

---

---

## Soliloquio iniziale di Giobbe: «Essere stato o non essere stato»

### *Giobbe 3*

Con parole rivolte soltanto a se stesso, e che pertanto acuiscono la sua solitudine, Giobbe, finalmente, parla. Egli proferisce innanzitutto una maledizione contro il giorno della sua nascita e la notte in cui venne concepito. Riprendendo il linguaggio della creazione di Genesi 1, e invertendolo, Giobbe, con questa maledizione, sospinge lontano da sé il mondo e il suo Creatore, oltre che la propria vita, passata e futura. Poi, dalla proscrizione di questa scomunica auto-inflitta e di questa solitudine auto-imposta, Giobbe si protende verso la vita, il mondo e Dio con una serie di domande che, ciecamente, a tentoni, vanno alla ricerca del senso della propria esperienza. La maledizione e le domande testimoniano di una contrazione e di un'espansione esistenziale, e quindi della profonda dimidiazione delle sue energie vitali. Saranno queste energie a guidarlo e a sospingerlo per tutti i dialoghi che seguiranno, in un'alternarsi di disperazione e di speranza.

\* \* \*

Subito dopo la seconda sventura, Giobbe aveva compiuto due azioni non verbali e ambigue: era rimasto in silenzio per sette giorni, non peccando con le labbra, ma mostrando chiaramente segni di dolore sempre più intenso. Ora egli apre bocca e maledice il giorno della propria

nascita (in ebraico, semplicemente «il suo giorno»), il giorno attraverso il quale, come attraverso un cordone ombelicale, l'essere umano riceve tutta la bontà della creazione e del Creatore; il giorno in cui il ricordo e la cui celebrazione rinnovano la propria partecipazione alla potenza positiva dell'ordine che regge il mondo e del suo divino artefice; il giorno tramite il quale, per come ora Giobbe lo vede, gli venne dato accesso all'amarezza dell'anima e alla percezione di una possibile ostilità di Dio nei propri confronti. Nella celebrazione della propria nascita è implicita una naturale risposta alla vita esperita come cosa buona; una risposta informata a quella che potremmo definire una «devozione creaturale». L'esperienza di Giobbe suscita invece una risposta del tutto diversa. E tuttavia il carattere implicitamente dialogico di questa risposta è dichiarato dall'ebraico del versetto 2: «e Giobbe **rispose** e disse».

Il soliloquio si può analizzare in base alla seguente struttura:

Una *maledizione* scagliata sul

giorno della sua nascita (vv. 3a.4-5)

sulla notte in cui venne concepito (vv. 3b.6-10)

Una serie di domande e relative affermazioni:

Perché non morire al momento della nascita? (vv. 11-12)

giacché allora si sarebbe come i re (vv. 13-15)

Perché non essere un aborto? (v. 16)

giacché allora si sarebbe come lo schiavo libero (vv. 17-19)

Perché dare la luce a uno come me? (vv. 20-23)

perché ecco, allora, che cosa succede (vv. 24-26).

## 8.1 Giobbe maledice il giorno della propria nascita (3,3a.4-5)

Il giorno in cui Giobbe nacque fu quello in cui per la prima volta vide la luce (vv. 16b.20a). Giobbe maledice quel giorno con un lessico che inverte direttamente il verbo creativo iniziale e l'azione narrata in Genesi 1,3-5. Là Dio aveva detto: «Sia luce!»; in netto contrasto, Giobbe dice (traducendo letteralmente), «*quel giorno – sia tenebre*». Dopo ogni atto creativo, Dio aveva visto e considerato quanto aveva creato; Giobbe dice: «non se ne curi Dio dall'alto». Ogni cosa creata che aveva visto, Dio l'aveva approvata dichiarandola buona; Giobbe dice: «né splenda su di esso (sancendone l'approvazione) la luce!» (cfr. 10,3 e il relativo commento). Questo giorno è un male tale che può essere «riscattato» (v.

