

# Giobbe, il racconto della fragilità umana <sup>1</sup>

di Cristina Frescura



Che ha detto Elifàz di Temàn? Che un essere umano non può essere giusto al cospetto di Dio, Elohim, che nessun uomo può accampare una purezza davanti a chi, per fabbricarlo, ha rimesso fango.

Che ha detto Bildàd il Suchita? Che Elohim non distorce gradi di giudizio.

Che ha detto dopo di loro Tzofàr di Naamà? Che Elohim passa come una tempesta e poi si rinserra come un battente e chi può intervenire nelle sue intenzioni e farlo desistere?

E infine cosa ha detto dopo di loro Elihu di Buz, il giovanotto non invitato alla conversazione? Che la pena è una macchina di assedio di Elohim per aprire con l'oppressione una breccia di ascolto nell'afflitto.

Sì, Elihu è il più informato sul dolore. Ma Giobbe è il dolore. Si vuole che il suo discorso sia di lamentazione: è bene il contrario. È protocollo d'accusa contro una sentenza ingiusta, passata in giudicato nella sua carne, è istanza di revisione di quella sentenza.

I più distanti tra i suoi lettori tramandano la favola della sua pazienza. Il suo verso invece si torce esasperato contro l'abuso ed è la più poetica smorfia dell'insofferenza.<sup>2</sup>

Con queste parole Erri De Luca apre una sua brevissima e suggestiva rilettura della vicenda di Giobbe, che significativamente ha intitolato: «Notizie sul guaio di Giobbe/Ióv». Del «guaio» occorso a Giobbe si è parlato molto, fin da tempi remoti: l'eco delle notizie al suo riguardo rappresenta, con ogni probabilità, una delle forme più persistenti e consistenti in cui il messaggio biblico ha continuato nei secoli a nutrire il pensiero e l'opera dell'umanità,

<sup>1</sup> Parte di questo contributo è pubblicata con il titolo *Giobbe: stereotipo e archetipo*, in *Il personaggio: figure della dissolvenza e della permanenza*, a cura di C. Lombardi, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2008, 139-144.

<sup>2</sup> E. DE LUCA, *L'urgenza della libertà*, Filema, Napoli 1999, 51-52.



particolarmente nei passaggi più difficili e dolorosi della sua storia. C'è da chiedersi, però, sulla scorta delle parole di De Luca, quanto questa circolazione di notizie abbia contribuito ad aumentare la distanza tra la vicenda narrata e i suoi lettori – che forse sarebbe meglio definire ascoltatori.

In tutto il Nuovo testamento è attestato un unico riferimento diretto al personaggio di Giobbe: nella lettera attribuita a Giacomo (cap. 5,11), l'autore si rivolge al suo pubblico dicendo «Avete udito parlare della pazienza di Giobbe». Il termine greco per «pazienza» è *ypomonè*, reso nella traduzione latina con *sufferentia*. Non si tratta di una domanda: l'autore della lettera sa che i suoi destinatari conoscono la vicenda di Giobbe, che quell'unico sostantivo evoca e cristallizza. Probabilmente la medesima affermazione resta valida anche oggi, benché forse quell'«avete udito» vada inteso diversamente. Nella tradizione ebraica e – perlomeno in parte – anche in quella cristiana, la fruizione del testo biblico è legata all'ascolto. Il lettore della Bibbia è più precisamente un uditore, il destinatario di un racconto che la fissazione in redazioni scritte non sottra mai del tutto all'oralità. L'espressione «avete udito parlare» quindi rimanda innanzitutto a un'esperienza concreta di lettura, seppure mediata da una voce. La stessa espressione richiama però, soprattutto per noi, quella conoscenza “per sentito dire” che è intrinsecamente legata alla formazione e alla trasmissione dello stereotipo.

Giobbe per primo confessa, verso la fine del libro che porta il suo nome, di avere fino a quel momento conosciuto il proprio interlocutore – Dio – «per sentito dire» (Gb 42,5: «Io ti conoscevo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti vedono»), rivelando l'intrinseca inadeguatezza di un sapere che sfugge all'incontro diretto e si affida a interpretazioni già confezionate. A sua volta, divenuto oggetto di narrazione, lo stesso Giobbe non potrà sottrarsi a tale destino: la «pazienza di Giobbe», attributo assunto a livello di proverbialità, prevale fino a costituire la chiave interpretativa per eccellenza del personaggio e della sua vicenda, esentando talvolta dallo sforzo di affrontare direttamente personaggio e vicenda così come il testo biblico li presen-

ta. In questo senso, la forza e la persistenza dello stereotipo danno la misura della distanza tra il racconto e i suoi fruitori.

