

# L'INTERPRETAZIONE EBRAICA DI GIOBBE: ALCUNE PROSPETTIVE

Il popolo ebraico non ha mai trovato nel libro di Giobbe un fondamento del proprio comportamento, della propria identità profonda, delle promesse a lui fatte e da lui custodite. Nel modo tradizionale di essere educati ebrei si poteva, addirittura, ignorare l'esistenza del libro di Giobbe, anche se, ovviamente, non fu (né è) mai dato ignorare l'esistenza della sofferenza. Un passo colloquiale di Elie Wiesel ci conferma questo asserto: «Lo si conosce senza conoscerlo. Anch'io ho vissuto la storia di Giobbe senza conoscerla... Da noi, nell'Europa dell'Est - a Sighet dove sono nato - non abbiamo mai davvero studiato questo libro per una ragione molto semplice: in quei paesi si studia innanzitutto il Talmud; ma il Talmud si basa molto di più sulla Torah che sugli altri libri della Bibbia. Ovviamente, di tanto in tanto, avevamo un certo sentore, per così dire, dei Profeti, dato che erano citati dal Midrash... o anche perché di sabato, dopo la lettura della Torah [Pentateuco], durante l'*haftarah*, recitiamo un passo profetico, ma Giobbe non è mai incluso nell'*haftarah*. Personalmente ho cominciato a leggere Giobbe in Francia, dopo la guerra, insieme al mio maestro Chouchani» (J. Einsenberg, E. Wiesel, *Giobbe o Dio nella tempesta*, SEI, Torino 1989, p. 10). Quando Wiesel, il grande testimone della massima sofferenza patita dal popolo ebraico, si trovava ad Auschwitz, non poteva perciò volgere esplicitamente il suo pensiero a Giobbe.

Nonostante questa sua non centralità bisogna però affermare che, a più riprese, sono esistiti momenti in cui il libro di Giobbe è apparso esprimere qualcosa di assai prossimo alla situazione in cui il popolo ebraico si è trovato a vivere. L'ebreo si è servito, per esprimere la propria condizione, anche della figura o del libro di Giobbe. Un esempio di ciò lo si può avere nell'uso liturgico presente in alcune comunità (evidentemente non quella di Sighet) di leggere il libro di Giobbe il 9 di Av, il giorno dedicato a commemorare la duplice distruzione del Tempio di Gerusalemme. Questa lettura non va però vista solo all'insegna dello squallore, bensì nel contesto di ricchezza, abbandono e nuova ricchezza propria della vicenda di Giobbe e che si spera essere propria anche del Tempio, una volta splendido, ora distrutto e in futuro, nella speranza, nuovamente splendido. Il che implica che alle «cornici prosaiche» poste all'inizio e alla fine del libro di Giobbe sia attribuito un ruolo fondamentale. Del resto le «cornici prosaiche», che descrivono un buon inizio e garantiscono un buon fine, sono carissime a pressoché tutta l'esegesi antica ebraica, cristiana e anche islamica (cfr. *Corano*, 21,83-84; 38,41-44); mentre tendono a essere considerate marginali o addirittura disturbanti da quasi tutti gli interpreti moderni.

La domanda più riassuntiva a cui poter ricondurre l'interrogare ebraico su Giobbe è forse questa: chi fu Giobbe? La domanda appare tradizionale in

quanto essa non equivale affatto a chiedersi: come sorse e si formò il libro di Giobbe (problema secondario in epoca antica e cruciale in epoca moderna)? Questo interrogativo sorge a motivo della *indeterminatezza* «favolistica» che caratterizza la presentazione di Giobbe: «Vi era un uomo nel paese di Utz: il suo nome era Giobbe» (Gb 1,1). L'*indeterminatezza* diviene così luogo di molte possibilità, di possibilità non solo attuate ma anche svanite; Giobbe diventa così anche una figura rispetto alla quale le cose sarebbero potute andare diversamente. In particolare le determinazioni da ricercare attraverso il commento sono le seguenti: Giobbe fu un ebreo o un gentile? Dove e quando visse? Fu davvero innocente o fu reo di qualche colpa?

