esistenza dei piccoli problemi quale quello della sofferenza dell'innocente.

In 42,2 non è con rassegnazione o con rimorso che Giobbe cesserebbe di parlare, ma piuttosto perché sente che è inutile parlare con un Dio che ignora così facilmente i problemi in discussione: «Io so che tu puoi tutto e che nessuna opera ti è inaccessibile...».

Per Curtis Giobbe sta rimproverando Dio dicendo: «Guarda Dio, non ho mai avuto il minimo dubbio che tu hai il "potere" di fare quello che desideri. Questo non è un problema. Ma il vero problema è questo: Tu eserciti la giustizia?».

Quindi, l'autore avrebbe costruito abilmente tale discorso con una caricatura ironica di un Dio che è troppo grande per occuparsi dei piccoli affari degli uomini. Giobbe perciò risponderebbe con cinismo.

Considerando la risposta di Giobbe come un rifiuto di Dio, allora Curtis considera i vv. 3 e 4 come semi-citazioni di 38,2,3, cioè allusioni dirette al discorso di Dio: Giobbe oserebbe gettare contro Dio le sue stesse parole; nel citare direttamente le parole di Dio, attaccherebbe di nuovo e in modo sarcastico quel Dio che voleva dimostrare a Giobbe che il suo potere è la risposta a tutte le domande dell'uomo. Quindi nel v. 3 Gb intenderebbe dire: «Veramente sono stato colpevole di avere oscurato la verità parlando senza avere abbastanza conoscenza sulle cose. Io ti ho accusato, in preda alla sofferenza, ma mai sognavo che tu potessi

¹⁸ Cfr. J.B. CURTIS, «On Job's Response to Yahweh», in JBL 98 (1979), pp. 497-513.

essere veramente come le mie amare parole ti hanno raffigurato. Quelle parole erano vere, tu non eserciti la giustizia».

Le notizie che Giobbe aveva sentito sull'ingiustizia di Dio aveva cercato di non considerarle. Ma adesso che «ha visto Dio», la verità di quelle notizie è stata confermata: «Dunque io sento un disprezzo disgustoso e riluttante verso di te, e mi dispiace per l'uomo debole».

Se Dio è così lontano, insensibile, ingiusto, è meglio non averlo. Se ciò è vero, allora se ne ricava che il carattere di Giobbe così come viene dato nel prologo e nell'epilogo è diverso da quello presentato nel dialogo poetico e quindi la parte in poesia e quella in prosa all'inizio non erano congiunte.

Lo scopo dell'introduzione della parte in prosa sarebbe stato di collocare gli eventi e di fornire un finale accettabile perché non si poteva spiegare come il libro potesse concludersi con il rifiuto di Dio.

Alla luce della parte in prosa, il difficile discorso di Giobbe verrebbe letto nel senso che Dio accetta le parole di Giobbe. Così, alla figura di un Giobbe paziente, pio, sereno nonostante i vari disastri, sembra che si contrapponga quella di un uomo molto umano, che si lamenta con Dio, che chiede giustizia ed è per questo che all'origine forse le due presentazioni non andavano insieme.

Alla fine, perciò, secondo Curtis, il libro affermerebbe la credenza tradizionale secondo cui Dio è lontano dall'uomo, troppo trascendente, senza un rapporto con l'umanità, ritirato nel suo cielo per sorvegliare la sua creazione. Egli non vorrebbe essere infastidito da problemi umani come quello della sofferenza dell'innocente che, anzi, per lui non sarebbe un vero problema. Si confermerebbe che Dio è sì potente, perché Giobbe ottiene tutto e di più, ma non è giusto e Giobbe rimane quell'uomo fragile che aveva osato interrogare Dio.

Commento

Il verbo fondamentale che apre il brano è *yāda'*, «riconosco», che è stato usato da Gb nei suoi discorsi e da Dio in 38,4.5.18.21.33; 39,12. Il contenuto del riconoscimento è il potere di Dio per realizzare i suoi progetti, *m^ezimmāh*, inteso come piano salvifico; la *m^ezimmāh* di Dio è infatti il suo intervento nella storia della salvezza.

Mentre Dio aveva parlato all'uomo e le sue domande riguardavano il conoscere dell'uomo, Giobbe riconosce ora di non sapere; è un riconoscere biblico intellettuale, volitivo, affettivo ed effettivo. Il «vedere» e «sentire» non sono opposti, ma il «sentito dire» è la tradizione teologica degli amici di Giobbe che raffigurava Dio a immagine e somiglianza dell'uomo.

Il vedere è il vertice della fede, è l'esperienza diretta radicale di Dio. Dio non è più un oggetto dibattuto sulle labbra degli amici di Giobbe, ma è una persona che incontra l'uomo. La sofferenza a Giobbe rimane, ma questa acquista un nuovo senso nell'incontro con Dio.

È significativo che Giobbe non riconosca la giustizia di Dio, il che significava dichiararsi e ritenersi colpevole; riconosce invece che Dio ha progetti e ne controlla la realizzazione. Gb attraverso i discorsi di Dio ha scoperto la sua ignoranza e il limite delle sue capacità. Questa è l'unica sua vera colpa, l'ignoranza e la presunzione nelle parole. I primi due stichi dei vv. 3 e 4 raccolgono idealmente in inclusione l'intero complesso del dialogo tra Dio e Giobbe e ne sintetizzano il nucleo teologico essenziale.

Alcuni commentatori considerano che nel v. 5 ci sia un'affermazione trascendentale: «Io ti conoscevo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti vedono»¹⁹; altri deducono che c'è stata un'apparizione teofanica. Giobbe si è incontrato con Dio nella parola

¹⁹ Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL – J.L. SICRE DÍAZ, *Giobbe*, cit., p. 673.

e questa profonda esperienza religiosa supera tutta la tradizione teologica e i discorsi dei sapienti; supera anche un'idea limitata di Dio: «Dio non tappò la bocca a Giobbe quando ebbe terminato la sua maledizione iniziale (cap. 3); Dio non vuole collaboratori muti, gli mancavano le parole di Giobbe»²⁰.

Mentre in 2,8.12 la «polvere e la cenere» erano espressione di lutto, segno di umiliazione e di dolore, nel v. 6 invece sono segno di umiltà e di pentimento; là erano una maledizione, qui sono via di liberazione e di salvezza. Quindi in questo versetto finale del brano è preferibile tradurre il verbo *m's*, che è alquanto oscuro, con «ricusare». Giobbe *ricusa* il suo lungo discorso, i suoi attacchi, il suo vago cercare secondo schemi troppo umani. Alla ritrattazione si accompagna il pentimento (*nħm*), che implica il mutamento di mentalità e di prospettiva.

In questa risposta ultima di Giobbe, contenuta alla fine del libro, si vede sintetizzato il cammino di fede che questo personaggio ha fatto: attraverso i discorsi di Dio egli ha scoperto la sua ignoranza e il limite delle sue capacità (Gb 42,3); solo dopo l'incontro con Dio, mediato dalla sua parola, gli occhi di Giobbe si sono aperti. Infatti, Giobbe non ha avuto un'apparizione sensibile di Dio, ma lo ha incontrato nella sua parola cosicché Dio, che prima era stato l'oggetto dei discorsi, delle discussioni degli amici di Giobbe, non è più uno sconosciuto o uno che si conosce *per sentito dire*.

