

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su
Forse che Giobbe teme Dio per nulla?
Al timor di Dio si accede attraverso l'istruzione che viene dalle cose patite
 tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di aprile/maggio 2008

Schede

Presentazione	3
1. Introduzione generale al libro	6
La struttura del Libro	6
B/ Il corpo del dramma	7
C/ Epilogo	7
I precedenti di Giobbe	8
Tempo della composizione	8
2. Il conflitto delle interpretazioni	9
Le letture laiche di Giobbe	9
La protesta di Giobbe	9
Prima identificazione del tema: il senso della sofferenza	10
Seconda identificazione del tema: (b) il compito posto dalla sofferenza	10
Il nesso tra le due identificazioni del tema	10
Giobbe contro il Deuteronomio?	11
3. La protesta di Giobbe e la sua invocazione.....	12
Introduzione	12
Gli amici: la loro apologia di Dio e la risposta di Giobbe	12
Le parole di Giobbe a Dio	14
Dio approva Giobbe e condanna gli amici	15
4. La sofferenza e la colpa: vale ancora il principio di retribuzione?.....	16
Il problema	16
La formulazione sbagliata	16
La retribuzione	17
Negata da Giobbe	17
Risoluzione del dramma	18
5. La figura della fede per nulla.....	20
I discorsi di Elihu (cc. 32-37)	20
I discorsi di Jahve	21
Il problema teologico	22

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su
Forse che Giobbe teme Dio per nulla?
Al timor di Dio si accede attraverso l'istruzione che viene dalle cose patite
tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di aprile/maggio 2008

Testo

1. Introduzione generale al libro	23
La struttura del Libro	24
B/ Il corpo del dramma	24
C/ Epilogo	25
I precedenti di Giobbe	28
Tempo della composizione	29
2. Il conflitto delle interpretazioni	31
Le letture laiche di Giobbe	31
La protesta di Giobbe	32
Prima identificazione del tema: il senso della sofferenza	33
Seconda identificazione del tema: (b) il compito posto dalla sofferenza	34
Il nesso tra le due identificazioni del tema	34
Giobbe contro il Deuteronomio?	36
3. La protesta di Giobbe e la sua invocazione.....	38
Gli amici: apologia di Dio e risposta di Giobbe.....	39
Le parole di Giobbe rivolte a Dio	41
Dio approva Giobbe e condanna gli amici	43
4. La sofferenza e la colpa: vale ancora il principio di retribuzione?.....	45
5. La figura della fede per nulla.....	53
I discorsi di Elihu	53
I discorsi di Jahve.....	57
Il problema teologico	59

Parrocchia di San Simpliciano –Incontri sul tema
Forse che Giobbe teme Dio per nulla?

Al timor di Dio si accede attraverso l'istruzione che viene dalle cose patite

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di aprile/maggio 2008

Presentazione

È facile prevedere un'obiezione: “Perché proprio nel tempo di Pasqua? Perché occuparsi di un libro tanto aspro, denso di lamenti e maledizioni come quello di Giobbe, proprio in un tempo lieto?”. Effettivamente la scelta è audace. Non abbiamo però molte possibilità di scelta per le nostre catechesi. Il progetto di occuparci di questo libro proprio ora è maturato sullo sfondo di due ragioni. Esso è stato scelto quest'anno come oggetto della meditazione mensile con l'organo; i pochi brani letti in quell'occasione alimentano il desiderio di conoscerlo più da vicino. Inoltre nella *lectio* di quaresima ci siamo occupati di Qoèlet; appariva utile accostare questo secondo libro a quello, con il quale condivide la qualifica di espressione della cosiddetta “sapienza critica” di Israele.

Il libro di Giobbe, oggi come sempre e forse addirittura più che in altri tempi, è oggetto di interesse assai diffuso e facile. Tale interesse minaccia di alimentare l'immagine del libro quale documento del lamento umano. Questa appare un'immagine del tutto indebita.

Al culmine del libro, dopo i molti lamenti, le molte recriminazioni e le molte invocazioni di cui effettivamente è pieno il libro, quando Dio esce dal suo silenzio, e all'improvviso Giobbe tace, mette la mano sulla sua bocca, rinuncia a ogni replica e confessa: *Io ti conoscevo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti vedono* (Gb 42,5).

Questo modo di esprimersi di Giobbe molto sorprende; con i suoi occhi, in realtà, egli non vede nulla. Il Signore infatti *rispose a Giobbe di mezzo al turbine*, sicché fu impossibile contemplarne il volto. Giobbe udì soltanto le parole di Dio; e quelle parole lo rimandarono alle cose viste da sempre; già da sempre i suoi occhi avevano contemplato lo spettacolo cosmico, ma stranamente avevano ormai dimenticato di considerare l'aspetto più elementare di quel grande spettacolo. Attraverso la descrizione sofisticata di poche meraviglie del creato, Dio invita Giobbe a confessare di non conoscere le leggi della vita, di non conoscere dunque come la vita sia possibile. Da sempre Giobbe vive, come ogni uomo, sospeso al prodursi di prodigi, dei quali non conosce il segreto. E tuttavia, appena la vita si inceppa, Giobbe come ogni uomo in fretta grida allo scandalo, denuncia un presunto tradimento di Dio, il quale smentirebbe in un momento successivo ciò che ha promesso in un momento precedente.

Questo atteggiamento petulante dell'uomo appare particolarmente evidente e fastidioso nella cultura pubblica del nostro tempo; essa parla della vita, della salute, del benessere e di ogni altro beneficio che consente di apprezzare la vita come un vantaggio, come di diritti del soggetto. non solo parla così, ma anche dal punto di vista pratico tratta tutte quelle cose in questi termini. A fronte ad ogni lesione di tali diritti reclama e declama. Ma quei benefici elementari della vita non sono affatto diritti, ma prodigi dei quali stupirsi; a fronte di essi occorre chiedersi: *Che cos'è?* E non invece accampare pretese.

Davvero Dio fa una promessa mediante i primi benefici della vita? Che cosa precisamente promette? È possibile per l'uomo ascoltare una parola chiara, affidarsi a quella parola mediante la fede, senza più dipendere da sempre rinnovati segni sensibili della grazia di dio e del suo favore, per tene-

re ferma la speranza in Lui? Questo appunto esigerebbe un *timore di Dio per nulla*.

All'inizio del libro di Giobbe è francamente dichiarato il sospetto di Satana. Questo personaggio nel libro non ha ancora i tratti del demonio, ma quelli di un personaggio mitico, che alla corte di Dio svolge il compito di pubblico ministero; egli soprattutto sospetta. Alla fiducia orgogliosa che Dio ripone nel suo servo Giobbe, oppone questo sospetto: la fede di Giobbe – o più precisamente il suo *timor di Dio* – non sarebbe affatto una cosa seria; dipenderebbe infatti dalle molte benedizioni con le quali Dio ha reso la vita di Giobbe piena, confortevole e convincente. La fede di Giobbe dipenderebbe dalle ricchezze, dagli affetti, dalla buona fama di cui egli gode, soprattutto dalla buona salute. Se Dio togliesse a Giobbe questa confortevole siepe di protezione, la sua fede scomparirebbe in fretta. Si può chiamare fede vera una fede così? Una fede vera non dovrebbe forse rimanere in piedi anche senza alcuna siepe? Non dovrebbe essere in tal senso una fede *per nulla*?

Quando il tema del libro di Giobbe sia identificato in questi termini, è facile subito riconoscere come esso affronti un tema di assoluta attualità. La nostra società esprime il proprio tratto umano e addirittura umanitario soprattutto in una forma, sollevare l'uomo dalla sofferenza. Per la cultura oggi più diffusa il male assoluto pare essere proprio la sofferenza. Ma – come diceva giustamente Nietzsche – non la sofferenza è il problema, ma il suo difetto di senso.

Meglio ancora, il problema è questo sorprendente potere che la sofferenza pare avere, di decretare all'improvviso l'insensatezza delle cose alle quali prima l'uomo si dedicava con passione; di decretare alla fine l'insensatezza della vita intera, che invece prima appariva convincente. Il non senso generato dalla sofferenza rende in tal senso sospetto ogni senso della vita che sia professato nei tempi normali.

Nel tempo moderno è clamorosamente agitata la questione del male. È agitata nella forma di un processo a Dio stesso. In molti modi e con molto clamore i difensori della causa umana agitano il minaccioso interrogativo, se sia possibile credere in Dio dopo tanti orrori, e soprattutto dopo Auschwitz. Più giustificato sarebbe chiedersi se è possibile credere in Dio dopo il Golgota. La risposta sarebbe però subito chiara: proprio allora si volsero a colui che avevano trafitto (cfr. Gv 19, 37).

La cultura moderna affronta la questione del male nella prospettiva umanitaria, che sopra si diceva; non invece nella prospettiva più radicale e pertinente, il non senso che minaccia la vita di tutti i figli di Adamo. Anche il libro di Giobbe è letto e celebrato quasi fosse il documento del "Giobbe martire", vittima innocente, assai più che come documento del Giobbe che si converte, e dalla declamazione e dal reclamo contro Dio si converte alla fede in lui per nulla.

Nella sua qualità di testimone della fede per nulla Giobbe anticipa la verità del vangelo di Gesù. Mi riferisco a questo aspetto assolutamente determinante del messaggio di Gesù: può salvare la propria vita soltanto colui che rinuncia a raccogliere il guadagno presso di sé; soltanto colui che trova la causa buona alla quale dedicare la propria vita, rinunciando al progetto disperato di salvarla. *Chi vorrà salvare la propria vita infatti, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia e del vangelo, la salverà* (Mc 8, 35). La causa buona dunque, che consente di donare la vita, abdicando al progetto disperato di salvarla, è la causa di Gesù e del suo vangelo.

Nietzsche stesso, per molti aspetti un critico severo del cristianesimo, in particolare del suo tratto ascetico e di rinuncia, ha riconosciuto francamente come proprio la tradizione cristiana sia stata fino ad oggi l'unico tentativo riuscito di rendere l'uomo interessante ai suoi stessi occhi. La tradizione cristiana d'altra parte è da lui espressamente descritta attraverso la figura degli *ideali ascetici*, e cioè quale sapienza della croce:

Se si prescinde dall'ideale ascetico, l'uomo, l'animale uomo, non ha avuto fino ad oggi alcun senso [...]. Questo appunto significava l'ideale ascetico: che qualche cosa mancava, che un'enorme lacuna circonda-

va l'uomo – egli non sapeva giustificare, spiegare, affermare se stesso, soffriva del problema del suo significato. Soffriva anche d'altro, era principalmente un animale malaticcio; ma non la sofferenza in se stessa era il suo problema, bensì il fatto che il grido della domanda “a che scopo soffrire?” restasse senza risposta [...]. L'assurdità della sofferenza, non la sofferenza, è stata la maledizione che fino ad oggi è dilagata su tutta l'umanità – e l'ideale ascetico offrì ad essa un senso. (*Genealogia della morale*, § 28).

La testimonianza di Nietzsche appare particolarmente significativa. La denuncia della collusione del cristianesimo con la malattia, non gli impedisce il riconoscimento di questo merito del cristianesimo, d'essere rimasto fino ad oggi l'unica proposta capace di rendere la cosa umana interessante per l'uomo stesso. Questo cimento serio, e non precipitosamente anestetico, con la questione posta dalla sofferenza ha appunto nel libro di Giobbe i suoi inizi. Esso può e deve diventare una medicina contro gli approcci troppo deboli della cultura umanitaria.

Programma degli incontri

7 aprile

Introduzione generale al libro di Giobbe

14 aprile

Il conflitto delle interpretazioni

21 aprile

La protesta di Giobbe e la sua invocazione

28 aprile

La sofferenza e la colpa: vale ancora il principio di retribuzione?

5 maggio

La figura della fede per nulla

Cercheremo di riservare un tempo anche alla lettura comune dei passi più rilevanti; si raccomanda di portare la Bibbia.

Gli incontri avverranno in Facoltà Teologica, **via dei Chiostrì 6, dalle 21 alle 22.30**

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

Forse che Giobbe teme Dio per nulla?

Al timor di Dio si accede attraverso l'istruzione che viene dalle cose patite

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di aprile/maggio 2008

1. Introduzione generale al libro

Il libro di Giobbe, tra tutti quelli dell'Antico Testamento, è uno di quelli che gode di migliore fama. Per quale ragione? È un libro contro; contro i luoghi comuni della fede. Non è affatto vero che questo sia il migliore dei mondi possibili; non è vero che il buono è premiato e il malvagio è punito; non è vero che la fedeltà alla legge premia. Obiezioni come queste sono elevate fino ad oggi da molti; non sorprende che il libro sia assai popolare.

Non è detto che sia noto. Nota è solo la trama, o meglio la figura centrale, Giobbe innocente e perseguitato; tanto basta per eleggerlo a nostro rappresentante.

Quest'immagine semplificata non è proposta soltanto dall'opinione comune, ma anche dalla letteratura specialistica. Giobbe, interprete della protesta che il dolore innocente eleva nei confronti di Dio, è preferito da Dio stesso a coloro che non protestano, anzi difendono la giustizia di Dio contro le proteste di Giobbe.

Giobbe è spesso qualificato, insieme a *Qoelet*, come espressione di una nuova "sapienza critica", che corregge la sapienza convenzionale e il principio di retribuzione, come dire l'ordine morale del mondo.

Ricordalo: quale innocente è mai perito
e quando mai furon distrutti gli uomini retti?

Per quanto io ho visto, chi coltiva iniquità,
chi semina affanni, li raccoglie.

A un soffio di Dio periscono
e dallo sfogo della sua ira sono annientati. (Gb 4, 7-9)

Il principio di retribuzione è talvolta temperato da questa considerazione: la giustizia di Dio inesorabilmente sfugge alla nostra capacità di giudizio; Dio trova impurità nelle stelle e negli angeli, quanto più nell'uomo fatto di fango, che abita in case di fango:

Può il mortale essere giusto davanti a Dio
o innocente l'uomo davanti al suo creatore?

Ecco, dei suoi servi egli non si fida
e ai suoi angeli imputa difetti;

quanto più a chi abita case di fango,
che nella polvere hanno il loro fondamento! (4, 17-19)

Il principio antico, che riconosce come principio della sapienza sia il timore di Dio, non è affatto messo in crisi dalla cosiddetta sapienza critica; essa solo porta alla luce aspetti del timore di Dio che prima sfuggivano. Il libro di Giobbe in particolare mette in luce come il timore di Dio, per essere vero, deve stare fermo anche quando viene meno la *siepe*.

«Forse che Giobbe teme Dio per nulla? Non hai forse messo una siepe intorno a lui e alla sua casa e a tutto quanto è suo? Tu hai benedetto il lavoro delle sue mani e il suo bestiame abbonda di terra. Ma stendi un poco la mano e tocca quanto ha e vedrai come ti benedirà in faccia!». (Gb 1, 9-11)

La struttura del Libro

A/ Prologo: la leggenda, la pazienza di Giobbe

Presentazione del personaggio Giobbe	1, 1-5
1° prologo in cielo: dubbio di Satana	1, 6-12
Prova di Giobbe sulla terra, superata.	1, 13-22
2° prologo in cielo: nuovo dubbio di Satana	2, 1-7 ^a
Seconda prova di Giobbe sulla terra, superata.	2 7 ^b -10
Transizione: gli amici si avvicinano a Giobbe	2, 11-13

B/ Il corpo del dramma

protesta di Giobbe e confutazione degli amici

Monologo di Giobbe: lamento c. 3

Tre giri della tavola rotonda con gli amici:

I	II	III
Elifaz 4-5	Elifaz 15	Elifaz 22
Giobbe 6-7	Giobbe 16-17	Giobbe 23-24
Bildad 8	Bildad 18	Bildad 25
Giobbe 9-10	Giobbe 19	Giobbe 26
Zofar 11	Zofar 20
Giobbe 12-14	Giobbe 21	Giobbe 27

Un intermezzo (di Giobbe?): inno alla sapienza c. 28

Monologo di Giobbe: appello a Dio: cc. 29-31

I discorsi di Eliu:

Presentazione del personaggio	32, 1-6
I 4 discorsi	32,7-37,24

Entra in campo Dio stesso

Primo discorso di Dio	38,1-40,2
Risposta di Giobbe	40, 3-5
Secondo discorso di Dio	40,6-41,26
Risposta di Giobbe	42, 1-6

C/ Epilogo

Giudizio di Jhwh sugli amici	42, 7-9
Riabilitazione di Giobbe	42, 10-17

La lunga parte centrale “in poesia” (modo di esprimersi approssimativo) è decisamente più sofisticata e difficile da interpretare rispetto alle breve sezione narrativa, che offre la cornice del libro. In primissima approssimazione, suggeriamo questa ipotesi di lettura sintetica: le parti A e C, di tono fiabesco, sono la ripresa di una leggenda antica, la quale nella più corposa parte centrale del libro è interpretata, in maniera tale da correggere i tratti della leggenda popolare. Giobbe non è stato affatto il personaggio paziente e remissivo che tutti pensano (vedi l’immagine che di lui ha la moglie, 2, 9-10; vedi anche Tb 2, 14-15); la lunga interpolazione introduce l’aspetto decisamente agonistico e non ottuso della pazienza di Giobbe.

Questa lettura è vera, ma ancora approssimata.

A/ Una prima serie di precisazioni da aggiungere si riferiscono alla favola che sta in cornice. Essa non è affatto narrata in termini ingenui e popolari; appare in realtà già molto sofisticata. Pensiamo a due aspetti:

1. Doppio prologo in cielo: interpreta le disgrazie di Giobbe come riflesso di una sfida fatta in cielo, alla corte di Dio.

Un giorno, i figli di Dio andarono a presentarsi davanti al Signore e anche satana andò in mezzo a loro. ⁷Il Signore chiese a satana: «Da dove vieni?». Satana rispose al Signore: «Da un giro sulla terra, che ho percorsa». ⁸Il Signore disse a satana: «Hai posto attenzione al mio servo Giobbe? Nessuno è come lui sulla terra: uomo integro e retto, teme Dio ed è alieno dal male». ⁹Satana rispose al Signore e disse: «Forse che Giobbe teme Dio per nulla? ¹⁰Non hai forse messo una siepe intorno a lui e alla sua casa e a tutto quanto è suo? Tu hai benedetto il lavoro delle sue mani e il suo bestiame abbonda di terra. ¹¹Ma stendi un poco la mano e tocca quanto ha e vedrai come ti benedirà in faccia!». ¹²Il Signore disse a satana: «Ecco, quanto possiede è in tuo potere, ma non stender la mano su di lui». Satana si allontanò dal Signore. (1, 6-12)

Il dialogo ha certo toni popolari e francamente mitologici, possibili anche perché Giobbe non è ebreo, ma arabo, beduino del deserto. Il fatto che Giobbe sia arabo consente al libro di esprimersi con certa spregiudica-

tezza a proposito di Dio e della sua corte. Satana non è il diavolo, e neppure il serpente di Gen 3, ma un personaggio mitico e drammatizza l'obiezione che la sapienza umana eleva contro la fede.

Satana dice che la fede di Giobbe è solo il riflesso dei benefici con i quali Dio ha circondato la sua vita; dipende dunque dalla sua buona fortuna. Dio non ha alcun motivo di essere orgoglioso di Giobbe. La vera fede (timor di Dio) è quella che rimane ferma anche quando all'uomo è tolto tutto, patrimonio, affetti, e soprattutto salute. La sfida di Satana esprime la questione vera del libro, e cioè se sia possibile la fede/ il timor di Dio. L'interrogativo ha fino grande attualità:

a) Spesso si dice che la fede è un dono, dipende da Dio dunque, non dalla scelta di ciascuno; in tal senso non corrisponde ad alcun merito particolare e non c'è motivo che Dio ne sia orgoglioso.

b) Tutti constatiamo con frequenza che, in condizioni di sofferenza estrema, la vita dello spirito si inaridisce; è possibile ancora la fede in quel tempo? Il libro risponde di sì; Giobbe giunge alla fede per nulla; ma solo passando attraverso una pericolosa peripezia.

2. Il giudizio dell'epilogo contro gli amici di Giobbe:

c'è un contenzioso tra Dio e gli amici, che nel dialogo con Giobbe apparivano difensori di Dio. Dio mostra di non gradire affatto la loro difesa; essi hanno parlato male di Lui, a differenza di Giobbe, e dovranno chiedere la sua intercessione per essere perdonati.

B/ Molte precisazioni si debbono dare a proposito della grande sezione centrale interpolata.

