

Gregorio Magno e il libro di Giobbe

È stata forse una decisione della divina provvidenza che io, colpito da dolori, illustrassi Giobbe colpito da dolori, e per i flagelli subiti comprendessi meglio il pensiero di uno afflitto da flagelli¹.

Queste ultime parole enucleano l'oggetto dell'esegesi di Gregorio Magno; allora, prima di considerare questa, interroghiamoci su quello: qual è dunque il pensiero di Giobbe? Giobbe è a tutti noto come l'uomo dei dolori, l'esempio per antonomasia di chi è messo alla prova; ma il suo pensiero si esaurisce tutto in una riflessione sulla sofferenza umana, o va oltre? Non gli è forse sotteso un problema fondamentale, relativo a Dio e al rapporto con Lui, che soprattutto – ma non solo – il dolore sottopone a verifica?

Ecco l'interesse sempre nuovo per *Giobbe* e per le sue varie interpretazioni, tra cui i *Moralia in Iob* gregoriani sono certo notevoli, sia perché concernono l'intero libro, sia per la profondità psicologica e spirituale che li caratterizzano. Proprio su quest'opera ci si è soffermati in tre incontri del MEIC di Reggio Calabria, con l'intenzione non solo di riflettere sull'esperienza del dolore, ma specialmente di meditare insieme su una questione basilare, teologica e insieme antropologica, rimessa in discussione da questa stessa esperienza, vissuta dal gruppo reggino in modo diretto, anche per la morte recente della sua guida spirituale, don Domenico Farias. Alla sua memoria è dedicato il presente contributo, che rielabora quanto esposto nei suddetti incontri del giugno scorso.

1. *Giobbe in Gregorio*

All'inizio ho citato le parole di Gregorio a Leandro di Siviglia perché, nell'intento di approfondire la conoscenza di Giobbe attraverso il

¹GREG. M., *moralia in Iob*, ded. 5: "Et fortasse hoc divinae providentiae consilium fuit, ut percussus Iob percussus exponerem, et flagellati mentem melius per flagella sentirem".

punto di vista di un suo esegeta, incomincio col tentativo inverso: ossia quello di partire dal personaggio, a tutti ben noto, per conoscerne l'interprete e soprattutto il contesto in cui nasce il suo commentario. Poi, attraverso un percorso intertestuale, cercherò di rilevare il significato complessivo di quest'opera, e in particolare il valore che la storia di Giobbe assume in rapporto a Cristo e alla Chiesa, ossia al "corpo" sociale, religioso, in cui vive il nostro autore, e a Colui che ne è il "capo". Uno dei temi emergenti in merito è quello del dolore, che comunque non va considerato di per sé, ma come motivo per riflettere sul problema di come riconoscere Dio nella vita e nella storia, e come relazionarci con Lui. La riflessione sul rapporto tra Dio e l'uomo nella sofferenza condurrà infine alla prospettiva di speranza aperta dai *Moralia*, sviluppata nell'orizzonte dell'escatologia.

Che il tema evidenziato abbia uno sviluppo particolarmente ampio nel pensiero gregoriano, tanto da poterlo definire una "teologia della sofferenza"², è ben comprensibile se si considera la presenza incisiva di questa nella vita del pontefice, come indica il passo riportato all'inizio. Prima di esso l'autore si scusa con Leandro, suo amico e dedicatario dei *Moralia*, per le eventuali trascuratezze in essi riscontrabili, dovute alla sua malattia, tanto persistente e fastidiosa da ostacolarlo nel lavoro esegetico³. Simile condizione di sofferenza lo accomuna a Giobbe, quindi gli permette di immedesimarsi meglio in costui, tanto da sembrargli quasi un disegno provvidenziale quello secondo cui egli, così afflitto, sia chiamato a illustrare la vicenda di questo "sofferente" vetero-testamentario; anzi, può capirlo meglio di altri, persino nelle sue battute in apparenza più aspre, proprio perché si trova in una situazione analoga di pena⁴.

Così Gregorio intuisce un motivo "teologico", trascendente alla base della sua opera, e lo fa in un momento in cui in effetti è tribolato su vari versanti, ovvero nel 595, quando scrive la lettera di dedica a Leandro. In essa egli ripercorre in breve le fasi cruciali della sua vita, fin dall'epoca in cui è prefetto di Roma e, pur attirato dalle realtà celesti, differisce la

²Cfr. J.B. LAPORTE, *Gregory the Great as a Theologian of Suffering*, in "Patristic and Byzantine Review" I (1982), pp. 25-28. Sul senso della prova per l'uomo, in rapporto al mistero di Dio, cfr. anche P. CATRY, *Épreuves du juste et mystère de Dieu. Le commentaire littéral du Livre de Job par saint Grégoire le Grand*, in "Revue des Études Augustiniennes" XVIII (1972), pp. 124-144, in particolare pp. 131-143.

³Cfr. GREG. M., *moral.*, ded. 5.

⁴Cfr. *ibid.*, pref. 3, 7.

sua decisione di abbandonare il “mondo” per seguire una carriera politica, piena di prestigio e di fastidi. Solo nel 573 circa, a più di trent’anni, opta per la vita monastica, nella dimora paterna sul Celio, trasformata nel monastero di S. Andrea. Appena sei anni dopo questa scelta, però, Gregorio viene sottratto, con suo rammarico, alla quiete contemplativa, in quanto ordinato diacono e inviato da papa Pelagio II a Costantinopoli, come apocrisario presso l’imperatore, per sollecitarlo a mandare aiuti a difesa di Roma e della popolazione italiana contro i Longobardi. Questi si sono già stanziati da una decina d’anni nell’Italia settentrionale e nei ducati di Spoleto e di Benevento, per cui sotto il governo imperiale sono rimaste soprattutto le isole, le zone costiere dell’Italia meridionale, adriatica e la zona intorno a Roma, *Urbs* compresa. Formalmente, quindi, il potere politico e militare su questi territori è in mano bizantina, ma in pratica essi sono lasciati un po’ a se stessi e soprattutto sguarniti di difese armate. Per questo, durante il suo pontificato, Gregorio deve assumere spesso iniziative di carattere strategico e civile, a tutela della popolazione, che gravano sul suo spirito incline alla quiete contemplativa. Simile dissidio lo accompagna costantemente durante il suo ministero episcopale, che inizia sotto condizioni straordinarie: infatti, quando Pelagio II muore per un’epidemia di peste inguinaria, seguita all’inondazione del Tevere, egli, noto per la sua collaborazione con il pontefice defunto e per la sua profonda cultura e spiritualità, viene acclamato vescovo dal popolo e consacrato il 3 settembre del 590, e rimane in carica fino alla sua morte, il 12 marzo 604.

Tutte queste occupazioni e pene spiegano perché egli si senta così solidale con Giobbe, tanto da reputarsi adatto a interpretare il dramma di costui: esse, così, vengono a convergere con le ragioni esterne per cui l’autore ha iniziato il commento in precedenza, a Costantinopoli.