Nella risposta ultima di Giobbe non si vuol mettere in opposizione il «vedere» al «sentire», ma al «sentito dire», facendo con ciò allusione alla tradizione teologica degli amici di Giobbe che raffiguravano Dio a immagine e somiglianza dell'uomo²¹. Il «vedere» in Gb 42,5 è il vertice della fede, è l'esperienza diretta

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

e radicale di Dio che non è più un oggetto dibattuto sulle labbra degli amici di Giobbe, ma è una Persona che incontra l'uomo²².

Inoltre, poiché la «visione» di Dio non determina la scomparsa della sofferenza, ma questa rimane, possiamo chiederci: «cosa vede Giobbe di Dio?». Il contesto lascia intendere che Giobbe percepisce l'esserci di Dio nella sofferenza e nella sua situazione personale, vede Dio non più come un «assente», ma come colui che vive egli stesso la sua situazione²³.

Sono stati vari i tentativi degli autori di accostare la passione di Gesù alla passione di Giobbe, anzi si è cercato di «scorgere nella passione di Gesù una specie di realizzazione di ciò che Giobbe lasciava come figura dopo di sé»²⁴.

Facendo un raffronto con la protesta di Giobbe contro Dio, si è tentato di comprendere il grido di Gesù sulla croce. Il primo grido di Giobbe è stato l'affermazione della sua innocenza (Gb 1,20-22; 21), un grido di verità personale, perché egli poteva vantare una condotta irreprensibile davanti a Dio e agli uomini: beneficava i poveri con elemosine o concedendo ospitalità; aveva cura di serbare la purezza di cuore con la delicatezza del suo sguardo sulle ragazze (Gb 31,1); accettava costantemente la volontà di Dio (Gb 1,20-22).

In secondo luogo Giobbe grida a Dio il suo dolore nel sentirsi da lui tormentato; Dio appare agli occhi di Giobbe come colui che stranamente affligge i giusti e protegge i malvagi (Gb 7,18-20); Dio è visto come un accusatore (Gb 9,15), Colui che sta quasi in agguato per spiare la caduta dell'uomo e coglierlo in flagrante (Gb 24,12).

²² Gli «occhi» indicano metaforicamente la persona.

²³ Cfr. D. VETTER, «r'h, vedere», in E. JENNI – C. WESTERMANN, *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, Marietti, Casale Monferrato 1982, p. 626.

²⁴ J.-C. SAGNE, «Il grido di Gesù sulla croce», in *Concilium* 19 (1983), pp. 94-95.

Queste grida di Giobbe cessano però quando questi si trova dinanzi alla santità di Dio che gli fa percepire la sua piccolezza; la risposta di Dio al grido di Giobbe consiste nell'affermazione della sua presenza costante ed universale: Egli è dovunque e sempre, non ha pertanto mai abbandonato Giobbe e non potrebbe farlo.

Accostando la passione di Gesù a quella di Giobbe non si può non notare che anche Gesù è abbandonato dai suoi amici agli insulti e agli scherni degli avversari; più di Giobbe, Gesù è colpito nella propria carne ed è avvolto dalla morte; più di Giobbe, è innocente dinanzi a Dio, e proprio da Lui sperimenta di essere stato abbandonato.

Il grido di Gesù però, a differenza di quello di Giobbe che era stato di protesta, è di risposta agli interrogativi che da sempre l'uomo si è posto su Dio e sul suo coinvolgimento nelle vicende umane. Gesù grida a gran voce: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (Mc 15,34). «Perché?»: è il grido caratteristico della sofferenza umana alla quale Gesù durante la sua attività pubblica aveva cercato di dare una risposta operando guarigioni, annunciando la venuta del regno...²⁵. Il «perché?» pronunciato da Gesù sulla croce è «il forte grido dell'innocenza crocifissa, che nel suo interrogativo procura una luce sul valore di ogni sofferenza, in quanto unita alla Passione del Salvatore»²⁶. Colui che aveva compiuto tanti miracoli, sulla croce non solo non vuole compiere il miracolo di strapparsi alla morte, discendere dalla croce, ma nel silenzio di Dio fa udire la sua voce, manifestando in un forte grido la situazione paradossale di Figlio di Dio ridotto all'immobilità, ad una completa impotenza, ma non al muti-

²⁵ Cfr. J. GALOT, «Cristo abbandonato sulla croce. Il grido di Cristo Crocifisso», in CC 2 (1999), p. 8ss.

²⁶ *Ibid.*, p. 9.

smo²⁷. Infatti, nel forte grido senza parole troviamo la risposta al «perché»: non è Dio che abbandona l'uomo che soffre, ma è l'uomo che, sperimentando la propria debolezza e limitatezza, sente la lontananza di Dio.

Gesù sulla croce afferma la presenza di Dio nell'assenza percepita: Egli vive l'abbandono da parte dei suoi fratelli, del suo popolo, dei discepoli...; grida allora l'abbandono di Dio come possibilità che ogni situazione di debolezza estrema sia integrata in Lui e in Lui pienamente vissuta.

La risposta quindi di Gesù al «perché» dell'abbandono di Dio è lui stesso: Gesù, la Parola fattasi «Grido», è la risposta che squarcia le tenebre dell'assenza di Dio e fa percepire la luce. In tal modo possiamo affermare che il secondo grido di Gesù senza parole manifesta in Lui la presenza di Dio-Amore. Gesù, presenza d'amore che si dona fino in fondo, è la Parola che uscendo sino alla fine fuori di sé, si fa Grido per risvegliare e scuotere quanti vivono nel sonno della morte. Quello di Gesù è un grido che si fa appello d'amore in quanti lo odono ed invita ad entrare nel rapporto che lui, in quanto Figlio, ha con il Padre. Tale grido, se da una parte rivela l'intensità della sofferenza più intima di Gesù, dall'altra è rimasto nel ricordo dei testimoni perché esprime la reazione che dinanzi alla morte è propria non di un semplice uomo, ma di un Dio fatto uomo²⁸.

²⁷ *Ibid.*, p. 12: «Quella espressa nelle parole: “Perché mi hai abbandonato?” è una sofferenza riparatrice, nel senso che l'indifferenza verso il dono d'intimità filiale offerto a molti dal Padre viene compensata dall'estremo dolore provato sulla croce da Cristo per l'assenza affettiva del Padre».

²⁸ E. FLORIS, «L'abandon de Jésus et la mort de Dieu», in *ÉTR* 42 (1967), p. 289: «La mort de Jésus, au lieu d'être cause de l'anéantissement de la foi au Christ, devient alors et au contraire l'événement qui la fonde. Jésus est le Christ – l'événement de Dieu pour l'homme – précisément parce qu'il meurt, parce que Dieu ne lui répond pas, parce qu'il est totalement abandon-

Excursus**Il silenzio di Dio,
mistero della sua ineffabile presenza nella storia umana***Premessa*

L'uomo contemporaneo, affaticato dalla sovrapposizione di molte voci discordanti che arrivano da ogni parte, intuisce facilmente che il cammino interiore è indissociabile dall'esperienza del silenzio, il quale si configura essenzialmente come un'assenza di suoni, di voci, di clamore... Al contrario, se il silenzio viene ad essere assenza della voce e della presenza di Dio, allora esso anziché suscitare pace determina ansietà, ribellione, solitudine, vuoto.

