

---

## RECENSIONI

---

### Religione

FRANCESCO GIOSUÈ VOLTAGGIO - FRANCESCO PAOLO CIGLIA, *Nella tempesta Dio. Sul dolore, tra Bibbia e filosofia*, Prefazione di Fabrice Hadjadj, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2023, pp. 272.

Gli autori del volume sono il biblista e archeologo Francesco Giosuè Voltaggio e il filosofo Francesco Paolo Ciglia. Essi scandagliano la vicenda di Giobbe avvalendosi delle risorse ermeneutiche offerte dall'antropologia filosofica e dalla letteratura, oltre che dalla Bibbia e da varie fonti della cultura religiosa ebraica (*Mishnah*, *Talmud*, *Midrash* etc). Comunque, a corroborare la riflessione svolta dai due studiosi è soprattutto André Neher, autore de *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio della parola*. Neher coniuga una conoscenza non comune dell'universo religioso ebraico con una marcata attitudine ad affrontare «alcune delle questioni filosofiche tra le più urgenti e brucianti che la nostra contemporaneità ha posto e pone sotto i nostri occhi» (Ciglia, p. 15). Il silenzio che, sino alla teofanía finale, Dio oppone a Giobbe è letto dal filosofo ebreo sullo sfondo del silenzio divino nei campi di sterminio nazisti. Un silenzio, questo, che nelle sue parole assume una «dimensione demoniaca» (Neher, cit. p. 56), allorché Auschwitz ha introdotto nella storia «una categoria inedita della morte».

Francesco Paolo Ciglia scrive che il libro «tenta di gettare un ponte [...] sul vero e proprio abisso che intercorre, distanziandole infinitamente, fra le galassie geo-storiche, linguistiche, culturali, concettuali e religiose entro cui si muovono, da un lato, le Scritture bibliche dell'Antico e del Nuovo Testamento, dall'altro, la ricerca filosofica che innerva l'intera civiltà occidentale» (p. 13). Rispetto ai libri sapienziali più antichi, *Giobbe* assume un carattere peculiare, che ne arricchisce i motivi di interesse per i lettori di ogni epoca. Il redattore dei *Proverbi* testimonia una salda adesione alla dottrina tradizione della retribuzione terrena del bene e del male, quello di *Giobbe* attesta invece che la credenza in tale dottrina si è resa alquanto problematica.

Per Francesco Giosuè Voltaggio, Giobbe prende avvio «dalla convinzione che Dio è buono e che la sua opera è perfetta [...] proprio per questo egli non può capire la sua sofferenza, perché la considera inconciliabile con la sua convinzione interiore» (p. 54). La discrasia tra le implicazioni esistenziali della propria fede e l'inanticipabile drammaticità delle sue vicissitudini pone il personaggio biblico in una condizione interiore che la psicologia odierna denominerebbe *dissonanza cognitiva*.

In Giobbe, il giusto soffre modo sproporzionato rispetto alle colpe che, pure, egli imputa a sé stesso. La sofferenza del giusto dà a pensare già ai filosofi greci, soprattutto a Platone. Se, nel colloquio con Dio, Satana insinua il sospetto che Giobbe sia giusto perché consegue, in contropartita, una messe di benedizioni celesti (*Gb* 1,9-11), nella *Repubblica* Glaucone dubita che il giusto sia tale «per amore della giustizia o dei doni e degli onori». Voltaggio nota che qui viene messa in questione la *gratuità della giustizia* (p. 28; cfr. p. 44).

La rivelazione biblica rende quanto mai grave lo scandalo suscitato dal dolore innocente. Uno scandalo siffatto non può in alcun modo essere tacitato da argomentazioni filosofiche confortanti, espresse segnatamente dalle *Consolations* degli stoici. Nelle parole di Hans Jonas, quella rivelazione denuncia inesorabilmente i limiti di qualsivoglia teodicea che, dopo Auschwitz, intenda salvaguardare, al contempo, la giustizia e l'onnipotenza del Dio biblico: per il filosofo, Egli «ha rinunciato alla sua potenza» (Jonas, cit., p. 7). Da parte sua, Martin Buber scrive che Dio si è “eclissato” nell’orizzonte spirituale del Novecento europeo. Per André Neher la Sua parola è «*andata in esilio*». La tempeste spirituale dell’epoca attesta «la totale incapacità di guardare l’altro uomo *in quanto uomo, in quanto altro*». Essa è segnata dal «silenzio di Dio, nel senso che davanti a una tragedia simile – lo sterminio di un intero popolo e la sofferenza degli innocenti – non solo l’uomo rimane senza parole, ma anche Dio sembra sbiadire» (Voltaggio, p. 26), appare «disarmato» nelle parole del vescovo cattolico Klaus Hemmerle (cit., p. 162). Tuttavia, durante un altro esilio – a Babilonia – Israele ha sperimentato che dall’eclissi della Parola «nascerà la luce del Messia che redimerà il popolo e compirà le promesse di ritorno, restaurazione e riedificazione del tempio» (Voltaggio, p. 41). André Neher crede che proprio nelle epoche di eclissi e di silenzio, Dio intenda incontrare l’uomo. L’esilio della parola costituisce quindi un punto di inflessione della storia che può preludere a un nuovo inizio, all’apertura di una “porta” che dischiuda una relazione rinnovata tra Dio e l’uomo. Nel saggio *Être juif après Auschwitz*, l’autore scrive che, dopo la Shoah, all’ebreo è affidata la missione di farsi «il porta-parola e il portasilenzio di sei milioni di uomini».

