K
ISSN : 2609-2484
: Université de Lille

15 | 2025
Verità e Politica. Il desiderio di Kierkegaard

Giobbe, o la sospensione del senso: Kierkegaard e l'etica del silenzio

Giulia Longo

https://www.peren-revues.fr/revue-k/1628

DOI : 10.54563/revue-k.1628

Giulia Longo, « Giobbe, o la sospensione del senso: Kierkegaard e l'etica del silenzio », *K* [], 15 | 2025, 17 janvier 2026, 01 juillet 2026. URL : https://www.peren-revues.fr/revue-k/1628

CC-BY

Giobbe, o la sospensione del senso: Kierkegaard e l'etica del silenzio

Giulia Longo

1. Introduzione
2. Il libro di Giobbe negli appunti giovanili
3. *Gjentagelsen*: ripetizione e/o ripresa
4. Giobbe: modello edificante di uomo interiore
5. Giobbe, o la sospensione del senso

1. Introduzione

1 "Spiegare Giobbe è come tentare di tenere nelle mani un'anguilla o una piccola murena: più forte la si preme, più velocemente sfugge di mano" (Ravasi, 1991, p. 9): questa immagine plastica scelse il noto biblista e traduttore San Girolamo per introdurre i lettori del suo tempo a quel libro enigmatico che sarebbe poi stato oggetto di meditazione filosofica, ricerca teologica, interrogazione poetica. Un vero e proprio "rompicapo" per menti profonde ed esigenti che non si accontentano di risposte a buon mercato o spiegazioni di seconda mano, ma che rinvengono nella pur esiguità dei 42 capitoli di cui il testo è composto la fonte inesauribile che contraddistingue qualsiasi domanda esistenziale propriamente umana.

2 A questo indubbio fascino esercitato dal libro di Giobbe non rimase indifferente Søren Kierkegaard, appassionato lettore della letteratura sapienziale di cui il libro di Giobbe è insuperabile esempio. Insieme a quella più studiata di Abramo (per una visione d'insieme, cfr. Perkins, 1992; Pepper, 1996; Butin, 2000; Rocca, 2000; Dalrymple, 2010; Jech, 2020) e a quella più trascurata del Qohelet (cfr. Williams, 2010; Longo, 2017), la figura di Giobbe fu infatti per Kierkegaard particolarmente cruciale tra gli splendidi modelli rinvenuti nell'Antico Testamento (Per un approfondimento ulteriore cfr. Parkov, 1983; Rosas, 1994; Engelke, 1998; Martens, 2008). Mentre è più conosciuta l'interpretazione di Giobbe legata al concetto di "ripresa" ed illustrata nel libretto

omonimo, o viene invece privilegiata quella più edificante legata alla categoria della "prova", sviluppata in particolar modo nelle opere di afflato religioso dai Discorsi edificanti al Vangelo delle sofferenze, è doveroso notare che il nome di Giobbe compare già nelle prime carte sparse (Løse Papirer) del giovane Kierkegaard, cominciate ad esser composte nel 1833.

2. Il libro di Giobbe negli appunti giovanili

3 Nei quaderni giovanili (1833-1838), Kierkegaard annota in ebraico numerosi versetti di Giobbe, riconoscendovi già il paradigma dell'essere fraintesi, che diverrà la cifra della sua antropologia tragica. A soli vent'anni, egli dimostra già un talento non comune nell'approcciare testi biblici in lingua originale e nel trascriverne alcuni versetti in ebraico, accompagnati da sue precoci osservazioni[1]. Un nutritissimo *corpus* di brani "ruminati", di cui spesso cita i soli versetti come se non avesse bisogno di ripeterli ulteriormente per esteso, testimonia una lettura acuta e minuziosa del libro sul grande saggio di Uz già pienamente compiuta nel 1833[2]. L'anno seguente, il 22 novembre 1834, nel quaderno di appunti di estetica poi denominato *Æsthetica. Ældre*, Kierkegaard si concentra sul labile confine tra comico e tragico:

> Il colmo del tragico consiste senza dubbio nell'essere fraintesi. Così la vita di Cristo è la suprema tragedia, frainteso com'egli è dal popolo, dai farisei, dai discepoli: in breve da tutti, benché il suo messaggio sia il più sublime. Di qui il tragico della vita di Giobbe, che soffre circondato da amici che lo fraintendono e da una moglie che lo canzona (SKS 27, p. 122).

4 Il parallelo si stringe, qui, tra Cristo e Giobbe, tra le componenti tragiche che caratterizzano le rispettive vite ed hanno il loro punto d'incontro *i at være mistforstaaet*, cioè nell'essere fraintesi. Cristo, il cui messaggio – rimarca Kierkegaard – è il più sublime, fu frainteso da tutte le categorie di personaggi qui brevemente passate in rassegna, sicché la sua vita si candida, senza eguali, ad incarnare "la tragedia più alta, suprema"; il messaggio di Giobbe non viene

invece definito, e la sensazione è che Kierkegaard, nominando "la piccola cerchia" che lo fraintese, ne singolarizzi l'esperienza, eppure allo stesso tempo ne universalizzi il dolore, sublimandolo nel *pathos* tragico alimentato dal suo soffrire. Il 10 agosto 1835, tornando agli studi teologici, Kierkegaard appunta assai stenograficamente: "Tutto il contrasto tra la legge del Vecchio Testamento ed il Nuovo è indicato in modo toccante e pregnante nella Lettera agli Ebrei, 12,24: *αιματι ραντις μου κρειττον λαλουντι παρα Ἄβελ*, al sangue d'aspersione che parla meglio di quello d'Abele. (Vendetta. Punizione – Amore. Grazia [3])". In quest'ultima parentesi divisa in due da un trattino, Kierkegaard nomina le quattro parole-chiave, a loro volta a due a due raggruppate, che rappresentano meglio di qualsiasi altro concetto il contrasto suddetto. Da un lato *Hævn* e *Straf*, "vendetta" e "punizione", colonne portanti dell'Antico Testamento; dall'altro i "nuovi" valori su cui si poggia il Nuovo, *Kjerlighed* e *Naade*, "amore" e "grazia". La prima coppia è strettamente correlata, quasi un binomio indissolubile: vendetta e punizione esprimono quella dialettica tra delitto e castigo all'ombra della quale il Vecchio Testamento si dibatte e di cui si fanno portavoce gli amici di Giobbe, che lo canzonano imputandogli una colpa; amore e grazia esemplificano invece l'*esempio* di Cristo, il Modello del suo vivere come *proprium novum* del Nuovo Testamento, il cui oblio, reo di aver preso invano l'una, dimenticato l'altro, risulterà il principale capo d'accusa per il Kierkegaard degli anni '50 che affronterà a viso aperto la chiesa di stato danese.

5 Il 2 settembre 1836, invece, il rimando a Giobbe avviene scartabellando un volume sul *Faust* di Goethe (Cfr. *SKS* 17, p. 89) [4]. L'8 giugno 1837, la riflessione kierkegaardiana concerne il deismo: "in Giobbe l'individualità distaccata entra in una sorta di contrapposizione a Dio, mentre nei Salmi si calma poiché Dio è Dio, l'Onnipotente, con il quale l'essere umano non deve contendere" (*SKS* 17, p. 220).

6 Serpeggia sin da ora l'ammirazione che il giovane Kierkegaard già nutre per il coraggio di Giobbe, il quale a testa alta, senza reticenze, osò chiedere a Dio, in quanto creatore, di deporre al processo istituito contro di lui da una creatura integra e retta, ignara del perché del proprio patire. Un processo dunque legittimo, che il filosofo legge nei termini di una "contrapposizione a Dio" più che di quel rapporto d'amore verticale che sarà poi prospettato nelle opere più mature.