Nella Bibbia il silenzio viene presentato come una realtà ambigua, che non si può identificare semplicemente con l'assenza di suoni o con il vuoto di parole, ma si può ben dire che il silenzio è presente nella parola e la parola nel silenzio.

In molti testi biblici il silenzio ha una connotazione negativa: il silenzio della morte, il mutismo degli idoli, l'atto violento di far tacere l'altro; ha perciò un aspetto tenebroso, inquietante, che fa paura. Soprattutto quando è Dio che non risponde, si percepisce e si vive l'inferno, il «regno del silenzio» (Sal 94,17). Al contempo il silenzio di Dio ha un valore positivo quando predispone a cogliere il Suo mistero e quando favorisce la comunione ed è quindi espressione di apertura²⁹. Il silenzio di Dio, in ogni caso, interpella l'uomo: è un invito ad abbandonare le parole vuote per entrare in un ascolto più profondo e percepire

né. Son interrogation, laissée en suspens par sa mort, prend valeur de réponse tout en restant interrogation».

²⁹ Cfr. S.J. BAEZ, *Quando tutto tace. Il silenzio nella Bibbia*, Cittadella Editrice, Assisi 2007, p. 15.

che nel silenzio Dio parla in un modo diverso, con «voce di sottile silenzio».

Mediante l'analisi di alcuni testi dell'AT considereremo che il Dio biblico non è soltanto parola, linguaggio, ma è anche nascondimento e silenzio; Egli non si rivela nella storia necessariamente attraverso azioni eclatanti, ma si rende ordinariamente presente nel silenzio, il solo che rende l'uomo libero, perché lo purifica dalle false immagini che questi continuamente si fa di Lui.

Inoltre, essendo Dio e l'uomo i soggetti coinvolti nel dialogo della rivelazione, per comprendere pienamente il messaggio biblico sul silenzio di Dio non si può fare a meno di parlare dell'esperienza di tale silenzio divino vissuta dall'uomo.

Il silenzio degli idoli

Il termine biblico usato frequentemente per indicare ogni forma di silenzio, quello di Dio, della creazione e dell'uomo, è *dāmā*³⁰; tale termine allude anche al silenzio del sonno, della morte e al silenzio vuoto e nullo degli idoli.

In vari testi dell'AT è molto frequente la polemica, di tono ironico, contro le divinità straniere, ritenute false divinità, idoli. Israele deride il silenzio di tali divinità, che in realtà è un falso silenzio, dal momento che esse sono nulla, non hanno alcuna capacità di parlare, non avendo spirito vitale, ma essendo opera delle mani dell'uomo:

³⁰ A. BAUMANN, «*Dāmā*», in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia 2002, II, p. 301: «*Dāmā*, *dmm*, *dwm* e derivati compaiono 62 volte nell'AT... ricorrono con particolare frequenza nel contesto dell'annuncio del giudizio, o dell'epifania di Dio intesa come annuncio di giudizio». Cfr. C. CETERONI TROBIA, «Silenzio», in *Dizionario Biblico*, Feltrinelli, Milano 1968, pp. 556-557; P. TORRESAN, «*dumah*», in *RivAM* 4 (2003), pp. 661-679.

Gli idoli delle genti sono argento e oro, opera delle mani dell'uomo.
Hanno bocca e non parlano, hanno occhi e non vedono.
Hanno orecchi e non odono, hanno narici e non odorano.
Hanno mani e non palpano, hanno piedi e non camminano, non emettono suoni dalla loro bocca (Sal 115, 4-7)³¹.

L'argomentazione decisiva addotta in questo testo biblico è la beffarda denuncia dell'impotenza degli idoli, poiché sono oggetti e non persone. Per quanto sia nobile il materiale utilizzato per fabbricarli (argento e oro), esso non è mai carne né vita. Sono menzionati sette organi: bocca, occhi, orecchie, naso, mani, piedi, gola, ma questi sono solo segni di morte e di impotenza. Sperare la salvezza da un oggetto morto è pura follia. Per di più la fede nell'idolo genera ottusità e morte, riduce l'uomo solo a oggetto:

I fabbricatori di idoli sono anch'essi vanità e come le loro opere preziose non giovano a nulla. Ma questi devoti non vedono e non capiscono e perciò saranno coperti di vergogna (Is 44,9).

L'oracolo del profeta Abacuc in 2,18-20 è una dura critica agli idoli e a coloro che confidano in essi e li invocano:

¹⁸A che serve che uno scultore lisci la statua, un'immagine, un oracolo bugiardo, perché il suo artista nutra speranza di farsi degli idoli muti?

¹⁹Guai a chi dice al legno: «Svegliati!»; e alla pietra inerte: «Sorgi dal tuo silenzio!». Questo è l'oracolo: Ecco: l'involucro è d'oro e d'argento, ma dentro non c'è soffio di vita!²⁰Il Signore è nel suo santo tempio! Silenzio davanti a lui, terra tutta quanta!

Lo scultore dell'idolo è chiamato *yōsēr*, «artefice, vasaio», termine che ha la stessa radice del verbo con cui si descrive Dio che modella l'uomo nel secondo racconto della creazione (cfr.

³¹ Cfr. Ger 10,5; Is 40,19; 44,12-17.

Gen 2,7). L'atto quindi di realizzazione di una scultura viene presentato come antitetico all'atto creatore di Dio³².

Anche il verbo ebraico *'šh*, «fare», usato per descrivere la fabbricazione dell'idolo, è in rapporto con l'atto creatore di Dio, utilizzato soprattutto nel primo racconto della creazione (Gen 1,7.16.25.26; cfr. Gen 2,3). Ironicamente si vuol dire che l'uomo, *fatto* da Dio, utilizza la sua capacità creativa per *fare* a sua volta un dio, ma esso non è altro che una «scultura scolpita», un «idolo muto», per sottolineare l'assenza di vita che è in esso.

In contrasto con le sculture inerti dei falsi dei, l'oracolo di Abacuc esalta il Dio d'Israele che si innalza solenne nel suo tempio (v. 20): mentre gli idoli rimangono muti, il Signore appare glorioso e davanti a Lui tutta la terra tace in riverente adorazione.

Solo nel Dio d'Israele, dunque, coincidono misteriosamente la parola e il silenzio, quale segno della sua assoluta trascendenza e della sua radicale alterità. Jahvè non è come gli idoli muti ma, perfino quando tace, quando decide di ritirare la sua parola, parla e si rivela.

Il mutismo di Baal (1Re 18,20-40)

Il brano di 1Re 18 descrive il grande raduno culturale sul Carmelo e pone la grave questione di chi debba essere il dio d'Israele, YHWH o Baal, per definire la quale i credenti accorrono anche dalle zone più lontane.

Siamo al Nord, nel IX sec a.C. sotto il re Acab, grazie al quale la dimensione di contaminazione con la religione dei cananei giunge al culmine. Sotto il suo regno la situazione sociale e politica è più che positiva: c'è un clima di pace, con ottimi rapporti con i regni vicini, motivo per cui Acab sposa la figlia

³² Cfr. S.P. CARBONE – G. RIZZI, *Abaquq*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1997, pp. 134-139.

del re di Sidone, Gezabele, la quale porta con sé, oltre alla sua gente, anche i suoi dei; essendo la regina un'adoratrice di Baal, introduce il baalismo nel regno del Nord.