5, l'ebraico ha *ga'al*) solo se le tenebre e l'ombra lo oscurano, sottraendolo alla vista e alla memoria. In Genesi 1 Dio aveva separato la luce dalle tenebre; qui luce e tenebre devono rimanere confuse. Il verbo «riscattare» si riferisce spesso nella Bibbia ad azioni intraprese da parenti per mantenere vivo il nome e il ricordo di quanti sono morti senza eredi. Qui il significato consueto viene ironicamente invertito: il giorno della sventurata nascita di Giobbe dev'essere «riscattato» da azioni che lo sottraggano alla memoria. Le nuvole che devono infittirsi su quel giorno dovrebbero avvolgerlo in modo consono all'atmosfera di un giorno consacrato al più amaro cordoglio. Questo cordoglio si contrappone alla gioia che contraddistingue il giorno della nascita (Ger. 20,15) e i giorni della creazione in genere (Giob. 38,7).

### **8.2 Giobbe maledice la notte in cui venne concepito** (3,3b.6-10)

La maledizione parte dal giorno della nascita di Giobbe per poi risalire, più radicalmente, all'attimo da cui tutto ebbe inizio, quello in cui egli venne concepito. Le immagini evocate descrivono icasticamente, seppur attraverso una serie di termini negativi, l'attimo del concepimento. La notte stessa dovrà essere sterile (v. 7: *galmud*, termine usato altrove nella Bibbia per donne sterili); in essa non dovrà udirsi grido di gioia (v. 7). Questo grido d'estasi e appagamento erotico controbilancia strutturalmente il versetto 10, in cui il grembo della donna si apre per far fuori uscire la vita. Dal momento che quella notte non fu sterile in passato, allorché Giobbe venne concepito, che sia sterile d'ora in poi. Lo divenga non solo in virtù della maledizione di Giobbe, ma anche del potere di quanti (v. 8) maledicono il giorno della nascita del nemico, minandone in tal modo alla radice l'energia esistenziale; di quanti proferiscono una maledizione sul giorno in cui il nemico e la sua donna cercano il concepimento; di quanti sanno evocare la potenza negativa del drago simbolo dell'abisso del caos, il Leviatano. Quella notte non deve neppure dar luce alle stelle del mattino, né veder l'alba (v. 9). La notte del concepimento di Giobbe dev'essere senza esito, temporalmente e generativamente senza via d'uscita, all'opposto delle tenebre che avevano preceduto la creazione in Genesi 1, e della forza generativa a cui alludeva la sequenza: «Fu sera, poi fu mattina: primo giorno» (Gen. 1,5). La maledizione di Giobbe si abbatte su quella notte proprio perché la sua forza generativa, nel caso di Giobbe, ha avuto come esito solo «affanno», «tormento» (v. 10).

### 8.3 Prima domanda e relativa affermazione

(3,11-12.13-15)

Le prime parole di Giobbe (vv. 3-10) sono parole di ripudio, parole con cui egli respinge una vita il cui significato è ormai sin troppo vividamente chiaro e indesiderato. Le parole che vi fanno seguito (vv. 11-26) assumono la forma di una serie di domande che cercano di trarre dalla vita di Giobbe un senso desiderato, che però non verrà. I versetti 11-12 si aprono in ebraico con una salva di tre diversi interrogativi, che nella versione inglese [e italiana di N.Riv., CEI, BE (N.d.T.)] divengono un reiterato «Perché?». Questi tre interrogativi ripercorrono la sequenza della vita neonatale e prenatale, dal grembo, alle ginocchia, alle mammelle. Se fosse morto a quel punto, subito dopo la nascita, Giobbe avrebbe trovato riposo (*nualt*) con i re e i consiglieri della terra (vv. 13-15), come chi beneficia della luce della vita, senza poi nulla conoscere delle sue tenebre. Sotto il profilo formale, si noti il modo cui il triplice riferimento a quanti possiedono regalità e potere si intreccia al triplice riferimento ai loro possedimenti: re e consiglieri e mausolei da loro costruiti o restaurati; principi e oro e argento.

### 8.4 Seconda domanda e relativa affermazione

(3,16.17-19)

La maledizione dei versetti 3-10 era passata dal giorno della nascita di Giobbe al momento ancor più decisivo della notte del suo concepimento. Nella serie delle domande, tra i versetti 11-12 e il versetto 16 vi è un passaggio analogo: dalla morte al momento della nascita, alla più radicale morte prenatale. Se fosse stato abortito e subito sepolto, Giobbe starebbe senz'altro meglio di come sta. In una cultura come quella biblica, in cui si riteneva che la vita iniziasse col concepimento, normalmente un feto abortito avrebbe dovuto essere paragonato in negativo al bambino che riusciva a giungere al termine della gestazione (in quanto «conosceva» e «vedeva» solo tenebre, e mai la luce). Ma là dove sono i morti (il «là» dei vv. 17-19 è ripetuto tre volte nell'ebraico [e così rende la N.Riv.]) tutti i paragoni umani vengono livellati: stanchi o empì, prigionieri o aguzzini, schiavi o padroni (di nuovo, qui, tre coppie contrapposte) non fa alcuna differenza. «Là» (cioè nello Sheol, come in 1,21