7 Il 30 ottobre 1838, egli chiude un passo in verità più lungo con un periodo assai efficace rispetto a quanto andava pensando: "L'ebraismo penetra in cielo per portare Dio in terra, il cristianesimo cerca di trasportare l'uomo dalla terra in cielo" (*SKS* 17, p. 267). È una direzione della quale, a furia di interrogarsi, egli sta trovando le coordinate; è proprio il movimento ad essere l'opposto, ad intersecarsi in quel "mentre" Antico e Nuovo Testamento si spingono per respingersi. Un contributo decisivo all'aver portato la Parola di Dio in terra lo si deve proprio a Giobbe, al suo aver osato sfidare il Signore e poi aver taciuto dinanzi all'inconfutabilità delle sue parole. Ad emergere è l'idea del fraintendimento come primo nucleo della sospensione.

8 Il 1838 è un anno, invero, assai duro da accettare per Kierkegaard, messo a dura prova, *à-la*-Giobbe, circa aspetti fondamentali dell'esistenza; nel 1839 sono tre i rimandi a Giobbe, uno dei quali più perentorio degli altri due, laddove Kierkegaard rimanda direttamente al testo biblico, *Gb*. 9, 2 e appunta: "Un uomo non può stare di fronte a Dio. Se Dio andasse in tribunale con lui, non risponderebbe una parola su mille [5]" (*SKS* 19, p. 85).

9 L'anno seguente, il 3 luglio, Kierkegaard sostiene l'esame teologico, che supera con la menzione *laudabilis*. Ma nell'inverno 1840-1841, le *Papirer* C recano traccia di un abbozzo di predica su Abramo, poi ripreso e sviluppato in *Timore e tremore* (1843), un abbozzo che si distingue dalla versione lì contenuta in quanto è come se la narrazione, qui, poggiasse non tanto sul gesto del padre che, per obbedire a Dio, contravviene al suo stesso sentire nei riguardi del figlio, al punto da preferire che questi ritenga colpevole il padre ma innocente Dio, quanto sul confronto con l'altro singolo biblico veterotestamentario "provato da Dio", l'altro saggio parimenti in conflitto, con un'etica da sospendere teleologicamente.

10 "Se io fossi senza colpa, la mia bocca mi condannerebbe; se io fossi innocente mi dichiarerebbe colpevole", recita *Gb*. 9, 20. Ebbene, in questo abbozzo di predica (*SKS* 18, p. 129; cfr. Taylor, 1992), Kierkegaard individua, nel comando di Dio ad Abramo di uccidere Isacco, la pena, invece, risparmiata a Giobbe, che i figli se li ritrovò repentinamente uccisi, ma senza dover esserne lui l'omicida. Magra consolazione per un padre che li perde in ogni caso, senza motivo, ma che giustifica quell'istintivo "aggredire Dio" da parte di Giobbe, laddove

Abramo è, in certo senso, "aggredito" da quella voce che gli intima il sacrificio, e alla quale non può non sottostare. È un rilievo che, però, sta e cade da sé. Kierkegaard non se ne sente soddisfatto e l'abbozzo di predica rimane tale: la grandezza di Giobbe non stette nelle sofferenze non patite, in un unico "sconto divino" al suo immenso dolore, quanto nel gestire a testa alta quelle a cui gli toccò far fronte, pietra angolare egli stesso della sua casa di fango.

11 Dal 1833 al 1840-41, dunque, gli appunti di Kierkegaard vertono sulla ricerca del punto d'Archimede per la sua anima in balia dei flutti della vita, e Giobbe figura come un baluardo irreprensibile nel *mare magnum* delle difficoltà. In *Enten-Eller* sono marginali, benché presenti, i rimandi a Giobbe: ne compaiono due nella prima parte e uno nella seconda, e pressappoco vale lo stesso per gli appunti preparatori.

12 Il 1843, da questo punto di vista, assiste a una vertiginosa *escalation* per quanto riguarda le pubblicazioni kierkegaardiane: dopo *Enten-Eller* e i *Due discorsi edificanti*, Kierkegaard decide di condurre, a Berlino, il suo tentativo di psicologia sperimentante[6]. Con questo secondo viaggio nell'odierna capitale tedesca, succede all'inquieto pensatore danese qualcosa di innegabilmente risolutivo, liberatorio come un temporale (*et Tordenvejr*), un punto di svolta così determinante da chiamare a sé a gran voce il Libro di Giobbe come se fosse un amico confidente più fermo e costante del cacofonico Constantin Constantius autore e "collettore" del testo poi pubblicato il 16 ottobre insieme a *Timore e tremore*, a cura di Johannes de Silentio, e ai *Tre discorsi edificanti*, firmati S. Kierkegaard. È in questo periodo di creatività eruttiva, in cui la penna letteralmente "fiorisce" (Cfr. Garff, 2013, p. 185 e sgg) nelle mani di Kierkegaard, che egli partorisce quel piccolo capolavoro che è "*Gjentagelsen*".

3. *Gjentagelsen*: ripetizione e/o ripresa

13 Sono varie e dai contorni non sempre ben definiti le accezioni presenti all'interno della miniera filosofica kierkegaardiana, che "battezza" la voce in questione – ma poi quasi se ne allontana spaventato per la novità epocale che essa contiene – in un testo del

febbraio-marzo 1843: *Johannes Climacus, o: De omnibus dubitandum est. Un racconto* (cfr. SKS 15, pp. 13-59[7]). Lo pseudonimo autore poi delle *Briciole* e del monumentale *Poscritto conclusivo non scientifico* figura qui come protagonista del racconto, il quale arresta e sospende la sua riflessione non appena inciampa in un'inedita lettura della "ripetizione", intendibile – al di là della sfera logica che la traduce negli stolidi termini di identità e differenza – come movimento temporale in avanti, un ricordare procedendo che non ripete all'indietro, ma procede ed avanza come "ripresa".

14 È nella seconda parte di *Gjentagelsen* che il titolo dell'opera torna in stampatello a reintrodurla, a centro pagina, ribadito a chiare lettere. Ed è in questa seconda parte che fa il suo ingresso trionfante, citato e problematizzato a più riprese, il Libro di Giobbe. Il giovane senza nome, co-protagonista dello scritto di Constantin Constantius e in balia delle più amare pene d'amore, riappare al suo tacito confidente dopo una preoccupante sparizione grazie a una serie di missive, otto in tutto, a cadenza più o meno mensile.

> Il problema su cui si è bloccato è, né più né meno, la ripetizione. Non cerca lumi nella filosofia greca, né tampoco nella moderna, e giustamente [...]; ricorre a un pensatore in proprio che un tempo conobbe la gloria del mondo, ma poi si ritirò dalla vita – detto altrimenti si raccomanda a Giobbe, il quale non sta in posa su una cattedra e con gesticolii rassicuranti garantisce la verità delle sue tesi, ma siede sulla cenere a grattarsi con un coccio, e senza interrompere codesta operazione manuale lancia cenni e commenti di sfuggita[8] (SKS 4, p. 57; tr. it. pp. 83-84).

15 Il giovane, nota acutamente Constantius, non senza la consulenza di prima mano di Kierkegaard, si sente infatti colpevole nonostante non senta in sé una colpa, né rinvenga, in sé, alcun torto. Sta qui incastonata una delle espressioni più belle e terribili di Kierkegaard: *aldeles uskyldig at blive skyldig*, "diventare colpevole in tutta innocenza". È la chiave di volta tanto dell'amore infelice qui raccontato, quanto della *Lidelseshistorie* del "Diario di Quidam", quell'esperimento psicologico di Frater Taciturnus poi confluito negli *Stadi* e sin da ora già abbozzato (Cfr. Mc Carthy, 1993, in part. p. 272 nota 14, nonché Müller, 1980). *Lidelse* è una significativa parola danese, anch'essa dal doppio significato: essa vuol dire sia "passione" che "sofferenza".