Intervenendo qualche anno fa in un convegno dedicato alla figura di Giobbe, Giacoma Limentani ne ricostruisce l'itinerario midrashico, cioè la tradizione di lettura e interpretazione in ambito ebraico che lo vede protagonista.<sup>3</sup> Data la natura composita del testo stesso e le tracce chiaramente presenti di una precedente tradizione orale, non è difficile concordare sul fatto che il personaggio Giobbe nasca già connotato da elementi stereotipi comuni a molte culture, fattore peraltro tipico della letteratura biblica di ispirazione sapienziale. Limentani parla di «un prototipo dell'uomo inventato apposta perché serva da esempio»<sup>4</sup> e Gianfranco Ravasi, nel suo commentario al libro di Giobbe, rintraccia sistematicamente le testimonianze letterarie precedenti e contemporanee al testo biblico di quella situazione antropologica universale che è la condizione dell'essere umano posto di fronte a una sofferenza estrema percepita come immeritata.<sup>5</sup>

Si può allora affermare, a questo punto, che al personaggio Giobbe le categorie di "prototipo" o "archetipo" rendono maggiore giustizia di quanto non faccia quella di "stereotipo". Si potrebbe forse aggiungere anche che, mentre l'archetipo Giobbe ci pone innanzi, fissata nei secoli, l'immagine disturbante dell'uomo fatto tutt'uno con l'interrogativo ineludibile suscitato dal mistero del dolore, lo stereotipo del Giobbe paziente incarna, più che l'interrogativo, una possibile risposta. Una risposta consolatoria, se ci si accontenta di credere che la restaurazione finale sia la ricompensa della sopportazione; oppure una risposta-alibi, che innalza a tal punto le virtù dell'ineguagliabile paziente da renderlo modello sovraumano, quindi inimitabile. Ancora una volta dunque lontananza, distanza rassicurante da

<sup>3</sup> G. LIMENTANI, *L'itinerario midrashico di Giobbe*, in Id., *Scrivere dopo per scrivere prima*, Giuntina, Firenze 1997.

<sup>4</sup> LIMENTANI, *L'itinerario midrashico*, 83.

<sup>5</sup> G. RAVASI, *Giobbe. Traduzione e commento*, Borla, Roma 2005, 108 ss.

un testo così scandaloso. Tanto è vero che gran parte della letteratura divulgativa conosce una grande fortuna anche popolare, come nel caso del *Testamento di Giobbe*, che appartiene alla cosiddetta letteratura apocrifa.

La fissazione in un'unica categoria interpretativa è però costitutivamente estranea all'approccio ebraico al testo biblico. Frank Kermode definisce il midrash «interpretazione narrativa di una narrazione, un modo di trovare in una narrazione esistente le potenzialità di altra narrazione».<sup>6</sup> potenzialità, aggiungerei, che vanno esplorate senza precomprensioni di sorta, onde evitare il rischio che il senso ultimo della scrittura sacra resti celato per sempre. Quando dunque la narrazione riguarda un protagonista della vicenda che vede implicati Dio e l'uomo, scrive Limentani, «l'indagine midrashica si fa ancora più sottile, e determinata al punto di apparire a tratti spietata e perfino dissacrante. Ciò per evitare che quell'uomo perda la sua umana pluralità agli occhi di chi legge, e si fissi nell'immagine falsa, pomposa e sclerotizzante di cui il *Testamento di Giobbe* offre un ottimo esempio».<sup>7</sup>

Ritengo che la parola chiave, in questa citazione, sia l'aggettivo «dissacrante». L'unico modo per riconoscere al testo sacro la sua autorevolezza – che lo si consideri divinamente ispirato o no – è offrirgli un lettore all'altezza, capace della stessa libertà e soggettività di cui esso è testimone. Che in questo la tradizione ebraica sia maestra lo dice bene, per esempio, la lettura dell'opera antologica che Louis Ginzberg ha intitolato *Le leggende degli ebrei*.<sup>8</sup> Scorrendo il capitolo dedicato a Giobbe, contenuto nel terzo volume, ci si rende conto di come autori e redattori dei diversi midrashim non abbiano esitato a forzare la mano al testo biblico, intervenendo sull'intreccio del racconto, dando vita a narrazioni a volte contrastanti tra loro, cui Ginzberg tenta di dare coerenza unitaria. Inevitabilmente, l'im-

<sup>6</sup> F. KERMODE, *Il segreto nella Parola*, Il Mulino, Bologna 1993, 11.

<sup>7</sup> LIMENTANI, *L'itinerario midrashico*, 79.