Qui egli frequenta una cerchia elitaria, a livello spirituale e culturale, composta dai monaci che lo hanno accompagnato da Roma e da Leandro, futuro vescovo di Siviglia; con loro condivide la preghiera e la meditazione della Bibbia, in particolare del libro di *Giobbe*, che costoro gli chiedono con insistenza di spiegare³. A questo periodo, tra il 579 e il 586/7, dunque, risale l’impresa esegetica che, una volta tornato a Roma, egli completa ed elabora in forma scritta, in trentacinque libri, fino all’edizione del 595, inviata a Leandro in una copia priva dei libri

³Cfr. *ibid.*, ded. 1.

11-22⁶. Questa edizione è seguita, secondo Dagens, da altre, comunque anteriori al 600⁷.

Come si può forse dedurre dalla pressione fatta dagli amici per la spiegazione di *Giobbe*, nel panorama esegetico patristico un commento così sistematico e completo è piuttosto nuovo: tra le precedenti e possibili fonti di esso ci potrebbero essere state le *Omellie su Giobbe* di Ilario di Poitiers, il *De interpellatione Iob et David* di Ambrogio e le *Adnotationes in Iob* di Agostino⁸, che comunque non presentano un'esegesi integrale; ma di esse l'autore sembra non tener conto, anche se la loro mancata menzione non significa automaticamente che egli le ignori, essendosi senz'altro nutrito a lungo della letteratura patristica, disponibile nella biblioteca improntata proprio sul Celio da un suo predecessore, papa Agapito⁹.

A riscontro del valore dei *Moralia* nella letteratura spirituale di allora intervengono anche le testimonianze date da Gregorio circa la diffusione di questi: egli, infatti, ne nota con piacere la lettura da parte di Innocenzo, prefetto dell'Africa, per la sua edificazione morale¹⁰, mentre critica l'iniziativa di Mariniano di Ravenna di farli leggere pubblicamente, poiché essi non hanno un carattere "popolare", facilmente accessibile a tutti¹¹.

In effetti doveva risultare particolarmente impegnativo un commento in cui i 42 capitoli di *Giobbe* vengono illustrati non solo versetto per versetto, ma anche secondo molteplici chiavi interpretative. In particolare nei primi tre libri dei *Moralia* si procede in modo sistematico dalla spiegazione del senso letterale, mista a spunti di riflessione morale, a quella del senso allegorico-tipologico, infine a quella del senso etico; ciò corrisponde alla richiesta degli amici, che inoltre raccomandano all'autore di supportare ogni spiegazione con altre testimonianze scritturistiche¹². Ecco un motivo per cui i *Moralia* sono intessuti

⁶Cfr. ID., *epist.* V 53 (a Leandro, luglio 595) e, sulla genesi dell'opera, cfr. ID., *moral.*, ded. 2. Un'altra lettera a Leandro, dell'aprile 591 (Id., *epist.* I 41), attesta una fase precedente nella rielaborazione dei *Moralia*.

⁷Cfr. C. DAGENS, *Introduzione*, in GREGORIO MAGNO, *Commento morale a Giobbe*, 1, Roma 1992, p. 13. Sulle fasi di redazione dei *Moralia* cfr. anche S. CH. KESSLER, *Gregor der Große als Exeget. Eine theologische Interpretation der Ezechielhomilien*, Innsbruck – Wien 1995, pp. 37-39.

⁸Sulle fonti e i motivi ispiratori dei *Moralia* cfr. C. DAGENS, *op. cit.*, pp. 51-57; R. GILLET, *Introduction*, in GRÉGOIRE LE GRAND, *Morales sur Job*, intr. R. GILLET – tr. A. DE GAUDEMARIS (SC, 32bis), Paris 1989³, pp. 81-109.

⁹Cfr. O. BERTOLINI, *Agapito I, santo*, in "Enciclopedia dei papi", 1, p. 506.

¹⁰GREG. M., *epist.* X 16 (luglio 600).

¹¹Cfr. *ibid.* XII 6 a Giovanni, suddiacono di Ravenna (602 gennaio).

¹²Cfr. ID., *moral.*, ded. 1. Cfr. V. RECCHIA, *Il metodo esegetico di Gregorio Magno nei Moralia in Iob*

di citazioni, soprattutto dai Salmi, dai Vangeli e dalle lettere paoline, riportate, per lo più a memoria, nella versione della Vulgata, anche se non sono ignorate altre Bibbie latine più antiche¹³.

Nella lettera dedicatoria, che costituisce un vero programma della sua esegesi¹⁴, Gregorio enuncia così i suddetti criteri:

Prima di tutto poniamo le fondamenta della storia, poi tramite il senso tipologico innalziamo l'edificio del pensiero in rocca della fede; in ultimo rivestiamo l'edificio anche tramite la grazia del senso morale, come se fosse un colore stesovi sopra¹⁵.

Questa affermazione sottolinea l'importanza "basilare" riconosciuta al senso letterale dal pontefice, che, come gli autori precedenti, non mette in dubbio la verità storica del racconto biblico, anzi ritiene doveroso evidenziarla, specialmente laddove si tratta delle virtù esemplari di Giobbe, altrimenti

a volte chi trascura di prendere le parole della storia alla lettera, nasconde la luce di verità che gli viene offerta¹⁶.

Altre volte, invece, egli sorvola sul senso letterale, soprattutto dove esso è palese, per soffermarsi sui passi oscuri che non si possono intendere alla lettera, se non a costo di gravi fraintendimenti¹⁷; per questo li affronta mediante l'allegoria, come già fanno molti scrittori prima di lui, da Origene ad Agostino: infatti, quando il senso letterale del testo

(ll. 1; 2; 4, 1-47), in ID., "Gregorio Magno papa ed esegeta biblico", Bari 1996, pp. 355-404, in particolare a partire da p. 360.

¹³Sull'argomento in generale cfr. J. GRIBOMONT, *Le texte biblique de Grégoire*, in "Grégoire le Grand", a cura di J. FONTAINE – R. GILLET – S. PELLISTRANDI, Paris 1986, pp. 467-474; in particolare cfr. P. SALMON, *Le texte de Job utilisé par S. Grégoire dans les "Moralia"*, in "Miscellanea biblica et orientalia R.P.A. Miller oblata", a cura di A. METZINGER (Studia Anselmiana [StAns], 27-28), Roma 1951, pp. 187-194.

¹⁴Cfr. S. CH. KESSLER, *Gregor der Große und seine Theorie der Exegese: die Epistula ad Leandrum*, in "L'esegesi dei Padri latini. Dalle origini a Gregorio Magno", 2 (Studia Ephemeridis Augustinianum [SEAug], 68), Roma 2000, pp. 691-700.

¹⁵GREG. M., *moral.*, ded. 3. Sull'importanza del *sensus historicus* e sulla concezione di *historia* nell'esegesi cristiana cfr. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, I.2, Paris 1959, pp. 425-436. 467-478, e in particolare in Gregorio cfr. S. CH. KESSLER, *Gregor der Grosse und seine Theorie*, cit., pp. 697-698.