Lidelseshistorie è quindi sia "storia di passione" che "storia di sofferenza". È l'espressione più incisiva per descrivere l'amore infelice sin dall'ambiguità del suo sorgere, del suo inevitabile diventare come già inscritto nel suo nascere. Lo stesso titolo poi scelto per questa storia sarà icastico: *Skyldig? Ikke skyldig?*, cioè, letteralmente "Colpevole? Non colpevole?". Ma a ben vedere, per affrontare questo doppio interrogativo il giovane infelice avrà bisogno di trovare non tanto un luminare contemporaneo quanto un precedente eminente nella storia dell'umanità, un innocente parimenti accusato di colpevolezza, un giusto paradossalmente incolpato di ingiustizia, una figura che incarni la sospensione e sia un destino. Ed è così che troverà Giobbe.

16 La prima missiva è datata 15 agosto. Il giovane "riapre" al suo vecchio confidente, riconoscendo l'eccellenza del piano da questi propostogli, motivandolo con un argomento indubbiamente kierkegaardiano: "Fingersi un impostore soltanto per mostrare in qual conto la si tiene" (SKS 4, pp. 59-60; tr. it. p. 87; sul punto, cfr. Eriksen, 2002). La lettera seguente, datata 19 settembre, esordisce entusiasta della famosa sentenza di Giobbe: "Il Signore ha dato, il Signore ha tolto, sia lodato il nome del Signore". Più che esser rivolta a Constantius, la lettera sembra diretta a Giobbe stesso, reso emblema di un'integrità al di là del bene e del male, e la sua massima, presente in un solo luogo tra i 42 capitoli di cui si compone il testo biblico, è inneggiata a mo' di fiduciosa rassegnazione di un singolo che, di contro ai consigli degli amici in veste di consolatori d'ufficio, loda, invece, cocciutamente Dio. L'11 ottobre presenta una lettera propriamente da antologia, che in realtà riprende quasi letteralmente, riadattandolo alla sua situazione, il capitolo 10 del Libro di Giobbe:

> Sono allo stremo. La vita mi disgusta, è insapore, senza sale né senso [...]; ficco il dito nella vita – non sa di niente. Dove sto? Cosa vuol dire: il mondo? Cosa significa questa parola? [...] Colpa – cosa vuol dire? È roba di magia? Non si sa com'è che una persona diviene colpevole? [...]? Tutto in me stride di contraddizione. Com'è che sono diventato colpevole? O non sono colpevole? Perché allora vengo chiamato tale in tutti gli idiomi? Che misera invenzione è il linguaggio umano, se dice una cosa e ne intende un'altra? (SKS 4, pp. 68-71; tr. it. pp. 98-102).

17 La lingua del giovane batte dove il suo dente ancora e sempre duole: la sua *Skyld*, "colpa", il suo essere colpevole, il suo sentirsi tale pur non rinvenendo in sé alcun torto. Anche in questa questione, Giobbe fa da maestro. È sintomatico, in tal senso, che non venga qui nominato, per quanto i termini siano precisamente i suoi: quel suo sentirsi e proclamarsi innocente dinanzi a Dio, mentre il resto della piccola cerchia, dalla moglie agli amici, quasi lo obbliga a costituirsi, a prendersi una colpa di cui egli sa, e sostiene irriducibilmente, di non essersi macchiato.

18 Tre sono i finali del testo inizialmente progettati: felice, tragico, e ironico; prevale poi quest'ultimo, in cui la *Gjentagelse* riesce a metà, perdendo, il giovane, l'amata, ma almeno recuperando sé stesso, e diventando poeta. È un finale che prende forma pian piano, mentre la lettera seguente, del 15 novembre, nomina il grande assente della precedente:

> Se non avessi Giobbe! È impossibile descrivere le sfumature di significato, e la varietà di significati che ha per me. Io non lo leggo come lo si legge un altro libro, con gli occhi, ma metto, per così dire, il libro sul mio cuore e lo leggo con gli occhi del cuore [...]. Ma avete letto Giobbe? Leggetelo, leggetelo e rileggetelo. Io non ho l'ardire di trascriverne neppure un solo sfogo in una lettera a voi, benché trovi la mia gioia a ricopiare di continuo tutto ciò che ha detto, ora in caratteri gotici, ora in latini, ora su un formato, ora su un altro. Ognuna di queste copie, applicata al mio cuore malato, è un toccasana divino. E del resto, chi fu toccato e sanato da Dio quanto Giobbe? (*SKS* 4, pp. 72-74; tr. it. pp. 103-105).

19 Non trova soltanto mera consolazione, il giovane, in Giobbe. Scrive di non sentirsi degno di citarne neanche una riga, né di ripetere la sentenza già citata, stante la *presenza* che egli percepisce come tale, il Giobbe in carne e ossa al suo fianco, un uomo umano quanto lui, e che risiede, come lui, in una zona di confine con la poesia, dalle idee perennemente in moto, un uomo umano che non può esser stato una mera finzione poetica e – seppure lo fosse stata – il giovane si assume la responsabilità di quelle stesse parole che, *in presenza*, non gli va di citare, perché troppo misere rispetto alle grida di Giobbe, che ancora sente urlare. Nella lettera del 14 dicembre il giovane sottolinea e riba-

disce la forza vitale di Giobbe: il suo avere inconfutabilmente ragione (SKS 4, p. 75; tr. it. p. 104).

20 È proprio questo che attira Kierkegaard, poiché si annidava proprio qui il coraggio necessario per volere la ripresa. La maschera del giovane di *Gjentagelsen*, "ebbro di Giobbe", coincide a tal punto col volto di Kierkegaard che risulta difficile distinguerli. Qui, ad esempio, in Giobbe vedono entrambi colui che rigetta ogni *argumentum ad hominem*, in quanto mantiene impavido la sua convinzione, il suo aver ragione a dispetto di tutte le apparenze. Entrambi non si accontentano della spiegazione che sopraggiunge al suo addivenire a questionare con Dio, ai suoi occhi che vedono, si pentono e credono, quella spiegazione che, *a posteriori*, è capace di vedere nel tutto "solo" una prova. È la tesi che porta avanti il giovane, secondo la quale Giobbe non è un eroe della fede quanto l'avvocato dell'uomo al processo con Dio.

21 Le lettere del giovane accompagnano passo passo la sua lettura commentata del testo biblico; quella del 13 gennaio tratta del suo finale contenuto in *Gb*. 42, 10-17, del "Signore che abita nuovamente nelle tende di Giobbe come ai bei tempi", e del raddoppiamento di tutti i suoi beni: "Giobbe è benedetto dal Signore e ha ricevuto tutto *al doppio*. – È quella che si dice una *Gjentagelse*" (SKS 4, pp. 79-80; tr. it. pp. 111-112; cfr. Burgess, 1993; Maughan-Brown, 2011). Parola chiave che in questa missiva compare è *Tordenvejr*, "temporale". L'evento atmosferico è qui, infatti, allegoria del tuono inteso come apparizione di Dio, come momento del suo giudizio, impensabile per la ragione umana, un evento credibile soltanto per fede: "Giobbe ottenne dunque torto? Sì, e per sempre, poiché non c'è una corte superiore a quella che lo ha giudicato. Giobbe ottenne ragione? Sì, e per sempre, in quanto ha ottenuto torto *davanti a Dio*" (SKS 4, p. 79; tr. it. pp. 111-112).