[dove l'ebraico ha «là ritornerò» (N.d.T.)], piccoli e grandi trovano tutti allo stesso modo un luogo di riposo (per la seconda volta, *nuah*).

Si noti che Giobbe, mentre nei versetti 13-15 si paragona a quanti sono potenti e prosperi (re ecc.), nei versetti 17-19 si paragona implicitamente agli sventurati (stanchi ecc.). C'è forse qui, in questo mutamento di immagini, un'allusione al fatto che la vita umana che riesce a giungere al termine dei suoi giorni (che riesce cioè a morire sazia di giorni, come in 29,18) è una fortuna degna di un re? E che una vita che subisce sventure del tipo di quelle toccate a Giobbe è una forma di aborto esistenziale, che evoca immagini di prostrazione, prigionia e schiavitù? E comunque, quando la vita umana assume i tratti di una schiavitù prostrata, qual è l'altra faccia della medaglia? Non è forse che la divinità assume i tratti di un padrone (v. 19), di un aguzzino (v. 18), addirittura di un empio (v. 17)? L'ultimo vocabolo del versetto 19, infatti, «Padrone» (in ebraico *'adonay*), nell'Antico Testamento serve anche per riferirsi a Dio come Signore. Sotto l'influsso dell'esperienza positiva di Dio nell'Esodo e altrove, è ipotizzabile che l'uso israelita del termine «Signore» per Dio enfatizzasse le connotazioni positive di quel termine. Come indicano i sinonimi dei versetti 17-18, per Giobbe il Signore divino a cui si allude inizia ora a somigliare invece ai severi signori-aguzzini (*divine task-masters*) del pantheon babilonese, che avevano creato l'umanità per ridurla in stato servile e impiegarla come forza-lavoro nei propri possedimenti terreni. Da un simile rapporto tra Dio e l'essere umano la morte non sarebbe che un affrancamento e una liberazione (v. 19b).

### 8.5 Terza domanda e relativa affermazione (3,20-23.24-26)

Normalmente si sarebbe inclini a ritenere che il tesoro più grande – e la condizione preliminare d'ogni altro possibile tesoro – sia la vita stessa, e la luce che la accompagna. Come vedremo (p. es., in 12,22), la «luce» connota in parte l'umana consapevolezza. Per Giobbe invece la luce non è che un dono amaro che lo allontana soltanto, e troppo, da un ben più grande tesoro: la morte (vv. 21-22). Come il feto abortito e nascosto, Giobbe sa che la morte è un tesoro nascosto.

Le domande di Giobbe erano partite al versetto 11 da se stesso: «Perché *io* non morii...». Poi la sequenza delle domande lo porta gradualmente all'Altro-da-sé divino, a cui comunque egli per ora non si rivolge ancora con il «Tu», perché questo è un soliloquio. In 2,10 le doman-

de di Giobbe erano così larvate, così esitanti, da celarsi dietro la forma della domanda retorica. Ora divengono dirette: il nettamente affermativo «ha dato» di 1,21, e l'ambiguo «abbiamo accettato» di 2,10 divengono la domanda, assolutamente scevra di ambiguità: «**Perché dare** la luce (v. 20)... a un uomo la cui via è *nascosta?*» (la connotazione negativa di questo terzo «nascosto» inverte contenutisticamente le connotazioni positive dei due precedenti «nascosto/i» dei vv. 16 e 21). Il firmamento di Dio, o «riparo» istituito all'atto della creazione, ha posto un limite alle potenze del caos e della distruzione; ma ora gli ordini e le strutture della creazione hanno essi stessi cinto Giobbe, non più come un riparo protettivo, ma come una barriera costrittiva, un cerchio imprigionante (v. 23). Gli ordini e le strutture della creazione, cioè, un tempo avevano avuto una valenza positiva, di sostegno e protezione. Ora Giobbe esperisce quegli stessi ordini e strutture negativamente: essi convergono su di lui come una barriera repressiva, come una camicia di forza, allo stesso modo in cui, per esempio, quello stesso sistema nervoso che un tempo ha reso possibile intense esperienze di piacere può divenire fonte di atroci sofferenze fisiche. Perché? Il lettore – che, attraverso il prologo, sa delle decisioni prese nel consiglio celeste – ha se non altro una risposta parziale; ma Giobbe, che non ne è stato messo al corrente, resta totalmente all'oscuro.