<sup>8</sup> Pubblicata in italiano a cura di E. Loewenthal, Adelphi, Milano 1999, 3 voll.

magine di Giobbe che prevale alla fine è di nuovo quella del giusto, del sant'uomo messo alla prova, la cui virtù viene infine ricompensata. Ciò che colpisce, però, è che il materiale da costruzione impiegato sia, in gran parte, il racconto biblico stesso: in questo consiste il procedimento midrashico, è questo il suo fascino e il suo elemento di forza seduttiva.

Se il riscrittore (o, per usare di nuovo parole di Erri De Luca, il «redattore di varianti») può permettersi la libertà di interpolare il testo sacro, di fare incontrare tra loro personaggi diversi e di intrecciarne le vicende, di giocare con i tempi e i luoghi degli accadimenti, di far dire al racconto ciò che esplicitamente non dice, è perché la sua conoscenza del testo non è «per sentito dire». Il riscrittore del midrash è innanzitutto un ascoltatore del racconto, un lettore del testo che dal racconto, dal testo, si è sentito in qualche misura interpellato. Il ri-narrare con le proprie parole ciò che si è ascoltato in prima persona permette di andare oltre lo stereotipo, di accostarsi quanto più possibile all'archetipo. L'interpretazione sgorga quindi dal testo, non gli fa violenza. È ancora De Luca a dire: «Non ho adattato il testo a una interpretazione, ne sono stato invece piegato».<sup>9</sup> Ed è significativo che a proposito dei suoi lavori di traduzione dall'ebraico biblico parli prevalentemente di «letture». Scrive, per esempio: «Lo scarto dalle altre letture non è per forza innovativo né tanto meno migliore, è solo frutto di mia ostinazione sempre imperfetta di lettore molto letterale».<sup>10</sup>

Sarebbe a questo punto ipotesi plausibile che quella consonanza, percepita dal lettore contemporaneo, spesso segnalata con l'espressione «modernità (o attualità)» del personaggio- Giobbe, possa attribuirsi innanzitutto alla capacità del riscrittore di restituirne il nucleo universale e atemporale, poiché autenticamente umano: una capacità di scrittura intimamente connessa a una capacità di lettura radicale, che oltrepassi i cliché e le mediazioni convenzionali (tan-

<sup>9</sup> E. DE LUCA, *Una nuvola come tappeto*, Feltrinelli, Milano 2004<sup>11</sup>, 9.

<sup>10</sup> E. De Luca, *Alzaia*, Feltrinelli, Milano 2004 (nuova ed.), 81.

to più pesanti nel caso di un testo "sacro") e cerchi il confronto diretto con il personaggio e con la sua tradizione.

### Due riscritture di Giobbe: Joseph Roth e Shalom Alechem

Una posizione senza dubbio privilegiata – benché forse più complessa proprio perché più consapevole – è quella degli autori che alla tradizione ebraica appartengono per nascita e per cultura. In quest'ambito è possibile, pur limitandosi alla letteratura europea del primo Novecento, mettere a confronto due modi molto diversi di rileggere e riscrivere la vicenda di Giobbe.

Il primo e più noto esempio è il romanzo di Joseph Roth intitolato *Giobbe. Romanzo di un uomo semplice*, pubblicato a Berlino nel 1930. L'intenzione è esplicita fin dal titolo: si tratta di un romanzo, opera narrativa articolata e di un certo respiro, dotato dell'ufficialità della lingua tedesca e dedicato a recuperare quell'aspetto di umanità semplice, di santità della quotidianità che interpretazioni troppo edificanti del personaggio Giobbe avevano offuscato.

Quasi a contrappunto si può proporre *La storia di Tewje il lattivendolo* di Shalom Alechem, uscita a puntate sui giornali yiddish russi di fine Ottocento. Nessuna ripresa esplicita del modello, in apparenza, e neppure un dichiarato intento parodico. Tuttavia, il risultato di questa lettura autenticamente dissacrante è proprio quello di ricordarci come in Giobbe possiamo riconoscere l'archetipo dell'uomo che ha deciso di credere in Dio, anche contro Dio stesso.

Mendel Singer, il personaggio di Roth, viene delineato dal narratore fin dalle prime parole del romanzo. «Un comunissimo ebreo», si dice di lui. Povero; con figli piccoli e una moglie, il suo lavoro è l'insegnamento della Torà. Eppure le parole della Bibbia sono quasi assenti, nel romanzo, mentre ricorrono di continuo sulle labbra del lattivendolo Tewje. Anche lui è un povero lavoratore, aggravato dal peso di dover mantenere moglie e ben sette figlie, senza dimenticare di doverle un giorno provvedere di dote. Tewje si presenta da sé, è lui a raccontare in prima persona le proprie vicende allo scrittore. Dopo poche righe si

viene travolti dalla torrenzialità del suo eloquio, in cui citazioni vere e false, a proposito e a sproposito, tratte dalla Torà o dai suoi commentatori, si mescolano a considerazioni astrattamente filosofiche o estremamente pratiche, con effetti talora esilaranti.