22 Il giovane ripercorre allora l'intero *iter* di Giobbe, dai bei tempi alla perdita progressiva e apparentemente senza ragione di tutti i suoi beni, passando per i suggerimenti degli amici di accettare la pena e dinanzi ai quali "Giobbe non vuole. Così si stringe il nodo, si forma quel groviglio che solamente un temporale può sciogliere" (SKS 4, p. 80; tr. it. p. 112 [9]). Si stringe, in tal modo, il nodo dialettico della prova, una di quelle che possono esser dette tali soltanto una volta superate,

stando qui il loro carattere eccezionalmente universale. A tre capoversi dalla fine il giovane riprende a rivolgersi a Constantius, chiedendosi se, tenendo presente la storia di Giobbe, non possa esser stata una fortuna anche per lui non aver messo in atto quel perfido piano, se cioè non possa accadere anche per lui una ripresa di tal fatta, se quel non esser colpevole alla fine sarà apprezzato da Dio, che lo ricompenserà con un recupero raddoppiato di quanto aveva e che ora gli appare più che mai perduto. Ma un tale ragionamento cadrebbe anch'esso all'interno di quella logica umana, troppo umana che Giobbe aborriva.

23 La lettera seguente, datata 17 febbraio, lo conferma. Il giovane si descrive come "*suspenso grado*", dizione che nella Danimarca dell'epoca indicava il tempo indefinito, conceduto dal re, prima o in luogo della condanna a morte. Una sospensione esistenziale, una *epochè* di tempo indefinito, dunque, in attesa di un temporale, e con esso di una ripetizione o ripresa che sia, fosse solo un recupero di quel che aveva. Egli si aspetta, anzi, questo temporale sciolga quel nodo ora troppo stretto e lo renda in grado di far da marito alla sua amata. Nel manoscritto originale di Kierkegaard seguono a questo punto almeno cinque fogli strappati. Riportando il tutto alla reale esperienza kierkegaardiana, ci si aspetta il venir meno di quella speranza di sposare Regine, speranza finora – nonostante tutto – sempre ancora caldeggiata. Il 31 maggio il giovane amico scrive la sua ultima lettera a Constantin. L'incipit è deciso e reciso: *Hun er gift*, "si è sposata", lasciando presagire la più cupa delle disperazioni. Racconta di aver lasciato cadere il giornale da cui ha letto l'annuncio del fidanzamento, fulminato dalla notizia. Il finale grida invece: "Sia lodata la generosità femminile". Di mezzo c'è una pagina che racconta il dispiegamento di una particolare seppur parziale *Gjentagelse* avvenuta, cadenzata da un'anastrofe ogni volta a capoverso: *Jeg er atter mig selv*, "sono di nuovo me stesso". Questo ri-esser-si costituisce per il giovane "la sua" *Gjentagelse*. I termini del *Diario* coevo non sono pure coincidenze. L'individualità umoristica finisce fulminata dal temporale da cui si aspettava di diventare, miracolosamente, marito in virtù dell'assurdo. Eppure, la sua reazione sembra vitalissima:

> Non c'è dunque una *Gjentagelse*? Non ho avuto tutto al doppio? Non ho riavuto me stesso, e proprio in modo tale da poterne sentire doppiamente il valore? E cos'è al confronto una ripetizione di beni terreni, la quale è indifferente ai fini dello spirito? [...] Sono di nuovo me stesso – le macchine sono in moto, strappati i lacci in cui ero preso, rotto l'incantesimo che m'aveva stregato al punto da non poter tornare in me stesso. Non c'è più alcuno che sollevi le sue braccia verso me, la mia liberazione è sicura. Sono nato a me stesso, ché con Ilizia a mani giunte la partoriente non può generare (SKS 4, p. 87; tr. it. p. 121).

24 Avviene il parto ed è lui a *ri*-nascere. Lui che adesso dice di appartenere all'idea, la stessa che Constantius poneva come criterio del piano che lo avrebbe salvato. Con una tale *Gjentagelse* si chiude *Gjentagelsen*, libro bizzarro – si compiacerà Kierkegaard – scritto in modo tale che neanche gli eretici potessero comprenderlo. Il 6 dicembre 1843, usciranno i *Quattro discorsi edificanti*, ultima raccolta dell'anno prima della ripresa nel '44. Il primo discorso tratterà proprio quelle parole che al giovane di *Gjentagelsen* apparivano grida. Il primo dei *Quattro discorsi* s'intitolerà e svolgerà, con un effetto "meno disturbante", la sentenza di Giobbe: "Il Signore ha dato, il Signore ha tolto, sia lodato il nome del Signore".

4. Giobbe: modello edificante di uomo interiore

25 Il 16 ottobre del '43, dunque, insieme a *La Ripresa* e *Timore e tremore* pseudonimi, escono i *Tre discorsi edificanti*, laddove il terzo, commentando un passo di *Ef*. 3, 13-21, si intitolerà *Il rafforzamento dell'uomo interiore*, e comincia "ambientato" a Roma, descritta come la città nella quale Paolo viveva da prigioniero, e da cui scrisse la lettera poi ispiratrice del discorso: "Quando un uomo colpevole sopporta la sua pena con pazienza, non ne ha alcun merito; ma se soffre con pazienza da innocente, va a suo merito" (SKS 5, p. 89; tr. it. Kierkegaard, 1998, p. 118; Cfr. Verbin, 2017, pp. 382-395).

26 La parola su cui Kierkegaard preme, e che designa la più razionalmente inconcepibile delle realtà, è di nuovo *Skyld*, ed anzi la disparità tra colui che soffre da colpevole e colui che soffre da innocente. La

"pazienza" è posta come in secondo piano rispetto al soffrire stesso: non è che la modalità della sopportazione, dove a fare la differenza è, invece, la causalità di cotanto patire. Paolo – prosegue Kierkegaard – soffriva dunque da innocente, nell'immensa metropoli nella quale nessuno si preoccupava della sua esistenza. Non si scoraggiò, non abbandonò la sua testimonianza, anzi, nonostante tutto, continuò a mantenerla con maggiore forza di volontà: si trattava di testimoniare con la propria vita, nei seguenti termini: "Ma la prosperità, sì, è facile da comprendere. Eppure – Giobbe era un vegliardo ed era diventato vecchio nel timore di Dio, offriva un olocausto per ciascuno dei suoi figli ogni qualvolta andavano a banchetto (*Gb*. 1, 5)" (*SKS* 5, p. 95; tr. it. p. 129; Cfr. Mooney, 1993, pp. 151-169).

27 Il riferimento non è casuale, come nulla lo è mai in Kierkegaard; Giobbe, sin da ora letto in chiave "meno disturbante" rispetto a *Gjentagelsen*, viene elevato a vegliardo ispiratore di un pensiero che diverrà l'anastrofe che segue per più e più capoversi: "Abbiamo accettato il bene dalla mano di Dio; perché non dovremmo accettare il male?" (*Gb*. 2, 10). È Giobbe che risponde per le rime alla moglie che lo istiga a maledire Dio e a morire, un Giobbe che dunque sta saldo nella sua integrità e non pecca neanche con le labbra.