La terza domanda di Giobbe (vv. 20-23) è seguita da un'affermazione (vv. 24-26) che questa volta non è ipotetica, bensì reale. Mentre le condizioni supposte nei versetti 13-15 e 17-19 sarebbero assai desiderabili, la condizione reale di Giobbe in 24-26 è intollerabilmente infelice. Questo passo, che conclude il soliloquio focalizzandosi sulla condizione presente di Giobbe, acquisisce un'insolita intensità retorica dal modo in cui riunisce e integra tutta una serie di termini reiterati. Il motivo del riposo (*nuali*, vv. 13.17) ricorre una terza volta nel versetto 26. Questa volta funge anche da terzo e culminante elemento di una triplice serie di sinonimi negativi: non trovo pace, né tranquillità, né riposo. Il motivo dell'affanno e del tormento, già accennato nei versetti 10 (*'amal*) e 17 (*rogez*), compare una terza volta come ultimo vocabolo del versetto 26. La sezione stessa si articola in tre distici, ciascuno dei quali contiene il verbo «viene», un verbo esistenzialmente gravido di significati, che drammatizza la destinazione umana dell'azione alla cui origine divina allude il verbo «dare» nel versetto 20. Complessivamente, e con una forza che si può cogliere solo leggendolo ad alta voce, il passo termina focalizzandosi sull'ambito penosamente angusto del luttuoso presente: il sospirare «viene», i gemiti si spargono; quel che si teme «viene», quel che spaventa piomba addosso; né pace, né tranquillità, né riposo «vengono»: solo il tormento «viene».

## 8.6 Ulteriori riflessioni sul soliloquio come modalità espressiva

Abbiamo notato la presenza di una serie di elementi peculiari, comuni tanto ai versetti 4-10 di questo capitolo quanto al capitolo 1 della Genesi. Resta da considerare un'ulteriore parallelismo di più vasta portata. Primo, l'andamento generale dei due passi: in Genesi 1 il discorso divino inizia con «Sia luce!» e termina con il motivo del riposo (*šabbat* o *sabbath*) per il divino artefice del mondo (Gen. 2,1-3; cfr. Es. 20,11, col suo rimando alla divina *nuaḥ* o riposo); qui il soliloquio di Giobbe inizia con «*quel giorno – sia tenebre*» e termina con «non trovo riposo». Qual è il significato di questo parallelismo negativo, di questa contrapposizione alla creazione dell'universo presente nella maledizione di Giobbe?

Per tentare di trovare una risposta a questa domanda sarà opportuno partire dall'osservazione di Michael FISHBANE secondo cui nella letteratura accadica «le cosmologie erano spesso usate come preambolo a un incantesimo magico e alla sua relativa prassi». Con questo mezzo, afferma Fishbane,

il sacerdote-mago voleva assicurarsi che questo specifico atto, istituito *ab origine* dal dio-creatore come parte del suo Ordinamento Cosmico, avrebbe partecipato della potenza ed efficacia di quell'evento primordiale. Viceversa, esso doveva assicurare, all'ora stabilita e per il fine pre-stabilito, l'operato delle forze presenti nell'evento archetipico di potere-ordine (VT 21, p. 155).