1. Relativamente chiara è questa articolazione:

- Il silenzio degli amici che, venuti a consolare Giobbe, non hanno parole;
- Il grido lacerante di Giobbe, che maledice il giorno in cui è nato: la vita è una disgrazia.
- Quel grido riscuote gli amici dal silenzio; essi, che non avrebbero saputo come consolare Giobbe, sanno come tacitarlo nel momento in cui discute i disegni di Dio.
- Lo schema che si ripete 3X3 volte non è soltanto ripetitivo; ci sono chiari segni di una progressione; la loro precisa identificazione non è però facile. Gli amici attingono a materiali della tradizione sapienziale comune.
- Espressione culmine della progressione è l'appello che Giobbe rivolge a Dio, in tre tempi: passato felice, presente di miseria, protesta di giustizia.
- Finalmente l'epilogo della sezione poetica centrale è costituito dai due discorsi di Jhwh, che ammutoliscono Giobbe. Più precisamente, strappano a lui questa strana confessione:
Io ti conoscevo per sentito dire,
ma ora i miei occhi ti vedono.
Perciò mi ricredo e ne provo pentimento
sopra polvere e cenere. (42, 5-6)

L'intervento finale di Dio risponde, finalmente, alla invocazione di Giobbe; richiama l'attenzione di Giobbe sul mistero della creazione e lo accusa di *oscurare il consiglio con parole insipienti*; Giobbe confessa la propria sconfitta:

Mi metto la mano sulla bocca.
Ho parlato una volta, ma non replicherò.
ho parlato due volte, ma non continuerò. (40, 4s)

3. Rimangono senza spiegazione in questo schema:

- l'inno alla sapienza del c. 28: da chi pronunciato? E perché a quel punto?
- i discorsi di Eliu, relativamente estesi (cc. 32-37): essi costituiscono un enigma.

I precedenti di Giobbe

Tempo della composizione

Non ci sono elementi per una datazione precisa; il libro è senza rapporti col resto della letteratura biblica. Argomenti molteplici e forti inducono a collocarlo dopo l'esilio, quando Israele viene a assiduo contatto con la sapienza internazionale.

Parrocchia di San Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

Forse che Giobbe teme Dio per nulla?

Al timor di Dio si accede attraverso l'istruzione che viene dalle cose patite

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di aprile/maggio 2008

2. Il conflitto delle interpretazioni

Le letture laiche di Giobbe

Davvero si può parlare di un conflitto delle interpretazioni a proposito di *Giobbe*? Un conflitto è possibile rilevare quando si considerino le interpretazioni di filosofi, psicologi o letterati. Il libro è stato oggetto frequente di interpretazioni stravaganti da parte dei non addetti ai lavori; ad esse concedono credito spesso anche gli esegeti, indulgendo a un strano vezzo

Sempre da capo citata è la lettura del libro di C.G. Jung, *Risposta a Giobbe* (1952): Giobbe, ingiustamente oppresso da Dio, rivolge al suo persecutore con la pretesa di avere da lui giustizia. L'immagine di Dio che sta sullo sfondo è quella di un Dio ambiguo, che governa con due mani: la sinistra rappresentata da Satana mette la creatura alla prova; la destra rappresentata dall'uomo stesso è rappresentata dall'uomo giusto e sofferente; grazie a lui Dio giunge alla giustizia dello Spirito.

Il filosofo Ph. Nemo (*Giobbe e l'eccesso del male*, 1978) pure afferma che in Dio c'è una doppia natura, buona e malvagia; egli è quindi autore del male oltre che del bene. L'attribuzione a Dio della origine del male è un luogo comune del pensiero contemporaneo, sostanzialmente ateo; Dio appare come imputato, perché vuole la sofferenza dell'innocente (campi di sterminio, torture di donne e bambini); meglio rifiutarlo, e cercare la salvezza nei nostri mezzi. La domanda provocatoria:

Che cos'è l'uomo perché tu ne faccia tanto conto e lo scruti con attenzione, ispezionandolo fin dal mattino ed esaminandolo ogni istante? Quando la finirai di spiarmi e mi lascerai respirare? (7,17-19).

pare una ripresa ribaltata del Salmo 8:

Che cos'è mai l'uomo perché te ne ricordi, l'essere umano perché te ne curi? Eppure l'hai fatto poco meno di un dio, l'hai coronato di gloria e di magnificenza. (8,5-6)

La protesta di Giobbe

I professionisti non giungono certo a letture tanto faziose; ma flirtano con esse; in tal modo dispongono la diffusione di luoghi comuni e quindi anche all'emergere di alcune contraddizioni.

Un luogo comune frequente è quello che legge la protesta di Giobbe come espressione di una fede più grande, o di una veracità più grande. È giustificata questa lettura? Vediamo un parallelo, la "fede" di Achaz:

Ascoltate, casa di Davide! Non vi basta di stancare la pazienza degli uomini, perché ora vogliate stancare anche quella del mio Dio? Pertanto il Signore stesso vi darà un segno. Ecco: la vergine concepirà e partorerà un figlio, che chiamerà Emmanuele. (Is 7, 13-14)

È fede più grande quella che chiede un segno o quella che non chiede alcun segno? Formuliamo la domanda in un altro modo: è fede più grande quella che attende qualche cosa da Dio oppure quella che non attende nulla? La protesta di Giobbe per un lato è documento indubitabile della sua attesa nei confronti di Dio; per altro lato è il documento della sua pretesa di sapere che cosa Dio deve fare o non fare. La protesta di Giobbe è nel libro apprezzata come documento della fede e anche stigmatizzata come segno di difetto di fede.

I commenti di carattere più divulgativo, preoccupati di "sedurre", inclinano a una lettura innocentizzante e addirittura ammirata dei lamenti di Giobbe. I commenti più "scientifici", meno preoccupati di *audience*, riconoscono che la protesta di Giobbe è oggetto di confutazione; quando Dio interviene e riduce al silenzio Giobbe stesso. C'è tuttavia la preferenza esplicita da Dio per Giobbe piuttosto che per gli amici nella conclusione del libro.

L'indulgenza ai luoghi comuni minaccia di trascinare la lettura del libro di Giobbe a sgattaiolare qua e là, come un anguilla.

L'alternativa più ricorrente è quella tra due prospettive pregiudiziali:

- a) Quella che legge il libro come trattazione del problema della sofferenza, e dunque risposta all'interrogativo: perché il giusto soffre?
- b) Quella che legge il libro come trattazione sulla fede, e dunque risposta alla domanda: perché il giusto crede?

Prima identificazione del tema: il senso della sofferenza

È la più facile, largamente raccomandata dal pregiudizio; la domanda sul senso della sofferenza infatti ritorna frequente nella storia moderna del pensiero. È domanda già antica. Nella storia del pensiero antico la sofferenza ha posto la questione di come immunizzarsi nei suoi confronti. La risposta ricorrente è stata quella stoica: considerare ciò che colpisce e affligge l'uomo ineluttabilmente come realtà estranea che non lo riguarda. La vita buona (retta) è vita *autonoma*, e solo se autonoma anche *coerente*. Le categorie fondamentali sono dunque quella di *oikéiosis* (addomesticamento, appropriazione) e quella di *zen omologuménos* (del vivere coerente). La strategia contro la sofferenza è un'immunizzazione preventiva.

La tradizione cristiana, vedendo nei beni creati il segno dell'iniziativa preveniente di Dio, predispone lo sfondo perché la sofferenza appaia come un tradimento. Paradossalmente, proprio la visione cristiana della vita dispone lo sfondo propizio a prospettare la sofferenza come un interrogativo, sulla giustizia di Dio, sul suo modo di agire, e non sul modo di agire dell'uomo. Molte domande che Giobbe rivolge a Dio nel libro paiono confermare quest'idea, che il libro istruisca un processo a Dio; la sofferenza porrebbe una questione a proposito di Dio e non a proposito dell'uomo.

Seconda identificazione del tema: (b) il compito posto dalla sofferenza

Questa ipotesi corrisponde all'idea che il libro affronti la questione della *teodicea* (giustificazione di Dio a fronte dell'accusa d'essere ingiusto). Essa è smentita dalla cornice narrativa del libro; i primi due capitoli indicano con chiarezza che il tema è la prova di Giobbe. Il libro non risponde alla domanda perché la sofferenza? che senso essa ha? Come si concilia con le promesse di Dio? Risponde invece alla domanda: è possibile la fede anche a fronte della sofferenza? più radicalmente, è possibile la fede? qual è il compito dell'uomo a fronte della sofferenza?

Il nesso tra le due identificazioni del tema

La seconda identificazione del tema non esclude la pertinenza della prima, anzi la suppone. Il difetto di senso della sofferenza è strettamente connesso al difetto di senso della vita. La tradizione cristiana è stata fino ad oggi l'unico tentativo riuscito di rimediare al non senso; Nietzsche si riferisce alla figura degli *ideali ascetici*:

Se si prescinde dall'ideale ascetico, l'uomo, l'*animale* uomo, non ha avuto fino ad oggi alcun senso [...]. Questo appunto significava l'ideale ascetico: che qualche cosa *mancava*, che un'enorme *lacuna* circondava l'uomo – egli non sapeva giustificare, spiegare, affermare se stesso, *soffriva* del problema del suo significato. Soffriva anche di altro, era principalmente un animale *malaticcio*; ma *non* la sofferenza in se stessa era il suo problema, bensì il fatto che il grido della domanda “*a che scopo soffrire?*” restasse senza risposta [...]. L'assurdità della sofferenza, *non* la sofferenza, è stata la maledizione che fino ad oggi è dilagata su tutta l'umanità – e l'*ideale ascetico offrì ad essa un senso*. (*Genealogia della morale*, § 28)

La cruda polemica contro il cristianesimo, legata proprio alla collusione tra esso e la sofferenza, non impedisce a Nietzsche di riconoscere ad esso il merito storico d'aver dato senso al soffrire.

La categoria del *senso* appare oggi irrinunciabile. Ma che cosa vuol dire *senso*? Il soffrire propone un interrogativo sul suo *senso* della vita; induce infatti dubbi sull'effettiva attendibilità delle attese, che stanno alla base del vivere ordinario. Questo appunto è il sorprendente potere della sofferenza, far apparire incerto ciò che pareva certo. La speranza tacita che ha reso possibile la vita non sta ferma da sola; esige una decisione libera, una fede. Che debba intervenire una decisione così appare evidente nel momento della *prova*. La sofferenza assume la fisionomia di una prova, appunto.

La tentazione è di sospendere il consenso alla vita espresso nel cammino precedente; sarebbe come ripudiare la storia che ha consentito l'identità precedente. Sarebbe come tradire l'alleanza che legano la persona ai suoi simili.

Tenere fede all'alleanza è possibile solo a condizione di riconoscere la differenza che separa i benefici originari dalla parola o promessa da essi espressa. La loro ragione di bene non consiste nella loro attitudine a saturare la fame della bocca; ma nel cammino promettente che dischiudono.

Il cammino è la metafora mediante la quale è rappresentato l'agire libero. Per non pentirsi del consenso originario nel momento del deserto, l'uomo deve attenersi alla legge. Illuminante appare il nesso suggerito dal Deuteronomio:

Ricordati di tutto il cammino che il Signore tuo Dio ti ha fatto percorrere in questi quarant'anni nel deserto, per umiliarti e metterti alla prova, per sapere quello che avevi nel cuore e se tu avresti osservato o no i suoi comandi. Egli dunque ti ha umiliato, ti ha fatto provare la fame, poi ti ha nutrito di manna, che tu non conoscevi e che i tuoi padri non avevano mai conosciuto, per farti capire che l'uomo non vive soltanto di pane, ma che l'uomo vive di quanto esce dalla bocca del Signore (8, 2-3)

Quel che esce dalla bocca di Dio è parola; essa ha la forma di una promessa e insieme di una legge. Il pane stesso può nutrire la vita dell'uomo soltanto a condizione che esso esprima una parola, una promessa e insieme una legge.

Giobbe contro il Deuteronomio?

Gli Israeliti fecero ciò che è male agli occhi del Signore e servirono i Baal; [...]. Allora si accese l'ira del Signore contro Israele e li mise in mano a razziatori, che li depredarono; li vendette ai nemici che stavano loro intorno ed essi non potevano più tener testa ai nemici[...]: furono ridotti all'estremo. Allora il Signore fece sorgere dei giudici, che li liberavano dalle mani di quelli che li spogliavano. Ma neppure ai loro giudici davano ascolto, anzi si prostituivano ad altri dei e si prostravano davanti a loro. Abbandonarono ben presto la via battuta dai loro padri, i quali avevano obbedito ai comandi del Signore: essi non fecero così. Quando il Signore suscitava loro dei giudici, il Signore era con il giudice e li liberava dalla mano dei loro nemici durante tutta la vita del giudice; perché il Signore si lasciava commuovere dai loro gemiti sotto il giogo dei loro oppressori. Ma quando il giudice moriva, tornavano a corrompersi più dei loro padri, seguendo altri dei per servirli e prostrarsi davanti a loro, non desistendo dalle loro pratiche e dalla loro condotta ostinata. (Gdc 2, 11-19)

Fine della retribuzione? O passaggio allo Spirito?

Parrocchia di San Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

Forse che Giobbe teme Dio per nulla?

Al timor di Dio si accede attraverso l'istruzione che viene dalle cose patite

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di aprile/maggio 2008

3. La protesta di Giobbe e la sua invocazione

Introduzione

La forma del libro: dal dibattito alla preghiera; la questione del male, inutilmente dibattuta tra gli umani, trova risoluzione unicamente nell'appello diretto che l'uomo sofferente rivolge al Dio che si nasconde in silenzio dietro alle sue pene. Il triplice giro di tavola rotonda passa decisamente dalla disputa tra amici all'invocazione che solo a Dio si rivolge.

Che cosa attende Giobbe dal suo Dio? Lo invoca, oppure solo lo interroga? Gli chiede qualche cosa di concreto oppure soltanto risposta a interrogativi teorici? La risposta a questi interrogativi è legata all'altra, quella sul tema centrale del libro .

a) è il tema della *sofferenza estrema*, che pare sgretolare senza rimedio ogni possibilità di apprezzare la vita come un vantaggio? Si certo, ma non solo.

b) Giobbe non ragiona soltanto; soprattutto chiede ragione della sua condizione a chi gli ha dato la vita; della sua presenza mai dubita; qualificante è proprio tale sua ostinata richiesta di ragione. Per esempio:

Perché dare la luce a un infelice
e la vita a chi ha l'amarezza nel cuore,
a quelli che aspettano la morte e non viene,
che la cercano più di un tesoro,
che godono alla vista di un tumulo,
gioiscono se possono trovare una tomba ...
a un uomo, la cui via è nascosta
e che Dio da ogni parte ha sbarrato? (3, 20-23)

L'accusa a Dio rivela con chiarezza come la questione dalla sofferenza estrema assume nell'ottica del libro la figura di questione della fedeltà di Dio, e dunque della praticabilità dell'alleanza; la possibilità della fede a fronte della sofferenza estrema.

Gli amici: la loro apologia di Dio e la risposta di Giobbe

Il discernimento delle singole parole non è tentato neppure per le parole degli amici, che spesso esprimono punti di vista avvallati dalle tradizioni precedenti della sapienza e irrinunciabili, salva la necessità di una loro più precisa interpretazione.

Tentiamo una tipizzazione; il criterio è quello offerto dalla considerazione distinta dei tre amici.

a) Elifaz è il più cauto:

Se si tenta di parlarti, ti sarà forse gravoso?
Ma chi può trattenere il discorso?
Ecco, tu hai istruito molti
e a mani fiacche hai ridato vigore;
le tue parole hanno sorretto chi vacillava
e le ginocchia che si piegavano hai rafforzato.
Ma ora questo accade a te e ti abbatti;
capita a te e ne sei sconvolto. (4, 2-6)

Elifaz rimprovera a Giobbe di smentire le cose da lui stesso insegnate in precedenza. Ma non è proprio questa la funzione della prova, propiziare un apprendimento non altrimenti possibile?

... pur essendo Figlio, imparò l'obbedienza dalle cose che patì e, reso perfetto, divenne causa di salvezza eterna per tutti coloro che gli obbediscono, essendo stato proclamato da Dio sommo sacerdote alla ma-

niera di Melchisedek. (Ebr 5, 8-10)

Uno dei tratti più fastidiosi delle persone devote è che sanno sempre già bene quello che si deve dire e sentire; esse non ascoltano il sofferente, ma lo riporta alla dottrina nota. Per rapporto a questo tratto, scatta il rifiuto di Giobbe:

I miei fratelli mi hanno deluso come un torrente,
sono dileguati come i torrenti delle valli,
i quali sono torbidi per lo sgelo,
si gonfiano allo sciogliersi della neve,
ma al tempo della siccità svaniscono
e all'arsura scompaiono dai loro letti. (6, 15-17)

b) **Bildad** interpreta la condizione di Giobbe alla luce del principio di retribuzione: se la sua condizione è quella che è, egli ha sbagliato; se i suoi figli sono morti, hanno peccato; si converta e tutto tornerà come prima:

Fino a quando dirai queste cose,
vento impetuoso saranno le parole della tua bocca?
Può forse Dio deviare il diritto
o l'Onnipotente sovvertire la giustizia?
Se i tuoi figli hanno peccato contro di lui,
li ha messi in balia della loro iniquità.
Se tu cercherai Dio
e implorerai l'Onnipotente,
se puro e integro tu sei,
fin d'ora veglierà su di te
e ristabilirà la dimora della tua giustizia;
piccola cosa sarà la tua condizione di prima,
di fronte alla grandezza che avrà la futura. (8, 2-7)

Giobbe rifiuta decisamente questo uso del principio di retribuzione; non fa alcuna differenza essere giusti o peccatori; quello che accade è senza proporzione con la qualità morale dei comportamenti (c. 9). Giobbe ha ragione: il principio di retribuzione serve per giudicare il comportamento umano, non quello di Dio. Chi opera bene può e deve tenere viva la speranza in Lui; ma non può porre un termine per il compimento della sua promessa.

c) **Zofar** va alla radice: come fa Giobbe a dire di essere innocente?

Credi tu di scrutare l'intimo di Dio
o di penetrare la perfezione dell'Onnipotente?
È più alta del cielo: che cosa puoi fare?
È più profonda degli inferi: che ne sai?
Più lunga della terra ne è la dimensione,
più vasta del mare.
Se egli assale e imprigiona
e chiama in giudizio, chi glielo può impedire?

(11, 7-10)

Parole ineccepibili; e tuttavia Zofar ha torto nel supporre un nesso tra colpa e sofferenza. Giobbe riconosce la verità scontata delle parole di Zofar e degli altri; insieme afferma che i loro discorsi sono falsi e tolgono la parola a Dio stesso.

Quel che sapete voi, lo so anch'io;
non sono da meno di voi.
Ma io all'Onnipotente vorrei parlare,
a Dio vorrei fare rimostranze.
Voi siete raffazzonatori di menzogne,
siete tutti medici da nulla.
Magari taceste del tutto!
sarebbe per voi un atto di sapienza!
Ascoltate dunque la mia riprensione
e alla difesa delle mie labbra fate attenzione.
Volete forse in difesa di Dio dire il falso
e in suo favore parlare con inganno?
Vorreste trattarlo con parzialità

e farvi difensori di Dio?
Sarebbe bene per voi se egli vi scrutasse?
Come s'inganna un uomo, credete di ingannarlo?
Severamente vi redarguirà,
se in segreto gli siete parziali.
Forse la sua maestà non vi incute spavento
e il terrore di lui non vi assale?
Sentenze di cenere sono i vostri moniti,
difese di argilla le vostre difese. (13, 2-12)

Le parole di Giobbe a Dio

Invocano o accusano? Anche nel caso di rapporti umani non è facile decidere se una parola aspra sia un'invocazione o un giudizio indebito. A una prima lettura, le parole di Giobbe paiono deporre ora per l'una ora per l'altra interpretazione.