Benché entrambi conoscano a più riprese sventure e ingiustizie, e benché apparentemente a entrambi si possa attribuire quella capacità di sopportazione che costituisce il più evidente richiamo al personaggio biblico (non si dimentichi che il termine greco *ypomonè* indica proprio la capacità di perseverare nel portare la propria sorte su di sé), ben diverso è l'approccio che ciascuno dei due elabora.

La pazienza di Mendel è molto simile alla rassegnazione. La sua discesa nell'abisso della sofferenza è lenta, fatta di accadimenti inevitabili (la malattia dell'ultimo figlio, Menuchim, i lutti ripetuti, l'indole irrefrenabile dell'amata figlia Mirjam) e di scelte dolorose – su tutte, la decisione di partire infine per l'America abbandonando il figlio segnato dall'handicap e dal mutismo. Mendel e la moglie Deborah vedono nelle disgrazie che li toccano una punizione divina, per qualche colpa che non sanno d'avere commesso. Insegnante di Torà, Mendel cerca nelle parole della Scrittura un antidoto contro il silenzio che condanna il figlioletto, ne fa una sorta di nenia magica per tenerlo legato alla vita, in qualche modo a sé. Canta al bimbo le parole dell'inizio, il primo versetto di Genesi, e quella musica resterà viva in Menuchim, sarà la sua salvezza: in sé, però, quella parola non è altro che un "lessico familiare"; il suo valore non sta nel contenuto, nel significato, ma solo nel suono e nel legame d'amore che porta con sé.

Anche Tewje usa le scritture, facendo continuamente ricorso a uno "sta scritto" che il più delle volte è pura inventiva. La sua sicurezza è tale che nessuno di coloro che lo circondano osa metterne in dubbio il valore di autentico conoscitore della Bibbia e dei maestri della tradizione ebraica. In effetti, anche se a prima vista le sue citazioni sono spessissimo strampalate, di fatto molte volte colgono nel segno: portano al suo discorso un valore aggiunto di sapienza, talvolta spicciola, estremamente umana. Per Tewje non c'è differenza tra le sue vicende e quelle bibliche,

tra le parole che parlano degli uomini e quelle che parlano di Dio. In questo Tewje si rivela molto vicino a Giobbe nel non temere di chiamare in causa Dio, nel coinvolgerlo nelle proprie disavventure.

Diverso quindi il rapporto con il testo sacro, come diversa l'ottica di fede che i due personaggi incarnano. Apparentemente Tewje può sembrare il contrappunto parodico di Mendel; riguardo a un tema decisivo come quello della fede nei miracoli, su cui entrambi vengono interpellati, alla dimensione tragica del dubbio che Mendel testimonia risponde la saggezza pratica del lattivendolo: «Poiché Dio ha fatto il miracolo di darci una vacca, speriamo che la vacca faccia il miracolo di darci il latte».<sup>11</sup> Ciononostante, ritengo sia più consono parlare di ironia: un'ironia talvolta prossima al sarcasmo che forse non è estranea anche al dialogo biblico tra Giobbe e Dio, sulla bocca – oserei dire – di entrambi questi interlocutori.

È proprio di interlocutori, infatti, che si tratta nel libro di Giobbe. Dio accoglie l'invito o, per meglio dire, raccoglie la sfida che Giobbe gli lancia («Se io lo invocassi e mi rispondesse, non crederei che voglia ascoltare la mia voce», Gb 9,16) e non si sottrae al confronto “faccia a faccia”. Al punto che lo stesso Giobbe può esclamare – ed è la seconda parte del già citato versetto 42,5 –: «*ma* ora i miei occhi ti vedono». Per colui che non si affida unicamente al «sentito dire» e cerca con ostinazione una conoscenza di prima mano, l'insufficienza dello stereotipo diviene evidenza.

Tewje, nel racconto conclusivo della raccolta, confessa un'attrazione antica ma fino a quel punto insospettata per la terra d'Israele, la Terra Santa: attrazione suscitata dalla prospettiva di posare lo sguardo sui luoghi della vicenda biblica. Il viaggio in Palestina propostogli dal genere offre al lattivendolo la possibilità di vedere con i propri occhi le tracce della storia, del dialogo che lungo i secoli ha impegnato da una parte il popolo cui appartiene e, dall'altra, il

<sup>11</sup> S. ALECHEM, *La storia di Tewje il lattivendolo*, Feltrinelli, Milano 2000<sup>4</sup>, 31.