Si potrebbe ipotizzare un uso simile della tradizione cosmologica nell'Antico Testamento per esempio nei Salmi 104 e 148, dove lo stesso atto di lode non è solo mera risposta all'evento creativo, ma in certo qual senso partecipazione ad esso. (Questa osservazione tornerà utile in Giob. 38,7, in un contesto in cui il discorso divino dal seno della tempesta inverte l'inversione del lessico della creazione operata da Giobbe qui nel capitolo 3.) Un altro uso di questo genere si rinviene nell'Antico Testamento nell'invocazione centrale delle tre invocazioni di benedizione sacerdotale in Numeri 6,24-26, dove «YHWH faccia risplendere il suo volto su di te e ti sia propizio» partecipa dell'evento primordiale in cui Dio dice: «Sia luce!». Ciò che Fishbane dice riguardo al cosmo è applicabile anche alla celebrazione dell'evento microcosmico dell'anniversario della nascita del singolo: festeggiare il proprio compleanno è implicitamente invocare le potenze attive in quel giorno iniziale, affinché possano essere presenti e attive a favore del proprio benessere presente e

futuro. A detta di Fishbane, il soliloquio di Giobbe persegue esattamente lo scopo opposto. Egli definisce 3,1-13 «un vero e proprio incantesimo anti-cosmico» (VT 21, p. 153). L'intento è quello di rifiutare e rimuovere un cosmo e un intero ordine che, un tempo esperiti come favorevoli e benigni (p. es., v. 12), vengono ora esperiti solo negativamente, come una barriera, un «cerchio» coercitivo, oppressivo, frustrante (v. 23).

Verrebbe da domandarsi se non sia futile maledire un giorno che appartiene ormai passato (Marvin POPE). E tuttavia Dio benedisse il settimo giorno, un'azione presumibilmente tutt'altro che futile. (La benedizione, là, giungeva al termine del giorno, ed era parallela agli atti che avevano concluso i giorni precedenti: contemplare il frutto della giornata e asserire retrospettivamente che era cosa buona.) Per di più, le intuizioni della moderna psicologia, e anche la semplice esperienza, ci rivelano quanto la disposizione d'animo, i sentimenti, i propositi, le emozioni con cui ci si relaziona al proprio passato e futuro siano decisivi per la propria condizione presente. Il passato è fonte di energia vitale, e il benessere globale dell'individuo presuppone in parte la sua disponibilità e capacità di accettare e integrare in sé il proprio passato. Il futuro è invece una fonte relativamente inesauribile di possibilità; e, di nuovo, il benessere globale dell'individuo presuppone la sua disponibilità e capacità di accettare il futuro, con tutto il suo carico potenziale di incertezze e rischi, e di farsene coinvolgere. Giobbe invece si rammarica di essere nato; maledice quel giorno, e in tal modo pone tutto il proprio passato sotto una sorta di interdetto. Il passato ormai non lo benedirà più con le sue memorie: la memoria genetica, quella culturale, quella spirituale. E dunque Giobbe anela alla morte (v. 21), come condizione preferibile al futuro che la sua attuale situazione gli promette. Accusando Dio di averlo circondato (*hedged*) non di un «riparo» ma di una barriera che gli nasconde la via (v. 23), Giobbe si taglia fuori dal passato e dal futuro, con una maledizione che lo confina (*hedges*) nel solitario esilio della sua attuale sventura. Per un verso, Giobbe sembra aver smarrito la sua integrità. Ma è criticabile, in realtà? Forse, sarà meglio dire che egli ha smarrito un certo tipo di integrità, quella costituita dall'assoluta, acritica fede in un Dio che aveva approntato ginocchia per accoglierlo e mammelle per nutrirlo. Quell'integrità è stata irrimediabilmente scossa. Resta da chiedersi se da questa nuova, disperata solitudine possa nascere una nuova integrità, un'integrità che sia capace di, e disposta a, abbracciare un passato orribilmente sfregiato, per muovere verso un futuro la cui incertezza è ora assai più acutamente risentita.

La prima azione di Giobbe, il maledire «*il suo giorno*», se decontestualizzata, potrebbe suggerire una risposta negativa a quest'ultima domanda. Tagliarsi fuori a quel modo dal cosmo e dal suo creatore è porsi in un isolamento in cui non si può che soccombere.



Ma la seconda azione verbale di Giobbe controbilancia la prima, invertendo la direzione delle sue energie esistenziali. Se la prima azione contrae l'essere di Giobbe, e lo imprigiona entro le invalicabili mura di una maledizione, la seconda espande il suo essere nella disperata ricerca di un senso: Perché? Perché? Perché? Questo desiderio di sapere conduce Giobbe fuori dalle mura che lo imprigionano, verso una ricerca condotta alla cieca, a tentoni, di quel senso che, se mai esiste, per ora gli è occulto. Questo desiderio e questa disperata ricerca di un senso è un andare in cerca di tesori nascosti altrettanto intenso quanto la ricerca del non-senso della morte (v. 21). Ed è proprio questa ricerca del senso a costituire, da ora, la fondamentale energia esistenziale che sosterrà Giobbe, al cui interno l'energia della ricerca di morte diviene un momento particolare, una tematica transitoria. È proprio l'energia vitale della ricerca di senso che anima Giobbe a smentire la sua ricerca di morte.