28 "Ma la prosperità è facile da comprendere" funge, nel prosieguo del discorso, da *ouverture* semantica per una galleria di personaggi che da questa si diparte: è facile, infatti, comprendere il bene che Dio manda, così com'è altrettanto facile ringraziare Dio per averlo mandato; ma accettare il male che sopraggiunge repentino e senza spiegazione umana alcuna, senza colpa né peccato, né per vendetta né per punizione, sta qui la grandezza. Il primo dei *Quattro discorsi edificanti* del '43 – "Il Signore ha dato, il Signore ha tolto; sia lodato il nome del Signore" – tratterà proprio questo e comincia col definire Giobbe *Menneskenes Lærer*, "maestro dell'umanità". Kierkegaard motiva tale definizione ponendo l'accento sul fatto egli non appartenga alla schiera di coloro che meriterebbero tale appellativo per aver magari portato alla luce una qualche verità scoperta per caso o approfondita con costanza, in quanto, invece, Giobbe non ebbe dottrina alcuna da tramandare, e l'unica eredità che lasciò ai posteri fu *sig selv som et Forbillede*, "sé stesso come un modello", la sua vita come guida per ognuno, il suo nome come garanzia per molti, la sua prassi come incoraggiamento per i provati. L'importanza di

Giobbe stette non tanto nell'aver detto quel detto che poi per bellezza e brevità è diventato quasi un proverbio, quanto nell'averlo espresso coi fatti, nell'avervi conformato la sua prassi: "Egli agì esprimendolo, l'espressione stessa fu un atto" (SKS 5, p. 115; tr. it. p. 152).

29 Sarebbe stato un altro, infatti, se avesse insegnato un tale detto ma non lo avesse sperimentato sulla propria pelle, se lo avesse sciorinato come una massima retorica senza che nascesse da un'esperienza propria. È anzitutto "in tempi burrascosi" che si fa riferimento a Giobbe, il quale – dice Kierkegaard in tono aulico – sta sempre accanto alla generazione che vi si rivolge, testimoniando da un lato che quelle sofferenze, sì, sono state sofferte, e dall'altro che vi si può resistere. Le sue parole sono semplici e piane, non celano alcuna "sapienza segreta" accessibile ai soli spiriti profondi: "Perciò chiamiamo Giobbe davvero propriamente un maestro dell'umanità, e non di alcuni uomini, perché si presenta come modello a ognuno, invita ognuno col suo splendido esempio, chiama ognuno nelle sue belle parole" (SKS 5, p. 118; tr. it. p. 156).

30 Ad esemplificare Giobbe ed il suo accettare, pur da non colpevole, la sua sorte, Kierkegaard vi riscontra una poeticità della parola in certo senso eccedente rispetto alla parola stessa, in quanto Giobbe testimoniava già col suo solo aspetto la sofferenza che pativa. Ma nel primo capitolo del libro, all'abbattersi implacabile delle sventure su di sé, ecco lo "sbottare" di Giobbe, accompagnato – nota Kierkegaard – da un qualcosa che *standser Overveielsen*, "blocca la meditazione" e dunque la sospende. Nel momento in cui perdeva tutto, infatti – è qui che vuole andare a parare Kierkegaard –, Giobbe non si lagnò del fatto che quel qualcosa gli si stesse sottraendo, quanto ringraziò per l'essergli stato dato:

> Allora la gratitudine riposò nella sua anima con la sua quieta malinconia, egli si congedò mite e amicale da tutto questo insieme, e in tale congedo tutto questo svanì come un bel ricordo, anzi sembrò non fosse il Signore a toglierlo, ma Giobbe a restituirglielo. Perciò appena ebbe detto: "Il Signore ha dato", il suo cuore era ben preparato a piacere a Dio pure con le parole successive: "Il Signore ha tolto" (SKS 5, p. 122; tr. it. p. 162).

31 Segue una lunga carrellata di "Oppure", situazioni immaginarie dopo le quali è Kierkegaard stesso a tornare sui suoi passi e a Giobbe, al suo "ha tolto" che segue all'"ha dato" già meditato, e che anzi "bloccava" la meditazione. Mentre infatti perdeva tutto, Giobbe non cambiò di colpo atteggiamento, ma rimase nondimeno quale fu dall'inizio, leale e sincero con Dio: né nascose a sé stesso che gli era stato tolto tutto, a conferma del fatto che lo stesso Dio che gliel'aveva tolto rimaneva presente nella sua anima al pari di quello che aveva dato. È precisamente grazie ad una sorta di auto-sospensione, all'arrestarsi a questo Dio e al credere che non sarebbe stato colpevole ai suoi occhi, benché tale apparisse a quelli di tutti, che Giobbe poté non disperare, ed è questo altrimenti inevitabile esito, a cui invece scampò grazie alla fede, ad esser contenuto nell'ultimo momento della sua sentenza, quel "Sia lodato il nome del Signore" che ogni singolo, ponendo mente alla sua vicenda, ha la possibilità di imparare a pronunciare nell'accento più autentico qualora l'abbia propriamente interiorizzata direttamente da chi l'ha coniata. Il finale del discorso punta l'indice proprio su ciò che si può riprendere e assorbire in sé a partire dall'esempio di Giobbe: diventare sinceri verso sé stessi, senza profondersi in menzogne dell'ultim'ora, senza vacillare tra un accondiscendere ad un patto con le apparenze cangianti del mondo e un restare in piedi dopo aver superato tutto, poiché tale restare in piedi è privilegio solo di chi non sconfessa sé stesso patteggiando la pena.

32 Nei *Discorsi edificanti* dell'anno seguente, Giobbe è citato *en passant* due volte, entrambe dal capitolo 6: si tratta dei versetti 6, 2 e 15-18 (cfr. *SKS* 5, pp. 250-268, e pp. 291-315). Nel 1845 esce invece *Stadi sul cammino della vita*, che contiene il già citato *Colpevole? Non colpevole?*. Qui, la lettera del 28 aprile mattina contiene un accenno apparentemente polemico, poiché accusa il Libro di Giobbe di avere un tallone d'Achille nell'utilizzo incongruo, da parte di Dio, della forza dialettica che è nell'animo dell'uomo contro l'uomo stesso (*SKS* 6, p. 294; tr. it. Kierkegaard, 1993, p. 481; Cfr. Mc Carthy, 2000).

33 Lasciando in sospeso queste considerazioni di Quidam, Kierkegaard offre un ulteriore cambio di registro tramite Johannes Climacus nel *Poscritto conclusivo non scientifico* (1846), dove Giobbe viene citato una volta alla fine del capitolo terzo sul pensatore soggettivo come

esempio concreto al quale ispirarsi per acquisire la fede (*SKS* 7, p. 328; Kierkegaard, 1972, p. 457).

34 Nel marzo del 1847 escono invece i *Discorsi edificanti in vario spirito*, suddivisi in tre parti. Giobbe è dapprima citato nella seconda, come colui che, inizialmente circondato da amici che lo guardavano in silenzio ma poi presero la parola per attaccarlo, si misurò con sé stesso e così facendo affrontò anche il suo stesso divario tra silenzio e parola (*SKS* 8, p. 261). Viene poi reso oggetto più esteso di meditazione nella quarta sezione della terza parte, ossia il *Vangelo delle sofferenze*, intitolata *La gioia di pensare che un uomo, davanti a Dio, soffre sempre da colpevole*. Qui Kierkegaard riprende la differenza a lui cara tra chi soffre da colpevole, come ad esempio il ladrone in croce, e chi invece da innocente, come appunto Giobbe, "uno che fu tentato, ma che resistette nella prova", dal cui libro cita i versetti 1, 8 [10].

35 In queste dense e bellissime pagine Kierkegaard si sofferma sul capovolgimento di prospettiva operato da Giobbe, il quale, forte del suo soffrire da innocente, osò aver ragione contro Dio, pur finendo anch'egli per dimostrare quanto avesse comunque torto al suo cospetto, e fosse dunque e comunque essenzialmente colpevole dinanzi a lui. Per chiudere il cerchio della riflessione, Kierkegaard torna al rapporto tra Giobbe e gli amici accennato poco prima, precisando l'illegittimità della loro pretesa di poterlo giudicare colpevole o innocente, in quanto un tale giudizio spetta solo e soltanto a Dio [11].