In tale situazione interviene Elia che finisce col combattere contro il dio Baal, il quale esercita grande fascino su di una società agricola come quella di Israele, perché è il dio della pioggia, quindi della fertilità della terra, e il dio della fecondità del bestiame, che è l'altra risorsa per vivere³³.

Elia, il tisbita, come profeta di fuoco si mette a combattere contro il dio della pioggia. Il nome è già indicativo, *'eliyyahu* significa: «il mio Dio è YHWH». La sua missione è quella di ristabilire la verità su Dio, per riportare il popolo a quella fede salda, che non è più prostituzione ad altri dei. Questo è ciò per cui Elia è mandato, portando nel nome questa sua missione di denuncia del peccato che è, al contempo, una denuncia che perdona e un appello alla conversione. Elia esiste perché il Signore è il suo Dio; egli è il servo che vive esclusivamente della parola di Dio e la sua è una parola di accusa a favore della verità, per la conversione di coloro che vengono accusati.

L'episodio narrato in 1Re 18 è la sfida definitiva di Elia a Baal per smascherarlo, per dire che non esiste; sul Carmelo, infatti, Dio dimostra la sua esistenza rispondendo, mentre Baal rimane in silenzio.

Il discorso iniziale di Elia pone ciascuno dinanzi ad una decisione radicale: «Se il Signore è Dio, seguitelo! Se invece lo è Baal, seguite lui!» (1Re 18,21a); ma il popolo rimane in silenzio: «Non gli rispose nulla» (v. 21b). Tale silenzio si può inter-

³³ A. LINDER, *Viaggio attraverso la Bibbia*, Borla, Roma 2008, p. 92: «Il nome Baal viene utilizzato nell'AT come nome proprio (anche se, di per sé, *baal* significa "marito", "signore"), in riferimento ad una particolare divinità, ovvero Adad, il dio semitico del vento e della tempesta, la più importante divinità del pantheon cananeo».

pretare come rifiuto di impegnarsi manifestando pubblicamente una scelta religiosa, per paura di subire una violenta repressione da parte della monarchia (cfr. 1Re 18,4.13); oppure può essere un silenzio pieno di ammirazione, poiché nessuno allora vedeva come Elia l'inconciliabilità del culto di Baal con le antiche tradizioni israelitiche di YHWH; così il popolo non comprende il problema e rimane muto.

Dal momento che il popolo non sa cosa rispondere³⁴, allora sarà il vero Dio a dare una risposta. Elia propone ai profeti di Baal una sfida: si prenderanno due vitelli, uno per i profeti di Baal e l'altro per sé e ciascuno offrirà tali doni al proprio dio. La divinità che risponderà concedendo il fuoco è Dio (vv. 22-24).

All'inizio sono i profeti di Baal che prendono il vitello ed incominciano ad invocare il loro dio durante l'intero giorno (vv. 25-29). In un crescendo si evidenziano tutti i mezzi usati da tali profeti per cercare di ottenere una risposta da Baal: alzano grida, si fanno incisioni con strumenti appuntiti, fino a far scorrere sangue (v. 28), ma non arriva nessuna risposta. L'invocazione «Baal, rispondici!» (v. 26a) sembra che non venga ascoltata e ciò suscita il sarcasmo di Elia: «Gridate più forte perché egli è certamente dio, però forse è occupato o ha degli affari o è in viaggio; forse dorme e deve essere svegliato!» (v. 27). In tal modo Baal con il suo mutismo si dimostra inesistente e senza vita.

Un'esplicitazione dell'espressione «non c'è voce né risposta» al grido dei profeti di Baal la troviamo nel commento del *midraš*:

Quando Elia venne al Carmelo, riunì tutti i profeti e disse loro: «Invocate a gran voce perché è Dio». Cosa fece il Santo, benedetto Egli sia? Fece fare silenzio a tutto l'universo e zittì gli esseri dell'alto e del basso. Il mondo era nel caos primordiale come se non vi fosse alcuna creatu-

³⁴ Il verbo ebraico *'nh*, «rispondere», ricorre 8 volte nella narrazione (vv. 21.24.26-29.37).

ra nell'universo, come è detto «non c'era voce, non c'era risposta e non c'era chi prestasse ascolto»: se qualcuno avesse parlato essi avrebbero detto che era il Baal³⁵.

Il silenzio è dunque cosmico, è un silenzio totale, un fermarsi completo della creazione e quindi, secondo il *midraš*, sul Carmelo Elia percepisce che anche quel silenzio è divino, che la non risposta di Baal è una risposta silenziosa di Dio.

Al tentativo effimero di attirare su di sé la divinità con prestazioni varie, si contrappone la tranquilla compostezza di Elia che, dopo avere chiesto al popolo di avvicinarsi e di costruire l'altare del Signore per presentare l'offerta (vv. 31-32), versa quattro tinozze di acqua sul vitello e sull'altare (vv. 33-35) e si rivolge a Dio invocandolo come l'unico Dio di tutta la nazione: «Oggi si sappia che tu sei Dio in Israele» (v. 36). E la risposta che Elia chiede non tarda a venire: «Cadde il fuoco del Signore che consumò l'olocausto, la legna, le pietre e la polvere e prosciugò l'acqua che era nel canale» (v. 38). Tale risposta divina suscita una risposta di fede da parte del popolo: «Tutti caddero a terra ed esclamarono: il Signore è Dio, il Signore è Dio» (v. 39).

È da notare che Elia, credendo di difendere lo Jahwismo, si lascia vincere dalla stessa logica di Baal, logica di potenza, di rivalità e di morte; egli non fa altro che far apparire agli occhi del popolo che YHWH è un padrone più potente di Baal ed egli è il suo rappresentante, che decide pertanto di eliminare i profeti rivali passandoli a fil di spada³⁶.

Così il racconto si conclude con la morte dei falsi profeti che, mentre prima gridavano al loro dio, ora sprofondano nell'assoluto silenzio dello *še'ōl*, mentre Elia è accreditato nella sua azione profetica dalla risposta pubblica del Dio vivo e vero.

³⁵ Cfr. *Šh'môt Rabbāh*, 29,9.

³⁶ Cfr. A. WÉNIN, *L'uomo biblico. Letture nel Primo testamento*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2005, p.150.

Il silenzio di Dio

In molti testi della Scrittura, il Dio vivo si rivela quale mistero di amore e di vita attraverso la parola. La rivelazione biblica è infatti l'evento della parola, una parola che procede però dal silenzio e che porta in sé il silenzio: «Dio si rivela ritraendosi; si rende presente, rimandandoci all'assenza; si rende assente, dando spessore e profondità eterna alla sua presenza»³⁷. Il silenzio di Dio non è come il silenzio degli idoli, non indica l'assenza di Dio ma, così come diciamo che Dio è Parola, allo stesso modo si può dire che Egli è Silenzio³⁸.

Una voce di silenzio sottile (1Re 19,9-18)

Il brano di 1Re 19,9-18 racconta l'esperienza del profeta Elia che, dopo essere fuggito attraverso il deserto per evitare la morte voluta dalla regina Gezabele a causa dell'eliminazione dei 450 profeti di Baal (1Re 18,40; 19,1-8), vive una vera e propria crisi religiosa, perché avverte di essere solo³⁹.