Dio che questo popolo – dai tempi di Giobbe fino allo stesso Tewje – chiama in causa.<sup>12</sup>

Dal canto suo Mendel, al culmine della discussione con gli amici che volevano consolarlo delle sue disgrazie, si era sentito ricordare l'esempio di Giobbe e non aveva esitato a replicare: «E che cosa vorresti dire con l'esempio di Giobbe? Avete già visto dei veri miracoli, coi vostri occhi? Miracoli come quelli riportati alla fine di Giobbe?». <sup>13</sup> Al termine del romanzo, quando anche la sua vicenda finisce per sfociare nella gratitudine per un intervento miracoloso, Mendel arriva a domandarsi se magari la moglie defunta possa ella stessa posare in qualche misteriosa maniera lo sguardo su questo inatteso rovesciamento.<sup>14</sup> Quanto a lui, i suoi occhi di testimone diretto possono chiudersi: è così che «Mendel si addormentò. E si riposò dal peso della felicità e dalla grandezza dei miracoli».<sup>15</sup>

## Il Giobbe di Roth

Proprio per la sua struttura maggiormente compiuta e articolata, il romanzo di Roth può prestarsi anche a letture più particolari, focalizzate magari su personaggi apparentemente secondari rispetto a Mendel. Ritengo ad esempio che la presenza della figura del figlio minore Menuchim (presenza che resta tale anche nell'assenza fisica del personaggio dalla vicenda) incarni una dimensione molto particolare del tema della fragilità umana, uno dei temi che il prevalere della lettura stereotipale di Giobbe spesso finisce per offuscare. Nel rapporto che ciascuno dei protagonisti

<sup>12</sup> Cf ALECHEM, *La storia di Tewje*, 151: «Ora dovete sapere, Reb Scialom Alechem, che era molto tempo già che la Terra Santa mi attirava: avevo una gran voglia di vedere il Muro del Pianto e la grotta di Machpelà e la tomba della Madre Rachele: di vedere con i miei occhi il Giordano, il Monte Sinai, il Mar Morto e come erano fatte le città di Pitom e di Ramses e altre cose simili».

<sup>13</sup> J. ROTH, *Giobbe. Romanzo di un uomo semplice*, Adelphi, Milano 2001<sup>8</sup>, 151.

<sup>14</sup> Cf ROTH, *Giobbe*, 194: «Morta era Deborah, con occhi ignoti, dell'aldilà, forse viveva il miracolo».

<sup>15</sup> ROTH, *Giobbe*, 195.

instaura con Menuchim, Roth sembra suggerire diversi modi in cui l'essere umano si confronta con l'ineludibile mistero del limite, mistero che qui prende la forma – tra le più scandalose – di un bambino colpito dalla malattia fisica e mentale.

Fin dal sottotitolo, il romanzo di Roth si presenta come la storia di «un uomo semplice». L'apertura del racconto è ricalcata sull'incipit del libro di Giobbe, e la letteralità della ripresa fa risaltare ancora di più la fondamentale differenza tra i due personaggi. Mentre Giobbe è «il più importante di tutta la gente d'oriente» (Gb 1,3), Mendel è un semplice maestro di Torà, uomo «devoto, timorato di Dio e simile agli altri, un comunissimo ebreo. [...] Migliaia e migliaia prima di lui avevano vissuto e insegnato nello stesso modo».<sup>16</sup> Lo scenario misero che Roth disegna attorno ai suoi personaggi non offre certo i presupposti per un rovesciamento di sorte così clamoroso come quello presentato, invece, dalla vicenda del Giobbe biblico. Là, nel volgere di pochi versetti, un uomo benestante – in tutti i sensi possibili del termine – si ritrova ridotto alla più totale spogliazione materiale e affettiva: l'effetto del precipitare tragico è maestoso. Qui dove tutto si gioca nella sottrazione dal poco al meno, il dramma ha più i toni del patetico che del tragico.

Mendel Singer non è quindi, a differenza del Giobbe biblico, dotato di quella abbondanza di beni materiali che rende visibile una speciale benedizione divina. La benedizione di cui Mendel gode sembra consistere piuttosto in un paradosso: «Dio aveva concesso fertilità ai suoi lombi, equanimità al suo cuore e povertà alle sue mani».<sup>17</sup> La sua vita modesta e laboriosa, al servizio della Parola e della piccola comunità del villaggio – i cui bambini egli istruisce nella propria casa, procurando con tale attività di che mantenere la famiglia – pare realizzare il macarismo del salmo 128:

<sup>16</sup> ROTH, *Giobbe*, 9.