36 L'anno seguente, il 15 aprile escono i *Discorsi cristiani*. Qui Giobbe è presente nel secondo fascicolo della terza parte, intitolata *Pensieri che feriscono alle spalle*. Commentando il passo tratto da *Mt.* 19, 28 in cui Pietro chiosa a Cristo che loro apostoli hanno lasciato tutte le cose che avevano per seguirlo, Kierkegaard rimarca la differenza tra un apostolo che, come Pietro, ha "abbandonato" volontariamente le sue cose, e chi invece come Giobbe le sue se le vide togliere senza aver dato il suo assenso, esemplificando con ciò il "limite" veterotestamentario:

> D'altra parte, è proprio vero che Cristo esige dal cristiano che debba rinunciare volontariamente a tutte le cose. Ciò non era richiesto ai tempi dell'Antico Testamento; Dio non ha preteso da Giobbe che lui stesso rinunciasse a qualcosa, ma ha chiesto espressamente solo ad

> Abramo, come prova, Isacco. Ma il cristianesimo è anche la religione della libertà: soltanto ciò che è volontario è cristiano (*SKS* 10, pp. 189-190).

37 Nello stesso 1848 sono due gli accenni contenuti nei quaderni NB coevi. Mentre nel secondo si congratula con il motto delle *Memorie* di Chateaubriand ripreso da Giobbe (*SKS* 21, p. 100), nel primo scrive:

> Quando si predica su Giobbe, non si vede l'ora di giungere alla conclusione, di dire cioè che egli ebbe tutti i suoi beni raddoppiati (*Gb*. 42, 12). Ma a me sembra strano che si debba insistere su questo. E poi non è vero: una volta che tu abbia recuperato il perduto, puoi facilmente cavartela da solo, accettando la nuova sorte. Ecco, per questo io preferisco insistere sul tempo di prima, quello della prova (*SKS* 21, p. 33).

38 Lontano dunque dal finale tanto atteso e poi come "mozzato" in *Gjentagelsen*, Kierkegaard medita e invita a meditare sul lungo tempo che precede quel finale a cui soprattutto i pastori che predicano – e pontificano, nei tessuti setosi delle loro vesti domenicali – sono ansiosi di arrivare. I volumi seguenti dei quaderni NB del 1849 rimandano spesso a Giobbe, invitando in un punto addirittura a comportarsi provocatoriamente, nel cristianesimo contemporaneo che è tale solo di nome, proprio come fece Satana con Dio ai tempi di Giobbe, nel suo intento diabolico di "testare la fede" dei credenti (*SKS* 21, p. 217), aggiustando poi il tiro e sostenendo che ogni osservazione in tal senso sarebbe solo una curiosità del male (*SKS* 21, p. 317) e non servirebbe perciò alla bontà dello scopo, che in questi anni sta diventando per Kierkegaard sempre più urgente, data la *vox populi* imperante che vuole sostituirsi alla *vox Dei* (ib.).

5. Giobbe, o la sospensione del senso

39 Nel quaderno seguente, anch'esso redatto nel 1849, trovandosi evidentemente nello stesso solco speculativo di dialogo ricercato con Dio, Kierkegaard cita poi da una traduzione tedesca del libro di Giobbe i versetti 9, 4 (*SKS* 22, p. 9). Sembra che Kierkegaard ravvisi in sé stesso, nella lotta impari che sta portando avanti come spia del

cristianesimo nella cristianità, i tratti distintivi dell'esempio di Giobbe. Ora pare più comprensivo anche nei riguardi della di lui moglie, che invitava il povero marito a maledire Dio, poiché era ingiusto lasciasse accadere disgrazie tanto inspiegabili a chi continuava, ciò nonostante, a benedirlo: "Dal punto di vista umano, la moglie di Giobbe in un certo senso aveva ragione (*Gb*. 2, 9). Poiché per l'uomo è veramente un peso molto grave dover soffrire tanto, eppure seguitare a credere nondimeno che Dio è amore. È cosa da far perdere la ragione: e per un uomo è molto più facile disperare, fare il punto, e basta" (*SKS* 22, pp. 105-106).

40 Non è un caso che queste riflessioni facciano da "laboratorio" e da preludio a quel capolavoro che sarà *Esercizio di cristianesimo*, poi pubblicato nel settembre 1850. Il nome di Giobbe ricompare, infatti, nell'anno seguente, ripensando ai capitoli 32-37 del libro, nei quali fa il suo ingresso un nuovo personaggio, Elihu, strenuo rappresentante dell'idealità che si oppone a un uomo maturo e sperimentato, nei tratti del quale è lecito pensare si celi lo stesso Kierkegaard (*SKS* 24, p. 276). Eppure egli non sembra assolutamente disposto a concedere troppo né a ribassare la posta in gioco. Non abbandona però mai l'amato libro di Giobbe, anzi lo rilegge, studia, ricerca. Consultando il volume *Seelen-Schatz* di M. Christian Scriver, trascrive dalla sua versione tedesca imputandogli un'imperfezione di traduzione riguardo il versetto *Gb*. 13, 15, ma senza svelare dove si trova l'errore: "Anche se il Signore volesse uccidermi (*Wenn mich gleich der Herr tödten wolte*) [*om han (Gud) end slaaer mig ihjel*], voglio ancora sperare in Lui (*will ich doch auff ihn hoffen*) [*jeg haaber dog paa ham*]. È bello, ma non tradotto correttamente" (*SKS* 24, p. 297). Sono versi di una potenza disarmante, che nell'originale ebraico mettono in luce l'abbandono fiducioso di Giobbe a mettere la sua stessa vita nelle mani di chi può deciderne la sorte come desidera, al di là di ogni criterio umano. Il rischio a cui Giobbe è pronto, che per Kierkegaard è di una bellezza sublime nell'abisso che pur scoperchia, è totale: anche l'uccisione non sarebbe rilevante qualora, morendo, egli potesse dimostrare la sua innocenza, rivendicare così la sua giustizia, dare un senso a quella sua auto-sospensione. Quello di Giobbe è il grido di protesta dell'uomo interiore, rafforzato a tal punto nella propria interiorità da aver intuito l'imperscrutabilità del disegno e dei criteri di Dio. Un'interpretazione maturata e messa a dura prova negli

anni anche per Kierkegaard e confermata ulteriormente in un appunto di poco seguente:

> Il libro di Giobbe. Scopo di questo libro è di mostrare la crudeltà che commettiamo noi uomini quando consideriamo che l'esseri infelici dipenda da una colpa, da un delitto. Questo viene dall'amor proprio dell'uomo che desidera sbarazzarsi dall'impressione, dalla grave e commovente impressione della sofferenza, di tutte le sciagure che possono capitare a un uomo in questa vita. Per premunirsi contro questo, si spiega la sofferenza come conseguenza della colpa affermando che dipende da una propria colpa. Oh, crudeltà degli uomini! Ciò che preme a Giobbe è d'aver ragione, in un certo senso anche contro Dio, ma anzitutto contro i suoi amici i quali, anziché consolarlo, lo tormentavano, sostenendo la tesi che egli soffriva perché colpevole (SKS 24, p. 415).