A/ Nel senso della protesta parlano i testi numerosi, assai crudi, in cui Giobbe denuncia l'arbitrio crudele, del modo di fare di Dio:

Me ne stavo tranquillo ed egli mi ha rovinato,
mi ha afferrato per il collo e mi ha stritolato;
ha fatto di me il suo bersaglio.
I suoi arcieri mi circondano;
mi trafigge i fianchi senza pietà,
versa a terra il mio fiele,
mi apre ferita su ferita,
mi si avventa contro come un guerriero. (16,12-14)

B/ Hanno la forma letteraria dell'invocazione testi che i cui contenuti sono vari e contraddittori.

a) La richiesta a più frequente e qualificante è che egli esca dal silenzio:

Oh, avessi uno che mi ascoltasse!
Ecco qui la mia firma! L'Onnipotente mi risponda!
Il documento scritto dal mio avversario
vorrei certo portarlo sulle mie spalle
e cingerlo come mio diadema!
Il numero dei miei passi gli manifesterei
e mi presenterei a lui come sovrano. (31, 35-37)

La richiesta appare come una sorta di sfida; questa è la forma dei cc. 29-31; nello stesso senso si veda anche 13, 17-22.

b) C'è però anche una presenza di Dio che appare grave e insostenibile; Giobbe chiede a Lui di allontanarsi e volgere altrove il suo sguardo:

Che è quest'uomo che tu nei fai tanto conto
e a lui rivolgi la tua attenzione
e lo scruti ogni mattina
e ad ogni istante lo metti alla prova?
Fino a quando da me non toglierai lo sguardo
e non mi lascerai inghiottire la saliva?
Se ho peccato, che cosa ti ho fatto,
o custode dell'uomo?
Perché m'hai preso a bersaglio
e ti sono diventato di peso?
Perché non cancelli il mio peccato
e non dimentichi la mia iniquità?
Ben presto giacerò nella polvere,
mi cercherai, ma più non sarò! (7, 17-21)

Giobbe invoca la presenza del Dio che parla, la distanza del Dio che, senza pronunciare una parola, fa sentire il peso della sua mano.

c) C'è una terza forma di invocazione:

Oh, se tu volessi nasconderti nella tomba,
occultarmi, finché sarà passata la tua ira,
fissarmi un termine e poi ricordarti di me!
Se l'uomo che muore potesse rivivere,
aspetterei tutti i giorni della mia milizia
finché arrivi per me l'ora del cambio!
Mi chiameresti e io risponderei,
l'opera delle tue mani tu brameresti. (14, 13-15)

Dio approva Giobbe e condanna gli amici

Dio alla fine approva Giobbe e ripudia gli amici: *Non avete detto di me cose rette come il mio servo Giobbe* (42, 7). Censura però anche Giobbe:

Chi è costui che oscura il consiglio
con parole insipienti? (38, 2)

Oseresti proprio cancellare il mio giudizio
e farmi torto per avere tu ragione? (40, 8)

(a) La discriminante si produce a proposito del nesso tra sofferenza e colpa. Giobbe rifiuta il nesso suggerito dagli amici, e cioè il nesso causale. Il nesso è reale, ma riguarda il presente: per conoscere la misericordia di Dio Giobbe deve rinnovare il timore di lui, e rinunciare a giudicare il suo operato. Il nesso va inteso dinamicamente: non come nesso retrospettivo tra sofferenza attuale e colpe passate, ma come nesso che nascerebbe nel caso in cui Giobbe si ostinasse a ribellarsi alla sua condizione, invece di accettare l'oggettivo compito di conversione che essa propone (*cf.* 5, 8ss.17ss; tutto il c. 8; 11, 13-19; 22, 21-30). Le affermazioni degli amici, non possono essere liquidate in fretta come false. Esse sono false sulla bocca degli amici; servono infatti ad essi a sottrarsi al compito della *pietà dovuta dagli amici a chi è sfinito, anche se ha abbandonato il timore di Dio* (6, 14).

Parrocchia di San Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

Forse che Giobbe teme Dio per nulla?

Al timor di Dio si accede attraverso l'istruzione che viene dalle cose patite

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di aprile/maggio 2008

4. La sofferenza e la colpa: vale ancora il principio di retribuzione?

Il problema

Giobbe supera la religione informata al principio di retribuzione (= a ciascuno sarà dato secondo la qualità morale delle sue azioni)? Il principio costituisce il nocciolo essenziale della visione morale del mondo e di Dio. Il superamento del principio comporta che si superi la visione morale di Dio. Il superamento appare a priori improbabile; la visione morale di Dio è la caratteristica più propria della religione mosaica. Il Dio di Mosè è il Dio della legge, che stabilisce un nesso preciso tra alleanza religiosa e alleanza fraterna.

Il nesso stretto tra la relazione religiosa e quella morale è espresso in maniera efficace in questo testo eloquente del profeta *Malachia*:

Voi coprite di lacrime, di pianti e di sospiri l'altare del Signore, perché egli non guarda all'offerta, né la gradisce con benevolenza dalle vostre mani. E chiedete: Perché? Perché il Signore è testimone fra te e la donna della tua giovinezza, che ora perfidamente tradisci, mentre essa è la tua consorte, la donna legata a te da un patto. (Mal 2, 13-14)

Il principio ha valore generale: il Signore è testimone tra te e i tuoi fratelli. Questo è il senso della legge che egli dà al popolo: fissare le condizioni che debbono essere rispettate perché Dio stesso sia fedele a tutti noi. L'obbedienza alla legge di Dio è obbedienza alla testimonianza stessa di Dio; nel litigio che ci oppone ai fratelli, Dio è testimone in loro favore.

La legge come *'edâh*. Il termine è usato in particolare per indicare gli ordinamenti divini più solenni custoditi nel santuario (vedi 2 Re 22,8; confronta Es 32,15-16 con Dt 9,10-11). Per capire il significato del principio di retribuzione è indispensabile comprendere il nesso tra legge di Dio e compimento dell'alleanza tra gli umani che è alla sua origine. L'alleanza, inaugurata dall'iniziativa di Dio, non può giungere a compimento che attraverso la libertà umana; attraverso la fede nella promessa iscritta nei primi benefici della vita.

Il rifiuto della fede assume la forma di dubbio a proposito della promessa (di Dio? in ogni caso della promessa iscritta nelle forme spontanee della vita), e poi di un progetto empio, sottoporre i beni della vita alla prova, quasi a saggiare l'effettiva affidabilità della promessa. Chi mette la vita alla prova tuttavia ne conoscerà la vanità.

In questa luce occorre intendere la sfida di satana: *Forse che Giobbe teme Dio per nulla?* La fede di Giobbe non sarebbe vera, essa potrà essere misurata soltanto quando a Giobbe sia tolto tutto.

Il progetto pagano è quello di provare tutto (*conoscere il bene e il male*) per giungere alla sapienza, alla conoscenza di ciò che serve nella vita. L'idea di cercare che cosa è bene attraverso la prova di tutto conduce all'esperienza dell'universale vanità; per vedere la via della vita aprirsi occorre temere Dio. Il principio della sapienza credente è da capo proclamato nell'inno alla sapienza del c. 28.

Una composizione molto curata, con belle simmetrie, riposante: di tre strofe più la conclusione che dice il senso sintetico. Ciascuna strofa ha una scansione in tre momenti, centrati sulla domanda circa il *luogo*:

A/ quale è il luogo di un bene prezioso e raro;

B/ gli esclusi da quel luogo;

C/ l'attività che consente di raggiungere il luogo.

La formulazione sbagliata

Vale ancora il principio di retribuzione? La domanda espressa in termini alternativi è sbagliata. La questione non è vale o non vale il principio, ma che cosa vuol dire quel principio. Esempi analoghi: "Esiste il diavolo o no?"; "Esistono gli angeli custodi o no?"; "Esiste Dio o no?". La domanda espressa nei termini alternativi suppone che sia chiaro il senso della realtà messa sotto giudizio, che problematico sia solo la sua esistenza o meno; in realtà la questione seria è proprio il senso della realtà in questione. Il giudizio dell'empio, *Dio non esiste*, nasce da una immagine distorta di Lui. come dice il Salmo 9:

L'empio si vanta delle sue brame,

l'avaro maledice, disprezza Dio.

L'empio insolente disprezza il Signore:

«Dio non se ne cura: Dio non esiste»;

questo è il suo pensiero. (9, 24-25)

La negazione è legata al modo in cui l'empio immagina l'(ipotetica) esistenza di Dio e quindi le forme nelle quali egli dovrebbe intervenire, quelle – s'intende – di un servizio di polizia, o di ordine pubblico. Alla luce di quell'immagine l'empio dice: *Dio non esiste*. I giudizi di Dio sono troppo in alto per lui, non li vede. Questo gli consente di procedere con arroganza senza visibili smentite.

Egli pensa: «Dio dimentica,

nasconde il volto, non vede più nulla». (Sal 9, 32)

Per resistere a tale arroganza il giusto non ha risorse di ragione; deve soltanto affidarsi a Dio:

Sorgi, Signore, alza la tua mano,

non dimenticare i miseri.

Perché l'empio disprezza Dio

e pensa: «Non ne chiederà conto»?

Eppure tu vedi l'affanno e il dolore,

tutto tu guardi e prendi nelle tue mani.

A te si abbandona il misero,

dell'orfano tu sei il sostegno. (Sal 9, 33-35)

Il contrasto tra l'empio e il giusto interpreta quello tra Giobbe e gli amici. Questi non dicono che Dio non esiste; si fanno anzi suoi difensori. Ma il Dio a cui si riferiscono è simile a quello per riferimento alla quale gli empi dicono che non esiste.

La retribuzione

Al principio di retribuzione. Esso è espressamente si appella Bildad:

Può forse Dio deviare il diritto

o l'Onnipotente sovvertire la giustizia?

Se i tuoi figli hanno peccato contro di lui,

li ha messi in balia della loro iniquità.

Se tu cercherai Dio

e implorerai l'Onnipotente,

se puro e integro tu sei,

fin d'ora veglierà su di te

e ristabilirà la dimora della tua giustizia;

piccola cosa sarà la tua condizione di prima,

di fronte alla grandezza che avrà la futura. (8, 3-7)

Nel secondo intervento (c. 18) ribadisce con abbondanza di immagini l'annuncio della rovina dell'empio, ma ignora il lamento di Giobbe; appare anzi ostile alla insofferenza di lui per gli amici:

Perché considerarci come bestie,

ci fai passare per bruti ai tuoi occhi? (18, 4)

Negata da Giobbe

Il principio di retribuzione è negato a più riprese da Giobbe; non come principio, ma alla luce dell'esperienza; la negazione più esplicita è questa:

Per questo io dico: «E' la stessa cosa»:

egli fa perire l'innocente e il reo! (9, 22)

Il confronto tra le affermazioni degli amici e quelle di Giobbe appare arduo; gli amici affermano principi; Giobbe si lamenta. L'asimmetria suscita la protesta di Giobbe: *Non avranno mai termine le (vostre) parole campate in aria?* (16,3). Per il proprio lamento Giobbe rivendica una ragione che non può essere misurata attraverso le parole. Esse sono attestazione di un'esperienza, che è esperienza di non senso, assai più che proclamazione di principi.

La stessa negazione della proporzione tra la sua sofferenza e i suoi peccati non è negazione di un principio generale; egli solo nega che il principio possa valere quale risposta alla sua pena.

La negazione è articolata.

A/ Talora è espressa in forma non radicale; certo Giobbe ha colpe; ma come potrebbe Dio pretendere un uomo senza colpa? Le colpe di Giobbe sono futili; "giovanili", dovute non a deliberata malizia, ma a difetto di esperienza e all'eccesso del desiderio.

Perché mi nascondi la tua faccia

e mi consideri come un nemico?
Vuoi spaventare una foglia dispersa dal vento
e dar la caccia a una paglia secca?
Poiché scrivi contro di me sentenze amare
e mi rinfacci i miei errori giovanili;
tu metti i miei piedi in ceppi,
spii tutti i miei passi
e ti segni le orme dei miei piedi.

Intanto io mi disfò come legno tarlato
o come un vestito corroso da tignola. (13, 24-28)

La forma di questa protesta, simile a quella di 10, 3-7; contesta la proporzione tra il destino e l'ipotetica colpa; il comportamento di Dio è troppo simile a quello degli uomini, che cercano di approfittare in ogni modo gli uni degli errori degli altri senza pietà:

È forse bene per te opprimermi,
disprezzare l'opera delle tue mani
e favorire i progetti dei malvagi?

Hai tu forse occhi di carne
o anche tu vedi come l'uomo?

Sono forse i tuoi giorni come i giorni di un uomo,
i tuoi anni come i giorni di un mortale,
perché tu debba scrutare la mia colpa
e frugare il mio peccato,

pur sapendo ch'io non sono colpevole
e che nessuno mi può liberare dalla tua mano?

B/ Altre volte la negazione diventa radicale; assume i tratti di una protesta di innocenza senza sfumature;

Lungi da me che io mai vi dia ragione;
fino alla morte non rinunzierò alla mia integrità.

Mi terrò saldo nella mia giustizia senza cedere,
la mia coscienza non mi rimprovera
nessuno dei miei giorni. (27, 5-6)

La rivendicazione di innocenza massima è la "confessione negativa" del c. 31, il più esigente e interiore esame di coscienza della Bibbia. A fronte della sua protesta di innocenza il male maggiore che Giobbe teme è il silenzio di Dio. Se Dio parlasse e smentisse la confessione negativa di Giobbe, se portasse contro di lui qualche accusa, questa circostanza sarebbe considerata con orgoglio da Giobbe:

Oh, avessi uno che mi ascoltasse!

Ecco qui la mia firma! L'Onnipotente mi risponda!

Il documento scritto dal mio avversario
vorrei certo portarlo sulle mie spalle
e cingerlo come mio diadema!

Il numero dei miei passi gli manifesterei
e mi presenterei a lui come sovrano. (31, 35-37)

Risoluzione del dramma

Dio esce dal silenzio e non contesta a Giobbe alcuna colpa nascosta; non contesta la giustizia di Giobbe quanto ai comportamenti e ai pensieri; contesta invece la giustizia che può venire soltanto dalla fede.

In tale prospettiva è da intendere l'accusa che Dio uscendo dal silenzio rivolge a Giobbe:

Chi è costui che oscura il consiglio
con parole insipienti?

Cingiti i fianchi come un prode,
io t'interrogherò e tu mi istruirai.

Dov'eri tu quand'io ponevo le fondamenta della terra?
(38, 2-4)

Comincia così il lungo discorso che riconduce Giobbe all'enigma del creato e che strapperà alla fine a Giobbe questa laconica confessione:

Ecco, sono ben meschino: che ti posso rispondere?

Mi metto la mano sulla bocca.

Ho parlato una volta, ma non replicherò.

ho parlato due volte, ma non continuerò. (40, 3-5)

Giobbe confessa che la sua parola è stata indebita. Non si può giudicare l'opera di Dio e in tal modo confon-

dere il suo *consiglio*: leggi 42, 2-6.e precisa il senso del consiglio (Zc 6, 12.13). Il principio di retribuzione non serve a giudicare Dio, a verificare la sua fedeltà, ma a confermare la fedeltà dell'uomo.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

Forse che Giobbe teme Dio per nulla?

Al timor di Dio si accede attraverso l'istruzione che viene dalle cose patite

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di aprile/maggio 2008

5. La figura della fede per nulla

Che cosa sia fede per nulla, lo si capisce dalla ultima confessione di fede di Giobbe (40, 4-5; 42, 2-3.5-6); il senso della "conversione" di Giobbe è tuttavia chiarito dalla precedente contestazione di Dio, e prima ancora dall'intervento di Elihu. Di queste due parti dissimili ci occupiamo.

I discorsi di Elihu (cc. 32-37)

Separano l'appello supremo di Giobbe a Dio, perché esca dal silenzio, dall'effettiva risposta di Lui. Tutti gli interpreti sono ormai convinti che quei capitoli siano stati aggiunti a una prima redazione.

a) Il nuovo personaggio entra in scena senza preparazione, in termini che sotto il profilo narrativo appaiono non plausibili (leggi 32, 1-5)

b) Il lessico è molto diverso da quello di Giobbe e degli amici; appartiene a un autore diverso, e a un tempo spirituale diverso.

L'ipotesi più ovvia è che l'aggiunta sia realizzata da un recensore impressionato dall'audacia del libro. La nota qualificante dell'intervento di Elihu è lo sdegno: contro Giobbe e contro gli amici; l'attenzione maggiore però è a Giobbe.

Congruente con tale identificazione dell'autore è anche il fatto che egli si presenti come più giovane; prende la parola solo quando gli altri hanno finito gli argomenti, e la prima redazione del libro è chiusa.

Le affermazioni di Giobbe, che Elihu corregge, possono essere ridotte a tre, a stento distinte.

a) L'affermazione che Dio avrebbe un comportamento arbitrario.

Non hai fatto che dire ai miei orecchi
e ho ben udito il suono dei tuoi detti:
«Puro son io, senza peccato,
io sono mondo, non ho colpa;
ma egli contro di me trova pretesti
e mi stima suo nemico;
pone in ceppi i miei piedi
e spia tutti i miei passi!».

Ecco, in questo ti rispondo: non hai ragione.
Dio è infatti più grande dell'uomo. (33, 8-12)

Il *timore di Dio* dev'essere *per nulla*; Dio è più grande; appunto perché non si può comprendere è necessaria nei suoi confronti la fede (vedi anche 34, 4-11).

b) La seconda affermazione di Giobbe contestata si riferisce al suo silenzio; Dio parla in molti modi, dice Elihu, e sono sempre diversi da quelli umani. Dio parla anche attraverso i sogni, gli incubi e il dolore. Si esprime in questa risposta la tesi di fondo di Elihu: il dolore parla, addirittura insegna. Sarebbe troppo dire che Dio fa soffrire l'uomo per educarlo; e tuttavia anche attraverso la sofferenza l'uomo apprende:

Lo corregge con il dolore nel suo letto
e con la tortura continua delle ossa (vedi 33, 13-22)

c) La terza affermazione di Giobbe che suscita lo sdegno di Elihu, è che la giustizia non serva, non ci sia alcuna differenza di destino tra l'empio e il giusto:

Poiché egli ripaga l'uomo secondo il suo operato
e fa trovare ad ognuno secondo la sua condotta.
In verità, Dio non agisce da ingiusto
e l'Onnipotente non sovverte il diritto! (vedi 34, 7-16)

Elihu esprime in maniera più didattica un messaggio che è di tutto il libro, espresso con la preoccupazione di ricondurre il discorso sulla sofferenza ai principi generali della sapienza credente.

Accanto alla funzione educativa della sofferenza in primo piano è la trascendenza di Dio rispetto ai nostri discorsi; essa esclude che si possa giudicare il suo modo di comportarsi. I due aspetti emergono con chiarezza dalla conclusione dei discorsi di Elihu, la quale anticipa il discorso di Dio; per suggerire la sua trascendenza rispetto a tutto ciò che la mente umana può comprendere infatti evoca i gradi e misteriosi fatti della natura. Così nell'inno alla sapienza di 36,22-27,13, e così finalmente nella conclusione:

L'Onnipotente noi non lo possiamo raggiungere,
sublime in potenza e rettitudine
e grande per giustizia: egli non ha da rispondere.
Perciò gli uomini lo temono:
a lui la venerazione di tutti i saggi di mente. (vedi in genere 37, 14-24)

La parola umana non può assumere la forma del giudizio; deve terminare alla confessione. Non termina solo alla confessione; da lì comincia. Dire una parola equivale infatti a confessare una speranza; non a definire un'essenza. Quando cercavo di comprendere, davanti a te stavo come una bestia, dice il Salmo:

Quando si agitava il mio cuore
e nell'intimo mi tormentavo,
io ero stolto e non capivo,
davanti a te stavo come una bestia.
Ma io sono con te sempre:
tu mi hai preso per la mano destra.
Mi guiderai con il tuo consiglio
e poi mi accoglierai nella tua gloria. (73, 21-24)

La vita dell'uomo è possibile soltanto nella forma della confessione, dunque soltanto nel tempio, alla sua presenza; è impossibile quando l'uomo elevi la pretesa di comprendere i disegni di Dio, i principi secondo i quali egli governa il mondo.

La pretesa dell'uomo di capire e giudicare assomiglia a quella del figlio della parabola: avere dal padre quello che gli spetta e amministrarlo da solo. Gli amici di Giobbe assomigliano al fratello maggiore, che conosce la legge del padre e non ha mai trasgredito alcuno dei suoi ordini, ma appare servo e non figlio. nell'animo. Il tratto materialistico della comprensione degli ordini del padre da parte del figlio maggiore ci aiuta a capire che cosa voglia dire una concezione confessante della conoscenza. Il sapere del concetto definisce, circoscrive, distingue verità ed errore; il sapere della confessione invece rimanda a una promessa, per al quale si può invocare un compimento, non si può mai scrivere un bilancio consuntivo.