Non dovremmo tuttavia interpretare la sequenza maledizione-domanda nel senso che la domanda rimuova o soppianti la maledizione. Semmai (in parte per via di come la ricerca di morte e di senso sono letterariamente intrecciate), dovremmo dire che, con la fine del soliloquio, tanto la negazione esplicita nella maledizione quanto l'affermazione implicita nella domanda vengono poste come due energie polari, che contribuiscono a costituire l'animo dimidiato di Giobbe. In ciò esse rispecchiano, riproducendo così l'essere a immagine di Dio della persona umana, il modo in cui la divina presenza si è polarizzata nelle figure di YHWH e del Satana.

### 8.7 Soliloquio e coscienza

Spesso, nei commenti fatti sin qui, abbiamo definito le parole di Giobbe del capitolo 3 un soliloquio. È significativo che egli rompa il suo lungo silenzio non con un discorso diretto a Dio, né rivolgendosi direttamente agli amici, bensì con un soliloquio, una modalità dialettica in cui l'io solitario è al tempo stesso oratore e primo ascoltatore. Non si può certo dire che gli altri ascoltino: semmai origliano o sentono per caso. (Ascoltare per caso un soliloquio non è lo stesso che ascoltare un discorso diretto. Se il soliloquio nasce dalla solitudine di chi lo formula, infatti, in virtù del suo essere ascoltato per caso esso entra nella solitudine «non-dialogica» del casuale ascoltatore – che sia, come in questo caso, uno dei tre amici di Giobbe, oppure il lettore di questo capitolo – e là dà origine a una sorta di soliloquio in cui l'ascoltatore casuale con-

versa a sua volta con se stesso sull'importanza, per Giobbe e per sé, di ciò che gli è accaduto di ascoltare.)

Questo effetto drammatico è analogo a quello di un altro classico soliloquio sui vantaggi relativi di morte e vita, alla luce dei fardelli di quest'ultima:

... chi lo potrebbe mai [sopportare i fardelli della vita]  
se uno può darsi  
quietanza col filo d'un pugnale?  
Chi vorrebbe sudare e bestemmiare  
sposato, sotto il peso della vita,  
se non fosse l'angoscia del paese  
dopo la morte, da cui mai nessuno  
è tornato, a confonderci il volere  
ed a farci indurire ai mali d'oggi  
piuttosto che volare a mali ignoti?  
La coscienza, così, fa tutti vili...  
(William SHAKESPEARE, *Amleto*, III, i)<sup>2</sup>.

La critica recente ha in genere interpretato la parola «coscienza», qui, nel suo significato primo di «ciò di cui siamo consci», o di «riflessione meditativa» (ENGLEBERG, *The Unknown Distance*, pp. 14 s.). Amleto e Giobbe sono accomunati, malgrado i secoli che li separano, da un atto di solitaria consapevolezza, un atto in cui la consapevolezza assume un carattere peculiarmente complesso ed esistenzialmente fatale. Considerare brevemente alcuni aspetti della consapevolezza ci aiuterà a mettere a fuoco il significato profondo di tale atto.

C'è quello stato di consapevolezza in cui siamo consapevoli, senza soverchia riflessione critica, di ciò che avviene all'intorno, per esempio quando ce ne stiamo sdraiati in giardino in una bella giornata di sole e percepiamo distrattamente il piacevole brusio della natura e dei bimbi che giocano poco distante; oppure, quando al lavoro siamo eseguendo, l'una dopo l'altra, mansioni di routine, o che avevamo pianificato per quel giorno. In quei frangenti, quando cioè la nostra attenzione è fissa su ciò che è positivamente presente, la nostra consapevolezza è in qualche misura ancora sopita, o al massimo semi-desta. Per dirla con le immagini usate da Giobbe al versetto 12, siamo a nostro agio sulle ginocchia della vita e dell'esperienza, succhiamo placidamente a quelle mammelle. Poi, d'improvviso, ci avvediamo di qualcosa di mutato: diveniamo consapevoli di qualcosa dalla sua assenza. Per esempio, im-