Dov'è il Dio al quale egli ha obbedito e che ha servito? Dio sembra lontano dal profeta, Dio tace e per tale motivo Elia chiede di morire (1Re 19,4). Il profeta è invitato a ripercorrere un cammino opposto a quello effettuato da Israele durante 40 anni, quando uscì dall'Egitto. Elia cammina 40 giorni e 40 notti dalla terra promessa verso il monte Sinai/Oreb, luogo dell'alleanza

³⁷ S.J. BÀEZ, *Quando tutto tace. Il silenzio nella Bibbia*, cit., p. 147.

³⁸ Cfr. P. BARRADO, «El silencio en el Antiguo Testamento. Aproximación a un símbolo ambiguo», in *EstBib* 55 (1997), pp. 5-27.

³⁹ B. CARUCCI VITERBI, «L'esperienza di Dio sul Horeb di Elia (1Re 19)», in *PSV* 30 (1994), pp. 50: «Sul Carmelo il popolo è in silenzio, le false divinità sono in silenzio; i profeti urlano, Dio si rivela nel frastuono: sull'Horeb Elia è solo, non più tra il pubblico del popolo e dei falsi profeti, ma completamente solo, e Dio è nella sottile voce silenziosa».

(cfr. Es 19), della manifestazione del Nome a Mosè (cfr. Es 3,1-6), e lì è chiamato a fare una nuova esperienza di Dio⁴⁰.

Elia, arrivato alla meta del pellegrinaggio, è atteso da Dio che gli pone una domanda «Che cosa fai qui Elia?» (19,9); essa serve ad Elia per esplicitare il senso della sua ricerca di Dio e aiutarlo a prendere coscienza della sua nuova vita. La risposta di Elia è fatta di contrapposizioni: «Io sono pieno di zelo mentre gli altri hanno abbandonato l'alleanza..., io sono solo, gli altri sono molti e assassini» (cfr. 19,10). Elia non dice però che cosa ha fatto Dio per lui quando si trovava in pericolo. La risposta di Elia, che non considera la presenza di Dio, sembra quasi un'accusa: «che cosa fai tu Dio, mentre io ho fatto tanto per te»⁴¹.

Dio invita Elia ad uscire dalla caverna, simbolo di una falsa difesa e protezione e il Signore si manifesta a lui in una maniera del tutto eccezionale:

¹¹Ed ecco che il Signore passò. Ci fu un vento grande e gagliardo, tale da scuotere le montagne e spaccare le pietre, ma il Signore non era nel vento. Dopo il vento ci fu un terremoto, ma il Signore non era nel terremoto. ¹²Dopo il terremoto ci fu un fuoco, ma il Signore non era nel fuoco. Dopo il fuoco ci fu una voce di silenzio sottile.

¹³Non appena sentì questo, Elia si coprì la faccia con il mantello, uscì e si fermò all'ingresso della caverna. Ed ecco una voce che gli diceva: «Che fai qui, o Elia?».

¹⁴ Egli rispose: «Ardo di tanto zelo per il Signore, Dio degli eserciti, perché i figli d'Israele hanno abbandonato la tua alleanza, hanno distrutto i tuoi altari e ucciso di spada i tuoi profeti. Sono rimasto io solo, eppure essi cercano di togliermi la vita».

⁴⁰ Cfr. R.C. CARLSON, «Élie à l'Horeb», in VT 19 (1969), pp. 416-439; R.L. COHN, «The Literary Logic of 1 Kings 17-19», in JBL 101 (1982), pp. 333-350; E. WÜRTHWEIN, «Elijah at Horeb: reflections on 1 Kings 19,9-18», in Id., *Proclamation and Presence*, London 1970, pp. 152-166.

⁴¹ Cfr. J. CHALMERS, «Il suono del silenzio. Ascoltare la Parola con il profeta Elia», Messaggero, Padova 2005, pp. 107-114.

¹⁵Il Signore gli replicò: «Va', riprendi il tuo cammino verso il deserto di Damasco. Andrai a ungere Cazaël come re di Aram.

¹⁶Poi ungerai Ieu, figlio di Nimsi, come re d'Israele; infine ungerai Eliseo, figlio di Safât, da Abel-Mecola, come profeta al tuo posto.

¹⁷Chiunque sfuggirà alla spada di Cazaël, sarà ucciso da Ieu, e chiunque sfuggirà alla spada di Ieu, sarà ucciso da Eliseo.

¹⁸Io poi mi serberò in Israele settemila uomini: tutte le ginocchia che non si sono piegate davanti a Baal e tutte le bocche che non lo hanno baciato».

Nel testo si nega una modalità di rivelazione di Dio conosciuta, per affermarne una misteriosa: la presenza di Dio nel silenzio. Dio si rivela in un modo del tutto eccezionale ed inconsueto affinché Elia capisca chi è questo Dio e come opera: Dio non spacca le montagne con il vento, non distrugge la terra con il terremoto, non divora la terra con il fuoco, ma è presente in una voce, in un silenzio impalpabile: *qôl d^emāmâ daqqâ* (1Re 19,12)⁴². L'aggettivo *daqqâ*, che qualifica il silenzio, deriva da *daq*, *polvere*, indica una cosa che è stata sgretolata, polverizzata, impalpabile⁴³. Quindi si vuol indicare un silenzio leggero, inconsistente, voce pulviscolare⁴⁴.

È il paradosso di Dio che si rivela come presenza, difficile da percepire perché è suono «silenzioso»; il Dio della parola si manifesta nella non-parola, nella mancanza di ogni fenomeno sonoro; tuttavia questo silenzio è *qôl*, voce, suono⁴⁵. In tal modo ad Elia

⁴² A. BAUMANN, «*Dāmâ*», in GLAT II, p. 303: «Il termine *d^emāmâ* viene usato in modo particolare per descrivere la situazione dell'accoglimento di una rivelazione, della teofania, ciò è da intendersi come consapevole presa di distanza dalle rappresentazioni della teofania tipiche dell'ambiente religioso di Israele».

⁴³ L'aggettivo *daq* appare 17 volte nell'AT: Gen 41,3.4.6.7.23.24; Es 16,14; Lv 13,30; 16,20; 21,20; 29,5; 1Re 19,12; Is 40,15.

⁴⁴ Cfr. P. TORRESAN, «Dumah», in RivAM 4 (2003), p. 672.

⁴⁵ A. NEHER, *L'esilio della Parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Marietti, Casale Monferrato 1983, p. 97: «Il Dio vivente, aveva gridato in

viene chiesto di staccarsi dall'esperienza religiosa precedente per rendersi disponibile ed aperto, cioè capace di riconoscere Dio dove e come Egli si rivela e non soltanto come e dove lui stesso è abituato a riconoscerlo. È chiamato a purificare la sua esperienza di fede e proprio a quel punto Elia riconosce Dio presente. Il Dio che dimostra di avere sotto controllo i fenomeni naturali, che manda il fuoco e la pioggia, è lo stesso che abita il silenzio, rivelandosi in esso come Dio, a differenza del silenzio dell'idolo che tace perché non esiste⁴⁶.