I discorsi di Jahve

I discorsi di Dio (meglio di *Jahvè*) appaiono deludenti (vedi parafrasi irridente di Woody Allen)- Dio oerò non rivendica la potenza; solo segnala che non è possibile giudicare ciò che sfugge alla comprensione. C'è un problema di carattere letterario; c'è soprattutto il problema teologico.

Il problema letterario

Il discorsi di Dio sono due, intervallati da una prima risposta di Giobbe; seguirà la seconda risposta, che riprende parole di Dio che compaiono nel primo discorso di Giobbe. Fa problema la disuguaglianza dei due discorsi: il primo potrebbe essere intitolato "celebrazione dell'armonia del creato"; il secondo invece è la celebrazione di due mostri mitici, della loro mitica e irresistibile forza.

a) Il primo discorso appare meno sorprendente; corrisponde a un genere letterario noto:

- a. La creazione
- | | |
|--|-----------|
| chi ha creato il mondo? | 38, 4-7 |
| chi ha domato il mare | 38, 8-11 |
| chi fa sorgere l'aurora | 38, 12-15 |
| chi tiene in equilibrio luce e tenebre | 38, 16-21 |
- b. Direzione del mondo
- | | |
|--|-----------|
| I serbatoi della neve e della grandine | 38, 22-24 |
| Pioggia, rugiada e ghiaccio | 38, 25-30 |
| Gli astri | 38, 31-34 |
| Gli uragani | 38, 35-38 |
- c. il mondo animale
- | | |
|--------------------------------|-----------|
| chi nutre le bestie selvatiche | 38, 39-41 |
| chi presiede alla riproduzione | 39, 1-4 |

chi ha dato loro la libertà	39, 5-8
chi controlla le bestie incontrollabili	39, 9-12
d. Gli istinti animali	
La rapidità	39, 13-18
La forza	39, 19-22
Il gusto del pericolo	39, 23-25
Il gusto della rapina	39, 26-30

b) Il secondo discorso offre la descrizione dei due animali mitici: (a) l'ippopotamo, *behemot*, le bestie o la bestialità; la descrizione illustra la forza bruta, alla quale l'uomo non può resistere; (b) il coccodrillo, *Leviatan*, mostro del caos primitivo addomesticato dal Creatore. L'uso del nome mitico conferisce all'animale egiziano carattere simbolico. I due animali mitici hanno in comune il fatto di rappresentare le forze del male. Mentre nel primo discorso Jahvè fa riferimento alla sua opera di ordinamento cosmico, nel secondo discorso fa riferimento alla sua opera di regista della storia.

Dal punto di vista letterario l'ipotesi pare più probabile è quella che ipotizza l'originaria unicità del discorso di Dio (38,1-40,2 e 40, 6-14); i due pezzi virtuosistici sugli animali mitici sarebbero stati aggiunti, suggerendo la scomposizione in due parti della risposta di Giobbe.

Il problema teologico

Il Signore rispose a Giobbe di mezzo al turbine: che la risposta sia data dal turbine segnala la trascendenza di Dio; egli è nascosto non soltanto perché distante e ozioso; ma soprattutto quando si fa vivo; non perché rimane in silenzio, ma quando parla. La sua parola è come un tuono che esce dalla tempesta. Così è stato fin dall'inizio, fin dalla teofania del Sinai. E prima ancora, quando si manifestò a Mosè presso il roveto ardente; Mosè pensò di avvicinarsi, vedere e toccare, ma Dio lo fermò: « Non avvicinarti! Togliti i sandali dai piedi, perché il luogo sul quale tu stai è una terra santa!» (leggi Es 3, 4-6).

La pagina dell'*Esodo* offre una traccia per intendere la risposta a Giobbe. La scena del roveto ardente è quella della vocazione di Mosè, quella dunque nella quale si dice del Dio che si fa vicino. E tuttavia la vicinanza di Dio non autorizza in alcun modo la familiarità. Mosè si sentì autorizzato a chiedere Dio il nome, ma Dio gli disse un nome che non era un nome (3, 13-15). Risponde Dio a Mosè? In certo senso sì; ma la sua risposta dice una verità che potrà essere conosciuta soltanto attraverso il cammino vissuto nel segno della fede e dell'invocazione. La confidenza di Dio, la sua parola non più pronunciata *da mezzo al turbine*, verrà soltanto dopo il cammino attraverso il deserto mortale (vedi Elia, 1 Re 19, 11-13). Dopo essere passato attraverso la voglia di morire Elia giunge al colloquio familiare con Dio. A Giobbe Dio parla dal turbine, perché deve essere ricondotto alla consapevolezza della sua condizione *umile*: è tratto dalla terra (*humus*), è vivo per un soffio. Deve ricordare di vivere per un soffio. La sua pretesa di giudicare l'operato di Dio equivale alla volontà di oscurare il consiglio di Dio con parole insipienti.

Chi è costui che oscura il consiglio
con parole insipienti?
Cingiti i fianchi come un prode,
io t'interrogherò e tu mi istruirai.
Dov'eri tu quand'io ponevo le fondamenta della terra?
Dillo, se hai tanta intelligenza!
Chi ha fissato le sue dimensioni, se lo sai,
o chi ha teso su di essa la misura?
Dove sono fissate le sue basi
o chi ha posto la sua pietra angolare,
mentre gioivano in coro le stelle del mattino
e plaudivano tutti i figli di Dio? (38, 2-7)

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

Forse che Giobbe teme Dio per nulla?

Al timor di Dio si accede attraverso l'istruzione che viene dalle cose patite

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di aprile/maggio 2008

1. Introduzione generale al libro

Il libro di Giobbe è tra i più noti; meglio, tra tutti quelli dell'Antico Testamento è uno di quelli che ha migliore fama, insieme al Qoelet. Per quale ragione? È facile dirlo: perché è un libro contro. Contro i luoghi comuni della fede. In Giobbe i criteri a quali Dio di affida nel governo dell'universo divengono oggetto di contestazione. Più precisamente, è messo in discussione il fatto che quei criteri siano quelli dichiarati dalla sapienza convenzionale di Israele. Non è affatto vero che questo sia il migliore dei mondi possibili; non è affatto vero che il buono è premiato e il malvagio è punito; non è affatto vero che la pratica fedele della legge premia. Siccome obiezioni di questo genere sono elevate fino ad oggi da tutti – o meglio, sono elevate oggi assai più di ieri –, non sorprende che il libro sia assai popolare.

Non è detto che esso sia effettivamente noto. Nota è solo la “trama” essenziale, o meglio la figura centrale, quella di Giobbe innocente e perseguitato dalla sofferenza. Tanto basta per eleggere Giobbe a nostro rappresentante.

Questa immagine molto semplificata del personaggio e del libro non è soltanto quella proposta dall'opinione comune incolta; essa è in molti modi proposta anche dalla letteratura specialistica. Tale letteratura propone spesso l'immagine di Giobbe quale interprete della protesta che l'innocente eleva nei confronti di Dio; Giobbe che protesta verrà poi preferito da Dio stesso agli amici, che non protestano affatto, anzi difendono la giustizia di Dio contro le proteste di Giobbe. Un Dio che sta dalla parte dei suoi accusatori ovviamente piace.

Nella letteratura specialistica il libro di Giobbe è qualificato insieme a quello del Qoelet come espressione di una nuova sapienza, la cosiddetta “sapienza critica”, che si oppone alla sapienza convenzionale. La sapienza convenzionale è quella che afferma il principio di retribuzione, che è come dire l'ordine morale del mondo, Tale principio ha infinite formulazioni. Per esempio, nel primo discorso del primo amico di Giobbe – Elifaz il Temanita – esso si esprime in sentenze come queste:

Ricordalo: quale innocente è mai perito
e quando mai furon distrutti gli uomini retti?
Per quanto io ho visto, chi coltiva iniquità,
chi semina affanni, li raccoglie.
A un soffio di Dio periscono
e dallo sfogo della sua ira sono annientati. (Gb 4, 7-9)

Magari temperato da quest'altra considerazione: la giustizia di Dio sfugge quasi inesorabilmente alla nostra capacità di giudizio; se Dio trova impurità nelle stelle e negli angeli, quanto più in un uomo fatto di fango, che abita in case di fango; è impossibile non sporcarsi:

Può il mortale essere giusto davanti a Dio
o innocente l'uomo davanti al suo creatore?
Ecco, dei suoi servi egli non si fida
e ai suoi angeli imputa difetti;
quanto più a chi abita case di fango,
che nella polvere hanno il loro fondamento! (Gb 4, 17-19)

La formula più sintetica del principio di retribuzione è insieme la formula più sintetica usata dai sapienti dell'Antico Testamento per definire la figura della sapienza vera: *inizio della sapienza è il timore di Dio*. La formula presente alla lettera in Sal 111,10, è molto antica, si trova in forma poco mutata già in *Proverbi* (1, 7; 9, 10); è lì espressa anche in altra forma: *Dio resiste ai superbi; agli umili invece dà la sua grazia* (Pr 3, 34); è in molti modi orchestrata nella raccolta di sentenze che inaugura il *Siracide* (1, 9-29). Essa esprime però anche la verità radicale della sapienza che si esprime nei libri 'critici' di *Giobbe* e *Qoèlet*.. Lo stesso libro della *Sapienza*, in lingua greca, con altri simboli e concetti dà figura alla stessa verità; dice ad esempio, con efficace formula, che il Signore *si lascia trovare da quanti non lo tentano, si mostra a coloro che non ricusano di credere in lui* (1, 2); il senso è identico a quello della formula concisa dei Proverbi, *Dio resiste ai superbi, agli umili invece dà la sua grazia* (Pr 3, 34), che sarà citato anche nel Nuovo Testamento (cfr. Gc 4, 6; 1 Pt 5, 5).

La formula, assai ellittica, è obiettivamente esposta a facili equivoci, alla necessità quindi di correlative precisazioni. Esse precisano il senso del teorema, non lo sostituiscono con un'altra verità.

Il senso della formula antica dev'essere inteso per differenza rispetto alla via comune seguita dalla ricerca della sapienza nel mondo pagano; essa si affidava al catalogo delle esperienze. Le esperienze che l'uomo può vivere sono infinite, il loro repertorio non è mai completo. Soprattutto, perseguire l'obiettivo di compilare quel repertorio conduce di necessità l'uomo a occuparsi di altro che di sé. Le esperienze stessa vissute personalmente diventano esperimenti piuttosto che esperienze e da esse non si impara nulla.

Il principio antico, che riconosce come principio della sapienza sia il timore di Dio, non è affatto messo in crisi dalla cosiddetta sapienza critica; essa solo porta alla luce aspetti del timore di Dio che prima sfuggivano. Il libro di Giobbe in particolare mette in luce come il timore di Dio, per essere vero, deve stare fermo anche quando viene meno la siepe.

«Forse che Giobbe teme Dio per nulla? Non hai forse messo una siepe intorno a lui e alla sua casa e a tutto quanto è suo? Tu hai benedetto il lavoro delle sue mani e il suo bestiame abbonda di terra. Ma stendi un poco la mano e tocca quanto ha e vedrai come ti benedirà in faccia!». (Gb 1, 9-11)

Ma non anticipiamo. Cominciamo a descrivere il libro. Poi ci poniamo alcune domande a proposito della sua genealogia; cercheremo quindi anche di dire le ipotesi fatte a proposito della datazione del libro. Saremo così introdotti a sufficienza nel libro, per affrontare – nei prossimi incontri - i problemi della sua interpretazione.

La struttura del Libro

Il libro di Giobbe appare abbastanza "ordinato"; esso mostra cioè delle simmetrie che consentono di individuarne la struttura essenziale con una certa facilità. Il libro si articola in tre parti: la prima A e la terza C in prosa, in mezzo la parte B più corposa che è in poesia. Essa è anche quella più complessa e non del tutto facile da ordinare; soprattutto difficile da interpretare.

Diamo uno schema

A/ Prologo: la leggenda, la pazienza di Giobbe

Presentazione del personaggio Giobbe	1, 1-5
1° prologo in cielo: dubbio di Satana	1, 6-12
Prova di Giobbe sulla terra, superata.	1, 13-22
2° prologo in cielo: nuovo dubbio di Satana	2, 1-7 ^a
Seconda prova di Giobbe sulla terra, superata.	2 7 ^b -10
Transizione: gli amici si avvicinano a Giobbe	2, 11-13

B/ Il corpo del dramma

protesta di Giobbe e confutazione degli amici

Monologo di Giobbe: lamento c. 3

Tre giri della tavola rotonda con gli amici:		
I	II	III
Elifaz 4-5	Elifaz 15	Elifaz 22
Giobbe 6-7	Giobbe 16-17	Giobbe 23-24
Bildad 8	Bildad 18	Bildad 25
Giobbe 9-10	Giobbe 19	Giobbe 26
Zofar 11	Zofar 20
Giobbe 12-14	Giobbe 21	Giobbe 27

Un intermezzo (di Giobbe?): inno alla sapienza c. 28

Monologo di Giobbe: appello a Dio: cc. 29-31

I discorsi di Eliu:

Presentazione del personaggio	32, 1-6
I 4 discorsi	32,7-37,24

Entra in campo Dio stesso

Primo discorso di Dio	38,1-40,2
Risposta di Giobbe	40, 3-5
Secondo discorso di Dio	40,6-41,26
Risposta di Giobbe	42, 1-6

C/ Epilogo

Giudizio di Jhwh sugli amici	42, 7-9
Riabilitazione di Giobbe	42, 10-17

Suggeriamo alcune brevi note illustrative di questo schema.

Anzi tutto notiamo che le parti “in poesia” (ma è modo di esprimersi molto approssimativo) sono decisamente più sofisticate, più difficili da interpretare, e in ogni di genere letterario decisamente diverso rispetto alle brevi parti narrative, che offrono la cornice del libro.

In primissima approssimazione, si suggerisce questa ipotesi di lettura sintetica del libro. Le parti A e C, di tono fiabesco, simili – così appare almeno a una prima impressione – a una leggenda antica, sarebbero appunto la ripresa di una leggenda antica, la quale nella più corposa parte centrale del libro è interpretata, ed è interpretata in maniera tale da correggere i tratti della leggenda popolare. Giobbe non è stato affatto quel personaggio paziente e remissivo che tutti pensano.

L’immagine di Giobbe proposta dal senso comune, rispettivamente dalla favola antica, potrebbe trovare efficace riscontro nella rappresentazione che di Giobbe danno le parole irritate che il libro mette sulla bocca di sua moglie:

Allora sua moglie disse: «Rimani ancor fermo nella tua integrità? Benedici Dio e muori!». Ma egli le rispose: «Come parlerebbe una stolta tu hai parlato! Se da Dio accettiamo il bene, perché non dovremo accettare il male?». (2, 9-10)

Nel libro di Tobia, che appare quasi come una replica del personaggio di Giobbe, la moglie si esprime in termini simili; Tobia, esule in babilonia, assolutamente ligio alla legge di Dio, devoto e ligio alle opere di misericordia, perseguitato dalla sorte, divenuto cieco, e tuttavia paziente e zelante per la legge, sentendo in casa il belato della moglie, la interroga per sapere quale sia l’origine di quell’agnello; l’origine è onesta, ma la moglie, esasperata dalla puntigliosità del marito, alla fine sbotta:

Ella mi disse: «Mi è stato dato in più del salario». Ma io non le credevo e le ripetevo di restituirlo ai padroni e a causa di ciò arrossivo di lei. Allora per tutta risposta mi disse: «Dove sono le tue elemosine? Dove sono le tue buone opere? Ecco, lo si vede bene dal come sei ridotto!». (Tb 2, 14-15)

Anche nella letteratura contemporanea (il *Giobbe* di J. Roth) torna questa figura della “impazienza” delle mogli come reazione irritata a una pazienza dei mariti che troppo assomiglia alla stupidità.

Appunto questa immagine convenzionale della pazienza di Giobbe sarebbe corretta dalla lunga interpolazione del dialogo fio Giobbe con gli amici. Rimane dunque la cornice, la favola *happy end* descritta dai cc. 1-2 e 42; ma la lunga interpolazione introdurrebbe l'aspetto decisamente agonistico e non ottuso della pazienza di Giobbe.

Questa prima approssimazione dice la verità; ma in forma, appunto, ancora approssimata.

A/ Una prima serie di precisazioni da aggiungere si riferiscono alla favola che sta in cornice. Essa non è affatto narrata in termini ingenui e popolari; appare in realtà già molto sofisticata.

Mi riferisco in particolare anzitutto al doppio prologo in cielo; poi al giudizio che nell'epilogo è espresso nei confronti degli amici di Giobbe.

1. Per quel che si riferisce al doppio prologo in cielo, esso interpreta le disgrazie di Giobbe sulla terra come il riflesso di una sfida o di una scommessa, che appunto in cielo si è prodotta, alla corte di Dio. La sfida è mossa da Satana:

Un giorno, i figli di Dio andarono a presentarsi davanti al Signore e anche satana andò in mezzo a loro. ⁷Il Signore chiese a satana: «Da dove vieni?». Satana rispose al Signore: «Da un giro sulla terra, che ho percorsa». ⁸Il Signore disse a satana: «Hai posto attenzione al mio servo Giobbe? Nessuno è come lui sulla terra: uomo integro e retto, teme Dio ed è alieno dal male». ⁹Satana rispose al Signore e disse: «Forse che Giobbe teme Dio per nulla? ¹⁰Non hai forse messo una siepe intorno a lui e alla sua casa e a tutto quanto è suo? Tu hai benedetto il lavoro delle sue mani e il suo bestiame abbonda di terra. ¹¹Ma stendi un poco la mano e toccherà quanto ha e vedrai come ti benedirà in faccia!». ¹²Il Signore disse a satana: «Ecco, quanto possiede è in tuo potere, ma non stender la mano su di lui». Satana si allontanò dal Signore. (1, 6-12)

Il dialogo ha certo toni popolari e francamente mitologici. Essi sono resi possibili anche da questo fatto, che Giobbe non è un ebreo, ma un arabo, un beduino del deserto. Giobbe infatti è un personaggio leggendario che appartiene alla tradizione internazionale della sapienza. Nella Bibbia stessa Giobbe è citato nel libro di Ezechiele:

«Figlio dell'uomo, se un paese pecca contro di me e si rende infedele, io stendo la mano sopra di lui e gli tolgo la riserva del pane e gli mando contro la fame e sterminio uomini e bestie; anche se nel paese vivessero questi tre uomini: Noè, Daniele e Giobbe, essi con la loro giustizia salverebbero solo se stessi, dice il Signore Dio. (Ez 14, 13s)

Insieme a Noè e Daniele Giobbe è qui ricordato quale figura tipica del giusto, che come tale è sempre solitario, e in mezzo al suo popolo appare sempre come un'eccezione. Il ricordo di Giobbe, come quello di Daniele, nel libro di Ezechiele non si riferisce al libro biblico omologo; secondo ogni probabilità esso non esisteva ancora. Si riferisce invece a una figura leggendaria, che non è propria di Israele; egli è definito espressamente come *il più grande fra tutti i figli d'oriente* (1, 3); l'espressione 'oriente' designa insieme il paese di Edom e l'Arabia.

Riscontro di questo fatto che si tratta di personaggio leggendario e non appartenente ad Israele appare anche il fatto che nella sezione dialogica del libro Dio non è quasi mai (ci sono soltanto sei eccezioni) chiamato con il suo nome proprio, Jahvè, si usano invece nomi comuni, come El, Eloah, Shaddai; diversamente vanno le cose nel breve racconto di cornice in prosa; lì Jhwh è usato 23 volte.

Dunque, il fatto che Giobbe sia arabo consente al libro di esprimersi con certa spregiudicatezza a proposito di Dio e della sua corte. Satana stesso non è qui il diavolo, e neppure il serpente di Genesi 3; è un personaggio mitico, che serve a drammatizzare un'obiezione facile che la riflessione umana eleva nei confronti della fede.

Satana pensa che la fede di Giobbe è soltanto il riflesso dei benefici con i quali Dio ha circondato la sua vita; detto in linguaggio più banale, la fede di Giobbe dipenderebbe dalla sua buona fortuna. Dunque, Dio non avrebbe alcun motivo di essere orgoglioso di Giobbe. La vera fede, o in senso equivalente il vero timor di Dio, dovrebbe essere secondo satana quello che rimane fermo anche quando all'uomo è tolto tutto. Tutto – s'intende – quello che ha in fatto di patrimonio e di affetti, ma soprattutto in fatto di salute. Il Signore accetta la sfida di Giobbe e mette Giobbe nelle mani di Satana; non accetta soltanto la sfida, ma – così sembra – la pertinenza della prova a cui Giobbe è sottoposto.