¹⁶GREG. M., *moral.*, ded. 4; in particolare cfr. *ibid.* XX 41, 80, p. 1062, 70-72: Ci soffermiamo a lungo sulle opere virtuose unicamente secondo il racconto della storia; poiché se ci spingiamo a indagare in queste i misteri, può forse sembrare che svuotiamo la verità dell'opera.

¹⁷*Ibid.*, ded. 3.

pare misterioso, assurdo o magari inaccettabile sul piano morale, lo si considera finalizzato a stimolare l'intelligenza alla ricerca di un significato superiore, esclusivamente figurato¹⁸.

La S. Scrittura, in effetti, ribadisce l'esegeta, si adegua a livelli differenti di comprensione, risultando talora piana per i meno eruditi, ma anche ricca di misteri per chi sa scavare più a fondo¹⁹; sta allora nell'abilità di chi la spiega usare i mezzi di volta in volta più adeguati per far scaturire da essa il messaggio idoneo all'istruzione spirituale dei diversi fedeli, indicando loro gli esempi da imitare e quelli da rigettare. Essa, inoltre, funziona da specchio del nostro volto interiore, in quanto ci svela le debolezze da superare, i vizi da evitare e le virtù da incrementare, tramite il confronto con i casi che ci propone²⁰.

Tra tutti questi, perché Gregorio si è concentrato su Giobbe? Come già ricordato, vi è in proposito l'influenza di Leandro, presente a Costantinopoli per difendere gli interessi di Ermenegildo, convertitosi al cattolicesimo, nei confronti del padre ariano Leovigildo, re dei Visigoti. È da notare che il protetto del vescovo spagnolo è di una stirpe di origine pagana, come lo stesso Giobbe, definito *homo gentilis* fin dall'inizio dei *Moralia*²¹; ma anche Gregorio, come Romano e tanto più come discendente di una famiglia dell'aristocrazia senatoria, viene da radici pagane; d'altronde lui stesso, benché cresciuto cristiano, ammette di aver ritardato una più profonda conversione a Dio²²; inoltre egli ha avuto un passato di prosperità, come quello del suo personaggio²³. Se, dunque, i due vescovi, iberico e romano, vedono il loro sfondo storico-sociale e biografico in qualche modo rispecchiato in quello di Giobbe, l'esempio di costui è anche un avvertimento sulle ulteriori potenzialità di conversione dei pagani del loro tempo, ossia i barbari stanziatisi in Occidente; esso, inoltre, ricorda a tutti quanti sono già cristiani che la vera fede si verifica nella prova, come possono già sperimentare, d'altronde, i fedeli di Roma e dell'Italia travagliata dai Longobardi. La *summa* di teologia soprattutto morale elaborata dal pontefice, allora, può servire ai già convertiti per un esame critico circa la purezza della

¹⁸Cfr., ad esempio, OR., *princ.* IV 2, 9; AUG., *doctr. christ.* II 6, 7 e Id., *catech. rud.* 9, 13. Tra i passi da non prendere alla lettera ci sono Gb 3,3.5, ibid. 7,15 e ibid. 9,13, menzionati in GREG. M., *moral.*, ded. 3.

¹⁹Cfr. ibid., 4.

²⁰Cfr. ibid. II 1, 1.

²¹Cfr. ibid., pref. 2, 4; ibid., 5.

²²Cfr. ibid., ded. 1.

²³Cfr. Gb 1,3.

propria fede, e ai futuri neofiti come strumento di formazione di una spiritualità cristiana. I *Moralia* difatti sono utilizzati per il loro messaggio etico e spirituale anche in tempi posteriori, secondo le intenzioni del loro autore che, con una fine analisi dei moventi interiori del comportamento umano, non estranea anche all'influsso filosofico pagano, specie stoico, mira a formare le coscienze e a guidarle nel loro rapporto con Dio²⁴.

2. *Giobbe in Cristo e nella Chiesa*

Coerente con l'intento educativo di Gregorio è il suo approccio antropologico-teologico alla storia di Giobbe:

Ogni uomo proprio in quanto uomo deve riconoscere il suo Creatore e sottomettersi alla sua volontà, tanto più quanto più considera il proprio niente.

Sta dunque in una natura umana cosciente di sé, e non in una volontaria opzione religiosa, il fatto di riconoscere Dio e, conseguentemente, di obbedirgli; eppure – prosegue –

Purtroppo noi, sue creature, siamo stati molto trascurati nei confronti di Dio. Ci sono stati donati i comandamenti, e noi ci siamo rifiutati di obbedire anche a questi; sono stati aggiunti gli esempi e non abbiamo voluto seguire neppure gli esempi offerti dagli uomini sottomessi alla Legge. Col pretesto che Dio ha parlato apertamente a uomini sottoposti alla Legge, non ci siamo sentiti legati a precetti che non sono indirizzati a noi personalmente.

Il valore normativo della Scrittura e della storia di Israele - pare qui suggerire l'autore - non è stato sufficiente a richiamarci al dovere fondamentale dell'uomo.

Allora, per confondere la nostra sfrontatezza, ci viene proposto l'esempio di un pagano affinché, siccome l'uomo sottoposto alla Legge ha disdegnato di obbedire alla Legge, sia reso vigilante almeno dal confronto con uno che, senza Legge, visse secondo la Legge.

Ed ecco un riepilogo essenziale delle fasi della storia umana, ripartite in base al dono della legge divina:

All'uomo caduto fu donata la Legge. All'uomo caduto e sottoposto alla Legge

²⁴Cfr. C. DAGENS, *op. cit.*, pp. 16-18 e pp. 58-61.

viene proposta la testimonianza di chi si trova fuori della Legge; infatti, siccome non abbiamo voluto osservare quanto impone la nostra condizione, veniamo richiamati dai comandamenti; e poiché ci siamo rifiutati di obbedire ai comandamenti, siamo confusi dagli esempi e non, come si è detto, di chi era legato alla Legge, ma di chi nessuna legge impediva di peccare²⁵.

In questo passo, magistralmente costruito con un procedere a *climax*, tale per cui la negazione di una tappa innesca quella successiva, non si fa menzione esplicita di Giobbe, ma vi si allude, né si accenna al suo dolore, ma al fondamento della sua giustizia, che emerge ancor più chiaramente nella sua etopea, con cui si apre il primo libro dei *Moralia*:

“C’era nella terra di Hus un uomo chiamato Giobbe” (Gb 1, 1). Il testo ci dice dove abitava il santo per sottolineare il merito della sua virtù. Infatti tutti sanno che Hus è territorio pagano. I pagani erano stretti dai vincoli dei vizi perché vivevano nell’ignoranza del loro Creatore. Si dica perciò dove abitava per rilevare, a suo onore, che egli era buono in mezzo a malvagi²⁶.

In che cosa consiste, allora, la virtù di questo giusto? Non tanto in specifici comportamenti concreti, bensì nel principio per cui essi si configurano quali espressioni di obbedienza: ossia nel riconoscimento del proprio Creatore, che induce ad osservarne i precetti. Sta qui, dunque, il punto discriminante tra il bene e il male, inteso a livello gnoseologico, come ignoranza di Dio, e di conseguenza a livello etico, come vizio, in cui sono imprigionati i pagani.