Sul Carmelo, con la sfida a Baal da parte di Elia, Dio si era rivelato come fuoco divorante ed era stato il fuoco a permettere ad Elia di uccidere tutti i profeti di Baal. Il Dio che sull'Oreb si presenta ad Elia è lo stesso Dio che è sempre Altro, diverso. È l'esperienza di un Dio che non è mai catalogabile, mai uguale a se stesso, per cui neppure i segni che ne accompagnano la presenza sono gli stessi: nessun segno è così adeguato da poter essere identificato con Dio, così da dire che quando Dio compare questo è il segno della sua presenza. Ricompaiono, infatti, i «vecchi» segni della presenza divina: il vento, il terremoto, il fuoco, ma il profeta deve scoprire che Dio non si manifesta attraverso di essi. Dio si presenta con ciò che è incomprensibile, e di fronte a tale segno bisogna essere profeti per poterne cogliere la presenza.

Nella rivelazione di Dio non c'è mai niente di automatico, non vi è un parametro che ne annunci la presenza; soltanto mediante la fede l'uomo può riconoscere la presenza del Dio a cui si obbedisce.

coro il popolo la sera della scena del Carmelo, è il Dio della parola e della risposta. Ma ora, la sera della scena dell'Oreb, il profeta Elia apprende, nella sua solitudine, che *il Dio vivente è il Dio del silenzio e del nascondimento*.

⁴⁶ P. TORRESAN, «Dumah», cit., p. 673: «La voce del silenzio è l'immagine di una presenza nascosta al punto da apparire inintelligibile e da condurre il credente alla disperazione. Ma si tratta pur sempre di un silenzio abitato da una voce che, prendendo la forma del silenzio, in esso si va a svelare e quindi a ri-velare».

La presenza di Dio provoca il «timore», che indica un atteggiamento di rispetto, di amore, di riconoscimento di Dio come Dio; è un timore che non risponde ai segni che fanno paura, ma Dio è il Dio della libertà, che si appella alla coscienza dell'uomo. Per cui i segni terrificanti, che potevano costringere l'uomo e piegarne la volontà, che potevano quindi limitarne la libertà, adesso sono voce di silenzio impalpabile.

Sull'Oreb viene manifestata una nuova modalità della presenza di Dio, una manifestazione di Dio che dice debolezza, assenza di potere e di aggressività. La relazione con Dio non è obbligata da nulla: ora è nella libertà e nella fede che si può discernere la voce dentro il silenzio, la presenza di Dio. Quando Elia fa questa scoperta, la sua missione può giungere a compimento: Dio dà un nuovo ordine (vv. 15-18) e poi potrà prepararsi a uscire di scena.

La nuova missione di Elia è di tornare indietro (quindi il pellegrinaggio non è per rimanere nel luogo santo, non è per uscire dalla storia o per essere messo in salvo e per non affrontare più il pericolo), ma si tratta di fare prima l'esperienza di Dio per poi ritornare. Elia torna indietro passando per le nazioni: deve ungere un re a Damasco, un altro re su Israele e poi si prenderà un discepolo che continuerà la sua missione.

Illuminante è il *midraš Elijāhû Zûtā* su questo brano; dice che Elia, dopo essersi lamentato del popolo, si attendeva un'azione di Dio che lo rasserenasse e gli desse ragione, che giustificasse pienamente la sua missione e la modalità con cui l'aveva compiuta.

Dio, leggiamo nel *midraš*, avrebbe aspettato tre ore per vedere se Elia cambiasse atteggiamento. Vedendolo ancora nella stessa posizione, gli comandò di tornare sui propri passi, comunicandogli che non era disposto ad agire secondo le sue intenzioni:

Ed ecco, il Signore passa e un vento, grande e forte, che spezza i monti e rompe le rocce davanti a Lui. Il Signore non è nel vento. E dopo il vento, il terremoto. Il Signore non è nel terremoto. E dopo il terremoto, il fuoco.

Il Signore non è nel fuoco. E dopo il fuoco una sottile voce silenziosa. Cosa fece il Santo, Egli sia benedetto? Aspettò tre ore ma Elia ancora restava nella sua posizione iniziale e disse una seconda volta: «Sono stato zelante nei confronti del Signore delle schiere». In quel momento il Signore, Egli sia benedetto, disse ad Elia: «Vai, torna sulla tua strada verso il deserto di Damasco ed ungi Hazael re di Aram, Jehù figlio di Nimshì re di Israele ed Eliseo figlio di Shafat di Avel Meholah come profeta al tuo posto. Quello che è nelle tue intenzioni Io non posso farlo»⁴⁷.

Secondo la prospettiva del brano lo zelo di Elia è contro il popolo di cui egli lamenta l'abbandono del patto, mentre in quanto profeta avrebbe dovuto cercare di prendere le difese del popolo di fronte a Dio. Così Dio si manifesta ad Elia con nuovi segni e con un progetto nuovo sulla storia e su di lui. Elia è chiamato a riempire il silenzio divino con parole positive, evitando di sottolineare esageratamente il suo zelo e di porre grandemente in risalto il comportamento negativo della comunità.

Emerge in tal modo che, mentre al Carmelo Dio si era mostrato come Colui che governa la natura, colui che manda il fuoco e poi fa piovere, anche se non era ancora chiaro chi governasse la storia: Dio o Gezabele; su quest'altro monte, l'Oreb, è manifesto che a governare la storia non sono i re, ma Colui che comanda di ungere i re. Inoltre appare che Dio governa non solo la storia di Israele, ma la storia di tutto il mondo. La vittoria di Dio è ormai totale e totale la sconfitta di Baal. È la fine della paura di Elia e della sua solitudine.

Denuncia e condanna del peccato

La Bibbia descrive un altro silenzio di Dio di fronte al quale l'uomo non può far nulla ed è il silenzio del giudizio di Dio nei confronti della malvagità umana. Tale silenzio, espressione della giustizia divina, è il risultato terrificante e mortale del rifiu-

⁴⁷ Cfr. *'Elijjahû Zûtâ*, 8.

to dell'umanità al bene e alla verità; è il silenzio della condanna ultima, della morte definitiva.

In 1Sam 28,3-25 il silenzio di Dio è interpretato come condanna nei confronti di Saul, la cui storia è segnata dal rifiuto irrevocabile da parte del Signore. Abbattuto dal silenzio divino che lo terrorizza, Saul decide di andare a consultare una negromante, trasgredendo la legge del Signore che vietava tali azioni⁴⁸ e ponendosi anche in contraddizione con se stesso, poiché aveva espulso da Israele tutti gli indovini e i negromanti (cfr. 1Sam 28,3).

La parola che Saul ascolta da parte di Samuele, richiamato dal regno dei morti, non fa altro che confermare la sua dolorosa situazione: Dio tace perché si è allontanato da lui e lo ha abbandonato definitivamente.

Attraverso il profeta Samuele, Dio parla a Saul per confermarli il proprio silenzio, perché in passato il re non aveva dato ascolto alla parola del Signore. Alla fine di questo tragico racconto, Saul stesso diventa silenzioso e, pieno di angoscia, cade prostrato al suolo.

Saul cade a terra perché è indebolito non solo per il prolungato digiuno (cfr. 1Sam 28,20), ma anche atterrito dalle tragiche parole del profeta che gli hanno confermato e interpretato il silenzio divino. Così alla fine parte, di notte (1Sam 28,8.25), avviandosi ad affrontare il fatale destino di una morte inevitabile che l'avrebbe raggiunto il giorno dopo nel campo di battaglia.