La sfida di Satana esprime la questione vera del libro, e cioè se sia possibile la fede/ il timor di Dio. L'interrogativo ha fino ad oggi una grande attualità, come risulta da questa duplice considerazione:

b) Spesso si dice che la fede è un dono, alcuni lo hanno, altri no; ma dipende dalla sorte, o dal dono di Dio, non dalla scelta di ciascuno; in tal senso la fede non corrisponde ad alcun merito particolare dell'uomo e non c'è motivo che Dio ne sia orgoglioso;

c) Inoltre tutti noi constatiamo con certa frequenza che, nelle condizioni di sofferenza estrema, dunque quando siamo spogliati di ogni possibilità di gioire delle cose elementari della vita, anche la vita dello spirito si inaridisce. Molte espressioni della preghiera dei salmi dicono di questo istupidimento che la prova comporta. Per esempio:

¹⁵Come acqua sono versato,
sono slogate tutte le mie ossa.

Il mio cuore è come cera,
si fonde in mezzo alle mie viscere.

¹⁶E' arido come un coccio il mio palato,
la mia lingua si è incollata alla gola,
su polvere di morte mi hai depresso. (Sal 22, 15-16)

¹⁴Io, come un sordo, non ascolto
e come un muto non apro la bocca;

¹⁵sono come un uomo che non sente
e non risponde. (Sal 38, 14-15)

Dunque, è possibile la fede nel tempo della prova estrema? Il libro risponderà sì; Giobbe giungerà a questa fede per nulla; ma solo passando attraverso una pericolosa peripezia.

2. Quanto all'altro aspetto sofisticato della cornice narrativa, e cioè la conclusione del libro, è da notare che esso si riferisce al contenzioso tra Dio e gli amici; quello tra Dio e Giobbe è risolto nel loro dialogo diretto, dunque nella parte centrale del libro. C'è però anche un contenzioso tra Dio e gli amici, e quegli amici i quali, nel corso del dialogo tra Giobbe e loro, apparivano come i difensori di Dio di fronte alle recriminazioni di Giobbe. Nella cornice finale Dio mostra di non aver gradito affatto la loro difesa; essi, a differenza di Giobbe, hanno parlato male di Dio e dovranno chiedere l'intercessione di Giobbe stesso per essere perdonati. Questo modo di vedere non appartiene certo alla leggenda antica.

B/ Una seconda serie di precisazioni si debbono dare a proposito della grande interpolazione.

1. Relativamente chiara è l'articolazione che indichiamo di seguito in maniera schematica:

- Il silenzio degli amici venuti a consolare Giobbe; essi non hanno parole per consolare; la notizia del loro arrivo e del loro silenzio appartiene ancora alla sezione narrativa; e tuttavia chiaramente apre al successivo dialogo. Gli amici vengono a *consolarlo*; ma giunti presso di lui

si misero a piangere; per sette giorni e sette notti, e nessuno gli rivolse una parola, perché vedevano che molto grande era il suo dolore (2, 12s).

- Il grido lacerante di Giobbe che maledice il giorno in cui è nato, addirittura la notte nella quale è stato concepito; maledice dunque la vita come una disgrazia.
- Appunto il grido di Giobbe riscuote gli amici dal silenzio; essi, che non avrebbero saputo come consolare Giobbe, sanno invece benissimo come tacitarlo nel momento in cui discute i disegni di Dio.
- Lo schema che si ripete 3X3 volte (discorso dell'amico, risposta di Giobbe che rifiuta la parola dell'amico e si appella a Dio) non è soltanto ripetitivo; ci sono abbastanza chiari di una progressione nella successione delle battute. Ma la più precisa identificazione di questa progressione non è facile. Gli amici, che prendono la parola quasi e rimettere i piedi le certezze tradizionali sulle quali riposa la loro vita, e la vita di tutti, attingono a materiali comuni della tradizione sapienziale di Israele.
- Espressione culmine della progressione realizzata dal dialogo con gli amici è l'appello che Giobbe rivolge a Dio, articolato in tre tempi: il passato felice, il presente di miseria, la protesta di giustizia.
- Finalmente l'epilogo della sezione poetica centrale è costituito dai due discorsi di Jhwh, che ammutoliscono Giobbe. Più precisamente, strappano a lui questa strana confessione:

Io ti conoscevo per sentito dire,
ma ora i miei occhi ti vedono.

Perciò mi ricredo
e ne provo pentimento sopra polvere e cenere. (42, 5-6)

L'intervento finale di Dio risponde, finalmente, alla invocazione di Giobbe. Il Dio che parla è certamente Jahvè, il Dio di Israele, ma non c'è alcun riferimento a Mosè e alla storia dei benefici di Dio nella storia. Dio richiama l'attenzione di Giobbe sul mistero della creazione e lo accusa di *oscurare il consiglio con parole insipienti*; Giobbe confessa la propria stoltezza:

Mi metto la mano sulla bocca.
Ho parlato una volta, ma non replicherò.
ho parlato due volte, ma non continuerò. (40, 4s)

2. Rimangono invece fuori da questo schema relativamente chiaro:

- l'inno alla sapienza del c. 28: da chi pronunciato? E perché a quel punto?
- i discorsi di Eliu, relativamente estesi (cc. 32-37): essi costituiscono un enigma; il personaggio che interviene, *acceso di sdegno contro Giobbe, perché pretendeva di aver ragione contro Dio*, non si capisce da dove salti fuori; manca ogni riferimento a lui anche nella conclusione del libro. Molti autori ritengono questi capitoli aggiunti in un momento successivo.

I precedenti di Giobbe

Al di là del personaggio, la questione affrontata, quella del giusto che soffre, trova diversi precedenti nelle letterature sapienziali internazionali¹:

a) *Il dialogo di un disperato con la propria anima*, opera egiziana che risale a oltre 2000 anni a. C.; quest'uomo vorrebbe darsi la morte, ma è trattenuto dalla sua anima, la quale invoca a tal fine una ragione di fondo: se compisse quel gesto, egli si priverebbe di degni riti funebri; avrebbe infatti tradito il patto di alleanza che lo lega ai suoi fratelli. Leggiamo in questo libro espressioni assai vicine a quelle del libro biblico; e tuttavia una diretta dipendenza letteraria è esclusa da tutti gli studiosi. Per esempio, il disperato descrive la morte come *il luogo di riposo per un ammalato, un uscire all'aria aperta dopo essere stato chiuso*; Giobbe rimpiange di non essere morto subito alla nascita, dicendo: *ora giacerei tranquillo, dormirei e avrei pace* (3, 13); certo però Giobbe non ipotizza mai il suicidio.

b) *Lamentazione di un uomo al suo dio* (detto anche *Giobbe sumerico*), posseduto soltanto in frammenti, anch'esso risalente a circa il 2000 a. C.; il lamento del giusto accusato senza ragione si conclude con il riconoscimento che non è possibile all'uomo la certezza assoluta della propria giustizia; in ogni caso all'uomo non è possibile cercare aiuto in altri che in Dio stesso, anche se egli è un Dio che non si lascia comprendere.

c) *Voglio lodare il Signore della sapienza*, detto anche *Giobbe babilonese*, XII secolo a. C., posseduto in maniera solo frammentaria; riferisce di una guarigione propiziata da Marduk, il Signore della sapienza, dopo una malattia accompagnata da molte fantasie di persecuzione; esprime con insistenza il messaggio del carattere incomprensibile dell'opera di Dio:

Ciò che a uno sembra bene, può offendere il Dio; ciò che ad uno appare disprezzabile, riesce invece gradito al Dio. Chi può conoscere la volontà degli dei del cielo?

d) *Teodicea babilonese* (detta anche *Dialogo di un sofferente con il suo amico*), di difficile datazione, in ogni caso tra il 1400 e l'800 a. C. Il genere è decisamente più 'filosofico' e non mitologico; il punto di contatto con Giobbe è la stessa forma dialogica e anche il fatto che l'amico, parlando con il sofferente, diventa progressivamente duro, ostile e fastidioso, a misura in cui le ragioni del sofferente fanno traballare le sue certezze. L'invito finale rivolto al sofferente è quello a cercare aiuto direttamente in Dio.

è stato suggerito un accostamento del libro di Giobbe anche con il *De consolatione philosophiae* di Boezio; ovviamente non si può trattare di dipendenza, essendo l'opera del 500 circa d. C.; potrebbero però avere una fonte

¹ Si possono vedere le indicazioni essenziali nell'Introduzione di L. ALONSO SCHÖCKEL - J.L. SICRE DIAZ, *Giobbe*, Borla, Roma 1985, pp. 19-37 ("I precursori di Giobbe").

comune, e cioè i dialoghi di Menippo di Gadara, pensatore cinico di origine siriana e di lingua greca, vissuto tra il 355 e il 255 a. C.

Il confronto con questi testi antichi aiuta a mettere a fuoco la singolarità del Giobbe biblico. La questione proposta dalla sofferenza estrema e senza convincente spiegazione conosce nel libro biblico una radicale correzione di baricentro. La ricerca di spiegazione della sofferenza è alla fine abbandonata; anzi sotto tale profilo, il tentativo degli amici di dare una ragione alle sofferenze di Giobbe è condannato da Dio stesso come non pertinente; la domanda circa il senso della sofferenza è certo ripresa nel libro, ma per proclamare il suo carattere insolubile. L'interrogativo più radicale che viene affrontato è invece l'altro: è ancora possibile la fede, quando viene meno la siepe di conforti, che sola pare rendere praticabile la via della vita, e che di fatto sussiste nelle condizioni normali? E la risposta è che sì, è possibile la fede *per nulla*; che anzi solo quando essa è *per nulla* si tratta di fede vera. Questa appunto è *la tesi del libro*.

Essa è esposta attraverso una complessa macchina narrativa.

Tempo della composizione

Non ci sono elementi sicuri per una datazione precisa. Il libro mostra una certa insularità rispetto al resto della letteratura biblica. È stata tuttavia suggerita una dipendenza di Gb 12, 9^b da Is 41, 20:

Chi non sa, fra tutti questi esseri,
che la mano del Signore ha fatto questo?

... perché vedano e sappiano,
considerino e comprendano a un tempo
che questo ha fatto la mano del Signore,

Argomenti molteplici e molto forti inducono a collocare il libro dopo l'esilio. Allora Israele viene a più assiduo contatto con la sapienza internazionale, e più precisamente con quella ricerca sapienziale che non si accontenta della sapienza gnomica, ma affronta gli interrogativi radicali, riconducibili alla questione del male radicale, del amale senza rimedio. In quella stagione nascono libri come quelli di Giona, Rut e Daniele, che introducono una prospettiva religiosa universalistica. Anche la figura di Satana, e cioè dell'accusatore, è registrata pure in Zc 3, 1s, che è del dopo esilio:

Poi mi fece vedere il sommo sacerdote Giosuè, ritto davanti all'angelo del Signore, e satana era alla sua destra per accusarlo. L'angelo del Signore disse a satana: «Ti rimprovera il Signore, o satana! Ti rimprovera il Signore che si è eletto Gerusalemme! Non è forse costui un tizzone e costui un tizzone sottratto al fuoco?»

Anche singole tesi affermate nel libro trovano collocazione più probabile nel periodo postesilico. Ad esempio, si dice a un certo punto:

Poiché anche per l'albero c'è speranza:
se viene tagliato, ancora ributta
e i suoi germogli non cessano di crescere;
se sotto terra invecchia la sua radice
e al suolo muore il suo tronco,
al sentore dell'acqua rigermoglia
e mette rami come nuova pianta.
L'uomo invece, se muore, giace inerte,
quando il mortale spira, dov'è? (14, 7-10)

Queste parole paiono respingere l'idea di una sopravvivenza dell'anima oltre la morte; in ogni caso riflettono una situazione storica nella quale questo interrogativo è posto. Questo tempo è appunto quello del postesilio, nel quale prende forma anche la tesi sadducea che nega la sopravvivenza e intende la benedizione di Dio come destino che può realizzarsi soltanto in questo mondo.

Più precisi, non è possibile essere. Rimane la progressione: dalla leggenda antica alla sua rinnovata scrittura, realizzata mediante tre momenti essenziali:

- il prologo in cielo, a cui corrisponde la confessione finale di insipienza di Giobbe;
- la discussione sulla terra dell'eredità trasmessa della sapienza convenzionale; dunque la tavola rotonda con gli amici, che corregge la comprensione provvidezialistica del principio di retribuzione;
- l'apporto ulteriore e difficile da interpretare di Eliu.

Parrocchia di San Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

Forse che Giobbe teme Dio per nulla?

Al timor di Dio si accede attraverso l'istruzione che viene dalle cose patite

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di aprile/maggio 2008

2. Il conflitto delle interpretazioni

Dopo aver dato una visione d'insieme al libro, dopo averne proposto una specie di sinossi, e prima di entrare nella lettura più analitica del libro, tento questa sera di dare un'idea delle tensioni che suscita la sua interpretazione da parte degli studiosi.

Davvero si può parlare di un conflitto delle interpretazioni a proposito del libro di Giobbe, come si esprime il titolo?

L'espressione ha di che apparire esagerata. Certo sussistono differenze di accento; parlare però di un vero e proprio conflitto delle interpretazioni appare arduo. Se non altro perché nella massima parte dei casi è sarebbe difficile riassumere l'interpretazione proposta da ciascun studioso mediante una formula sintetica, precisa e semplice, la quale dunque possa essere messa a confronto con un'altra e trovata eventualmente in contraddizione con essa. Per interpretare il libro si dicono molte cose, magari anche non del tutto coerenti tra di loro, o in ogni caso tale da non mostrare una coerenza così stretta tra di loro; proporzionalmente difficile risulta dunque anche porre a confronto un'interpretazione con l'altra.

Un conflitto delle interpretazioni è possibile rilevare quando si considerino le interpretazioni proposte da filosofi, psicologi o letterati. Il libro di Giobbe infatti è oggetto frequente di interpretazioni da parte dei non addetti ai lavori; essi fanno dire al libro tutto e anche il contrario di tutto.

Accade poi che gli stessi teologi ed esegeti, indulgendo a un strano vezzo che avrebbe bisogno d'essere spiegato, citino con favore queste interpretazioni stravaganti e così esse acquistino credito presso i semplici cristiani. Accade nel caso del libro di Giobbe ciò che è accaduto spesso nella storia della catechesi cristiana recente. Negli anni 70 la catechesi giovanile sull'amore ha usato molto l'*Arte di amare* di Fromm, che certo non era un libro sull'amore cristiano. A proposito di Giobbe i catechisti hanno molto usato Jung, Nemo o Girard.

Le letture laiche di Giobbe

Sempre da capo citata è la lettura che del libro ha dato C.G. Jung nella sua *Risposta a Giobbe* (1952): secondo Jung Giobbe rappresenterebbe il paradosso di un appello che l'uomo, ingiustamente oppresso da Dio, rivolge al suo persecutore con la pretesa di avere da lui giustizia. L'immagine di Dio che sta sullo sfondo del libro sarebbe quella di un Dio ambiguo: sarebbe quella di un Dio che governa con due mani: la sinistra e la destra. La sinistra è quella rappresentata da Satana; essa mette la creatura alla prova. La destra sarebbe quella rappresentata dall'uomo stesso; soltanto attraverso l'uomo giusto e sofferente Dio giungerebbe alla vera giustizia, quella dello Spirito. L'uomo sofferente, consapevole della propria giustizia, neppure protesta; appunto in tal modo egli diventa il maestro del Dio effettivo, che sarebbe fino ad oggi un Dio imperfetto, incapace di credere nell'uomo. Alla fine conduce Dio alla sua perfezione di Padre solo il Figlio fatto carne, che lotta contro il Padre (*Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato*).

Porta alla radice la tematica junghiana della "contraddizione" della natura divina il filosofo Philippe Nemo, nel suo libro *Giobbe e l'eccesso del male*, che è del 1978. Egli afferma appunto che in Dio c'è una duplice natura, buona e malvagia; Dio stesso è quindi autore del male oltre che del bene: "Dio è il Diavolo e Satana è Dio; e Giobbe non è Giobbe che attraverso il gioco del Dio-Satana". La scelta di attribuire a Dio stesso l'origine del male è un luogo comune del pensiero contemporaneo, sostanzialmente ateo, che tratta Dio come si tratta un imputato, gli fa il processo e non lo invoca. Se Dio è colui che permette la sofferenza dell'innocente, i campi di sterminio, le torture delle donne e dei bambini, allora è meglio rifiutarlo, e cercare la nostra salvezza non in lui, ma nei nostri sforzi e nei no-

stri mezzi. Tale volto di Dio nell'opera di Nemo è legato alla figura dell' *'eccesso del male*, dunque con quelle forme del male delle quali l'uomo non può in alcun modo assumersi la responsabilità.

Giobbe tutto intero è il nome divino. Un nome terribile che il sofferente sente come quello di un nemico che ti tortura. Sono decine e decine le strofe del poema sacro in cui Dio è interpellato, provocato, persino bestemmiato.

La bestemmia di Dio ha la sua causa nel suo silenzio e nella sua crudeltà nei confronti del sofferente. Si parte con una domanda provocatoria:

Che cos'è l'uomo perché tu ne faccia tanto conto e lo scruti con attenzione, ispezionandolo fin dal mattino ed esaminandolo ogni istante? Quando la finirai di spiarmi e mi lascerai respirare? (7,17-19).

Questi versetti paiono una ripresa ribaltata del Salmo 8, che formulava l'altro interrogativo:

Che cos'è mai l'uomo perché te ne ricordi, l'essere umano perché te ne curi? Eppure l'hai fatto poco meno di un dio, l'hai coronato di gloria e di magnificenza. (8,5-6)

Anche Girard, in un'opera del 1985, tradotta in italiano *L'antica via degli empi*, intende il libro di Giobbe come una delle infinite varianti della contraffazione del volto di Dio, che vengono prodotte dalla religione del capro espiatorio. Fattori di tale religione sarebbero gli amici di Giobbe, i quali sarebbero in tal senso i veri protagonisti del libro. Il prologo e la conclusione, compresi i discorsi di Dio, sono radiati dal libro ad opera di Girard.

La protesta di Giobbe

Gli studiosi professionisti della Bibbia non giungono certo a letture tanto radicali e faziose del libro; e tuttavia flirtano con esse. Anche nella forma della citazione di tali luoghi comuni, facilmente proposti a commento del libro, dispongono le condizioni per l'emergere di alcune contraddizioni.

Un primo luogo comune è quello che si riferisce all'aspetto per il quale il libro di Giobbe conosce una grande fortuna; dicevo che la ragione di questa fortuna è da ricercare soprattutto nel tratto anticonvenzionale e critico di Giobbe nei confronti delle tesi più ripetute della tradizione sapienziale; egli protesta contro il modo di governare il mondo di Dio.

Tale protesta è spesso apprezzata come espressione di una fede più grande; forse non proprio di una *fede* più grande, in ogni caso tuttavia una veracità più grande; ma non è la veracità condizione essenziale della verità stessa della fede? È giustificata la lode della protesta di Giobbe quasi fosse espressione della sua fede? oppure occorre apprezzare la protesta come una sospensione della fede? come soltanto un passo verso la fede?

Cerco di istruire l'alternativa servendomi Spiego di un altro testo assai noto: l'invito che il profeta Isaia rivolge ad Achaz a chiedere un segno dal cielo. Come sappiamo, Achaz rifiuta e dice: *Non lo chiederò, non voglio tentare il Signore*. Il profeta risponde:

Ascoltate, casa di Davide! Non vi basta di stancare la pazienza degli uomini, perché ora vogliate stancare anche quella del mio Dio? Pertanto il Signore stesso vi darà un segno. Ecco: la vergine concepirà e partorerà un figlio, che chiamerà Emmanuele. (Is 7, 13-14)

Qual è la fede più grande, quella che chiede un segno o quella che non chiede alcun segno? Se la domanda è così formulata, la risposta è obbligatoria: più grande è la fede che non chiede segni.

Ma se formuliamo la domanda in quest'altro modo: qual è la fede più grande, quella che attende qualche cosa da Dio oppure quella che non attende nulla? Allora la risposta sembra essere la seconda; soltanto una religione asiatica o forse un mistico potrebbe rispondere che no, la fede maggiore è quella che non chiede nulla per sé.