Nei due passi citati si trovano già *in nuce* i nuclei concettuali dei *Moralia*: l’essenza della virtù, consistente nella conoscenza di Dio (benché qui non si illustri alcuna concezione specifica della divinità) e nell’obbedienza da essa implicata; inoltre l’elezione dei gentili in senso sia paolino, sia religioso più lato (ovvero i pagani di ogni tempo, non solo quelli dell’impero romano di età apostolica). Siccome Giobbe è tra questi, la sua sottomissione al Signore è tanto più esemplare in quanto eccezionale, ed è eccezionale in quanto non è imposta da precise norme, come quelle date per mezzo di Mosè a Israele, ma nasce dalla legge interiore, insita in ogni uomo per la sua stessa natura creaturale.

Se dunque questo personaggio è preso come esempio per ogni eletto, ovvero come suo prototipo e insieme come modello da imitare, lo è sia perché retto e timorato di Dio, secondo Gb 1,1, sia perché, nell’inter-

²⁵GREG. M., *moral.*, pref. 2, 4.

²⁶Ibid. I 1, 1.

pretazione suggerita anche da simile etopea, egli è assunto a tipo di Cristo e della Chiesa, intesa come il corpo mistico degli eletti, partecipe di ciò che è proprio del suo capo²⁷. Questa duplice identificazione è sostenuta col ricorso all'etimologia del nome di Giobbe:

Che il beato Giobbe sia figura del futuro Redentore, lo dimostra il suo stesso nome. Giobbe significa "Sofferente". E questa sua sofferenza esprime bene sia la Passione del Mediatore, sia la tribolazione della santa Chiesa, tormentata in mille modi dalle prove della vita presente²⁸.

Qui l'esegeta ricorre al significato solitamente attribuito al nome di Giobbe, attingendolo probabilmente alla versione di Girolamo dell'interpretazione filoniano-origeniana dei nomi ebrei, e in tale significato coglie quasi una premonizione, che gli conferma la duplice valenza profetica delle pene del personaggio: esse prefigurerebbero quelle poi subite dal Signore e da chi aderisce a Lui, non tanto per una somiglianza esterna, quanto perché tutte rivelano la medesima "logica" adottata da Dio nel realizzare il Suo piano salvifico.

Più ragioni sono alla base di questo duplice rapporto tipologico: quella più evidente consiste nella concezione della Chiesa quale corpo mistico di Cristo, ormai tradizionalmente recepita a livello non solo ecclesiologico, ma anche esegetico²⁹. Il nesso tipologico, inoltre, è implicato dalla stessa concezione dell'intero racconto della Bibbia come profezia, secondo cui

nella S. Scrittura è profezia non solo ciò che i giusti dicono, ma per lo più anche ciò che fanno³⁰.

Perciò anche Giobbe è ritenuto profeta, infatti

il sant'uomo parla delle sue ferite in modo tale, che significa anche le nostre, e per lo più narra, per spirito profetico, quanto è da venire, e supera le realtà presenti³¹.

²⁷Ibid., pref. 6, 14: Il beato Giobbe è "tipo" del Cristo che doveva venire e insieme del suo corpo.

²⁸Ibid., 7, 16; cfr. anche ibid. XIV 38, 46. Cfr. HIER., *nom. hebr.*, Lag. 59 per l'etimologia di *Iob* come *dolens*.

²⁹GREG. M., *moral.*, pref. 6, 14: Poiché il nostro Redentore forma una sola persona con la santa Chiesa da lui assunta – di Cristo infatti è detto che "Cristo è il capo di tutti" (Ef 4,15) e della sua Chiesa che la sua Chiesa "è il corpo di Cristo" (Col 1,24) – chiunque reca in sé l'immagine di Cristo lo esprime come capo e come corpo e quindi può fare propria la voce non solo del capo, ma anche del corpo. Su questo principio esegetico cfr. AUG., *doctr. christ.* III 33, 41.

³⁰GREG. M., *moral.* XXII 20, 47.

³¹Ibid. XVII 1, 1.

In riferimento a Cristo, invece, nella prefazione si dichiara:

Fu dunque necessario che anche il beato Giobbe, che annunciò i grandi misteri dell'Incarnazione, indicasse altresì nella propria vita Colui che descriveva con la sua voce; e che mostrasse con le sue sofferenze ciò che il Cristo avrebbe sofferto, e predicesse i misteri della Passione con tanta maggior verità in quanto li profetava non soltanto con le sue parole, ma anche con le sue sofferenze³².

La convinzione della valenza profetica dell'intera S. Scrittura è condivisa dai Padri precedenti, tra cui Agostino³³, e si basa sull'idea che sia lo Spirito Santo a dettare la Bibbia, come dice efficacemente Gregorio quando, nell'introduzione dei *Moralia*, si pone il problema di identificare l'autore del libro di *Giobbe*, e cita, tra le varie ipotesi addotte, Mosè, Iobab: un personaggio menzionato in Gn. 36,33, e infine Giobbe stesso, per il quale anche lui opta; poi conclude che si tratta di una questione in fondo oziosa, poiché in realtà è lo Spirito il vero *auctor* (distinto, in latino, dallo *scriptor*: colui che compie l'atto materiale di scrivere):

Ma si indaga del tutto invano su chi abbia scritto queste cose, dal momento che si crede con fede che l'autore del libro sia lo Spirito Santo. Infatti ha scritto Colui che ha dettato queste parole da scrivere. Ha scritto Colui che è stato anche l'ispiratore nell'opera di Giobbe e che tramite la voce dello scrittore ci ha trasmesso i suoi fatti da imitare³⁴.

La duplicità di referenti (Cristo e la Chiesa) è in molti casi la chiave di immediato accesso al significato morale: infatti, se un certo atto o detto di Giobbe ne preannuncia uno relativo a Cristo e alla Chiesa, i membri di questa sono esortati comunque, anche laddove non esplicito, a conformarsi al comportamento del corpo cui appartengono, in quanto chiamati a seguirne e imitarne il capo.

A legittimare *in primis* la corrispondenza con Cristo è certamente la probità e innocenza di Giobbe, come lo è per altri personaggi veterotestamentari: infatti, nell'ottica cristo-centrica dell'esegesi gregoriana,

tutti gli eletti che vissero santamente prima del Redentore, lo hanno profetizzato e con le opere e con le parole. ... Era infatti opportuno che tutti mostrassero in se stessi la bontà di Colui dal quale attingevano la loro bontà e l'utilità da rendere agli altri³⁵.

³²Ibid., pref. 6, 14.

³³Cfr., ad esempio, AUG., *divers. quaest.* 58, 2.

³⁴GREG. M., *moral.*, pref. 1, 2.

³⁵Ibid., 6, 14.