Il silenzio di Dio è quindi giudizio di condanna nei confronti di coloro (giudici, capi, profeti, sacerdoti) che, avendo ricevuto da Lui qualche tipo di «potere», non hanno agito secondo la sua parola o non hanno esercitato la giustizia e il diritto (cfr. Mi 3,1-8).

Anche l'evento della fine di Israele è descritto dal profeta Amos come fine della parola di Dio:

⁴⁸ Cfr. Lv 19,31; 20,6.27; Dt 18,11-12.

¹¹Ecco: giorni stanno arrivando, oracolo del Signore Dio, in cui manderò la fame sulla terra: non fame di pane né sete di acqua, bensì di ascoltare le parole del Signore. ¹²Andranno barcollando da mare a mare e vagheranno da settentrione a oriente per cercare la parola del Signore, ma non la troveranno (Am 8,11-12).

Il titolo che più d'ogni altro esprime il contenuto di questi versetti è «*La sete che uccide*»⁴⁹, non una sete di acqua, ma una sete intesa in senso metaforico che consiste nel venir meno della Parola del Signore. Infatti, la Parola di Dio annunciata da Amos era stata ritenuta pericolosa per la vita religiosa, politica ed economica d'Israele; essa, perciò, non era stata più ascoltata né dal popolo, né dai suoi capi. Proprio a causa di quella Parola il profeta era stato esiliato e gli era stato ordinato di non profetizzare più, perché accusato di aver annunciato solo sventure e disastri, persino la completa rovina di tutto il popolo d'Israele (cfr. Am 7,1-13). In seguito a tale rifiuto della Parola, Amos predice una fame e sete di essa che avrebbe causato la morte⁵⁰.

La formula iniziale, «ecco venire dei giorni», particolarmente frequente nel libro del profeta Geremia (15 volte), nel libro di *Amos* serve ad introdurre il nuovo tema dell'incipiente fame e sete di Dio. La Parola sarà cercata da mare a mare, da settentrione ad oriente, cioè non solo dentro i confini d'Israele, ma ovunque; inoltre, «erreranno» per cercare tale Parola. Il verbo ebraico usato è *nuaḥ* che significa letteralmente «barcollare, vagare senza meta» e forse con ciò si vuol dire che la stessa

⁴⁹ P. BOVATI – R. MEYNET, *Il Libro del profeta Amos*, Edizioni Dehoniane, Roma 1995, p. 360.

⁵⁰ R.J. COGGINS, *Joel and Amos*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2000, p. 149: «The famine is on this occasion not to be taken literally. It is almost as if the threats that run through so much of the book are here being “spiritualized”, so that the deprivation of the divine word is now a more serious matter than lack of food and drink whatever may be the case earlier in the book, here we are confronted with the priorities of a religious group».

situazione morale e spirituale del popolo renderà infruttuosa la ricerca⁵¹, ed è per questo che la Parola non sarà trovata.

Tuttavia, trovare la Parola non dipende dall'uomo, ma unicamente da Dio che, essendo l'unico a poter disporre di essa, può donarla o ritirarla quando lo ritiene opportuno. La sete dell'ascolto che l'assenza della Parola provocherà non è segno di vitalità religiosa, ma una sete che procurerà la morte⁵²; a causa di essa, infatti, moriranno le giovani e i giovani (cfr. Am 8,13), nel senso che tale castigo non risparmierà nessuno, neppure quelli che sono più vigorosi⁵³.

Il tempo del silenzio divino per eccellenza è l'esilio, in cui Dio ha dovuto sopportare in silenzio la sofferenza del popolo, senza poter intervenire per salvarlo. Anzi, il silenzio dell'esilio è interpretato come una violenza nell'intimo di Dio stesso, come leggiamo in Is 42,14:

Per molto tempo ho fatto silenzio, sono stato tranquillo,
mi sono contenuto.
Ma ora griderò come una partoriente, mi affannerò e sbufferò.

Tale versetto segna l'inizio di una nuova sezione del Deutero-Is che si estende fino al capitolo 43,21 in cui, riprendendo l'argomento della sezione precedente, Dio annuncia il suo

⁵¹ Cfr. S.P. CARBONE – G. RIZZI, *Amos. Lettura ebraica, greca e aramaica*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1993, p. 141.

⁵² P. BOVATI – R. MEYNET, *Il Libro del profeta Amos*, cit., p. 364: «Se il profetismo accompagnava la storia di Israele, quale segno della presenza del Dio vivo in mezzo al suo popolo, la fine della “parola” equivale alla fine della storia del popolo». F.I. ANDERSEN – D.N. FREEDMAN, *Amos*, Doubleday, London 1989, p. 825: «Now or in the future there will be no famine of food and drink, rather of listening and obeying and that dearth will bring judgment».

⁵³ P. BOVATI – R. MEYNET, *Il Libro del profeta Amos*, cit., p. 361: «I “vergini” e i “giovani” sarebbe un merismo che indica la totalità della popolazione».

proposito di ricondurre in patria il suo popolo lungo una strada aperta attraverso il deserto.

L'indicazione temporale «per molto tempo», *mē'ólām*, indica non solo una durata considerevole, ma perfino l'eternità. Il Signore considera un'eternità il tempo in cui non ha potuto intervenire manifestandosi quale salvatore e datore di vita. L'immagine del v. 14b, di Dio che «grida come una partoriente», mette bene in evidenza l'intensità della risposta divina⁵⁴. Fino a quel momento Dio non è intervenuto per porre termine all'esilio del suo popolo, ma Egli decide di non fare più l'osservatore silenzioso.

L'uomo di fronte al silenzio di Dio

Dai brani analizzati risulta che per l'uomo biblico vivere significa entrare in relazione con Dio, mentre quando Dio tace, l'uomo sperimenta la morte, intesa come un ingresso nel silenzio assoluto, in cui non è più possibile parlare, ascoltare, reagire:

Se il Signore non fosse il mio aiuto,
in breve io abiterei nel silenzio (*dûmā*) (Sal 94,17).
Non i morti lodano il Signore,
né quanti scendono nel silenzio (*dûmā*) (Sal 115,17).

Il silenzio divino è la radice di ogni sventura⁵⁵; i morti, nella concezione tradizionale, sono drammaticamente tagliati fuori dai colori, dai suoni, dalle voci di questo mondo poiché sono destinati a vivere nello *še'ól*, che è il luogo del silenzio definitivo, degli spettri, della sopravvivenza larvale⁵⁶.

⁵⁴ Cfr. B.S. CHILDS, *Isaia*, Queriniana, Brescia 2005, p. 361.

⁵⁵ Cfr. Sal 22,3; 28,1; 35,22; 39,13; 50,3; 83,2.

⁵⁶ Cfr. G. RAVASI, *Il libro dei Salmi*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1984, III, p. 379.

L'uomo che fa l'esperienza sofferta dell'assenza di Dio, del suo silenzio, esprime mediante la supplica a Dio l'implorazione e la lode, il bisogno di sentirlo vicino:

A te, Signore, grido, mia roccia,
non restare in silenzio (*'al tehěraš*) davanti a me,
perché se tu resti indifferente davanti a me,
io sono come chi scende nella fossa (Sal 28,1).