<sup>17</sup> ROTH, *Giobbe*, 10.

Beato l'uomo che teme il Signore  
 e cammina nelle sue vie  
 tu vivrai del lavoro delle tue mani  
 sarai beato e nel bene.  
 La tua sposa nell'intimo della tua casa  
 è come vigna feconda  
 i tuoi figli intorno alla tua tavola  
 come piante d'olivo,  
 ecco, così è benedetto chi teme il Signore.

Deborah, la moglie, incarna invece un altro atteggiamento che la Scrittura più volte attribuisce al popolo credente: quello della mormorazione. Non contro Dio mormora però Deborah, ma contro il marito, la cui fiduciosa accettazione di ciò che la quotidianità gli riserva considera non attributo di un uomo giusto, bensì evidenza di una radicale inettitudine.<sup>18</sup> In questa incapacità di cogliere la profondità del legame che vincola il marito alla provvidenza di Dio, non è difficile scorgere l'eco delle uniche parole che il testo biblico attribuisce alla moglie di Giobbe («Ma tu persisti ancora nella tua rettitudine? Suvvia, profana Id-dio e muori!», Gb 2,9 – trad. Amos Luzzatto<sup>19</sup>). Eppure sarà proprio Deborah a fondare sulla fiducia in una promessa di benedizione tutto il suo rapporto con l'ultimogenito, il figlio malato.

Menuchim, figlio di Mendel, guarirà. Pari a lui non ce ne saranno molti in Israele. Il dolore lo farà saggio, la deformità buono, l'amarezza mite e la malattia forte. I suoi occhi saranno grandi e profondi, le sue orecchie limpide e piene di risonanza. La sua bocca tacerà ma le labbra, quando si apriranno, annunceranno il bene. Non temere e va' a casa!<sup>20</sup>

Così profetizza il rabbì cui la donna si è rivolta, incapace di accettare la diagnosi di epilessia che un medico ha

<sup>18</sup> Cf ROTH, *Giobbe*, 11: «Era troppo tapino Mendel Singer ai suoi occhi. Gli rimproverava i bambini, la gravidanza, il caro-vita, i bassi onorari e spesso perfino il brutto tempo».

<sup>19</sup> In *Il libro di Giobbe*, Feltrinelli, Milano 2006<sup>3</sup>, 67.

<sup>20</sup> ROTH, *Giobbe*, 19.

pronunciato sul bimbo. Ma la domanda che sale impellente alle labbra di Deborah è: «Quando, quando, quando guarirà?»<sup>21</sup>, in una reazione istintiva che denuncia l'insopprimibile bisogno umano di ancorare la speranza a dei dati concreti. Il rabbi le mette innanzi la prospettiva di una lunga attesa, ma soprattutto le chiede di non cedere alla tentazione di abbandonare il figlio, quasi il compimento del miracolo fosse vincolato a questa assunzione di responsabilità. Da quel momento, lo sguardo di Deborah su Menuchim sembra cambiare: sembra che la condizione del figlio sia diventata accettabile perché, in prospettiva, transitoria. Quando il bambino pronuncerà per la prima volta la parola «mamma», che resterà l'unico termine del suo vocabolario, per Deborah la profezia comincia ad avverarsi e il figlio – con la promessa di benedizione che racchiude – diviene il fulcro del suo fragile mondo.

Menuchim figlio della promessa, quindi. Ma diversamente da Isacco, testimonianza vivente della capacità divina di vincere i vincoli naturali della vecchiaia e della sterilità, il figlio di Mendel e Deborah incarna il limite stesso dell'umanità, la fragilità creaturale. Per i fratelli e la sorella, il piccolo è peso, fonte di imbarazzo, responsabilità quanto mai indesiderata; nel momento dei crudeli giochi d'infanzia diviene oggetto di scherno, umiliazioni e persino di un tentativo di soppressione.<sup>22</sup> Solo la maturità e la tranquillità sociale ottenute con l'emigrazione negli Stati Uniti permetterà a uno di loro di rivolgere un pensiero compassionevole e benvolente al fratello malato, prospettando perfino una possibile disponibilità a impegnarsi per la sua guarigione. Colpisce soprattutto, però, l'atteggiamento impietoso della giovane Mirjam.