Giobbe fu ebreo o gentile? Giobbe fu il più pio gentile mai vissuto (*Deuteronomio Rabbah*, 2,4), uno dei diciotto personaggi designati da Dio con l'espressione «servo del Signore» (cfr. *Avot Rabbi Nathan*, A, 43, 121). In ogni caso si può affermare, con una certa sicurezza, che la tradizione più antica considera Giobbe un gentile, coevo ai patriarchi e in buoni rapporti con questi ultimi. Le *haggadot* (tradizioni esegetico-narrative) più recenti, dal loro canto, non avrebbero mai ammesso che un uomo tanto pio potesse essere stato un non ebreo (cfr. *b. Bava Bathra*, 15a-15b, vedi anche L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, vol. V, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1968, p. 382). Naturalmente per determinare l'origine di Giobbe è importante dargli una «genealogia». Le *toledot* (genealogie) sono le forme più tipiche di inquadramento biblico per inserire qualcuno entro una storia che abbia qualche relazione con quella della «casa d'Israele». Uno di questi tentativi fu, ad esempio, quello di ritenere Giobbe doppiamente imparentato con Giacobbe, in quanto nipote di Esaù e genero di Giacobbe, avendo sposato, come seconda moglie, Dina (*Bava Bathra*, 15a. Cfr. la ripresa contemporanea di queste leggende presenti in G. Limentani, *Il grande seduto*, Adelphi, Milano 1979). Questa ipotesi rappresenta un tentativo intermedio tra il considerare Giobbe un ebreo e il reputarlo un gentile. Giobbe infatti è vicino a Israele e nello stesso tempo gravita nei pressi dei nemici d'Israele (Esaù, Edom, Sichem). È impossibile risolvere l'ambiguità di questa figura. Peraltro vi è anche chi propone un Giobbe «*naturaliter haebreus*» in quanto, al pari di Adamo, Noè, Melchisedec, sarebbe nato circonciso (lo si deduce dalla qualifica di «integro» - *tam* - attribuitogli dal testo, Gb 1,8). A detta di altri Giobbe fu ebreo, in quanto dotato del dono della profezia, il quale, dopo la morte di Mosè, fu di esclusivo appannaggio degli ebrei. Il tentativo di determinare esegeticamente questa figura dà luogo così a un ventaglio ampio e vario di prospettive. Giobbe resta figura difficilmente afferrabile.

Tutto ciò è ampiamente ribadito dall'indagine relativa al periodo storico in cui visse Giobbe. In una sola sezione talmudica (*b. Bava Bathra*, 15a-15b) si possono, ad esempio, leggere le seguenti alternative: si trattò di un contemporaneo di Mosè vissuto in terra di Canaan quando le spie visitarono il paese; naque in Egitto quando vi entrarono i figli di Israele e morì quando ebbe luogo l'esodo; visse durante il periodo dei giudici; fu contemporaneo di Salomone, di Nabucodonosor, di Assuero; fu tra coloro che rientrarono da Babilonia e fondò un'accademia a Tiberiade. Infine si deve aggiungere che nello stesso passo talmudico appare anche l'opinione «razionalistica» secondo cui Giobbe è una pura finzione letteraria. In ogni caso, lasciando cadere quest'ultima lettura, si vede abbastanza chiaramente come anche nella collocazione «geografico-temporale» prevalga il senso di un accostamento fra Giobbe e Israele che non sfocia mai in una completa identificazione. Giobbe si trova rispetto al popolo ebraico su una rotta di tangenza. E forse in ciò si può vedere una metafora della natura stessa di questo libro così «eccentrico» rispetto al dipanarsi della storia biblica (in luogo della genealogia vi è solo indeterminazione: «Vi era un uomo nel paese di Utz: il suo nome era Giobbe» Gb 1,1) e pur inserito a pieno titolo nel canone ebraico.

Giobbe fu davvero del tutto innocente? Nella tradizione ebraica vi è, senza dubbio, una corrente «innocentista». Essa è stata riproposta di recente da Amos Luzzatto nel suo, *Il libro di Giobbe* (Feltrinelli, Milano 1991). «Innocentista» in quanto si opta per interpretare la sofferenza come «prova» e come «prova superata» (inutile dire che anche qui le «cornici prosaiche» svolgono un ruolo determinante). E il reggere alla prova diviene ovvia garanzia di innocenza: «Giobbe, alla prova, è affascinante. Nessuno lo sostiene: la moglie lo incita a un atto di eresia, che lo avrebbe perduto, facendolo fallire nella prova. Gli amici predicano a vuoto, Elihu (forse) tenta di umiliarlo. Lui invece lotta con se stesso, con i propri dubbi, con le proprie tentazioni, con il proprio dolore. Ma infine chiede una cosa sola: che Dio gli sia vicino nella sua sofferenza, che Dio non gli si occulti, che Dio risponda (v. soprattutto 13,22-24; e 14,15). E quando finalmente Dio gli risponde egli si placa e ne riconosce la supremazia, Giobbe ha retto alla prova» (A. Luzzatto, *op. cit.*, pp. 60-61).