In questo versetto è posto in evidenza un contrasto: da una parte Dio è assiso nell'alto; dall'altra, sulla terra si spande solo il suo silenzio, che è visto come distruttore. Il silenzio di Dio percepito dall'orante è inteso come un'anticipazione della morte⁵⁷, una discesa allo *še'öl*, il mondo del silenzio⁵⁸ e in tal modo il grido dell'orante afferma la presenza di Dio nel silenzio ed esprime la fiducia incrollabile di chi sa che Dio non tacerà per sempre⁵⁹.

Il sintagma *'al tehěraš* esprime metaforicamente il bisogno dell'orante di sentirsi ascoltato da Dio, poiché il silenzio divino è radice di morte e di distruzione, di riduzione al nulla, di caduta nella polvere.

⁵⁷ H.J. KRAUS, *Teologia dei Salmi*, Paideia, Brescia 1989, p. 271: «La realtà della morte comincia là dove JHWH tace, dove l'uomo da lui abbandonato grida dal profondo (Sal 130,1). Se è vero che, secondo la concezione moderna, lo stato di morte è fissato a partire dal momento dello spegnimento della vita fisica, nell'Antico Testamento si trova invece una concezione incomparabilmente più profonda, fondata esclusivamente sul rapporto con JHWH. Che cosa sia la vita e che cosa rende tale la morte è determinato da JHWH soltanto».

⁵⁸ Cfr. Sal 94,17; 115,17.

⁵⁹ L. MANICARDI, «“Perché Signore mi respingi?” (Sal 88)», in PSV 30 (1944), p. 79: «L'orante non nega la presenza di Dio, non fa del silenzio di Dio un'assenza di Dio, non dice – come l'empio – “Dio non c'è” (Sal 10,4; 14,1), ma per lui questa presenza è avvolta nell'oscurità e nel silenzio... Nell'esperienza di morte, separazione e lacerazione il *continuum* del grido è appello a Dio contro Dio; è lotta contro il silenzio della morte; è tentativo di squarciare la tenebra che oscura e nasconde il volto di Dio».

Nel Sal 35,22 è molto più chiaro il valore semantico dello stesso sintagma:

Signore, tu hai visto, non tacere ('*al tehěraš*);
Dio da me non stare lontano.

Così anche nel Sal 109,1b:

Dio della mia lode, non tacere ('*al tehěraš*).

In tali versetti dei *Salmi* appare che una delle più drammatiche e dolorose esperienze bibliche è quella del giusto minacciato e accusato, che nella sua preghiera esprime l'ansioso desiderio che Dio ascolti e parli, che intervenga per fare giustizia. Il silenzio di Dio è vissuto dall'orante nella fede che non si rassegna alla negazione di Dio e che attende il suo intervento⁶⁰.

Un'altra metafora per dire il silenzio di Dio è quella spaziale del restare lontano:

Tu, Signore, non stare lontano, mia forza,
accorri in mio aiuto (Sal 22,20).
Signore, tu hai visto, non tacere;
Dio, da me non stare lontano (Sal 35,22).

Così anche in altri testi⁶¹, la voce del salmista si eleva a Dio in situazioni difficili, perché percepisce come distante la sua presenza e chiede un suo intervento nel bisogno in cui si trova⁶².

⁶⁰ Cfr. U. DEVESCOVI, «I silenzi di Jahvé», in RivBib 10 (1962), pp. 226-239.

⁶¹ Cfr. Sal 38,22; 71,12; 78,65.

⁶² La percezione dell'assenza di Dio è manifestata anche dall'invocazione «Non nascondermi il tuo volto» (Sal 143,7; cfr. 69,18; 44,24-25;

Tutto ciò mette in evidenza che per i salmisti il silenzio di Dio non è la situazione consueta, ma qualcosa di eccezionale e di enigmatico. Il loro grido è contemporaneamente una protesta e un'esperienza radicalmente nuova di Dio: nella loro preghiera scoprono un nuovo volto di Dio, il volto di un Dio che parla e che tace, un Dio che è allo stesso tempo presenza e assenza. È importante, tuttavia, che anche quando il salmista percepisce la lontananza di Dio, non smette di gridare, di chiedere aiuto, di alzare le mani.

Tra i vari profeti, Abacuc è colui che più di tutti grida a Dio la propria incomprendimento nei confronti della storia e che più contesta la sua indifferenza e silenziosa passività, descrivendolo come uno spettatore che assiste al drammatico scenario storico di violenza e di oppressione del giusto: «Fino a quando, Signore, implorerò, senza che tu ascolti, e griderò a te: “Violenza”, senza che tu salvi?» (Ab 1,2).

Malgrado il silenzio di Dio, il profeta non smette di alzare la sua voce e di invocare la sua assistenza. Infatti, secondo l'interpretazione che dà il profeta della storia, tacendo è come se Dio permettesse che i rapporti tra gli uomini si fondino sulla forza incontrollabile della violenza e dell'ingiustizia (Ab 1,4). Invece, nella risposta di Dio (Ab 1,5-11), questi gli assicura che non è affatto assente dalla storia, anche quando sembra tacere; il profeta è chiamato a comprendere il silenzio di Dio come presenza che si offre non secondo i criteri e i parametri umani.

Il vero profeta è chiamato a vivere di fede (cfr. Ab 2,4), deve attendere e scorgere i segni della presenza divina in una storia in cui Dio spesso sembra misteriosamente assente e silenzioso. Ciò che si richiede è di non cessare mai di invocare e gridare, con la certezza che il Signore non tacerà per sempre e, in attesa della risposta di Dio, non si dovrà cedere alla tentazione dello stolto

che, non udendo subito una risposta è pronto ad affermare: «Dio non c'è» (Sal 14,1)⁶³.

Conclusion

Dai testi biblici analizzati s'intravede che il silenzio costituisce il paesaggio della Bibbia. La metafora del silenzio di Dio nella Scrittura indica l'apparente assenza divina nella storia umana o nella vita dell'individuo, percepita e sofferta dal credente come una realtà contraddittoria e misteriosa. Invece, proprio il silenzio di Dio aiuta l'uomo a purificarsi dalle immagini deformate che questi ha di Lui, per farlo aprire al mistero. C'è infatti un silenzio di Dio che non è soltanto assenza di parole, ma calma e apertura al mistero, che consente all'uomo di percepire la sua presenza silenziosa.

Il Dio biblico è un Dio che parla tacendo e tace parlando, che sorprende sempre, la cui infinita vicinanza è paradossalmente la sua infinita lontananza da tutte le immagini e rappresentazioni che possiamo farci di Lui.

Affermare quindi che Dio è silenzio significa riconoscere non solo che la via di Dio è quella della parola e della risposta, ma che anche il nulla del silenzio e del nascondimento può essere carico della divina presenza. Dinanzi al mistero del silenzio di Dio, deve corrispondere nell'uomo un atteggiamento sapienziale intrecciato di fede e di silenzio che diventa ascolto e apertura a Lui.

⁶³ A. STIGLMAIR, «Parola e silenzio nell'Antico Testamento», in M. BALDINI – S. ZUCAL, *Le forme del silenzio e della parola*, Morcelliana, Brescia 1989, pp. 315-329.