41 Sono temi e termini poi ripresi e rimaneggiati in quello che è l'ultimo appunto in cui Giobbe viene nominato per esteso nelle Carte kierkegaardiane. È il 1852, ed il titolo del passo in questione contiene una contrapposizione estrema: *La più grande crudeltà umana – L'amore divino*:

> La più grande crudeltà umana [...] è quella [...] secondo la quale quando uno è infelice e soffre in senso ampio [...] allora ci assicuriamo (oh, pietà umana!) di proteggerci da lui, adducendo che è colpa sua, o che è per colpa dei suoi peccati. Qui giace Giobbe; è proprio questo ciò che più lo turba, cioè che i suoi amici spiegherebbero la sua sofferenza come colpa. Ebbene, amiamo a tal punto goderci la vita, al punto che gli sfortunati, i miserabili, le cui sofferenze disturberebbero la nostra voglia di vivere e ci darebbero di Dio un'impressione diversa da quella che è la felicità, a tal punto ci proteggiamo da loro dicendo: è colpa loro, e allora ci rallegriamo della vita e ci rallegriamo dell'idea di avere Dio dalla nostra parte (SKS 25, p. 34).

42 Il passo kierkegaardiano prosegue la sua *Gottesfrage* illustrando l'arrivo del cristianesimo sulla terra ed il suo aver esaltato la sofferenza rinvenendo in essa un tratto tangibile dell'amore di Dio. Ma soffermandosi su quello spartiacque che fu Giobbe, che osò affrontare Dio faccia a faccia senza temerne lo sguardo inceneritore, Kierkegaard fa un passo indietro e ne mette in luce la religiosità distur-

bante, tornando ai capitoli conclusivi, i più alti del libro tutto, prima del finale vero e proprio che racchiude la sua vicenda entro un lieto fine che sa più di favola che di storia (*Gb*. 42, 7-17).

43 È infatti sempre il capitolo 42, versetti 1-6, ergo prima dell'Epilogo finale, la vera conclusione del Libro, con al suo interno il momento-chiave in cui Giobbe fece ammenda del suo stesso peccato di *ὕβρις* e compì due gesti distinti, ma legati tra loro a doppio filo. Due occhi che vedono e una mano poggiata sulla bocca, che nel gergo forense indicava il riconoscimento ufficiale delle ragioni dell'avversario, in tal caso l'ammissione della Ragione di Dio dinanzi alla tracotanza di Giobbe: "Io ti conoscevo solo per sentito dire: ora i miei occhi t'hanno veduto. Per questo io ritratto e mi pento sopra la polvere e la cenere" (Cfr. Ravasi, 1991, pp. 815-820). Sulle labbra degli amici Dio era un oggetto di dibattito, per Giobbe Dio era una persona da incontrare ed ora è una persona incontrata, finalmente vista *vis-à-vis*. Ed è con questo versetto che il libro svela il suo scopo fondamentale: una *logo-fania* più che una *teo-fania*, laddove ad essere apparsa, dinanzi a Giobbe, è stata la Parola trascendente di Dio più che la sua persona, e a restare a mo' di senso ultimo del libro permane la ricerca di Dio più che la sua apparizione finale, la richiesta di dialogo più che la sua risposta incontrovertibile dinanzi alla quale – non è un caso – Giobbe non poté altro che prostrarsi e tacere. Dinanzi alla sospensione del senso, in Giobbe Kierkegaard rinviene il baluardo di un'etica del silenzio: in lui riconosce cioè la possibilità estrema di una fede che non sospende solo l'etico, ma il senso stesso del mondo. La sua figura si situa oltre la dialettica della colpa e dell'innocenza, nell'istante in cui l'uomo rimane esposto al divino senza garanzie. Se Abramo incarnava l'obbedienza paradossale, Giobbe mostra l'insistenza del silenzio: un'etica che non si fonda su ragioni, ma sul resistere stesso dell'esistenza. È in questo spazio di sospensione – dove la parola tace e il pensiero si arresta – che Kierkegaard intravede la verità come relazione pura, un atto di fedeltà alla prova che, sottraendosi alla spiegazione, diventa forma ultima di pensiero e di fede.

Kierkegaard, S., 1972, *Opere*, traduzione italiana di Cornelio Fabro, Firenze, Sansoni.

Kierkegaard, S., 1991, *La ripetizione*, traduzione italiana di Dario Borso, Milano, Guerini e Associati; ed. or. 1843 (1997), *Gjentagelsen*, Copenaghen, Gads Forlag.

Kierkegaard, S., 1993, *Stadi sul cammino della vita*, traduzione italiana di A.M. Segala e A.G. Calabrese, a cura di Ludovica Koch, Milano, BUR; ed. or. 1845 (1999), *Stadier paa Livets Vej*, Copenaghen, Gads Forlag.

Kierkegaard, S., 1997-2013, *Søren Kierkegaards Skrifter*, a cura di N.J. Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup, T. Aagaard Olsen e S. Tullberg, Copenaghen, Gads Forlag.

Kierkegaard, S., 1998, *Discorsi edificanti 1843*, traduzione italiana di Dario Borso, Casale Monferrato, Piemme; ed. or. 1843 (1998), *Opbyggelige Taler 1843*, Copenaghen, Gads Forlag.

Kierkegaard, S., 1999, *Johannes Climacus, o: De omnibus dubitandum est. Un racconto*, traduzione italiana di Simonella Davini, Pisa, ETS; ed. or. 1842-43 (2012), *Johannes Climacus eller De omnibus dubitandum est*, Copenaghen, Gads Forlag.

Bravo, N., 2020, *The Faust Project in Kierkegaard's Early Journals*, in H. Schultz, J. Stewart e K. Verstrynge (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook*, Berlin-New York, De Gruyter, pp. 171-192.

Bravo, N., 2021, *In Search of "That Archimedean Point": The Development of Selfhood in Kierkegaard's Journal of Gilleleje*, in H. Schultz, J. Stewart e K. Verstrynge (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook*, Berlin-New York, De Gruyter, pp. 3-24.

Burgess, A. J., 1993, *Repetition – A Story of Suffering*, in Perkins, R.L. (a cura di), *International Kierkegaard Commentary. Fear and Trembing and Repetition*, vol. 6, Macon, Mercer University Press, pp. 247-262.

Butin, G. W., 2000, *Abraham – Knight of Faith or Counterfeit? Abraham Figures in Kierkegaard, Derrida, and Kafka*, in "Kierkegaardiana", vol. 21, pp. 19-35.

Dalrymple, T., 2010, *Framing Fear and Trembling*, in Stewart, J. (a cura di), *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources. Kierkegaard and the Bible: The Old Testament*, vol. 1, t 1, Farnham and Burlington, Ashgate, pp. 43-88.

Dalton, S., 2003, *Johannes Climacus as Kierkegaard's Discourse on Methode*, in "Philosophy Today", vol. 47 (4), pp. 360-377.

Dunning, S. N., 1994, *The Illusory Grandeur of Doubt: the Dialectic of Subjectivity in "Johannes Climacus"*, in Perkins, R.L. (a cura di), *International Kierkegaard Commentary. Philosophical Fragments and Johannes Climacus*, vol. 7, Macon, Mercer University Press, pp. 203-222.

Engelke, M., 1998, *Kierkegaard und das Alte Testament*, Rheinbach, CMZ-Verlag.

Eriksen, N. N., 2002, *Love and Sacrifice in "Repetition"*, in N.J. Cappelørn, H. Deuser, J. Stewart e C. Fink Tolstrup (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook*, Berlin-New York, De Gruyter, pp. 26-35.

Eriksen, N. N., 2012, *Kierkegaard's Category of Repetition. A Reconstruction*, Berlin-New York, De Gruyter.

Garff, J., 2013, *SAK. Una biografia*, traduzione italiana di Simonella Davini e Andrea Scaramuccia, Roma, Castelvecchi.