Sebbene Giobbe non sia ebreo e i studiosi discutano ancora sulla sua etnia, secondo Martin Buber egli incarna in modo singolare l’attitudine religiosa propria dell’uomo biblico. Si tratta della *emunah*, ovvero della *fede/fiducia* che per il filosofo, come per l’amico Franz Rosenzweig, *si conferma* (*sich bewährt*) nel sostenere ogni prova inviata dal Signore. In effetti, nella loro *versione/Verdeutschung* della Scrittura, Buber e Rosenzweig traducono la parola ebraica *tzaddiq* con “confermato” anziché con “giusto”. Il confermato è «l’uomo che, confidando nel Dio fedele, si affida a lui». Per Buber, inoltre, Giobbe vive nella *fede dei profeti*: nel vissuto della derelizione – quando Dio sembra essersi “dimenticato” di lui – anche il profeta può giungere a “contendere” con Dio, e puo’ persino invocare la morte. Si pensi allo stato d’animo di Elia, perseguitato dalla regina Gezabele ed errabondo nel deserto, dopo aver trionfato sui sacerdoti di Baal (*IRe* 19,3-8). Da parte sua, pur nel «chiamare a giudizio Dio», Giobbe permane saldo nella *emunah* e non dismette mai la speranza. E neppure André Neher deflette dalla speranza. Egli spera sempre in un futuro affidato alla libertà dell’uomo, persino dopo Auschwitz e dopo Hiroshima.

Come gli autori di *Nella tempesta Dio* pongono in rilievo, in *Giobbe* si delinea non soltanto il destino personale di un uomo giusto, in quanto si profila sullo sfondo la «sofferenza sovrapersonale» patita dal popolo ebraico a Babilonia. Nell’Io di Giobbe converge dunque l’Io collettivo di Israele: egli è *personalità*

*corporativa*: «in lui Israele vede la sua smisurata sofferenza, specialmente quella dell'esilio e del post-esilio» (Voltaggio, p. 42). Martin Buber scrive che per Giobbe e per il popolo in esilio, i quali riconducono al Signore l'origine e il senso di ogni loro esperienza, la domanda «Perché soffro/soffriamo?», non è una questione filosofica, bensì una domanda religiosa che riguarda l'agire di Dio. Essa si declina, più concretamente, nella forma: «Perché Dio mi fa/ci fa soffrire?». E, in una prospettiva antropologica ancora più ampia, Giobbe rappresenta *ogni uomo*: il dolore è «compagno di viaggio» di ogni essere umano, che non può non chiedersi: *unde malum?* (Voltaggio, pp. 21-35).

La filosofa María Zambrano ama scrivere che il dolore «non ci lascia mai orfani». Se il dolore accompagna in modo irremissibile la vita umana, per l'uomo di fede è plausibile credere che Dio stesso ne sia partecipe. Per Emmanuel Levinas, nell'ascoltare la preghiera dell'uomo sofferente, Egli stesso patisce quella sofferenza (Voltaggio-Ciglia, p. 162-163). Qui il dolore umano è quasi il sacramento del dolore di Dio. Invero, l'attitudine fondamentale del Dio dei profeti biblici è il *pathos* per le vicissitudini umane, come ha posto in luce Abraham Joshua Heschel, altro protagonista del pensiero ebraico del secolo scorso.