Mentre il comportamento di Giobbe viene sempre giustificato, gli altri personaggi del dramma sono visti generalmente in modo negativo. La moglie che lo incita a maledire rappresenterebbe la vita degli uomini carnali: di coloro che, conducendo nella santa Chiesa una vita riprovevole, opprimono con questa i buoni, tanto più pesantemente in quanto sono vicini a loro per la fede comune³⁶. Gli amici, poi, sarebbero figura degli eretici, che fan mostra di consigliare, pensando di parlare a nome di Dio, mentre Lui li disapprova³⁷. Qui vi è un riferimento, seppure generico, a coloro le cui dottrine hanno suscitato gravi dissidi nella Chiesa, nei secoli immediatamente precedenti a Gregorio e nel suo: in effetti egli stesso risente ancora dello scisma seguito al concilio ecumenico costantinopolitano II, le cui deliberazioni, accettate dalla curia romana, sono state rifiutate da certe diocesi del Nord-Italia, Aquileia in testa³⁸.

C'è poi un'altra interpretazione relativa agli amici di Giobbe, parallela alla prima e con implicazioni più morali che storiche, in quanto si riferisce agli Ipocriti, simulatori di giustizia, mai del tutto assenti dalla Chiesa³⁹. Tutti costoro, nel complesso, mentre sono chiamati a consolare l'amico nella sventura, nell'interpretazione gregoriana svolgono il ruolo degli individui "carnali", privi di orizzonti spirituali, e non fanno che aumentare le pene del protagonista, ovvero quelle della Chiesa intera.

La storia di questa, in effetti, è presentata come un cammino segnato da tribolazioni di vario tipo, come ben sintetizza l'autore nel concludere l'introduzione del commento⁴⁰. Il motivo per cui non è specificata la durata di queste è addotto con le parole di Gesù in At. 1,7⁴¹, citate da Gregorio che, come già Agostino, sembra non condividere i tentativi di calcolare gli anni mancanti alla fine del mondo sulla base di presunti indizi biblici, specie di matrice apocalittica. Se dunque alla questione dei tempi non vi è risposta precisa, neanche la domanda sul perché di

³⁶Cfr. *ibid.*

³⁷Cfr. *ibid.*, 15.

³⁸Sulla questione dei Tre Capitoli e sulle sue ripercussioni in Italia cfr. R.A. MARKUS, *Gregory the Great and his World*, Cambridge 1997, pp. 125-142.

³⁹Ipocriti sono definiti coloro che: non fanno bene il bene e compiono azioni rette per il desiderio di lode (GREG. M., *moral.* VIII 51, 87).

⁴⁰*Ibid.*, pref. 10, 21: Non senza motivo si racconta l'afflizione del beato Giobbe, ma non si dice quanto tempo sia durata, perché si constata la tribolazione della santa Chiesa in questa vita, ma non si sa per quanto tempo sarà macinata e tribolata. Perciò anche per bocca della Verità si dice: "Non sta a voi conoscere i tempi o i momenti che il Padre ha posto in Suo potere" (At 1,7).

⁴¹Citato con intento anti-millenaristico anche da AUG., *epist.* 197, 1.

tanta sofferenza trova una soluzione concisa ed esaustiva: eppure essa si pone con urgenza, anche per Gregorio, tribolato su diversi piani: fisico, sociale e politico. Questo interrogativo, quindi, non ha solo una portata storico-letteraria astratta, ma anche e soprattutto un'importanza vitale: infatti, con le sue implicazioni teologiche, antropologiche e soteriologiche, porta a riflettere su Dio e a cercare appassionatamente quale sia il senso di tanto dolore per l'uomo, e se ci sia in esso una prospettiva di speranza.

Qualche indizio su simili questioni si trova nel commento al dialogo tra Dio e satana, nel primo capitolo del libro di *Giobbe*. A proposito delle parole del diavolo⁴², Gregorio rimarca come l'intento di costui sia di dimostrare che Giobbe sarebbe stato timorato di Dio solo per opportunismo, per trarne vantaggi materiali, come coloro che, per godere di questo mondo, ricorrono occasionalmente al Signore, al contrario di quanti, per godere della Sua amicizia, fanno uso dei beni terreni con moderazione⁴³. Per questa ragione il maligno vuole tentare Giobbe, ma non ne ha il potere, perciò chiede a Dio di stendere la sua mano contro di lui⁴⁴.

Per comprendere il senso dell'esperienza di Giobbe e del dolore in generale, la pericope in esame ha un valore cruciale, ben chiarito dall'esegesi gregoriana: la prova, infatti, nasce dalla necessità di verificare se è ben impostata la nostra idea di Dio e, di conseguenza, il nostro rapporto con Lui: ovvero se per noi Dio funge solo da *deus ex machina*, da invocare perché soddisfi i nostri desideri, oppure se è il centro della nostra vita, a cui affidare ogni nostra condizione, psicologica e materiale. L'alternativa qui profilata, quindi, è tra una concezione antropocentrica e una teocentrica, e ciò che svela se aderiamo all'una o all'altra è il rovesciamento di situazione, dalla prosperità alla prostrazione. Proprio per questo, Dio, sicuro della fedeltà del Suo servo, non impedisce a satana di tentarlo, ma dirotta simili insidie verso un fine di bene, che si ritorce contro lo stesso tentatore, ad aumento della ricompensa della vittima⁴⁵. Se questa, d'altronde, avesse avuto sempre buona sorte – osserva l'esegeta – non ci sarebbe nota la sua virtù, venuta in risalto proprio tramite la prova⁴⁶.

A quest'ultima è sotteso un principio generale, così formulato:

⁴²Cfr. Gb 1,9-10.

⁴³GREG. M., *moral.* II 9, 15.

⁴⁴Cfr. Gb 1,11, commentato in GREG. M., *moral.* II 10, 16: Poiché satana vuol tentare il sant'uomo e tuttavia dice al Signore di stendere la sua mano (contro Giobbe), bisogna proprio notare che non si attribuisce le forze di colpire neppure lui stesso, pur insuperbito in modo singolare contro l'Autore di tutto.

⁴⁵Ibid., 18.

⁴⁶Cfr. ibid., pref. 2, 6 e ibid. III 3, 3.

Quanto si compie senza la volontà di Dio non è contrario alla volontà di Dio; perché mentre le azioni cattive vengono usate per il bene, serve al Suo disegno anche quanto è ad esso ostile⁴⁷.

Con tale efficace sintesi di contrari Gregorio illustra il discorso di Elifaz su Dio, ribadendo l'inoppugnabile giustizia e l'indefettibile veridicità del Signore, invano insidiate dall'avversario.

A questa suprema teodicea il vescovo cerca di ricondurre i vari casi di sofferenza umana, classificandone motivi e scopi in un modo che pare quasi mirato a ridurre al minimo l'apparente irrazionalità e l'imperscrutabilità sottese alle prove inflitteci:

Diversi sono i modi in cui siamo colpiti. Uno è quello in cui il peccatore è colpito con una punizione senza possibilità di ripensamento; un altro è quello con cui il peccatore è colpito perché si corregga; un altro è quello in cui a volte uno è colpito non per correggere colpe passate, ma perché non ne commetta in avvenire; un altro poi è quello in cui si è percossi per lo più non per correggere una colpa passata né per impedire una futura, ma perché, quando la salvezza insperata segue l'afflizione, si ami più ardentemente il Salvatore, sperimentandone la potenza; e quando un innocente è colpito da un flagello, grazie alla sua pazienza si accresce la somma dei suoi meriti⁴⁸.