<sup>2</sup> W. SHAKESPEARE, *Amleto*, trad. it. di Eugenio Montale, in W. SHAKESPEARE, *I drammi dialettici*, a cura di G. Melchiori, Milano, Mondadori, 1994<sup>5</sup>, pp. 158 s. (N.d.T.).

provvisamente ci rendiamo conto che da un po' non sentiamo più il vociare dei bambini a noi affidati; oppure, al lavoro, ci rendiamo conto che un collega non è più lì accanto a noi. La consapevolezza giunge allora come improvviso soprassalto, come vivida sensazione di ciò che *non* sta accadendo, di ciò che *non* è presente. Non siamo forse spesso più consapevoli del valore e dell'insostituibilità di un familiare in sua assenza, che non durante la solita routine quotidiana?

Dunque, la consapevolezza può badare a ciò che è presente; oppure a ciò che è *stato* presente all'esperienza e ora non lo è più. Questo secondo caso attesta una consapevolezza più intensa e vivida del primo. Vi è però un altro stato di consapevolezza, distinto dai due sin qui illustrati che riguardano modalità di percezione positive e negative. Giobbe mostrerà spesso questo stato, e lo mostra brevemente già nel presente capitolo. Si tratta di uno stato di strenuo sforzo di immaginazione (*imaginative outreach*). Di esso, Alfred North Whitehead ha scritto:

Essa [la consapevolezza] giunge infine a un apice di libera immaginazione, in cui le novità concettuali investigano un universo in cui esse non sono esemplificate nel loro costituire un dato.

«Le novità concettuali», le idee o immagini che si hanno in mente, sono cioè nuove nella misura in cui non corrispondono ad alcun «dato» reale presente, oggettivamente percepito. Ma non solo: sono nuove nella misura in cui non sono *mai state* un «dato» presente, concretamente esperibile. Sono presenti, se lo sono, solo nell'immaginazione.

L'Amleto di Shakespeare conclude il proprio soliloquio con la decisione di continuare a vivere. La sua «coscienza», infatti, la sua riflessione meditativa su ciò di cui è conscio, ha contrapposto «i mali d'oggi» ai «mali ignoti», e ha scelto i primi. Lo sforzo di immaginazione, il volo di fantasia di Amleto si trova a confrontarsi, qui, con qualcosa che egli ignora. In un'analoga situazione, Giobbe riesce invece a immaginare una morte ch'egli sente di poter preferire alla vita. Si tratta di una morte che, come per una bizzarra, tragica parodia, rassomiglia all'acme del racconto della creazione, nella misura in cui offre «riposo». Ma questo riposo non è il riposo concesso da Dio (cfr. Es. 20,8-11; Deut. 25,19; Sal. 95,11; Mt. 11,25-30 ed Ebr. 4,1-10); è un riposo da Dio, dal divino *Adonaj* inteso come signore-aguzzino (*task-master*) (3,19).

Il mero *fatto* dello sforzo di immaginazione di Giobbe, in quanto atto di una coscienza solitaria e assolutamente desta, è forse più importante del suo *contenuto* e della sua *tendenza*. Esso segnala infatti il risveglio di Giobbe dal «sonno dogmatico» in cui egli era precedentemente vissuto con un atteggiamento di devozione creaturale. Presto, i suoi sforzi di im-

maginazione inizieranno a indirizzarsi verso altre direzioni (9,33-35; 14,13-17; 16,18-22), sino a raggiungere un punto culminante in 19,23-27.

Per intanto, possiamo apprezzare come la forma del primo discorso di Giobbe si attagli mirabilmente alla sua attuale condizione. In un momento in cui egli è tormentosamente consapevole di un'esistenza creata di cui è stato privato, l'esatto opposto dell'attuale miseria; in un momento in cui, per sottrarsi a tale miseria, immagina e vagheggia quel «paese... da cui mai nessuno è tornato» per raccontare come sia: in questo momento, Giobbe si esprime con un soliloquio. E tuttavia, paradossalmente, potrebbe darsi che questo stato di coscienza e questa solitudine siano la condizione di una nuova modalità di dialogo, quasi «da abisso ad abisso», di una nuova modalità di partecipazione alla presenza del Grande Solitario.