Dinanzi all'eccesso della sofferenza patita dal giusto, innumerevoli uomini di fede potrebbero unirsi al grido del Tritoisaia: «Se tu squarciassi il cielo e scendessi!» (*Is* 63,19). E, in *Giobbe*, il silenzio del Signore viene infine squarciauto dalla Voce che giunge «dalla tempesta» (*Gb* 38,1). Dio è nuovamente vicino al protagonista, gli fa percepire la sua Presenza. Per l'uomo di fede, essa è ancora più importante della risposta alle domande che egli stesso ha rivolto al suo Signore allorché era immerso nel dolore. Se, nell'incipit della *Elegia Prima*, Rilke dubita che il suo grido possa essere udito dalle schiere degli angeli, Giobbe, da testimone della *emunah*, non ha mai smesso di sperare che, ancora più in alto, il Signore, dal Suo trono, rispondesse al grido della propria angoscia.

In *Giobbe*, il dramma del protagonista è incastonato tra un prologo surreale e un epilogo fiabesco. María Zambrano ha scritto che l'uno e l'altro conferiscono all'intera vicenda il fascino di una favola orientale. *Giobbe* sembra all'autrice «una sacra rappresentazione, una "Passione" vissuta in sogno»: dopo esser stato ridotto, per una sorta di scommessa tra Dio e Satana, a un «viscere che geme», il protagonista viene prodigiosamente reintegrato nell'abbondanza dei favori divini. Per la filosofa spagnola, se il silenzio di Dio non fosse stato squarciauto dalla Voce che promana dalla tempesta, la vicenda di Giobbe avrebbe potuto costituire l'archetipo di ogni tragedia.

Nel prologo del libro, Giobbe è descritto quale uomo straordinariamente favorito dalle benedizioni divine: sinora, il Signore ha sempre vegliato sulla sua tenda. Il Trascendente, il Lontano, è stato sempre vicino a lui. Egli è il Dio *lontano-e-vicino*, per Franz Rosenzweig come per il poeta medievale Yehudah haLevy. Da parte loro, Voltaggio e Ciglia scrivono che Dio è «il Trascendente totalmente immanente e l'Immanente totalmente Trascendente, pienezza che si svuota per amore senza perdere nulla della sua pienezza» (p. 234). Tuttavia, nella prova – privato di tutto, fuorché di un corpo piagato e della coscienza dei propri

mali – Giobbe sente il Signore tremendamente vicino (è Egli stesso a opprimerlo) eppure abissalmente lontano. («Ecco, mi passa vicino e non lo vedo,/ se ne va e di lui non mi accorgo»: *Gb* 9,11).

*Parola e silenzio* costituiscono parole chiave del testo di *Giobbe*. Va posto in rilievo, tra l’altro, il significato del *silenzio* e della *parola* degli amici del protagonista. Quando costoro si approssimano a lui e ne condividono il silenzio, lo rispettano nel suo dolore. Allorché proferiscono i loro discorsi prolissi, si rendono lontani da lui e, anzi, ne diventano i «consolatori molesti» (*Gb* 16,1). Poiché il Signore punisce l’empio, a loro giudizio Giobbe non deve far altro che tornare a Lui, riconoscendo le proprie colpe. Così, essi seguono la dottrina della retribuzione individuale del bene e del male, espressa in *Ezechiele*. L’esperienza storica di Israele contraddice tale dottrina: le catastrofi si abbattono su giusti ed ingiusti, mentre molti tra gli empi continuano a prosperare.

Dopo la lunga attesa del protagonista, l’Altissimo si rivela quale Parola che prorompe nella tempesta. La Parola non risponde ai quesiti concitati di Giobbe; in essa Dio *si ri-vela*, non scioglie il mistero. Comunque, Egli corrisponde alle attese più profonde del protagonista. Ora Giobbe conosce Dio («Io ti conoscevo per sentito dire,/ ma ora i miei occhi ti vedono»: *Gb* 42,5). A lui basta la presenza del Signore, che veglierà di nuovo sulla sua tenda.

In *Giobbe* la teofanía è «nella tempesta», ma l’Altissimo si può rivelare anche in modalità profondamente diverse. Come notano Voltaggio e Ciglia, al riguardo le vicissitudini di Elia sono estremamente significative. Presso l’Oreb, Dio non gli si rivela nel vento impetuoso, nel terremoto o nel fuoco, bensì in una «voce di silenzio sottile» (*IRe* 19,12). L’ossimoro, comprendendo in sé il *silenzio* e la *voce*, pone in luce il carattere paradossale e inanticipabile della rivelazione. Dio si rivela «così come Egli vuole». Anche per Luigi Pareyson, l’espressione rivolta da Jahweh a Mosé sull’Oreb (*ehyeh asher ehyeh: Es* 3,14) allude, tra l’altro, alla libertà assoluta di Dio quanto al modo di rivelarsi all’uomo.