Quest'ultimo caso è proprio confacente a Giobbe: infatti le sue sventure non solo gli aumentano la ricompensa finale, come l'epilogo del libro biblico potrebbe suggerire⁴⁹, bensì soprattutto lo inducono ad amare con più intensità e autenticità Colui che può salvare dalla prostrazione in modo inaspettato.

Certo la pena interroga se chi vive nella tranquillità ama per davvero⁵⁰,

sentenzia Gregorio, nell'introdurre le traversie del suo personaggio. Si profila, così, una pedagogia divina nei confronti dell'uomo, articolata in base a coloro con cui va attuata. Essa parte da un presupposto comune a tutti: l'inclinazione al peccato, che è indipendente dal grado di rettitudine dimostrato poi nell'esistenza concreta di ciascuno.

La funzione educativa delle pene affiora dalle osservazioni intorno alla risposta di Giobbe alla moglie:

⁴⁷Ibid. VI 18, 33 (a commento di Gb 5,13).

⁴⁸Ibid., pref. 5, 12.

⁴⁹Cfr. Gb 42,10-17.

⁵⁰GREG. M., *moral.*, pref. 3, 7: "Poena quippe interrogat, si quietus quis veraciter amat".

“Se dalla mano di Dio riceviamo il bene, perché non dovremmo accettare il male?” (Gb 2,10). Il bene, cioè i doni di Dio sia temporali sia eterni; il male, cioè le sventure presenti, in ordine alle quali il Signore per bocca del profeta dice: “Io sono il Signore e non v'è alcun altro; io formo la luce e creo le tenebre, faccio il bene e provo la sventura” (Is 45,5-7).

Siccome dalle parole di Isaia si potrebbe desumere l'idea di un Dio autore anche del male, subito Gregorio puntualizza:

Non già che il male, che per sua natura non sussiste, sia creato dal Signore, ma il Signore afferma di creare il male quando trasforma in flagelli le cose da lui create buone, ma da noi usate male, in modo che queste, per il dolore che procurano, diventino cattive per chi agisce male, benché per loro natura siano buone. ... Infatti per amore delle cose presenti ci siamo allontanati dall'amore del nostro Creatore, e l'animo pervertito, assoggettandosi all'amore della creatura, si è separato dalla comunione col Creatore. Perciò doveva essere colpito dal Creatore per mezzo di quelle cose che, peccando, aveva anteposto al Creatore, affinché dove l'uomo, superbo, non esitò a commettere la colpa, lì trovasse la pena della sua correzione, e tanto prima si rendesse conto di ciò che aveva perduto, constatando quanto fosse pieno di dolore ciò che andava cercando. Per cui è ben detto: “Io formo la luce e creo le tenebre” (Is 45,7), perché quando esteriormente per mezzo dei flagelli si addensano le tenebre, interiormente, tramite l'insegnamento trattone, si accende la luce della mente⁵¹.

Per una sorta di contrappasso, quindi, innescato nella storia umana e nell'esistenza del singolo, chi, invertendo la gerarchia naturale dei valori, si fa attrarre solo dalle creature, è indotto da queste, divenute per lui motivo di pena, a ritornare al Creatore⁵².

L'avversità inflitta, allora, manifesta la giustizia e insieme la pietà di Dio, che continua a richiamare a sé i lontani, ma anche i vicini, poiché anche questi, benché non siano rei di peccati gravi, tuttavia, in quanto uomini, sono esposti al tentatore⁵³. Salutare, invece, è un equilibrio tra situazioni propizie e sfavorevoli, per cui alla prosperità segua l'avversità o all'avversità la prosperità,

perché, umiliati, riconosciamo ciò in cui abbiamo peccato e, di nuovo, sollevati, ci aggrappiamo con la mente al ricordo delle cose avverse quasi ad ancora di umiltà.

⁵¹Ibid. III 9, 15.

⁵²Cfr. ibid.: A causa della colpa siamo entrati in discordia con Dio; e dunque è ben degno che ritorniamo alla pace con Lui tramite i flagelli, affinché, quando qualsiasi cosa creata buona si trasforma per noi in motivo di dolore, la mente di chi subisce la correzione ritorni con umiltà alla pace col suo Autore.

⁵³Cfr. ibid. XXXIII 19, 35: Nella profonda disposizione dei suoi giudizi, Dio spesso o assale i suoi servi buoni con minacce, o li colpisce con flagelli, o li grava con pesi sovrapposti, o li impe-

Questo, perciò, non è da ascrivere all'ira del nostro Creatore, ma alla sua grazia, mediante la quale impariamo a rispettare tanto più rettamente i suoi doni, quanto più li riceviamo con umiltà⁵⁴.

Quest'ultima è quindi un segno di saggezza nell'uomo consapevole della propria congenita fragilità, e perciò vigilante contro il pericolo di un'ingannevole autoesaltazione. Tale virtù si esprime, tra l'altro, nel non accanirsi contro il dolore subito, accusandone addirittura Dio, bensì nell'accettarlo, senza venir meno alla reverenza verso di Lui, come dimostra Giobbe nella sua reazione alle prime sventure annunciategli⁵⁵.

L'umiltà, d'altronde, è stata insegnata da Dio stesso, per rimediare alla ferita di superbia inflitta al primo uomo dal diavolo, che fu il primo a macchiarsi di tale colpa⁵⁶. Perciò, se dietro alla caduta del genere umano vi è la presunzione, alla base della redenzione sta l'atteggiamento contrario, di incondizionata sottomissione, che per primo ha insegnato Cristo, obbediente al Padre fino alla morte⁵⁷. L'insistenza di Gregorio sull'obbedienza e sull'umiltà, allora, non ha solo istanze etiche, scaturite da una spiritualità ascetico-monastica, ma anche un fondamento ontologico, consistente nell'incomparabile inferiorità dell'uomo, limitato e mutevole, di fronte a Dio, infinito ed eterno⁵⁸.

Da qui deriva anche l'imperscrutabilità delle disposizioni divine, ammessa spesso dal vescovo romano, che pur scruta a fondo la Parola sacra e, senz'altro, non è ignaro di certe finezze del ragionamento dialettico antico, come dimostra la suddetta classificazione dei vari tipi di flagelli⁵⁹. Infatti, se questa può essere valida a livello astratto, tuttavia Gregorio stesso attesta che i motivi sottostanti molti casi concreti di

gna in faticose occupazioni, perché nella sua mirabile potenza prevede che, se continuassero a rimanere quieti, liberi e tranquilli, non potrebbero sopportare le tentazioni del nemico e cadrebbero abbattuti dalle ferite dello spirito.

⁵⁴Id., *epist.* III 51 a Prisco, patrizio d'Oriente (luglio 593). Su avversità e prosperità nel pensiero gregoriano cfr. C.E. STRAW, "Adversitas" et "Prosperitas": une illustration du motif structurel de la complémentarité, in "Grégoire le Grand", cit., pp. 277-286.