La protesta di Giobbe, dunque, per un lato è il documento indubitabile dell'attesa che Giobbe nutre nei confronti di Dio; non protesta soltanto chi in realtà non chiede nulla. Per altro lato tuttavia la protesta è il documento della sua arroganza, della sua pretesa di sapere che cosa Dio dovrebbe fare o rispettivamente dovrebbe non fare.

Dunque la protesta di Giobbe è nel libro apprezzata come documento della fede o stigmatizzata come documento di un difetto di fede?

Gli accenti dei singoli autori variano.

In genere i commenti di carattere più divulgativo, dunque più preoccupati di “sedurre” il lettore, inclinano a una lettura innocentizzante e addirittura ammirata dei lamenti di Giobbe; ad essi addirittura si applaude come a documento di coraggio e di fede. L'onore massimo che si potrebbe rendere a Dio sarebbe proprio quello di protestare, e in tal modo disporre lo spazio per il suo intervento nella questione che la sofferenza del giusto obiettivamente propone.

I commenti più “scientifici” invece, meno preoccupati dell'*audience*, riconoscono che la protesta di Giobbe è oggetto della finale confutazione di Dio; quando Dio interviene, finalmente sospendendo il suo silenzio, riduce al silenzio Giobbe stesso.

C'è tuttavia – non lo si può negare, né dimenticare – quella preferenza esplicita da Dio per Giobbe piuttosto che per gli amici nella conclusione del libro, che deve essere spiegata. Per dire se e in che senso la protesta di Giobbe può essere apprezzata da Dio come espressione di fede, e dunque come matrice di un discorso vero a proposito di Dio stesso, è indispensabile chiarire questo intreccio, e non invece interpretare e valutare le espressioni di Giobbe a procedere da altrove.

Appunto l'indulgenza ai luoghi comuni minaccia di trascinare la lettura del libro di Giobbe a sgattaiolare qua e là, come un anguilla².

L'alternativa più ricorrente è quella tra due diverse prospettive pregiudiziali secondo cui leggere il libro di Giobbe. Le due pregiudiziali non sono propriamente alternative; neppure però equivalenti; il loro rapporto reciproco ha da essere chiarito. Mi riferisco:

- c) alla prospettiva che legge il libro di Giobbe come una trattazione del problema della sofferenza, più precisamente del senso della sofferenza; legge il libro dunque come risposta all'interrogativo perché il giusto soffre?
- d) rispettivamente alla prospettiva che legge il libro di Giobbe come trattazione sulla fede e sulle condizioni che essa deve realizzare per essere vera; che legge il libro dunque come risposta alla domanda: perché il giusto crede?

Vediamo di precisare il senso delle due prospettive, a cominciare dalla prima .

Prima identificazione del tema: il senso della sofferenza

Questa identificazione del tema del libro è la più facile, in quanto essa è largamente raccomandata dal pregiudizio. La domanda sul senso della sofferenza ritorna infatti frequente nella storia moderna del pensiero.

Essa d'altra parte non è certo una domanda soltanto moderna; è invece già alla base della tragedia antica. Davvero si può dire così, che la tragedia antica nasca sollecitata dall'interrogativo sul senso della sofferenza? Certo la tragedia dice della sofferenza; e tuttavia non propriamente per rispondere a un interrogativo; almeno all'origine non c'è un interrogativo di questo genere; c'è semmai un'attesa, che la pietà rimedi al torto fatto al giusto dal destino.

Nella storia del pensiero antico, della filosofico in specie, l'esperienza della sofferenza ha posto la questione di come immunizzarsi nei suoi confronti assai più che quella del suo senso.

La risposta ricorrente è stata quella stoica: essa raccomanda all'uomo di amare e appassionarsi soltanto di ciò che è in suo potere; di considerare invece ciò che colpisce e affligge l'uomo ineluttabilmente come realtà estranea che non lo riguarda. Le categorie fondamentali dell'etica stoica descrivono la vita buona (retta) come una vita *autonoma*; solo a prezzo di essere autonoma essa potrà essere anche *coerente*. Le categorie fondamentali sono dunque quella di *oikéiosis* (addomesticamento, appropriazione) e quella di *zen omologuménos* (del vivere coerente). La coerenza di cui si dice è intesa per un lato come coerenza con se stessi, e dunque come indipendenza rispetto alle cir-

² «Spiegare Giobbe è come tenere nelle mani un'anguilla o una piccola murena: più forte la prendi, più veloce ti sfugge», così scrive Gerolamo nel suo Prologo alla traduzione della Vulgata.

costanze fatali ed esteriori del vivere; per altro lato come coerenza rispetto al *lógos* (vita *razionale*); il *lógos* non è inteso nell'accezione moderna, di facoltà dell'anima, ma nell'accezione cosmica di *legge della natura*. La possibilità e rispettivamente il dovere dell'uomo di vivere secondo natura/ragione determina quindi logicamente lo svolgimento del tema caratteristico della tradizione stoica della lotta contro le passioni; l'ideale morale è quindi descritto come *apátheia*. La strategia raccomandata dai filosofi contro la sofferenza è dunque quella di un'immunizzazione preventiva.

La tradizione cristiana, affermando la verità della creazione, riferendo dunque i beni della vita all'iniziativa originaria di Dio, intendendo la vita tutta come beneficio in quanto documento dell'amore originario di Dio, predispone lo sfondo perché la sofferenza possa essere qualificata come tradimento della promessa originaria. Paradossalmente, proprio la visione cristiana della vita dispone lo sfondo propizio a prospettare la sofferenza come un interrogativo.

L'interrogativo a quel punto verte sulla giustizia di Dio, sul suo modo di agire, e non invece sul modo di agire dell'uomo.

Effettivamente molte delle domande che Giobbe rivolge a Dio nel libro biblico paiono confermare questa idea, che il libro istruisca appunto un processo a Dio; che la sofferenza ponga una questione a proposito di Dio e non a proposito dell'uomo.

Seconda identificazione del tema: (b) il compito posto dalla sofferenza

La ipotesi che il libro affronti la questione della cosiddetta *teodicea*, della giustificazione di Dio dunque a fronte dell'accusa che pare autorizzare nei suoi confronti l'esperienza umana della sofferenza, è chiaramente smentita dalla cornice narrativa del libro. Mi riferisco ai primi due capitoli, i quali indicano con grande chiarezza come il tema del libro sia la prova di Giobbe. Esso non intende dunque rispondere alla domanda perché la sofferenza? che senso essa ha? Come si concilia con le promesse di Dio? Intende invece rispondere alla domanda: è possibile la fede anche a fronte della sofferenza? E più radicalmente, è possibile la fede? Soltanto una fede che resti ferma a fronte della sofferenza infatti appare come una fede vera.

Il tema del libro è quindi anche, di riflesso, quest'altro: qual è il compito dell'uomo a fronte della sofferenza? Quali suoi atteggiamenti corrispondono alla fede in Dio?

Il nesso tra le due identificazioni del tema

E tuttavia questa seconda identificazione del tema non esclude, anzi suppone, una parziale ragione di pertinenza della prima identificazione, quella dunque che si riferisce al senso della sofferenza.

Occorre precisare l'interrogativo a proposito del senso della sofferenza. Molto efficace appare a tale proposito un'affermazione di Nietzsche: il problema non è la sofferenza in se stessa, ma il suo difetto di senso.

Il difetto di senso della sofferenza, d'altra parte, appare strettamente connesso al più generale difetto di senso della vita tutta. Per rapporto a tale difetto, egli riconosce come proprio la tradizione cristiana sia stata fino ad oggi l'unico esperimento riuscito di rendere l'uomo interessante per l'uomo. Quella tradizione è espressamente ricondotta da Nietzsche alla figura degli *ideali ascetici*, dunque alla forma di quella sapienza della croce:

Se si prescinde dall'ideale ascetico, l'uomo, l'*animale* uomo, non ha avuto fino ad oggi alcun senso [...]. *Questo* appunto significava l'ideale ascetico: che qualche cosa *mancava*, che un'enorme *lacuna* circondava l'uomo – egli non sapeva giustificare, spiegare, affermare se stesso, *soffriva* del problema del suo significato. Soffriva anche di altro, era principalmente un animale *malaticcio*; ma *non* la sofferenza in se stessa era il suo problema, bensì il fatto che il grido della domanda “*a che scopo soffrire?*” restasse senza risposta [...]. L'assurdità della sofferenza, *non* la sofferenza, è stata la maledizione che fino ad oggi è dilagata su tutta l'umanità – e l'*ideale ascetico offrì ad essa un senso*.³

La testimonianza di Nietzsche appare particolarmente significativa. La sua cruda e anche faziosa polemica contro il cristianesimo, per molta parte legata proprio all'evidente collusione del cristianesimo con la sofferenza umana, non

³ F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, § 28, trad. it. di F. Masini, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montanari, vol. VI**, Adelphi, Milano 1968, p. 366.

gli impedisce di riconoscere questo merito storico del cristianesimo: esso è stato fino ad oggi l'unico tentativo riuscito di rendere l'uomo interessante per l'uomo.

L'interrogativo circa il senso della sofferenza continua certo ad essere agitato nella letteratura del nostro tempo; assume spesso consistenza addirittura ossessiva. E tuttavia il pensiero pare poco si impegni a dare espressione concettualmente chiara all'interrogativo. Che cosa s'intende con l'espressione *senso della sofferenza*? E più in generale, che cosa si intende con l'espressione *senso della vita*? E qual è il nesso tra i due interrogativi?

Alla radice della rimozione del compito sta la vaghezza della categoria di *senso*. Essa, come si sa, non appartiene ai concetti familiari della tradizione del pensiero filosofico. S'impone invece nel pensiero del Novecento; appartiene al lessico corrente del pensiero fenomenologico, e poi di quello ermeneutico; manca però ancora una sua precisa formalizzazione teorica.

La categoria del *senso* appare di fatto irrinunciabile alla lingua oggi usata da ogni persona. Dall'uso dovrebbe procedere il compito della sua determinazione concettuale. Precisare il senso della categoria di *senso* è il compito maggiore del pensiero fenomenologico, che progetta il ritorno alle evidenze immediate della coscienza; esse appaiono in larga parte pregiudicate dall'assetto conosciuto dal pensiero teorico ereditato dalla filosofia.

Un approccio fenomenologico appare indispensabile anche in ordine alla formulazione dell'interrogativo circa il senso della sofferenza. L'esperienza della sofferenza propone un interrogativo a proposito del suo *senso*: meglio, propone un interrogativo a proposito del senso della vita in genere; quella esperienza infatti induce dubbi a proposito dell'effettiva attendibilità del tacito orizzonte di attese, che di fatto sta alla base del vivere nelle condizioni ordinarie. Questo appunto è il sorprendente potere della sofferenza, far apparire incerto ciò che invece sembrava certo e affidabile.

Un'esperienza che appare a tutti facilmente accessibile è questa: una malattia proporzionalmente grave, anche solo momentaneamente invalidante, ancor più una malattia che induca il timore della morte, induce un'eclisse di quelle certezze che, vissute senza essere pensate, di fatto stavano al fondamento della vita ordinaria. In particolare, essa oscura gli apprezzamenti di valore che nella vita ordinaria consentivano la determinazione della volontà, senza neppure avvertire la necessità di una scelta deliberata. Su tali certezze e tali apprezzamenti l'attenzione della coscienza si ferma soltanto nel momento in cui esse sono sospese. La sospensione rende evidente il prezzo da pagare per quelle certezze. Il prezzo è la determinazione libera del soggetto.

Il valore della vita, il valore che solo consente di volere la vita che nessuno ha scelto, ma il cui vantaggio in prima battuta appariva ovvio, non si impone alla nostra coscienza come una evidenza teorica; tanto meno come una evidenza apodittica. Non ha affatto la forma di quella evidenza di ragione, che costituisce il modello privilegiato della conoscenza filosofica nella tradizione del pensiero occidentale.

La speranza tacita che dall'inizio ha reso possibile la vita non sta ferma da sola; essa esige una decisione libera, che ha appunto la forma della fede. La necessità che intervenga una tale decisione appare evidente soltanto nel momento della *prova*. Tale figura è caratteristica della tradizione biblica; appare tuttavia subito figura che interpreta un aspetto universale della vita umana.

La sofferenza assume sempre la fisionomia di momento di prova, appunto: momenti di prova sono la fame, la sete, la malattia, ma anche l'incomprensione, il tradimento, la lite, in genere tutti i momenti nei quali il desiderio spontaneo di vivere è dolorosamente smentito dalle forme effettive dell'esperienza.

In quel momento si propone all'uomo una tentazione, di sospendere cioè il consenso alla vita espresso nel cammino precedente. Consentire a tale tentazione, equivale a ripudiare la storia che sola ha consentito al soggetto di realizzare la sua identità, e dunque venire meno a se stesso. Sotto altro profilo, la scelta equivale al tradimento delle ragioni di alleanza che legano la persona ai suoi simili.

Tenere fede alla propria identità, e dunque all'alleanza connessa, è possibile soltanto a condizione di riconoscere la differenza che separa i benefici originari apprezzati in maniera soltanto passiva, e cioè attraverso le risorse della sensazione, del sentimento, dalla parola o dalla promessa da essi espressa. La ragione di bene di quei benefici non consisteva nella loro attitudine a saturare la fame della bocca, e in generale il desiderio dell'uomo; consisteva invece nel cammino promettente che quei benefici dischiudevano.

Nella simbolica biblica, il cammino è la metafora fondamentale mediante la quale è rappresentato il momento dell'agire libero. Per non pentirsi del consenso originario nel momento della prova o del deserto, l'uomo deve attecchire alla legge. Assai illuminante a tale riguardo appare il nesso che lega legge e prove nelle narrazioni bibliche. Sintetizza in maniera efficace questo nesso la formula breve del Deuteronomio:

Ricordati di tutto il cammino che il Signore tuo Dio ti ha fatto percorrere in questi quarant'anni nel deserto, per umiliarti e metterti alla prova, per sapere quello che avevi nel cuore e se tu avresti osservato o no i suoi comandi. (8, 2)

Quello che l'uomo ha nel cuore è quello che l'uomo davvero vuole. Quello che l'uomo ha nel cuore si capisce soltanto nel momento del deserto, nel momento dunque in cui la terra non anticipa il desiderio dell'uomo; In quel momento egli deve credere per vivere. Il principio appare ulteriormente precisato nel versetto che segue:

Egli dunque ti ha umiliato, ti ha fatto provare la fame, poi ti ha nutrito di manna, che tu non conoscevi e che i tuoi padri non avevano mai conosciuto, per farti capire che l'uomo non vive soltanto di pane, ma che l'uomo vive di quanto esce dalla bocca del Signore (Dt 8,3).

Quello che esce dalla bocca di Dio è, ovviamente, la parola; la parola d'altra parte ha la forma di una promessa e insieme di una legge. Il pane stesso può nutrire la vita dell'uomo soltanto a condizione che esso esprima una parola, una promessa e insieme una legge⁴.

La decisione libera, che sola consente di non tradire il consenso originariamente espresso nei confronti dei benefici che hanno consentito l'inizio del cammino, ha questa forma: concedere credito alla promessa iscritta in quei benefici. Tale scelta suppone anzi tutto che si riconosca come appunto di una promessa si trattasse. Il contenuto della promessa, d'altra parte, non può essere determinato in altro modo che quello consentito dalla pratica della legge.

Sullo sfondo del nesso stretto che lega la speranza alla pratica della legge, che lega dunque la stessa possibilità di tenere fede all'identità originaria della persona alla obbedienza morale, occorre intendere il corrispondente nesso tra sofferenza e forma morale della vita. La sofferenza segnala il possibile scarto della speranza alla quale l'uomo affida la propria vita rispetto alla qualità della promessa che sola ha reso possibile il suo cammino originario. La legge si riferisce alla qualità dell'agire mediante il quale soltanto il soggetto può appropriarsi della sua identità originaria. Attraverso le forme di quell'agire il soggetto deve realizzare il passaggio dalla vita che accade alla vita che è scelta.

Giobbe contro il Deuteronomio?

La lettura del libro di Giobbe quale espressione della sapienza critica mette facilmente il libro in alternativa con la teologia che presiede alla recensione della storia di Israele proposta dalla tradizione deuteronomista.

Tale recensione è efficacemente sintetizzata da un brano del libro dei Giudici, che indica fin all'inizio della storia della sedenterizzazione la legge generale della storia successiva. monarchica.

Gli Israeliti fecero ciò che è male agli occhi del Signore e servirono i Baal; abbandonarono il Signore, Dio dei loro padri, che li aveva fatti uscire dal paese d'Egitto, e seguirono altri dei di quei popoli che avevano intorno: si prostrarono davanti a loro e provocarono il Signore, abbandonarono il Signore e servirono Baal e Astarte. Allora si accese l'ira del Signore contro Israele e li mise in mano a razziatori, che li depredarono; li vendette ai nemici che stavano loro intorno ed essi non potevano più tener testa ai nemici. Dovunque uscivano in campo, la mano del Signore era contro di loro, come il Signore aveva detto, come il Signore aveva loro giurato: furono ridotti all'estremo. Allora il Signore fece sorgere dei giudici, che li liberavano dalle mani di quelli che li spogliavano. Ma neppure ai loro giudici davano ascolto, anzi si prostituivano ad altri dei e si prostravano davanti a loro. Abbandonarono ben presto la via battuta dai loro padri, i quali avevano obbedito ai comandi del Signo-

⁴ La pericope della manna, Es 16, suggerisce in forma molto precisa questo nesso; mi riferisco al primo annuncio della manna: Ecco, io sto per far piovere pane dal cielo per voi: il popolo uscirà a raccoglierne ogni giorno la razione di un giorno, perché io lo metta alla prova, per vedere se cammina secondo la mia legge o no (16,4); la condizione perché la manna nutra è che si risponda alla domanda, che cos'è? (*man hu*), che si risponda più precisamente come rispose Mosè, essa è *il pane che il Signore vi ha dato in cibo* (16,15); sul senso della manna, e più in generale sul nesso tra prove del deserto e legge, si vedano le pagine di P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro testamento* (1976), Paideia, Brescia 1985, pp. 47-85.

re: essi non fecero così. Quando il Signore suscitava loro dei giudici, il Signore era con il giudice e li liberava dalla mano dei loro nemici durante tutta la vita del giudice; perché il Signore si lasciava commuovere dai loro gemiti sotto il giogo dei loro oppressori. Ma quando il giudice moriva, tornavano a corrompersi più dei loro padri, seguendo altri dei per servirli e prostrarsi davanti a loro, non desistendo dalle loro pratiche e dalla loro condotta ostinata. (Gdc 2, 11-19)

Per citare un solo esempio, Frank Moore Cross in uno studio comparativo della religione di Israele e della religione mitica Cananea scrive:

Le argomentazioni di Giobbe... (J.G. JANZEN, p. 24s).

Dunque, il libro di Giobbe tornerebbe a una immagine del Dio *ba'l*, del Dio despota, che parla dal turbine ed è inaccessibile al dialogo personale. Con questa diagnosi sarebbe coerente anche il fatto che Dio (ora però con il nome di Jhwh) intervenendo nei cc. 38-42 rimandi Giobbe ai mostri marini, e non alle sue imprese in favore di Israele.

Parrocchia di San Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

Forse che Giobbe teme Dio per nulla?

Al timor di Dio si accede attraverso l'istruzione che viene dalle cose patite

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di aprile/maggio 2008

3. La protesta di Giobbe e la sua invocazione

Il libro di Giobbe dal punto di vista della forma letteraria si propone come una disputa inutile, che si conclude con un appello a Dio. La questione del male, inutilmente dibattuta tra gli umani, trova la sua risoluzione unicamente nella prospettiva dell'appello diretto dell'uomo sofferente al Dio che si nasconde in silenzio dietro alle sue pene.

La struttura letteraria del libro chiaramente illustra la gravitazione della parola di Giobbe dal dialogo o dalla disputa con gli amici alla invocazione di Dio. Inizialmente la parola di Giobbe è un grido di maledizione. Gli amici che intervengono a correggere il suo grido di maledizione non lo convincono, e tuttavia hanno almeno questo effetto utile: inducono Giobbe a interrogare Dio. Il triplice giro di tavole rotonda procede decisamente dalla forma della disputa tra amici alla forma dell'invocazione che solo a Dio si rivolge.

Con crescente accelerazione, Giobbe si rivolge a Dio e non agli amici; cerca il dialogo con lui e non con loro. Ma forse il dialogo è troppo; diciamo più cautamente che Giobbe cerca Dio come proprio interlocutore.