La categoria della prova in Giobbe è opposta a quella all'opera in Abramo. In quest'ultimo la prova sopraggiunge proprio perché gli è stata rivolta da Dio una parola che afferma tutto quanto Dio non dovrebbe dire. Per Abramo la prova sta nel suo «sapere», per Giobbe nel suo «non sapere». La prova di Giobbe è di non sapere di essere messo alla prova. E allora il lettore che lo sa, non è mai messo a propria volta alla prova (anche per questo il prologo in prosa non piace ai moderni). In altri termini il lettore del libro è sempre costretto ad assumere l'atteggiamento del Satan o di Dio, mai quello di Giobbe. Il lettore infatti è ammesso di diritto alla seduta del tribunale celeste. È da quella comoda posizione che può, fin dalle prime righe, scrutare il comportamento di Giobbe. Con

ciò il problema della sofferenza trova, in realtà, risposta ancor prima di essere messo in campo. Resta però del tutto aperto (e nel libro di Giobbe insolubile) un altro problema: perché si deve mettere alla prova il giusto? Solo perché Dio la spunti davanti al Satan? «Ci basti affermare che questa sofferenza, la sofferenza di Giobbe, appartiene alla categoria della *Prova*. Giobbe questo non può saperlo (altrimenti la prova non sarebbe più tale), ma noi lettori, lo sappiamo bene, perché abbiamo letto i due capitoli del prologo. (Incidentalmente, questa chiave di lettura rende necessaria l'unità del testo. Cominciare la lettura dal terzo capitolo renderebbe il tutto incomprensibile o forse addirittura banale)» (A. Luzzatto, in AA.VV., *Parola e silenzio di Dio*, Atti della XXVIII sezione SAE, Ed. Dehoniane, Roma 1991, p. 169). Ma non è ugualmente banale, ci si potrebbe chiedere, avere a che fare con qualcosa in cui la risposta precede lo stesso problema? Il vero problema infatti non sta nel sapere se si regge o non si regge alla prova – si tratta, in fondo, di un particolare, per quanto importante – bensì di sapere se la sofferenza è davvero prova e a che pro lo sia.

Qui i motivi preposti per Abramo non valgono. Ecco perché nella tradizione ebraica viene proposta anche l'altra alternativa: Giobbe non è del tutto innocente. O non lo fu prima della sventura o non lo fu nel corso della prova. Si potrebbe dire che qui si è forse un po' troppo sospettosi, andando alla ricerca di colpe nascoste. Ma a questa obiezione si potrebbe anche rispondere dicendo che sono proprio il prologo e Giobbe stesso a dare la stura a questo atteggiamento sospettoso. Sono infatti loro a domandarsi per primi se «dietro» non ci sia qualcosa di non immacolato: «allora era solito alzarsi presto al mattino e offrire un olocausto per ciascuno di essi, nel timore che i figli potessero aver peccato, forse profanato in cuor loro il Nome di Dio. Così era solito agire Giobbe, da sempre» (Gb 1,5). Ed è ironico prendere atto che questo sospetto nei confronti del sotterraneo comportamento dei propri figli sia presentato come elogio. I rabbini, in ogni caso, sembrano, a volte, orientati a ripagare il personaggio biblico con la stessa moneta. Giobbe è un timoroso, un incerto e alla fin fine un colpevole. L'esempio più celebre è quello in cui la causa delle sofferenze di Giobbe viene attribuita all'atteggiamento da lui assunto in una discussione avuta con Balaam e Ietro a proposito del destino degli ebrei residenti in Egitto. «Balaam che aveva consigliato di uccidere tutti i figli maschi degli ebrei, fu ucciso; Giobbe che aveva taciuto, venne punito, Ietro che fuggì divenne suocero di Mosè» (*b. Sotah*, 11a). Il comportamento incerto e titubante del debole Giobbe è evidente nel suo silenzio; per contro nella sofferenza Giobbe parlerà in modo abbondantissimo. Il non aver retto alla prova da parte di Giobbe, reso manifesto anche dal profluvio di parole uscite dalla sua bocca (Abramo nel corso della prova è pressoché muto, il suo linguaggio sta infatti nell'agire), rappresenta una possibilità svanitasi. Se avesse retto alla prova senza mormorare, il nome di Giobbe sarebbe stato addirittura associato a quello dei tre patriarchi. Si sarebbe perciò parlato

di Dio di Abramo, di Dio di Isacco, di Dio di Giacobbe, di Dio di Giobbe. Ma egli, a differenza dei patriarchi non restò saldo, e il suo nome, diversamente da quello di Abramo, Isacco e Giacobbe, non è ricordato per qualificare Dio (cfr. *Pesiqta Rabbati*, 47, 190b-191a). L'indeterminatezza di Giobbe è anche quella di possibilità svanite.