⁵⁵GREG. M., *moral.* II 16, 29 (a commento di Gb 1,20): Il beato Giobbe ... con la reazione che manifestò, mostrò di riconoscere i flagelli inviati dal Padre; e poiché rimase umile nell'atto di adorazione, mostrò di non venir meno all'amore del Padre neppure nel dolore.

⁵⁶Cfr. *ibid.* XXXI 1, 1.

⁵⁷Cfr. *ibid.* XXXV 14, 28; cfr. anche *ibid.* XXXIV 23, 54.

⁵⁸Sulla mutabilità ontologica dell'uomo e la conseguente vulnerabilità di fronte alla tentazione, e sulla finalizzazione di questa da parte di Dio al progresso spirituale dell'uomo cfr. F. GASTALDELLI, *Il meccanismo psicologico del peccato nei Moralia in Job di san Gregorio Magno*, in "Salesianum" XXVII (1965), pp. 570-571. 582-584.

⁵⁹V. sopra, testo e n. 48.

sofferenza non sono del tutto accertabili, come inafferrabili sono, d'altro canto, i criteri secondo cui Dio elegge chi pare indegno: così è successo ai gentili di epoca apostolica, tanto che l'esegeta ripete l'esclamazione di stupore di Paolo davanti alle profondità inconoscibili della sapienza divina, testimoniate appunto dalla chiamata di costoro alla salvezza⁶⁰.

Ammettere l'insondabilità dei giudizi di Dio vuol dire riconoscerne la discrepanza rispetto ai parametri di valutazione umani, come insegna *Giobbe*, ma non comporta la rinuncia a cercare di discernere negli eventi della storia individuale e collettiva, e di ravvisarvi delle costanti dense di significato spirituale. Una di queste è il senso di misura, che il vescovo romano, forse in ciò influenzato pure dalla sua formazione classica, rileva nella distribuzione di avversità e prosperità: il Signore infatti alterna l'una e l'altra, ponendo un limite alla prima, per evitare che l'uomo, istruito dal dolore ma eccessivamente oppresso da esso, rischi di cadere nella disperazione. Ciò sarebbe suggerito dallo stesso discorso di Dio a satana⁶¹, indicativo di come Egli permetta all'avversario alcuni interventi ma gliene rifiuti altri, gli lasci la briglia sciolta e lo freni;

infatti quando agli eletti capitano molti mali, questi, per mirabile grazia del Creatore, vengono distribuiti nel tempo, perché quelli che riuniti insieme potrebbero schiacciare, se distribuiti si possano sopportare⁶².

Nel caso di *Giobbe*, le sofferenze sono rese tollerabili dal fatto di essere distribuite nel tempo, invece che concentrate: infatti egli viene colpito dalla perdita prima delle sue ricchezze, poi dei figli, e alla fine tormentato nel corpo. In altri casi, invece, la sopportabilità delle angustie dipende dal fatto che sono inflitte per un tempo limitato: così avviene per quelle procurate dall'avvento dell'Anticristo, alla fine del mondo.

3. *Nell'attesa della Sua venuta*

Il suddetto personaggio demoniaco è già noto alla tradizione cri-

⁶⁰Rm 11,33 in GREG. M., *moral.* XXVIII 4, 13, ibid. XXIX 29, 56. Cfr. ibid. XXXII 4, 5 sul mistero della sofferenza.

⁶¹Cfr. Gb 1,12.

⁶²GREG. M., *moral.* II 11, 19.

stiana, a partire dalle lettere giovannee e dalla seconda ai Tessalonicesi⁶³, ed è assimilato da Gregorio al Behemoth descritto in Gb 40, oppure al Leviatano di Gb 41, le cui membra sono i reprobati, in simmetrica opposizione agli eletti, membra del corpo di Cristo⁶⁴. Ad agire in questi mostri è il diavolo, che, alla fine dei tempi,

restituito alle sue forze, è lasciato libero contro di noi, per poco tempo, è vero, ma con molta forza. Benché il furore lo spinga alla crudeltà, tuttavia la divina misericordia ne abbrevia i giorni.

Il motivo di tale intervento divino è il seguente:

Poiché il Signore vede che siamo superbi e deboli, dice che saranno abbreviati quei giorni singolarmente cattivi, appunto per spaventare la superbia con l'avversità di quel periodo, e sostenere la debolezza con la brevità⁶⁵.

Anche in simile lotta finale, dunque, il Signore sottopone alla prova i suoi eletti, ma in modo tale da non metterli in pericolo di cedere. Presto, infatti, si dice in riferimento alla scena di Gb 18, 18-19, riferita all'Anticristo, questo sarà eliminato insieme alla sua discendenza, alla comparsa del Giudice eterno, che porrà termine alla sue iniquità con la fine stessa del mondo⁶⁶.

Il giudizio finale costituisce per Gregorio l'atto estremo della storia guidata da Dio e insieme il suo culmine, verso il quale è chiamata a orientarsi l'esistenza quotidiana del singolo e della comunità ecclesiale, nella trepida speranza della vita eterna, promessa, ma non garantita indiscriminatamente. La scelta degli eletti compiuta alla fine da Dio, infatti, è imprevedibile, tanto che nessuno possa presumere di essere poi tra questi, sulla base di propri meriti. In proposito, in un'omelia sulla parabola delle nozze del figlio del re⁶⁷, il pontefice avvisa i suoi ascoltatori, paragonati agli invitati alla festa, che certo sono tra i chiamati, ma non si sa se siano anche tra gli eletti. Poi, esaminati i diversi comportamenti possibili, ammonisce tutti a essere vigilanti nel timore di Dio, memori dell'avvertimento di Cristo: "Molti sono i chiamati, ma pochi gli eletti" (Mt. 22,14)⁶⁸.

⁶³Cfr. 1Gv. 2,18.22, ibid. 4,3; 2Gv, 7; 2Ts 2,4.

⁶⁴GREG. M., *moral.* XXXIV 4, 8, a commento di Gb 41,14.

⁶⁵Ibid. XXXII 15, 22-23, in riferimento alla grande tribolazione preannunciata da Mt 24,21-22.

⁶⁶GREG. M., *moral.* XIV 22, 26.

⁶⁷Mt 22,1-13.

⁶⁸GREG. M., *in evang.* II 38, 14.

Tuttavia il numero dei redenti - ritiene Gregorio, come già, per esempio, Agostino - risulta stabilito dall'eternità. Infatti, a proposito delle scansioni temporali menzionate in Gb 3,6, l'autore individua nell'anno un simbolo della moltitudine degli eletti, che si accumula, fino alla somma prestabilita, di giorno in giorno, ovvero di fedele in fedele, e di mese in mese, cioè si distribuisce nelle diverse chiese, che vengono a costituire l'unica Chiesa cattolica⁶⁹.