A Mirjam, il bimbo Menuchim offre inconsapevolmente il pretesto di attirare l'attenzione partecipe delle vicine, commosse dalla generosità di quella ragazzina che si prende cura del fratellino disgraziato. Una volta ottenuto lo scopo, e stuzzicata così quella vanità che sarà sempre più

<sup>21</sup> ROTH, *Giobbe*, 19.

<sup>22</sup> ROTH, *Giobbe*, 24.

il tratto caratteristico della sua personalità, Mirjam lascia esprimersi tutto il suo fastidio e il suo disprezzo per quell'ingombrante presenza che le è stata accollata. La sua prorompente vitalità mal sopporta il richiamo del limite, della sofferenza, della fragilità appunto, che il corpo offeso di Menuchim costantemente pare rivolgerle. Ma Roth intreccia tra le opposte fisicità dei due fratelli un ulteriore gioco di rovesciamento: la giovane Mirjam, nel pieno fiorire della sua attraente femminilità, è la causa della decisione che Mendel è costretto a prendere, di abbandonare cioè il paese e Menuchim per sottrarre quel che resta della famiglia ai rischi cui la espongono i rapporti della ragazza con i soldati cosacchi. Non è difficile vedere negli incontri clandestini di Mirjam il prepotente affermarsi di quella forza intrinsecamente vitale che è la sessualità, ribelle all'ambiente claustrofobico di casa Singer, una casa in cui tutto – dalla relazione tra gli sposi al destino dei fratelli maschi, costretti alla guerra o alla malattia – appare segnato in maniera irrevocabile dalla morte.

A tal proposito, le pagine dell'unico dialogo tra la madre e la figlia toccano profondamente per l'intensità e l'umanità che rivelano, pur nella crudezza delle parole scambiate tra le due donne.<sup>23</sup> Davanti alla bellezza della figlia, Deborah, come già una volta davanti allo specchio nella stanza da letto, in presenza del marito addormentato<sup>24</sup> sembra farsi icona consapevole della caducità dell'essere umano, il quale «come un fiore spunta e avvizzisce» (Gb 14,2). Come nel dipinto *Le tre età della donna* di Gustav Klimt, la femminilità viene ritratta nel suo fiorire e nello sfiorire; ma nella scena rappresentata da Roth la maternità non è snodo vitale di trasmissione e di continuità, bensì punto di frattura in cui le relazioni vengono messe alla prova nella loro capacità di morire e di rinascere. Mirjam, la donna che Deborah vede per la prima volta come un'estranea, propone una via di fuga che è sottrazione ai propri ruoli: di figlia, sposa, madre, sorella. Le dice infatti:

<sup>23</sup> Cf ROTH, *Giobbe*, 91-93.

<sup>24</sup> ROTH, *Giobbe*, 25-26.

«lascialo solo tuo marito, vieni con me in America. Lascia qui Mendel Singer e Menuchim l'idiota».<sup>25</sup> L'illusione della ragazza è di poter fare, in America, ciò che vuole, una volta liberata dai vincoli parentali che vive come limiti, ostacoli. L'offerta di questa possibile liberazione che estende alla madre ha più il tono della complicità, che quello della solidarietà.

Deborah percepisce nella proposta della figlia, che rivendica per sé un futuro diverso da quello della madre («Perché tu hai sposato un Mendel Singer, non è detto che debba sposarne uno anch'io»<sup>26</sup>), allo stesso tempo una verità e un pericolo. In termini biblici, si potrebbe dire una tentazione. È la tentazione di cedere all'illusione che la propria verità stia in qualche "altrove" liberato dai limiti, quei limiti che ci richiamano inevitabilmente alla coscienza della nostra fragilità. Tutti i membri della famiglia Singer si sottrarranno, con sentimenti diversi, alla presenza di Menuchim, ma nessuno potrà evitare di fare i conti con questa assenza.

Mi sembra concentrarsi qui la densità, spirituale proprio perché intensamente umana, della riscrittura che Roth propone del messaggio di Giobbe; nella linea di questa mia rilettura, per concludere, l'accostamento di un altro testo di grande intensità può permettere di osare un'ipotesi: l'autentico volto di Giobbe non è quello di Mendel Singer, bensì quello stesso del figlio Menuchim.

### Giobbe il liberatore

All'uomo la cui via  
È nascosta  
E che Dio  
Ha rinchiuso da ogni lato!

[...] *Élie Wiesel* : «L'uomo è rinchiuso, dapprincipio nel ventre di sua madre, poi nella propria famiglia, nella propria società (in un lavoro, in una data funzione) e infine nella propria tomba.

<sup>25</sup> ROTH, *Giobbe*, 92.