Questa possibilità sfumata pone, in realtà, un interrogativo più penetrante di quello di chiedersi chi fu Giobbe. La vera domanda da porsi è infatti questa: chi è il Dio di Giobbe? Anch'egli, proprio come Giobbe, manca di qualificazioni che lo legano a un «dove» a un «quando» a un «chi». Il Dio di Giobbe è un Dio indeterminato, puro Signore della totalità, del cosmo. Questo tema scoppia in maniera incontenibile quando si giunge alla modernità, ma si può dire che esso, in un certo senso, è sempre sottostante. Il contesto in cui si muove il libro di Giobbe è palesemente giudiziario. Vi è un tribunale, un accusatore, un imputato, un giudice. Manca però qualcosa di essenziale: il codice in base al quale emettere la sentenza. Manca la Torah. Il Dio di Giobbe non è il Dio che ha rivelato la Torah, ma allora che Dio mai è? Ma se il Dio a cui ci si rivolge è il Dio che rivela la Torah, allora le cose cambiano in modo radicale. Quel Dio infatti, proprio in virtù di Torah, può essere visto non solo come giudice, ma può essere considerato altresì come imputato (e proprio per questo può essere vicino al suo fedele nella prova). Basti pensare, in proposito, ai «classici» processi chassidici (ma esistono esempi precedenti) in cui Dio è tratto in giudizio sulla base della Torah e delle promesse in essa contenute.

Le sventure ebraiche e il processo narrato da Wiesel nel suo pezzo teatrale il *Processo di Shamgorod* sono senza alcun dubbio ispirate a Giobbe. Anche lì vi è la sofferenza come causa della protesta. Anche lì vi è la figura del Satan, che, giocando ambigualmente il ruolo di difensore di Dio, si presenta indirettamente come accusatore dell'uomo. Eppure in esso vi è qualcosa di profondamente non giobbeico, in quanto lì ci si può continuamente appoggiare alle promesse fatte da Dio a Israele (cfr. E. Wiesel, *Il processo di Shamgorod così come si svolse il 25 febbraio 1649*, Giuntina, Firenze 1982, p. 96).

Il confronto tra Abramo e Giobbe rappresenta da solo un intero filone esegetico. Uno dei passi eloquenti a questo proposito appare il seguente: «Il contrasto tra Giobbe e i Patriarchi appare dalle parole da lui pronunciate e dalle parole pronunciate da Abramo. Rivolgendosi a Dio Abramo disse: «Lungi da te agire in questo modo uccidere il giusto assieme all'empio, cosicché il giusto sarebbe come l'empio (Gen 18,25) e Giobbe esclamò contro Dio: È una sola cosa perciò dire, Egli distrugge l'intero e l'empio (Gb 9,22). Entrambi riceverono la giusta ricompensa, Abramo fu ricompensato e Giobbe punito» (cfr. *Genesi Rabbah*, 49,9). Nello stesso passo esegetico più avanti si dice che l'espressione «Lungi» «*chalilah*» è da intendersi imparentata con la parola «*chillul*» (profanazione); sarebbe cioè una vera e propria profanazione del Nome di Dio se il giusto e l'empio fossero trattati

allo stesso modo. Dio profanerebbe il proprio Nome se abbandonasse la giustizia e se non avesse misericordia per l'innocente. Dunque la lotta di Abramo è con Dio, ma lo è per amor suo. Giobbe invece non si prende affatto cura del Nome di Dio. Ed è chiaro che è proprio Abramo ad essere il più vicino alla tradizione giudaica, la quale ha sempre saputo di aver ricevuto la Torah da Dio, proprio perché Dio attende qualcosa dal suo popolo.