Infine, come ogni essere umano, anche Giobbe morirà, «vecchio e sazio di giorni» (*Gb* 42,17). Non si squarcia ancora il velo del mistero che inerisce al destino ultimo dell’uomo. Altri dubbi rimangono irrisolti: Giobbe può ringraziare Dio perché raddoppia la consistenza dei suoi armenti e lo rende padre di altri dieci figli. Tuttavia, è plausibile chiedersi se ciò basti a sanare il dolore di quest’uomo per la morte prematura dei dieci figli della giovinezza. La sua sarà forse una felicità senza ombre? Ne dubita, tra gli altri, Luigi Pareyson, che ha conosciuto il dolore per la morte di una figlia (Voltaggio-Ciglia, p. 156). Per questo e altri dubbi irrisolti, anche al lettore odierno, come a Nietzsche, il libro di Giobbe appare come «una nube carica di interrogativi».

Nunzio Bombaci

ANDREA ANNESE - FRANCESCO BERNO - DANIELE TRIPALDI (eds.), *I codici di Nag Hammadi. Prima traduzione italiana integrale*, Carocci, Roma 2024, pp. 712.

Nel dicembre 1945, nei pressi dell'odierna località egiziana di Nag Hammadi furono rinvenuti dodici codici, più alcuni singoli fogli di un tredicesimo, vergati in diversi dialetti copti tra la seconda metà del IV secolo e l'inizio del V. I circa cinquanta trattati in essi contenuti, perlopiù traduzioni di originali greci e in buona parte non ancora noti da altre fonti, sono presentati per la prima volta in traduzione italiana integrale nel volume, edito da Carocci, curato da Andrea Annesse, docente di Storia del cristianesimo all'Università "Alma Mater Studiorum" di Bologna, Francesco Berno, che insegna Storia del cristianesimo all'Università "La Sapienza" di Roma, e Daniele Tripaldi, docente di Filologia ed esegesi neotestamentaria e di Lingua e letteratura copta all'Università "Alma Mater Studiorum" di Bologna, in collaborazione con altri sedici studiosi.

I codici di Nag Hammadi, il più importante ritrovamento papiraceo del Novecento insieme ai rotoli di Qumran, hanno avuto fin dalla tarda antichità una diffusa influenza su movimenti religiosi e ambienti monastici, e ampia eco nella produzione letteraria, sia scientifica sia divulgativa e romanzesca. Questa prima traduzione italiana integrale arricchisce il repertorio di traduzioni già edite, parziali in molte lingue e complete in inglese, francese, tedesco e spagnolo. Obiettivo del volume, dichiarato dai curatori nell'*Introduzione*, è fornire a un pubblico non solo specialista uno strumento di consultazione aggiornato e filologicamente accurato. Appositi segni diacritici indicano nel testo la suddivisione delle pagine e gli intervalli di linea dei manoscritti, per permettere citazioni accurate secondo la consuetudine scientifica vigente. A ciascun testo è premessa una breve introduzione che ne descrive la struttura e le caratteristiche materiali, ne ricostruisce, ove possibile, le coordinate cronologiche e geografiche di composizione e ricapitola le principali questioni filologiche e interpretative. Una bibliografia essenziale propone approfondimenti specifici per ciascun trattato, e un apparato di note volutamente non sistematico scioglie i nodi più complessi per l'interpretazione linguistica ma non – per scelta dichiarata dei curatori – contenutistica. Soprpisce a ciò un'ampia bibliografia finale plurilingue. Per le traduzioni, nuove o riviste, in alcuni casi basate su trascrizioni già pubblicate in studi autorevoli, è stata lasciata libertà ai singoli traduttori, con l'indicazione comune di «orientare la resa su una lettura "moderna"» (p. 19). In corrispondenza di alcuni termini significativi le cui implicazioni rischiano di perdersi in traduzione, è riportato fra parentesi l'originale copto in traslitterazione.

I trattati sono per la maggior parte ascrivibili allo gnosticismo, categoria di conio moderno che designa scuole di pensiero fiorite tra II e III secolo e accumulate, pur nelle reciproche differenze, da «una concezione più o meno esplicitamente dualista del cosmo, dell'essere umano e soprattutto della divinità», e dall'«idea che alcuni esseri umani abbiano uno specifico legame ontologico con la divinità» (p. 17). Anche quando mancano riferimenti esplicativi allo gnosticismo,