<sup>26</sup> ROTH, *Giobbe*, 92.

In un certo senso, dunque, non si fa che andare di prigionie in prigionie. E a che pro allora? Vuoi che te lo dica io? Secondo me, si va di prigionie in prigionie per liberare gli altri prigionieri. È questo il ruolo dell'uomo (e in special modo del rabbino, e dello scrittore!): affrancare i propri compagni di cella, aprire le porte!».<sup>27</sup>

Élie Wiesel, scrittore ebreo francese che ha vissuto l'imprigionamento nell'orrore della Shoah, commenta in dialogo con Josy Eisenberg il libro di Giobbe, nel corso di una trasmissione televisiva i cui testi sono stati pubblicati col titolo *Giobbe, o Dio nella tempesta*. Nel versetto ventitré del terzo capitolo identifica un punto comune all'esperienza di tutti: ogni essere umano si trova prima o poi a vivere la realtà di una limitazione, in cui la percezione della propria debolezza si fa più forte. La dimensione della fragilità si dispiega pienamente ai nostri occhi proprio nel momento in cui percepiamo la nostra limitatezza, la nostra impotenza. Eppure in questo limite stesso Wiesel vede una via d'uscita paradossale: farsi annunciatori della libertà, senza abdicare alla propria fragilità ma anzi riconoscendo in essa un fattore imprescindibile di comunione con gli altri esseri umani. È il percorso di Menuchim, che attraversa la malattia e l'abbandono per tornare dal padre rimasto a sua volta solo e malato, e aprire il suo cuore alla libertà più grande, quella che dalla logica retributiva della legge permette di passare alla realtà illimitata dell'amore.

«Vorrei portarti con me, babbo» rispose il figlio. «Non so se puoi venire in macchina, perché è giorno di festa». «Può» dissero tutti come da una sola bocca.

<sup>27</sup> J. EISENBERG / É. WIESEL, *Job ou Dieu dans la tempête*, Fayard-Verdier, 1986; ch. XI (Job III, 17-26), 120-121: À l'homme dont la route Est cachée Et qu'Eloah A enfermé de tous côtés ! [...] *Élie Wiesel*: «L'homme est enfermé, d'abord dans le ventre de sa mère, ensuite dans sa famille, dans sa société (dans un travail, dans une fonction donnée) et finalement dans sa tombe. En un sens, donc, on ne va jamais que de prison en prison. Et pour quoi faire alors? Veux-tu que je te le dise? Selon moi, on va de prison en prison pour libérer les autres prisonniers. C'est cela le rôle de l'homme (et du rabbin, et de l'écrivain en particulier!): affranchir ses compagnons de cellule, ouvrir les portes» [trad. mia].

«Credo di poter venire in macchina con te» disse Mendel. «Gravi peccati ho commesso, il Signore ha chiuso gli occhi. Un *isprawnik*<sup>28</sup> io l'ho chiamato. Lui si è tappato gli orecchi. È così grande, che la nostra cattiveria diventa piccolissima. Io posso venire in macchina con te».<sup>29</sup>

## SOMMARIO

*La vicenda di Giobbe, in cui la Bibbia condensa gli interrogativi più profondi sulla fragilità della condizione umana, non ha mai cessato di provocare riletture in ambito teologico, filosofico, letterario. Lo stereotipo del "Giobbe paziente" è stato messo decisamente in discussione, soprattutto in epoca contemporanea e in modo particolare grazie a una più attenta considerazione della tradizione di lettura ebraica del testo biblico. Due riscritture narrative raccolte nella letteratura europea tra la fine dell'Ottocento e il Novecento permettono di tracciare un breve percorso comparativo, che si focalizza sul rapporto con la questione del limite: questione che l'esperienza della fragilità pone in maniera privilegiata e che trova in una riflessione-provocazione di Élie Wiesel una possibile, suggestiva risposta.*

<sup>28</sup> Capo della polizia distrettuale nella Russia zarista: cf ROTH, *Giobbe*, 150, n. 1.

<sup>29</sup> ROTH, *Giobbe*, 187.



ABSTRACT

*The story of Job, in which the Bible condensed the deepest questions about the frailty of the human condition, has never ceased to provoke relectures in the theological, philosophic and literal field. The stereotype of “patient Job” was certainly called into question, especially in the modern era e in particular thanks to a more careful consideration of the Jewish reading’s tradition of the Bible. Two narrative rewritings collected in the European literature between late 1800s and early 1900s let us set up a comparative path that focuses on the limit issue: this issue has a privileged position thanks to the frailty experience and receives a possible suggestive answer in a reflection-provocation of Élie Wiesel.*