Nella modernità ebraica il tema dei figli di Giobbe assume la funzione di detonatore delle contraddizioni del discorso. Se si tiene per buona la duplice «cornice prosaica» del libro, con figli scomparsi sostituiti da altri figli, non sarebbe difficile vedere di nuovo una contrapposizione con Abramo e con la sua prova tutta incentrata sulla restituzione dello stesso unico figlio, Isacco. Ma Isacco è figlio unico, in quanto è figlio della promessa; mentre i molti figli di Giobbe sono segno soltanto della sua umana ricchezza. Tanto la paziente accettazione della morte dei figli, quanto la comparsa di altri figli chiamati a sostituire quelli defunti appaiono atteggiamenti inaccettabili per la mentalità moderna (cfr. ad es. Wiesel, *op. cit.*, p. 65). Ma è ovvio che se ci si ribellasse a Dio per la perdita dei figli, salterebbe tutto il contesto in cui si muove la supposta prova. Con la non accettazione della morte dei figli sarebbe la stessa immagine di Dio presente nel libro di Giobbe a risultare, nel suo complesso, inaccettabile e improponibile. Ma questo passo non lo poteva compiere la «tradizione», lo poteva fare solo la «letteratura». Malamud in *L'uomo di Kiev* (titolo orig. *The Fixer*, 1966), riporta le parole con cui il pio suocero vuole confortare il protagonista, Jacob Bok, rinchiuso in un carcere zarista sotto l'accusa di aver compiuto un omicidio rituale. Esse esortano ad aver fiducia in Dio evocando la figura di Giobbe. Ma Jacob risponde: «Già, per vincere una stupida scommessa con il diavolo ha fatto fuori tutti i servi e i figli innocenti di Giobbe. Basterebbe questo per farmelo odiare, e non metto in conto diecimila pogrom. Ach, perché mi costringi a parlare di queste favole? Giobbe è un'invenzione, e così pure Dio. Cambiamo discorso». In conclusione ci si può chiedere perché il libro di Giobbe sia forse il libro biblico attualmente meno in grado di difendersi dalla possibilità di essere «fruito» in modo *esclusivamente* letterario, o di essere riscritto appunto letterariamente. I motivi sono tanti; tra essi però vi è anche una specie di «vizio interno», che fa sì che Giobbe risulti senza alcun dubbio il libro più *estetico* della Bibbia. Questa qualifica va intesa in senso profondo. Essa non va riferita solo alla bellezza poetica dello scritto (si tratta, in sostanza, solo di una veste, per quanto splendida), va rivolta anche alla «pretesa» o alla «finzione» presenti in questo libro di poter rispondere al problema costituito dal dolore umano appellandosi al crudele splendore insito nelle opere del Dio creatore. Tempesta e forza, mostri e flutti sono i segni della potenza di Dio. Con stile rilucente e fermo lo scrittore sacro descrive un mondo in cui l'operare di Dio si manifesta nel preparare la preda alla leonessa («Sei tu che procuri la cacciagione al leoncello e riempi il ventre al felino», Gb 38,39) e nel succhiare sangue da parte dei giovani aquilotti, per sfamare i quali la mam-

ma aquila piomba sui cadaveri (Gb 38,39). È stata però proprio la rivelazione biblica a instillarci nel cuore la convinzione che il Dio che sa essere vicino alle sofferenze del suo fedele (e questa vicinanza non è detto che sia di per se stessa una risposta) è quello che sta dalla parte della gazzella e dell'agnello morsi e dilaniati, più che da quella della

leonessa e dell'aquila trionfanti. E a nessuno appaiono belli sanguinanti brandelli di carne o uomini abbandonati coperti da una moltitudine di piaghe.

Piero Stefani

(Conversazione tenuta presso la Nuova Corsia di Milano il 9 marzo 1992)

## Il Giobbe del ghetto ebraico

È un errore molto grave credere che Giobbe possa servire da modello per la risposta religiosa ebraica ad Auschwitz. La maggior parte dei teologi ebrei contemporanei insiste nell'affermare che l'ebreo post-Auschwitz è un esemplare contemporaneo di Giobbe. È dimostrato che siamo stati crudelmente provati. Siamo esortati a mantenere una fede giobbeica nella beneficenza ultima di Dio, nonostante Auschwitz. Io non sono d'accordo. Si può discutere di Giobbe solo quando c'è Giobbe. Orrendamente afflitto, Giobbe sedeva sul suo mucchio di letame. Per quanto terribile fosse la sua condizione, egli era tutte le volte riconosciuto come una persona da Dio e dall'uomo. Ad Auschwitz l'ebreo non sedeva sul mucchio di letame. Divenne meno del mucchio di letame. Se non altro il mucchio di letame ha la capacità di dilatare la forza datrice di vita della terra. Nessun «tu» fu rivolto all'ebreo di Auschwitz da Dio o dall'uomo. L'ebreo divenne una non-persona nel più profondo senso della parola. Né la sua vita né la sua morte contavano. Non c'era alcun problema, perché non c'era alcun Giobbe. Giobbe se ne andava in fumo. E il suo problema con lui.