Questa ha, nella concezione gregoriana, una dimensione multi-etnica, diacronica e insieme sovra-temporale, in quanto la Chiesa attraversa l'intera storia dell'uomo, comprendendo al proprio interno i "santi" dell'Antica Alleanza, tra cui Giobbe, e muove verso un compimento escatologico, realizzato quando sarà raggiunto il numero previsto degli eletti, e saranno recuperati anche i Giudei in un primo tempo rimasti increduli davanti alla rivelazione di Cristo. Il potenziale universalistico della redenzione è evidente anche laddove Gregorio ritorna sul tema della chiamata dei gentili alla salvezza, il cui momento culminante è l'epoca apostolica, ma le cui avvisaglie si colgono ben prima, ad esempio nell'esperienza di Giobbe; egli, inoltre, è considerato dal pontefice quale "simbolo profetico" dei popoli germani che, ancora nel tardo VI secolo, entrano in contatto col mondo romano e col Cristianesimo⁷⁰.

A una simile ricapitolazione universale in Cristo, perfetta alla fine dei tempi, dà spunto la parte conclusiva della vicenda di Giobbe⁷¹, corrispettivo tipologico della Chiesa che, privata ora di molti suoi membri, cedevoli alla tentazione, alla fine del mondo è destinata a ricevere il doppio dei fedeli attuali, grazie alla conversione di tutte le genti, compresi i Giudei⁷².

Dunque dopo i flagelli, i congiunti (di Giobbe, ovvero di Cristo) vengono a consolarlo, giacché anche adesso il Signore soffre nelle sue membra. Ma alla fine dei tempi tutti gli Israeliti, alla predicazione di Elia⁷³, accorreranno alla fede, ritorneranno sotto la protezione di Colui che avevano fuggito; e allora si festeggerà il festoso convito con la partecipazione di molti popoli. Allora, dopo i flagelli, apparirà, diciamo così, Giobbe sano e salvo, quando essi, convertiti e credenti, sapranno con la certezza della

⁶⁹Id., *moral.* IV 7, 12.

⁷⁰Cfr. B. CALATI, *Sapienza monastica. Saggi di storia, spiritualità e problemi monastici* (StAns, 117), Roma 1994, p. 360.

⁷¹Gb 42,10-12.

⁷²GREG. M., *moral.* XXXV 14, 24.

⁷³Cfr. Mt 17,11.

fede che il Signore, dopo la sua Passione e Resurrezione, vive immortale nei cieli. Allora si vedrà, diciamo così, Giobbe ricompensato, quando Cristo nella potenza della sua maestà sarà creduto Dio, come realmente Egli è, e si vedranno sottomessi alla sua fede quelli che prima gli avevano resistito. Vengano dunque alla fine del mondo gli Ebrei credenti e offrano i voti delle loro offerte, come a Giobbe risanato, al Redentore del genere umano nella potenza della sua divinità⁷⁴.

Poco oltre, l'autore prosegue con questa immagine del convito escatologico, al quale, una volta superato lo scontro con l'Anticristo, spaventoso anche per molti credenti, sarà ammessa, appena convertitasi, anche quella parte di Israele prima incredula di fronte a Cristo⁷⁵. È proprio questo il senso mistico insito nella rinnovata e accresciuta benedizione data dal Signore a Giobbe⁷⁶.

Così si avvia a conclusione l'esegesi di questo libro, con simile visione di trionfo e pienezza, concernente sia Cristo sia la Chiesa, la quale, nell'interpretazione di Gb 42, 16, non perde i suoi giorni, poiché rimane sempre vigilante e operosa nel bene, e vede crescere la sua discendenza grazie alla testimonianza dei predicatori, fino alla fine del mondo, quando giungerà alla patria spirituale, "morendo" alla mutevole condizione terrena, per godere in eterno della visione di Dio⁷⁷.

Ora questa morte, questa pienezza dei giorni che noi crediamo si sia verificata nel beato Giobbe, cioè in un membro della Chiesa, abbiamo la speranza che si compirà nella Chiesa nel suo insieme, in modo che si mantenga la verità di ciò che è avvenuto, senza che si svuoti la profezia di ciò che deve avvenire. Se infatti i beni che conosciamo della vita dei santi sono privi di verità, non valgono nulla; se non contengono un mistero, valgono pochissimo. Perciò la vita dei buoni (Giobbe compreso), che per mezzo dello Spirito Santo viene narrata, splenda ai nostri occhi in virtù della com-

⁷⁴GREG. M., *moral.* XXXV 14, 27 (a commento di Gb 42,11).

⁷⁵Ibid. XXXV 14, 34 (a commento di Gb 42,11): È bello aprire gli occhi della fede e contemplare quel convito finale della santa Chiesa che accoglierà il popolo d'Israele. ... E benché in quei tempi in cui si avvicinerà l'Anticristo la vita dei fedeli apparirà alquanto meno solida, sebbene nello scontro con quell'uomo dannato anche il cuore dei forti sarà preso da grande spavento, tuttavia, rinvigoriti dalla predicazione di Elia, rimarranno saldi nella santa Chiesa non solo i fedeli ma ... anche molti infedeli si convertiranno alla conoscenza della fede, sicché il resto di Israele, che prima era decisamente respinto, accorrerà con fervida e sincera devozione nel seno della madre Chiesa.

⁷⁶Ibid. 14-15, 34-35 (a commento di Gb 42,12): Queste cose crediamo che si siano compiute a livello storico, e speriamo che siano da compiersi a livello mistico. Infatti il Signore benedice la nuova condizione di Giobbe più della prima, poiché per quanto riguarda l'accoglienza del popolo di Israele, via via che il mondo presente volge verso la fine, il Signore consola il dolore della santa Chiesa con un'abbondante raccolta di anime.

Su questa prospettiva finale cfr. B. CALATI, op. cit., pp. 361-362.

⁷⁷Cfr. GREG. M., *moral.* XXXV 20, 48.

prensione spirituale, senza che il significato si scosti dalla fedeltà alla storia. E così l'animo rimane tanto più fisso nella sua comprensione, quanto, trovandosi come in una posizione intermedia, la speranza lo tiene legato alle realtà future, e la fede a quelle passate⁷⁸.

In questo passo, conclusivo del commento e precedente solo il congedo finale, si ribadisce con insistenza il nesso tra senso storico e senso profetico, ovvero il carattere di profezia sull'avvenire insito in una storia già avvenuta: e proprio in tale sintesi di opposti Gregorio coglie il pieno significato del messaggio biblico.

Il racconto di *Giobbe* si chiude con un tipico lieto fine, che pare risolvere il dramma in una dimensione tutta umana, terrena (lunga vita, copiosa progenie e ricchezze moltiplicate per il protagonista), ma l'esegeta lo interpreta in prospettiva allegorico-escatologica, e in tal modo ci ricorda come la ricompensa dopo la tribolazione vada riferita non alle condizioni materiali della vita di un individuo, bensì alla realtà spirituale della Chiesa, chiamata alla salvezza non solo nei suoi singoli componenti, ma anche come comunità di eletti. Per Gregorio, vissuto tra travagli personali e sociali, la vicenda di Giobbe è dunque un emblema universale in cui si condensa la storia dell'uomo, chiamato in ogni epoca e circostanza a vivere e verificare il proprio rapporto col Signore, sperimentandone insieme imperscrutabilità e misericordia, nell'attesa della Sua ultima venuta.

⁷⁸Ibid..