è ricorrente nei testi il rimando a una conoscenza trasmessa in segreto a pochi eletti, contrapposta all'insegnamento ufficiale della Chiesa e requisito essenziale per la salvezza. Nella *Lettera apocrifa di Giacomo* (NHC I,2; pp. 27-39), Pietro e Giacomo sono destinatari prescelti di rivelazioni esoteriche precluse agli altri apostoli: Pietro, che non ne coglie il vero significato, rappresenta la Grande Chiesa, condannata all'ignoranza perché incapace di comprendere il senso profondo dell'insegnamento di Cristo risorto; Giacomo, al contrario, incarna la cerchia di eletti a cui spetta diffondere il messaggio del Salvatore. A questa distinzione corrisponde, nell'*Apocalisse di Pietro* (NHC VII,3; pp. 469-476), quella tra il vero Gesù, vivente, e la sua sola parte corporea sofferente in croce, che raccoglie attorno a sé un gruppo di cristiani associati nel nome di un morto. La discendenza delle dottrine gnostiche dal cristianesimo è suggerita dal costante rimando ai testi biblici, i cui racconti spesso fungono da canovaccio per un commento o una riscrittura: è il caso del trattato *Sull'origine del mondo* (NHC II,5; XIII,2; pp. 201-220), trādito da due diversi testimoni, che riscrive il *Libro della Genesi* assommando saperi mitologici, teogonici e cosmogonici di varia origine per ricostruire gli albori dell'universo e del genere umano; o degli *Atti di Pietro e dei dodici apostoli* (NHC VI,1; pp. 367-375), unico fra i testi del *corpus* a richiamare esplicitamente il genere degli atti, nel quale è difficile individuare elementi dottrinali in aperto contrasto con l'ortodossia cristiana. Nonostante la presenza ricorrente di posizioni vicine allo gnosticismo, i trattati rifletttono una pluralità di tradizioni religiose e correnti di pensiero: il *Trattato Tripartito* (NHC I,5; pp. 67-116), ben conservato e poco lacunoso, costituisce la più sistematica esposizione in tradizione diretta della dottrina valentiniana, mentre il codice NHC VI contiene scritti riconducibili alle rivelazioni di Ermēte Trismegisto, di contenuto sia astrologico, magico e alchemico sia più propriamente filosofico, oltre a una traduzione parziale e molto imprecisa del libro X della *Repubblica* di Platone (NHC VI,5; pp. 401-405), opera di un traduttore inesperto o esito di una consapevole reinterpretazione gnostica del mito della tripartizione dell'animo umano.

Conclude e completa il repertorio di testi una nota di Marta Addessi, cultrice della materia in Egittologia e civiltà copta all'Università "La Sapienza" di Roma, che riporta le sottoscrizioni di mano dei copisti presenti in sei dei tredici codici. Questa consuetudine scribale, qui attestata per la prima volta in manoscritti copti e divenuta abituale solo qualche secolo più tardi, nasce dalla volontà di tramandare notizie relative al processo di copiatura e non di rado conserva traccia delle circostanze di produzione e circolazione dei codici. Nessuno dei colofoni qui presentati riporta informazioni cronologiche precise, e in uno soltanto figurano nomi propri, probabilmente non attribuibili né al copista né al destinatario del manoscritto; di grande interesse è però la sottoscrizione del codice sesto (NHC VI,65,8-14; p. 659), in cui il copista giustifica la scelta di tramandare proprio quei testi tra molti altri affini.

Il saggio conclusivo di Paola Buzi, docente di Egittologia e civiltà copta all'Università "La Sapienza" di Roma, ricostruisce la collocazione dei codici di Nag Hammadi nel contesto storico e socio-culturale dell'Egitto del IV secolo,

all'interno del più vasto panorama della letteratura copta. Nella società bilingue dell'epoca era in atto un processo di selezione delle forme espressive da tradurre in copto tra quelle che, invece, avrebbero continuato a essere trasmesse solo in greco: la traduzione dei codici di Nag Hammadi denota allora una volontà esplicita di acquisire questi testi alla cultura copta. Sebbene sia difficile risalire alle origini della raccolta – forse da collocare in ambiente monastico –, è plausibile che i testi siano stati selezionati per interesse specifico più che per ragioni di appartenenza dei committenti a gruppi gnostici.

Il criterio della centralità del testo impronta le scelte compiute dai curatori del volume, che denotano un lavoro filologico coerente e rigoroso, sia sui testi di più immediata comprensibilità, sia su quelli che risultano di difficile penetrazione perché gravemente corrotti o, pur in assenza di lacune importanti, oscuri per contenuto. Ugualmente, nelle decisioni di prediligere alle congetture la ricostruzione delle parti di testo meglio conservate e di sacrificare il commento all'esigenza di disporre di uno strumento unico e completo, si riflette quello stesso interesse per i testi che, nell'Egitto del IV secolo, sembra sia stato all'origine della loro trascrizione e trasmissione.

*Martina Veraldi*