Le terribili parole dello psicologo e rabbino americano R. L. Rubenstein ci aprono le porte del ghetto mitteleuropeo, la cui tragedia non può essere dimenticata da alcuna coscienza civile. In questo microcosmo degli *Ostjuden*, Giobbe è forse una delle figure bibliche più vive e presenti. A lui fa riferimento una narrativa che si è espressa soprattutto nello *jiddish*, il *patois* alto-tedesco ibridato di vocaboli ebraici e slavi parlato dagli ebrei polacchi e tedeschi, che ha dato in passato scrittori di rilievo come M. Mochel-Sforim, I. Lerb-Perez, Scholem Aleichem, Scholem Ash, D. Bergelson etc. Questa letteratura è lo specchio della civiltà dello *shtetl*, la «piccola città», il ghetto. Un mondo colmo di stupore come nelle tenere e balenanti tele di M. Chagall, un mondo in cui la cronaca è epos di spiriti celesti e di passioni sublimi terrestri, un mondo così spesso sconvolto dalla persecuzione dei *pogrom* eppure silenzioso e nobilmente contenuto nel dolore e nel pianto.

In questo mondo così sospeso tra cielo e terra una prima voce a risuonare è senz'altro quella di Josep Roth, nato nel 1894 e scomparso nel 1939, poco prima di assistere alla tragica «soluzione finale». La sua figura di scrittore eccezionale è comprensibile solo nello sfondo del mosaico vivace e sofferente che abbiamo prima disegnato. Roth ha «montato» su una trascrizione moderna di Giobbe uno dei suoi romanzi più noti, *Giobbe. Romanzo*

*di un uomo semplice* (tr. it. di L. Terreni) Adelphi Edizioni, Milano 1977, scritto nel 1930. L'opera ci conduce proprio in quel mondo ebraico-orientale che spesso in Roth è un discreto paesaggio dell'anima, uno sfondo simbolico contro il quale il narratore poetico in controluce la sua saga dell'esilio e dello sradicamento moderno.

Fiabesco e realistico il romanzo racconta la storia di Mendel Singer, un pio ebreo galiziano che vive in uno di questi arcaici borghi dell'Europa orientale nei quali l'ebraismo si era conservato nella sua immobile miseria ma anche nella sua intatta integrità umana e religiosa. Come il personaggio biblico da cui prende il nome, Mendel Singer viene percosso dalle sventure: la grave minorazione di un figlio, l'estraneazione degli altri che si allontanano in diversi modi dall'ebraismo, ossia dalla «pietas» familiare ed umana, l'una attraverso una sessualità sfrenata che giungerà alla follia, l'altro attraverso l'integrazione nella società americana che significa la perdita dell'identità individuale.

L'assimilazione ebraica che giunge al culmine con l'emigrazione di Mendel Singer e della sua famiglia negli Stati Uniti, viene vista come la parabola di un'umanità che, staccandosi dalle proprie matrici e dalla totalità universale della Legge, perde la propria autonomia individuale e viene appiattita in un'amorfa personalità eterodiretta, indifesa dinanzi alla brutale aggressione dell'anonima società industriale. A resistere è solo Mendel Singer per il quale la «religio» significa fedeltà a se stesso, alla propria natura, ai propri gusti, al proprio vecchio caffettano. Quando la moglie in America, gli rimprovera di comportarsi «come un ebreo russo», egli risponde di essere un ebreo russo, rinsaldando così l'unità di persona e di comportamento. Ai deboli figli integrati nel mondo moderno e da esso stritolati Roth contrappone l'incrollabile figura di «paterfamilias» ebraico, intimamente sempre illusa. Quando Mendel, nel dolore, si ribella a Dio, la «religio» non lo abbandona neppure nella bestemmia perché dimora nel suo corpo, è ormai parte costitutiva del suo essere. Anche quando la deriva della disperazione e dell'annebbiamento lo porta verso un appassire inesorabile, anche quando a chi gli ricorda il Giobbe biblico replica accusando Dio di essere un *isprawnik*, cioè un capo poliziotto, Mendel resta come il Giobbe originario legato disperatamente al suo Dio.

(da *Giobbe*, traduzione e commento di Gianfranco Ravasi, Città di Castello 1984<sup>2</sup>, pp. 206-208)