Ci chiediamo: che cosa attende Giobbe dal suo Dio? Lo invoca? oppure semplicemente lo interroga? Gli chiede qualche cosa di concreto? E che cosa nel caso? Oppure attende da lui soltanto la risposta a interrogativi teorici? Le sue sono domande per avere o per sapere?

La risposta a questi interrogativi strettamente si lega all'altra questione generale, quella già sollevata a proposito del tema centrale del libro di *Giobbe*?

- In prima battuta si direbbe che esso è il tema della *sofferenza estrema*, dunque di quella sofferenza che sembra sgretolare senza rimedio ogni possibilità per l'uomo di apprezzare la vita come un vantaggio. Ci sono di fatto nella vita forme di sofferenza così, che paiono avere il potere irresistibile di piegare la speranza. Questa identificazione del tema è raccomandata in particolare dal c. 3: Giobbe maledice il giorno in cui è nato, e addirittura la notte nella quale è stato concepito. La sua sofferenza pare appunto decretare il definitivo fallimento di ogni programma sapienziale, di ogni programma dunque di trovare ancora il sentiero della vita. Del tema già si erano occupate le tradizioni sapienziali del vicino oriente, producendo opere in qualche modo accostabili al libro biblico⁵; contatti di *Giobbe* con questa letteratura sono innegabili, ma anche difficili da precisare. Incoraggia a collocare il libro sullo sfondo di questa riflessione sapienziale di carattere internazionale sul tema della sofferenza la stessa identità del protagonista, che – come si diceva – non è un ebreo; e quindi anche il difetto di riferimenti alla storia della salvezza, che caratterizza il libro e l'assenza in esso del nome proprio dato a Dio dalla fede mosaica⁶.
- Questa prima identificazione del tema di *Giobbe* tuttavia non pare sufficiente. Giobbe maledice la vita, certo, e in questo ha significativi precedenti nella letteratura precedente; e tuttavia Giobbe anche chiede ragione di tale sua condizione a Colui che la vita gli ha dato. Della sua presenza mai Giobbe dubita; tratto qualificante del libro è proprio tale sua ostinata richiesta di ragione.

Per esempio:

Perché dare la luce a un infelice
e la vita a chi ha l'amarezza nel cuore,

⁵ Si veda al riguardo la rassegna che ne fa G. RAVASI, *Giobbe*, op. cit., pp. 128-161.

⁶ L'assenza in questione riguarda soltanto il corpo centrale del libro, quello dedicato al confronto tra Giobbe e gli amici; il nome di Jahvè interviene invece nel racconto in prosa che fa da cornice e nel confronto finale tra Giobbe e il suo Dio; sui molti nomi di Dio che compaiono nel libro si può vedere ancora G. RAVASI, op. cit., pp. 60-63.

a quelli che aspettano la morte e non viene,
che la cercano più di un tesoro,
che godono alla vista di un tumulo,
gioiscono se possono trovare una tomba ...
a un uomo, la cui via è nascosta
e che Dio da ogni parte ha sbarrato? (3, 20-23)

La domanda di una spiegazione per la propria sofferenza ritorna lungo tutto lo svolgimento del libro; torna con insieme alla domanda di essere liberato da essa, e addirittura più di quella domanda.

Giobbe soprattutto *protesta* contro l'assurdità della sofferenza; in tal modo egli *accusa* Dio che lo ha privato del suo diritto e gli ha amareggiato l'animo (*cf.* 27, 2).

L'accusa a Dio rivela con chiarezza come la questione dalla sofferenza estrema, che prima o poi si pone comunque per ogni uomo, assume nell'ottica di questo libro la figura della *questione della fedeltà di Dio*.

Detto in termini appena un poco diversi, la questione è quella dell'effettiva praticabilità dell'alleanza con Lui; non è invece soltanto quella della praticabilità della vita. La questione è dunque la possibilità della fede, a fronte della sofferenza estrema.

L'incerto oscillare delle parole di Giobbe tra accusa e invocazione, e rispettivamente le diverse forme che assume la sua invocazione, non appaiono coordinati dal redattore del libro in una sintesi superiore. Neppure viene espresso un apprezzamento articolato, che distingua in che cosa Giobbe dica il vero e in che cosa invece sbagli.

Gli amici: apologia di Dio e risposta di Giobbe

Un tale discernimento non è tentato neppure a proposito delle parole degli amici. Spesso i commenti indulgono al cliché; la figura di questi "amici" è alla fine figura negativa, essi non sono all'altezza del compito, per il quale inizialmente entrano nel dramma, e cioè consolare Giobbe. E tuttavia questo non basta a concludere che ogni loro parola è sbagliata. Soltanto una lettura faziosa può intendere le parole degli amici quasi fossero sistematicamente false. In molti casi esse esprimono invece punti di vista largamente avvallati dalle tradizioni precedenti della sapienza, i quali appaiono in qualche modo irrinunciabili, salva tuttavia la necessità di una loro più precisa interpretazione.

Possiamo tentare, sia pure a prezzo di qualche schematismo, una tipizzazione a proposito degli interventi degli amici. Il criterio più ovvio è quello offerto in tal senso dalla considerazione distinta dei tre amici; essi infatti hanno una – sia pur solo relativa e tendenziale – coerenza rispettiva e distinzione reciproca.

a) Elifaz, il primo che parla, appare anche come il più moderato e a tratti addirittura affettuoso nei confronti di Giobbe. Consideriamo le sue prime parole:

Se si tenta di parlarti, ti sarà forse gravoso?
Ma chi può trattenere il discorso? (4,2)

L'inizio è comprensibilmente molto cauto; le precedenti parole di Giobbe sono state troppo clamorose, perché appaia scontata la possibilità di far ragionare Giobbe. E tuttavia davanti alla grandiosità delle sue parole non è possibile *trattenere il discorso*; le parole di Giobbe – hanno per così dire – distrutto il mondo in cui tutti abitano; per salvare il mondo di tutti gli amici debbono tacitare Giobbe. In opposizione a questa filosofia Giobbe dirà: *A chi è sfinito è dovuta pietà dagli amici, anche se ha abbandonato il timore di Dio* (6, 14). Elifaz inizia solo con cautela, e tuttavia inizia; e segue così:

Ecco, tu hai istruito molti
e a mani fiacche hai ridato vigore;
le tue parole hanno sorretto chi vacillava
e le ginocchia che si piegavano hai rafforzato.
Ma ora questo accade a te e ti abbatti;
capita a te e ne sei sconvolto. (4, 3-6)

È interessante indugiare su questo ragionamento; Elifaz rimprovera a Giobbe di smentire l'istruzione da lui stesso

impartita in precedenza a molti. Ma non è forse proprio questa la funzione della prova, o della sofferenza? Quella di propiziare un apprendimento che non sarebbe altrimenti possibile? Nel Nuovo Testamento, più precisamente nella lettera agli Ebrei, è scritto di Gesù:

... pur essendo Figlio, imparò l'obbedienza dalle cose che patì e, reso perfetto, divenne causa di salvezza eterna per tutti coloro che gli obbediscono, essendo stato proclamato da Dio sommo sacerdote *alla maniera di Melchisedek*. (Ebr 5, 8-10)

Questo è uno dei tratti più fastidiosi che spesso propone il comportamento delle persone più devote: esse sanno sempre già bene quello che si deve dire davanti ad ogni prova della vita. L'uomo che soffre deve invece essere prima di tutto ascoltato. Elifaz non ascolta le parole di Giobbe sofferente; lo riporta invece alla dottrina che egli – come Elifaz stesso – ha sempre insegnato. La conseguenza è dunque che le parole nuove che Giobbe pronuncia sono intese come tradimento della fede precedente in Dio:

La tua pietà non era forse la tua fiducia
e la tua condotta integra, la tua speranza?
Ricordalo: quale innocente è mai perito
e quando mai furon distrutti gli uomini retti?
Per quanto io ho visto, chi coltiva iniquità,
chi semina affanni, li raccoglie.
A un soffio di Dio periscono
e dallo sfogo della sua ira sono annientati. (4, 6-9)

Appunto per rapporto a questo tratto della parola degli amici, e cioè la ripetizione ossessiva delle sentenze del passato, scatta il rifiuto di Giobbe; di contro alla loro accusa di aver tradito l'insegnamento antico, egli denuncia il tradimento dell'amicizia antica:

I miei fratelli mi hanno deluso come un torrente,
sono dileguati come i torrenti delle valli,
i quali sono torbidi per lo sgelo,
si gonfiano allo sciogliersi della neve,
ma al tempo della siccità svaniscono
e all'arsura scompaiono dai loro letti. (6, 15-17)

b) Bildad rappresenta un punto di vista più radicale: interpreta la condizione di Giobbe alla luce del principio di retribuzione: se la sua condizione è quella che è, egli ha sbagliato; se i suoi figli sono morti, hanno peccato; si converta dunque e tutto tornerà come prima:

Fino a quando dirai queste cose
e vento impetuoso saranno le parole della tua bocca?
Può forse Dio deviare il diritto
o l'Onnipotente sovvertire la giustizia?
Se i tuoi figli hanno peccato contro di lui,
li ha messi in balia della loro iniquità.
Se tu cercherai Dio
e implorerai l'Onnipotente,
se puro e integro tu sei,
fin d'ora veglierà su di te
e ristabilirà la dimora della tua giustizia;
piccola cosa sarà la tua condizione di prima,
di fronte alla grandezza che avrà la futura. (8, 2-7)

Giobbe nella sua risposta rifiuta decisamente questo uso del principio di retribuzione; lo fa conducendo le cose all'assurdo; proclamando cioè il principio che non fa alcuna differenza essere giusti o peccatori; quello che Dio fa è senza proporzione con al qualità morale dei comportamenti umani (vedi c. 9). Giobbe ha ragione: nel senso che il principio di retribuzione serve solo per giudicare il comportamento umano, non il comportamento di Dio. Chi opera bene può e deve tenere viva la speranza nella vita promessa da Dio; ma non può porre un termine a lui per la realizzazione di quella promessa.

c) Quanto a Zofar, la sua contestazione delle parole di Giobbe va alla radice: come fa Giobbe a dire di essere innocente? Chi può sapere che cosa è innocenza e cosa colpa?

Credi tu di scrutare l'intimo di Dio
o di penetrare la perfezione dell'Onnipotente?
È più alta del cielo: che cosa puoi fare?
È più profonda degli inferi: che ne sai?
Più lunga della terra ne è la dimensione,
più vasta del mare.
Se egli assale e imprigiona
e chiama in giudizio, chi glielo può impedire?

(11, 7-10)

Le parole di Zofar sono, in certo modo, ineccepibili; e tuttavia Zofar ha torto per l'essenziale; ha torto cioè nell'affermare il nesso tra colpa e sofferenza. Giobbe di fatto riconosce la verità scontata delle parole di Zofar e degli altri insieme; e tuttavia insieme afferma che i loro discorsi sono falsi e tolgono in maniera intempestiva la parola a Dio, il quale in prima persona soltanto potrebbe e forse addirittura dovrebbe rispondere; non può essere certo sostituito dalle loro sentenze. Mettergli in bocca quelle sentenze vuol dire fare anche di lui un mentitore.

Quel che sapete voi, lo so anch'io;
non sono da meno di voi.
Ma io all'Onnipotente vorrei parlare,
a Dio vorrei fare rimostranze.
Voi siete raffazzonatori di menzogne,
siete tutti medici da nulla.
Magari taceste del tutto!
sarebbe per voi un atto di sapienza!
Ascoltate dunque la mia riprensione
e alla difesa delle mie labbra fate attenzione.
Volete forse in difesa di Dio dire il falso
e in suo favore parlare con inganno?
Vorreste trattarlo con parzialità
e farvi difensori di Dio?
Sarebbe bene per voi se egli vi scrutasse?
Come s'inganna un uomo, credete di ingannarlo?
Severamente vi redarguirà,
se in segreto gli siete parziali.
Forse la sua maestà non vi incute spavento
e il terrore di lui non vi assale?
Sentenze di cenere sono i vostri moniti,
difese di argilla le vostre difese. (13, 2-12)

Questi pochi esempi mostrano come sia difficile distinguere materialmente le singole affermazioni degli amici da quelle che possono essere messe in bocca anche a Giobbe. Il discernimento del vero e del falso per rapporto alle parole degli amici non si può produrre in maniera analitica; essa risulta in maniera sintetica e soltanto implicita attraverso la confutazione di Giobbe e soprattutto attraverso la risoluzione finale del dramma. Tale risoluzione esprime per un primo lato un'approvazione di Giobbe da parte di Dio; essa è formulata però, per così dire, alle spalle di Giobbe, di fronte ai suoi amici.

Le parole di Giobbe rivolte a Dio

Abbiamo accennato a questo fatto, che la protesta di Giobbe assume per un lato la forma della accusa nei confronti del suo Dio, per altro lato assume invece la forma di una richiesta di spiegazione.

La distinzione tra franca accusa e semplice richiesta di spiegazione può apparire troppo sottile; di fatto, in molti casi è impossibile assegnare la singola espressione all'uno o all'altro genere; e tuttavia la distinzione è decisiva. È infatti la differenza stessa che passa tra atteggiamento arrogante dell'uomo che, premuto dal peso di una vita ormai

soltanto ingrata, presume di giudicare il suo Dio, e atteggiamento invece dell'uomo che, in mille modi angustiato, pure mantiene viva l'attesa, e addirittura la fiducia nei confronti del suo Dio; proprio per questo domanda spiegazione. Il primo atteggiamento è empio; il secondo è invece espressione – sia pur paradossale – di fede.

In linea di principio, possiamo dunque con facilità consentire a questa valutazione differenziale: interrogare Dio e protestare per ciò che appare senza ragione è giustificato, è addirittura un segno di fede nei confronti di Dio; mentre giudicare e condannare i suoi modi di fare è folle. Ma nella vita effettiva la distinzione è meno facile che negli enunciati di principio. Anche nel caso di rapporti umani non è facile decidere caso per caso se una parola aspra debba essere interpretata come un'invocazione o come un giudizio indebito.

Ad una prima lettura, le parole di Giobbe paiono deporre ora per l'una ora per l'altra interpretazione.

A/ Nel senso della *protesta* parlano i testi numerosi, e anche assai crudi, nei quali Giobbe denuncia l'arbitrio ingiustificato, e addirittura crudele, del modo di fare di Dio. Per esempio:

Me ne stavo tranquillo ed egli mi ha rovinato,
mi ha afferrato per il collo e mi ha stritolato;
ha fatto di me il suo bersaglio.
I suoi arcieri mi circondano;
mi trafigge i fianchi senza pietà,
versa a terra il mio fiele,
mi apre ferita su ferita,
mi si avventa contro come un guerriero. (16, 12-14)⁷

Nello stesso senso parlano anche i molti testi nei quali Giobbe dichiara che con Dio è semplicemente impossibile discutere:

Se uno volesse disputare con lui,
non gli risponderebbe una volta su mille.

Ecco, mi passa vicino e non lo vedo,
se ne va e di lui non m'accorgo.
Se rapisce qualcosa, chi lo può impedire?
Chi gli può dire: «Che fai?».

Se io lo invocassi e mi rispondesse,
non crederei che voglia ascoltare la mia voce. (9,3.11s.16)

B/ Nel secondo senso invece, quello di un Giobbe che invoca Dio e non pronuncia alcuna sentenza nei suoi confronti, parlano i testi che danno alla parola di Giobbe la forma letteraria appunto dell'invocazione. I contenuti della sua richiesta sono vari, addirittura contraddittori.

a) La richiesta a Dio che ricorre con maggiore frequenza, che dovrà alla fine essere riconosciuta come la più qualificante, è quella di uscire dal suo silenzio, per difendere egli stesso la sua causa. Così è espressa l'invocazione in particolare al culmine dell'appello che Giobbe, deluso dalla consolazione degli amici, rivolge a Dio stesso:

Oh, avessi uno che mi ascoltasse!
Ecco qui la mia firma! L'Onnipotente mi risponda!
Il documento scritto dal mio avversario
vorrei certo portarlo sulle mie spalle
e cingerlo come mio diadema!
Il numero dei miei passi gli manifesterei
e mi presenterei a lui come sovrano. (31, 35-37)

⁷ Cfr. in genere vv. 7-15, e anche 10, 3-7; 14, 18-22.

La richiesta molto assomiglia ad una sorta di sfida; questa è la forma complessiva nella quale sono redatti i cc. 29-31; nello stesso senso si veda anche 13, 17-22. Giobbe è persuaso della propria innocenza; ritiene dunque che Dio, se accettasse di discutere con lui, dovrebbe di necessità riconoscere il proprio torto.

b) C'è però anche una forma della presenza di Dio - ed è quella presente - che appare a Giobbe soltanto grave e insostenibile; per rapporto a tale forma della presenza di Dio Giobbe chiede a Lui di allontanarsi, di volgere altrove il suo sguardo, di non continuare a spiare l'uomo notte e giorno, portando in tal modo impietosamente alla luce tutte le sue colpe. Appunto questa è dunque la seconda forma dell'invocazione:

Che è quest'uomo che tu nei fai tanto conto
e a lui rivolgi la tua attenzione
e lo scruti ogni mattina
e ad ogni istante lo metti alla prova?
Fino a quando da me non toglierai lo sguardo
e non mi lascerai inghiottire la saliva?
Se ho peccato, che cosa ti ho fatto,
o custode dell'uomo?
Perché m'hai preso a bersaglio
e ti sono diventato di peso?
Perché non cancelli il mio peccato
e non dimentichi la mia iniquità?
Ben presto giacerò nella polvere,
mi cercherai, ma più non sarò! (7, 17-21)

Possiamo riassumere così il senso delle prime due forme dell'invocazione: Giobbe invoca la presenza del Dio che parla, addirittura discute con l'uomo; invoca invece la distanza del Dio che, senza pronunciare una parola, fa sentire il peso della sua mano. Invoca il Dio che ha stretto un'alleanza con gli umani, e respinge invece il Dio che approfitta dell'inevitabile precarietà della sua creatura. L'esperienza di tale precarietà, e dunque del peso di Dio, costituisce - è indubitabile - una delle modalità più facili del sentimento 'religioso' della vita, anche se certo essa dovrà essere riconosciuta insieme come la meno vera.

c) C'è però ancora una terza forma di invocazione; il registro dell'invocazione è infatti presente in forma ancor più esplicita in testi nei quali Giobbe formula un più positivo desiderio a proposito di quello che Dio potrebbe e dovrebbe fare nei suoi confronti:

Oh, se tu volessi nascondermi nella tomba,
occultarmi, finché sarà passata la tua ira,
fissarmi un termine e poi ricordarti di me!
Se l'uomo che muore potesse rivivere,
aspetterei tutti i giorni della mia milizia
finché arrivi per me l'ora del cambio!
Mi chiameresti e io risponderei,
l'opera delle tue mani tu bramaresti. (14, 13-15)

Dio approva Giobbe e condanna gli amici

Nonostante l'asprezza degli accenti usati da Giobbe contro Dio, alla fine del libro viene espressa, come si diceva, un'approvazione di Dio per Giobbe di contro a una ripudio delle parole degli amici: *Non avete detto di me cose rette come il mio servo Giobbe* (42, 7). La risoluzione finale del libro tuttavia esprime anche, per un secondo lato - che anzi nella successione dei capitoli, e anche nella logica obiettiva del libro è il primo, - una censura nei confronti di Giobbe; essa viene espressa da Dio nel quadro del confronto diretto con lui:

Chi è costui che oscura il consiglio
con parole insipienti? (38, 2)
Oseresti proprio cancellare il mio giudizio
e farmi torto per avere tu ragione? (40, 8)

Vediamo di approfondire distintamente il senso dell'accusa che Dio rivolge a Giobbe e il senso della difesa di lui di fronte agli amici, cominciando da questa seconda.

(a) La discriminante più precisa tra Giobbe e gli amici si produce esattamente a proposito del sottile nesso che lega sofferenza e colpa. Un tale nesso è affermato da tutta la tradizione della sapienza, e anche da tutte le altre tradizioni della fede, legislative e profetiche. Non si può in alcun modo affermare che tale nesso sia semplicemente sciolto nel libro di Giobbe. Non si può in particolare attribuire la difesa di tale nesso esclusivamente agli amici, per poi concludere che il libro appunto lo condanna. Il nesso è invece riconosciuto in vari modi da Giobbe stesso. Egli confessa - come si è visto per riferimento alla seconda forma della sua invocazione - che la ragione della sua obiettiva debolezza a fronte della 'prepotenza' di Dio è strettamente legata alla sua colpa; a quella colpa, più precisamente, alla quale nessun uomo può in radice sfuggire. Ogni uomo è colpevole, o quanto meno *immondo*, ineluttabilmente impastato come è di fango (14, 2-4;): su questo Giobbe è d'accordo con gli amici. Egli invoca poi più volte il 'perdono', o più precisamente la 'distrazione' di Dio da un'attenzione ossessiva e tanto innaturale quale sarebbe quella alla colpa nascosta dell'uomo; a fronte di una tale attenzione nessun uomo potrebbe salvarsi (14, 5s).