Gouwens, D. J., 1993, *Understanding, Imagination, and Irony in Kierkegaard's Repetition*, in Perkins, R. L. (a cura di), *International Kierkegaard Commentary. Fear and Trembing and Repetition*, vol. 6, Macon, Mercer University Press, pp. 283-308.

Jech, A., 2020, *Narrative Variation and the mood of Freedom in Fear and Trembling*, in H. Schultz, J. Stewart e K. Verstrynge (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook*, Berlin-New York, De Gruyter, pp. 27-56.

Kangas, D. K., 2005, *The Very Opposite of Beginning with Nothing: Guilt Consciouness in Kierkegaard's "The Gospel of Sufferings"* IV, in Perkins, R. L. (a cura di), *International Kierkegaard Commentary. Upbuilding Discourses in Various Spirits*, vol. 15, Macon, Mercer University Press, pp. 287-314.

Longo, G., 2017, *"Everything has Its Time": Kierkegaard's Reading of Ecclesiastes*, in H. Schultz, J. Stewart e K. Verstrynge (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook*, Berlin-New York, De Gruyter, pp. 211-245.

Martens, P., 2008, *Authority, Authorship, and the Difference between Kierkegaard's Old and New Testament*, in Perkins, R. L. (a cura di), *International Kierkegaard Commentary: The Book on Adler*, Macon, Mercer University Press, pp. 121-141.

Maughan-Brown, F., 2011, *Job's Suffering*, in H. Schultz, J. Stewart e K. Verstrynge (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook*, Berlin-New York, De Gruyter, pp. 365-382.

Mc Carthy, V., 1993, *Repetition's Repetitions*, in Perkins, R. L. (a cura di), *International Kierkegaard Commentary. Fear and Trembing and Repetition*, vol. 6, Macon, Mercer University Press, pp. 263-282.

Mc Carthy, V., 2000, *Morning and Melancholia in "Quidam's Diary"*, in Perkins, R. L. (a cura di), *International Kierkegaard Commentary. Stages on Life's Way*, vol. 11, Macon Mercer University Press, pp. 149-171.

Mooney, E. F., 1993, *Kierkegaard's Job Discourse: Getting the World Back*, in "International Journal for the Philosophy of Religion", 34, pp. 151-169.

Mooney, E. F., 1998, *Repetition: Getting the World Back*, in Hannay, A., Marino, D. G. (a cura di), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge and New York, Cambridge University Press, pp. 282- 307.

Morris, T. F., 1993, *Constantin Constantius's Search for an Acceptable Way of Life*, in Perkins, R. L. (a cura di), *International Kierkegaard Commentary. Fear and Trembing and Repetition*, vol. 6, Macon, Mercer University Press, pp. 309-334.

Müller, H. P., 1980, *Welt als Wiederholung. Sören Kierkegaards Novelle als Beitrag zur Job-Interpretation*, in R. Albertz (a cura di), *Werden und Wirken des Alte Testament*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 355-372.

Parkov, P., 1983, *Bibelen i Søren Kierkegaards Samlede Værker*, Copenaghen, C. A. Reitzel.

Pepper, T. A., 1996, Abraham: *Who Could Possibly Understand Him?*, in N.J. Cappelørn e H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook*, Berlin-New York, De Gruyter, pp. 211-239.

Perkins, R. L., 1992, *Abraham's Silence Aesthetically Considered*, in Pattison, G. (a cura di), *Kierkegaard on Art and Communication*, New York, Palgrave Macmillan, pp. 100-113.

Ravasi, G., 1991, *Giobbe. Traduzione e commento*, Roma, Borla.

Rocca, E., 2000, *If Abraham is not a Human Being*, in Cappelørn, N.J. (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook* 2000, Berlin-New York, De Gruyter, pp. 247-258.

Rosas, J. L., 1994, *Scripture in the Thought of Søren Kierkegaard*, Nashville, Broadman & Holman.

Taylor, M. L., 1992, *Ordeal and Repetition in Kierkegaard's Treatment of Abraham and Job*, in Connell, G. B., Evans, C. S. (a cura di), *Foundations of Kierkegaard's Vision of Community: Religion, Ethics, and Politics in Kierkegaard*, Atlantic Highlands, Humanities Press International, pp. 33-55.

Verbin, N., 2017, *Three knights of Faith in Job's Suffering and its Defeat*, in "International Journal of Philosophy and Theology", vol. 78 (4-5), pp. 382-395.

Williams, W., 2010, *Ecclesiastes: Vanity, Grief, and the Distinctions of Wisdom*, in Stewart, J. (a cura di), *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources. Kierkegaard and the Bible: The Old Testament*, vol. 1, t 1, Farnham and Burlington, Ashgate, pp. 179-194.

---

1 *SKS* 19, p. 18. Le citazioni dalle opere di Kierkegaard sono tratte da Kierkegaard, S., 1997-2013, *Søren Kierkegaards Skrifter*, a cura di Cappelørn, Garff, Kondrup, Aagaard Olsen, Tullberg, Copenaghen, Gads Forlag, d'ora in poi *SKS*, seguito da numero del volume e numero di pagine. I passi sono di norma citati nella traduzione dell'autrice di questo saggio, laddove non altrimenti specificato. Nei casi in cui la lettera dell'originale risulti particolarmente significativa per la presente trattazione la si riporta in corsivo nel corpo del testo.

2 Cfr. *SKS* 19, p. 25 (ricopiati in ebraico *Gb*. 30, 23; *Gb*. 11, 8; *Gb*. 26, 5; *Gb*. 10, 21; *Gb*. 3, 13); *SKS* 19, 34 (*Gb*. 9, 1); *SKS* 19, p. 42 (*Gb*. 1, 6 – 38, 7); *SKS* 19, p. 49 (*Gb*. 1, 6 – 38, 7).

3 *SKS* 27, p. 106. Su Giobbe nell'estate 1835 cfr. *SKS* 17, p. 7. Sul tema, connesso al paesaggio desolato in cui è ovunque visibile "una sorta di storia di Giobbe", cfr. Garff, 2013, p. 53. Sul rapporto con Gilleleje, cfr. Bravo, 2021.

4 Sul legame tra Goethe e Giobbe, cfr. Ravasi, 1991, in part. p. 196 e sgg., p. 290 e p. 748. Sul Faust, cfr. Bravo, 2020.

5 Altri riferimenti a Giobbe nel 1839 sono contenuti nel *Journalen KK*, in SKS 18, p. 117.

6 *Gjentagelsen. Et Forsøg i den experimenterende Psykologi*, 1843, in SKS 4, pp. 7-96.

7 Come approfondimento, cfr. Dunning, 1994; Dalton, 2003, pp. 360-377.

8 Sul punto, cfr. Gouwens, 1993, e Morris, 1993.

9 Sulla categoria di *Gjentagelse* cfr. Eriksen, 2012, e Mooney, 1998.

10 SKS 8, p. 379; Kierkegaard, 1972, p. 868. Nel 1847 compaiono tracce di Giobbe anche in SKS 20, p. 52 e p. 111.

11 SKS 8, pp. 379-380; Kierkegaard, 1972, pp. 868-870. Per un approfondimento ulteriore, cfr. Kangas, 2005.

English
In Kierkegaard's thought, Job emerges as a figure where faith and despair converge, and where the suspension of ethics becomes the suspension of meaning itself. Through a chronological and conceptual reading of Kierkegaard's published and unpublished writings, this article reconsiders Job not as a mere religious archetype but as the emblem of an ethics of silence: a place where truth no longer argues but endures, manifesting itself as pure exposure to the divine and to the limits of human understanding.

Keywords
Job, Kierkegaard, suspension, ethics, truth

Giulia Longo