E tuttavia il nesso tra colpa e sofferenza sotto altri e più qualificanti profili viene effettivamente negato da Giobbe. Per un primo lato, egli qualifica le proprie colpe come soltanto *giovanili*, dunque veniali, in qualche modo inevitabili; è assolutamente sproporzionato che Dio prenda provvedimenti così severi a motivo di esse (*cf.* 7, 20-21; 13, 25-27). Per un secondo lato, egli dice che la differenza tra colpa e innocenza è tanto sottile da non poter essere in alcun modo tenuta ferma mediante le povere risorse delle quali l'uomo dispone. La seconda verità appare strettamente connessa alla prima. O forse essa dev'essere intesa come un'altra formulazione della prima:

Se sono colpevole,
perché affaticarmi invano?
Anche se mi lavassi con la neve
e pulissi con la soda le mie mani,
allora tu mi tufferesti in un pantano
e in orrore mi avrebbero le mie vesti.
Poiché non è uomo come me, che io possa rispondergli:
«Presentiamoci alla pari in giudizio».
Non c'è fra noi due un arbitro
che ponga la mano su noi due. (9, 29-33)

Per intendere la stessa protesta, franca e ripetuta, di 'assoluta' innocenza da parte di Giobbe (vedi soprattutto 23, 10-12; 27, 2-6; e tutto il c. 31), non debbono essere dimenticati i suoi ripetuti riconoscimenti di colpa; di una colpa, per altro, che appare a lui inevitabile. La protesta di innocenza dev'essere dunque intesa soltanto come rifiuto della proporzione tra le sfuggenti e imprecise sue colpe nascoste e una sofferenza tanto grande come quella che addirittura azzerava ogni gusto per la vita. Così è detto spesso dagli autori, e certo si tratta di interpretazione pertinente.

Occorre per altro approfondire ulteriormente l'analisi. La protesta di Giobbe deve essere intesa rifiuto di quel genere di nesso tra colpa e sofferenza, che propongono invece a Giobbe gli amici. Di che genere di nesso si tratti, non si lascia dire in poche parole, né attraverso una sola immagine.

Il nesso è da loro affermato, per un primo lato, mediante le note formule della sapienza convenzionale: *Ricordalo: quale innocente è mai perito e quando mai furon distrutti gli uomini retti?* (4, 7); esse dovrebbero indurre Giobbe a ricercare la propria colpa passata (*cf.* 22, 4-11), a interrogare a tale riguardo la sapienza nascosta di Dio, a confidare quindi umilmente nel condono almeno parziale della colpa (11, 4-8). Per un secondo lato, e più sottile, il nesso in questione è inteso invece dinamicamente: non come nesso retrospettivo tra sofferenza attuale e colpe passate, ma come nesso che nascerebbe nel caso in cui Giobbe si ostinasse a ribellarsi alla sua condizione, invece di accettare l'oggettivo compito di conversione che essa propone (*cf.* 5, 8ss.17ss; tutto il c. 8; 11, 13-19; 22, 21-30). Le affermazioni degli amici⁸, lo ripetiamo, non possono essere troppo in fretta liquidate come semplicemente false, se non a prezzo di ridurle ad una caricatura. Più che false in generale, esse sono false sulla loro bocca; false nel momento in cui intendono valere quali parole di consolazione che indicano a Giobbe una praticabile via di speranza. Giobbe stesso, con formula incisiva, afferma un principio audace, di sacrosanta verità: *A chi è sfinito è dovuta pietà dagli*

⁸ Esse sono espresse in forma assai stereotipa, facendo largo uso di tradizioni già sedimentate, giustapposte senza eccessiva preoccupazione dei nessi logici e soprattutto della plausibilità psicologica, come spesso è stato rilevato; il dialogo tra Giobbe e i suoi amici non è un 'romanzo', e i personaggi non hanno un'identità psicologica apprezzabile.

amici, anche se ha abbandonato il timore di Dio (6, 14). In *Giobbe*, come in molti testi dei salmi (cfr. Sal 31, 12; 88, 9.19), gli amici si trasformano in nemici, proprio a motivo della loro intempestiva preoccupazione di difendersi dal suono aspro, minaccioso ed eversivo, che assume la voce dell'amico sfinito ai loro orecchi. In tal senso, la ragione di Giobbe contro gli amici sta nella sua tesi che non c'è alcuna verità in generale, ormai sufficientemente attestata, accessibile all'esperienza di tutti, la quale sarebbe in grado di soccorrere chi veda esaurite le ragioni per vivere. A un tale uomo può dare risposta soltanto Dio, quando potesse essere da capo incontrato come un Dio vivo, che non ha esaurito le sue misericordie.

Parrocchia di San Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

Forse che Giobbe teme Dio per nulla?

Al timor di Dio si accede attraverso l'istruzione che viene dalle cose patite

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di aprile/maggio 2008

4. La sofferenza e la colpa: vale ancora il principio di retribuzione?

Un modo di esprimersi usato abbastanza spesso e in maniera facile a proposito del libro di Giobbe è quello che attribuisce ad esso una tesi radicale e poco plausibile: il libro di Giobbe supererebbe la visione religiosa informata alla principio di retribuzione.

Quel principio afferma che a ciascuno sarà dato secondo la qualità morale delle sue azioni. Se sei farai il bene dunque, anche avrai bene dalla vita; se invece farai male, male anche avrai.

Quel principio costituisce il nocciolo essenziale della visione morale del mondo, e rispettivamente – ciò che più importa – della visione morale di Dio. Il superamento del principio di retribuzione comporta appunto il superamento della visione morale di Dio, di ogni visione che associ strettamente il volto di Dio alle evidenze connesse alla forma morale della vita.

In epoca contemporanea la polemica con la visione morale del mondo è proposta soprattutto da Nietzsche. Egli mantiene fermo il principio già enunciato da Schopenhauer: l'essere è volontà di vita. Libera tuttavia l'Occidente dal pessimismo perché lo libera dal dualismo dell' "al di là inventato per meglio calunniare l'al di qua", e, a una visione morale del mondo dove "la vita deve avere costantemente e inevitabilmente torto" perché l' "essere" è sempre misurato dal "dover essere", sostituisce una visione estetica dove sono ospitati rappresentazione, illusione, apparenza e tutti quei fenomeni che nel mondo della morale non hanno cittadinanza se non come negatività. In tal senso secondo Nietzsche la visione morale coincide con la visione idealistica del mondo, che rimuove la sensibilità, l'esperienza passiva. Ma non è così la morale biblica...

È da rilevare come sia a priori improbabile che un libro biblico comporti il superamento della visione morale di Dio; appunto tale visione di Dio infatti è la caratteristica più originaria e appariscente della religione mosaica. Il Dio di Mosè è il Dio che dà la Legge, e il dispositivo della Legge stabilisce un nesso assai preciso e stretto tra l'alleanza di Dio con il suo popolo e la fedeltà del popolo a quella alleanza fraterna che da sempre ne fa un popolo.

Il nesso stretto tra la relazione religiosa e quella morale è illustrato in maniera assai efficace da questo testo eloquente del profeta *Malachia*:

Voi coprite di lacrime, di pianti e di sospiri l'altare del Signore, perché egli non guarda all'offerta, né la gradisce con benevolenza dalle vostre mani. E chiedete: Perché? Perché il Signore è testimone fra te e la donna della tua giovinezza, che ora perfidamente tradisci, mentr'essa è la tua consorte, la donna legata a te da un patto. (Mal 2, 13-14)

Viene in tal modo proclamato un principio che ha valore più generale; esso vale non solo per il patto che lega l'uomo alla donna, ma anche per il patto che lega l'uomo a tutti i suoi fratelli. Il Signore è testimone tra te e i tuoi fratelli. Appunto questo è il senso della legge che egli dà al suo popolo (ed è questa la ragione per la quale la legge

è data appunto a un popolo): fissare le condizioni che debbono essere rispettate per essere fedeli al vincolo che Dio stesso ha stabilito tra noi e i nostri fratelli.

L'obbedienza alla legge assume in tal senso il significato di obbedienza alla testimonianza stessa di Dio; nel litigio che ci oppone ai nostri fratelli, a monte rispetto alla risoluzione della questione di chi sia la colpa, Dio è in ogni caso testimone in loro favore.

Nel ricco lessico usato dal testo biblico per indicare i comandamenti di Dio è presente anche questo, *'edâh*, al plurale *edut*. Il significato del termine, derivato dalla radice *'ed*, è quello di testimonianza. Il termine è usato in particolare per indicare quegli ordinamenti divini particolarmente solenni, che sono custoditi in un santuario; il caso tipico è quello del *libro dell'alleanza* di cui si dice in 2 Re 22,8; esso sarebbe stato ritrovato nel tempio al tempo di re Giosia e divenne il fondamento della sua riforma religiosa. Non a caso, l'arca dell'alleanza, nella quale è custodita una copia del decalogo o in genere della legge, è chiamata anche «arca della testimonianza» e le tavole della legge sono indifferentemente chiamate tavole della testimonianza o tavole della alleanza (confronta Es 32,15-16 con Dt 9,10-11).

Dunque, mediante la sua legge Dio si costituisce quale testimone in favore dell'alleanza che lega gli uomini tra di loro. E d'altra parte soltanto attraverso quella alleanza essi possono giungere a conoscere compiutamente la verità di quel bene che essi da sempre cercano.

Per capire il significato che il principio di retribuzione assume nella tradizione biblica è indispensabile comprendere questo nesso tra la legge di Dio e il compimento di quella alleanza tra gli umani, che è obiettivamente alla sua origine. Tale alleanza è inaugurata dalla iniziativa grata e gratuita di Dio; essa non può giungere a compimento altrimenti che attraverso il consenso della libertà umana; più precisamente, attraverso il consenso costituito dalla fede che gli uomini accordano alla promessa iscritta nei primi benefici della vita.

Questo è il nocciolo duro, sempre da capo frainteso, della visione morale del mondo: i beni che rendono possibile e grata la vita dicono una parola, hanno la consistenza di una promessa; conoscerà il compimento della promessa soltanto colui che crede in essa.

Il rifiuto della fede assume anzi tutto la forma del dubbio a proposito della promessa iscritta nelle forme spontanee della vita. È quella una promessa di Dio? È in ogni caso una promessa, e solo a condizione di riconoscerla come una promessa appare non ingannevole. Il rifiuto della fede assume poi la forma di un progetto empio: sottoporre alla prova i beni della vita, e dunque anche la prossimità grata del fratello, quasi a saggiare appunto mediante la prova l'effettivo carattere affidabile della promessa. Chi mette la vita alla prova tuttavia – questo appunto è il senso della visione morale del mondo – dovrà conoscerne inevitabilmente la vanità.

In questa luce occorre intendere la stessa sfida di satana in Giobbe: *Forse che Giobbe teme Dio per nulla?* La fede di Giobbe non è quella che Dio chiede; la verità della fede di Giobbe si potrà misurare soltanto quando a Giobbe sia tolto tutto.

Il progetto di *conoscere il bene e il male*, per giungere alla sapienza, e cioè alla conoscenza certa di ciò che ha ragione di bene nella vita, costituisce di fatto la forma tipica assunta dalla sapienza pagana. L'idea di cercare che cosa è bene attraverso la prova di tutto ciò che accende il desiderio conduce all'esperienza della universale vanità, e dunque alla sconsolata sentenza che la sapienza non è possibile. Contro questa tesi la tradizione della sapienza credente afferma il principio: temi Dio, e vedrai che si aprirà per te la via della vita. Appunto questo principio elementare della sapienza credente è oggetto di rinnovata proclamazione al centro del libro di Giobbe, attraverso l'inno alla sapienza.

Una composizione molto curata, con belle simmetrie, riposante, come si conviene alla sua collocazione.

* Tre strofe più la conclusione che dice il senso sintetico.

* Ciascuna delle tre strofe ha una scansione in tre momenti logici, centrati sull'interrogativo relativo al *luogo*:

A/ si chiede quale sia il luogo di un bene prezioso e raro;

B/ si dice degli esclusi da quel luogo;

C/ si dice dell'attività che consente di raggiungere il luogo.

La sapienza inaccessibile al *facere* umano

A/ luogo 1 Certo, per l'argento vi sono miniere

e per l'oro luoghi dove esso si raffina.

²Il ferro si cava dal suolo
e la pietra fusa libera il rame.

³L'uomo pone un termine alle tenebre
e fruga fino all'estremo limite
le rocce nel buio più fondo.

⁴Forano pozzi lunghi dall'abitato
coloro che perdono l'uso dei piedi:
pendono sospesi lontano dalla gente e vacillano.

⁵Una terra, da cui si trae pane,
di sotto è sconvolta come dal fuoco.

⁶Le sue pietre contengono zaffiri
e oro la sua polvere.

B/ Limite ⁷L'uccello rapace ne ignora il sentiero,
non lo scorge neppure l'occhio dell'aquila,
⁸non battuto da bestie feroci,
né mai attraversato dal leopardo.

C/ attività ⁹Contro la selce l'uomo porta la mano,
sconvolge le montagne:

¹⁰nelle rocce scava gallerie
e su quanto è prezioso posa l'occhio:

¹¹scandaglia il fondo dei fiumi
e quel che vi è nascosto porta alla luce.

Nessuna creatura contiene la sapienza

A/ luogo ¹²Ma la sapienza da dove si trae?
E il luogo dell'intelligenza dov'è?

B/ Limite ¹³L'uomo non ne conosce la via,
essa non si trova sulla terra dei viventi.

¹⁴L'abisso dice: «Non è in me!»
e il mare dice: «Neppure presso di me!».

C/ attività ¹⁵Non si scambia con l'oro più scelto,
né per comprarla si pesa l'argento.

¹⁶Non si acquista con l'oro di Ofir,
con il prezioso berillo o con lo zaffiro.

¹⁷Non la pareggia l'oro e il cristallo,
né si permuta con vasi di oro puro.

¹⁸Coralli e perle non meritano menzione,
vale più scoprire la sapienza che le gemme.

¹⁹Non la eguaglia il topazio d'Etiopia;
con l'oro puro non si può scambiare a peso.

solo Dio conosce la sapienza

A/ luogo ²⁰Ma da dove viene la sapienza?
E il luogo dell'intelligenza dov'è?

B/ Limite ²¹E' nascosta agli occhi di ogni vivente
ed è ignota agli uccelli del cielo.

²²L'abisso e la morte dicono:
«Con gli orecchi ne udimmo la fama».

C/ attività ²³Dio solo ne conosce la via,
lui solo sa dove si trovi,

²⁴perché volge lo sguardo
fino alle estremità della terra,
vede quanto è sotto la volta del cielo.

²⁵Quando diede al vento un peso
e ordinò alle acque entro una misura,

²⁶quando impose una legge alla pioggia
e una via al lampo dei tuoni;
²⁷allora la vide e la misurò,
la comprese e la scrutò appieno

conclusione sintetica

²⁸e disse all'uomo:
«Ecco, temere Dio, questo è sapienza
e schivare il male, questo è intelligenza».

Dunque, vale ancora per il libro di Giobbe il principio di retribuzione? In questo caso come in molti altri casi, la domanda espressa in termini alternativi è sbagliata. La questione non è: vale o non vale quel principio. La questione è invece l'altra: che cosa vuol dire esattamente quel principio, da sempre affermato nella tradizione della sapienza credente, così come nella tradizione della sapienza umana in genere.

Per chiarire questa osservazione, mi riferisco ad altre domande incautamente espresse in termini alternativi. Per esempio: “Esiste il diavolo o no?”, oppure: “Esistono gli angeli cusotidi o no?”; oppure addirittura: “Esiste Dio o no?”. La domanda espressa nei termini dell'alternativa “esiste o no?” suppone che sia comunque chiaro il senso della realtà messa sotto giudizio, che quindi problematico sia soltanto il fatto della esistenza o meno. Mentre in realtà la questione seria è proprio il senso della realtà a proposito della quale ci si interroga. Il giudizio dell'empio, che Dio non esiste, nasce da un'immagine distorta di Dio. come dice il Salmo,

L'empio si vanta delle sue brame,
l'avaro maledice, disprezza Dio.
L'empio insolente disprezza il Signore:
«Dio non se ne cura: Dio non esiste»;
questo è il suo pensiero. (9, 24-25)

Questa negazione è strettamente legata al modo in cui l'empio immagina l'(ipotetica) esistenza di Dio e quindi le forme nelle quali egli dovrebbe intervenire, quelle – s'intende – di un servizio di polizia, di ordine pubblico. Appunto alla luce di quell'immagine di Dio l'empio dice: “Dio non esiste”. Le sue imprese sono conseguenti a questo giudizio; esse riescono sempre; i giudizi di Dio sono troppo in alto per lui, ed egli non li vede. Questo gli consente di procedere nella vita con arroganza senza avere alcuna visibile smentita.

Egli pensa: «Dio dimentica,
nasconde il volto, non vede più nulla». (Sal 9, 32)

Per resistere a tale arroganza il giusto non ha risorse di carattere retorico o argomentativo; egli può e deve soltanto affidarsi a Dio stesso:

Sorgi, Signore, alza la tua mano,
non dimenticare i miseri.
Perché l'empio disprezza Dio
e pensa: «Non ne chiederà conto»?
Eppure tu vedi l'affanno e il dolore,
tutto tu guardi e prendi nelle tue mani.
A te si abbandona il misero,
dell'orfano tu sei il sostegno. (Sal 9, 33-35)

Appunto questa figura del contrasto tra l'empio e il giusto, proposto dal Salmo 9, interpreta il contrasto tra Giobbe e i suoi “amici”. Questi certo non dicono che Dio non esiste; si fanno invece suoi difensori di contro alle accuse di Giobbe. E tuttavia l'immagine di Dio alla quale essi si riferiscono è del tutto simile all'immagine di Dio per riferimento alla quale gli empi dicono che Dio non esiste.

Appunto gli amici si appellano al principio di retribuzione. Esso è espressamente difeso da Bildad in particolare, secondo quanto già detto nel nostro incontro precedente:

Può forse Dio deviare il diritto

o l'Onnipotente sovvertire la giustizia?
Se i tuoi figli hanno peccato contro di lui,
li ha messi in balia della loro iniquità.
Se tu cercherai Dio
e implorerai l'Onnipotente,
se puro e integro tu sei,
fin d'ora veglierà su di te
e ristabilirà la dimora della tua giustizia;
piccola cosa sarà la tua condizione di prima,
di fronte alla grandezza che avrà la futura. (8, 3-7)

Nel suo secondo intervento (c. 18) egli ribadisce in maniera inesorabile con grande abbondanza di immagini la profezia della rovina dell'empio, ma ignorando il lamento di Giobbe; esprimendo al contrario un rimprovero per l'insofferenza di lui, che appare ai suoi occhi offensiva:

Perché considerarci come bestie,
ci fai passare per bruti ai tuoi occhi?
Tu che ti rodi l'anima nel tuo furore,
forse per causa tua sarà abbandonata la terra
e le rupi si staccheranno dal loro posto?
Certamente la luce del malvagio si spegnerà
e più non brillerà la fiamma del suo focolare. (18, 4-5)

Il principio di retribuzione appare invece negato a più riprese da Giobbe; esso è negato, più precisamente, non a livello di principio da Giobbe stesso, ma a livello di esperienza; le smentite pratiche di quel principio sono una delle forme nelle quali è istruita la protesta di Giobbe nei confronti di Dio. egli sa bene che non sarebbe immaginabile il mondo se non nella prospettiva della giustizia, e dunque di una legge morale degli eventi. E tuttavia di fatto tale legalità della vita appare smentita. La negazione più esplicita e provocatoria è quella espressa in un versetto già citato:

Se avessi ragione, il mio parlare mi condannerebbe;
se fossi innocente, egli proverebbe che io sono reo.
Sono innocente? Non lo so neppure io,
detesto la mia vita!
Per questo io dico: «E' la stessa cosa»:
egli fa perire l'innocente e il reo! (9, 20-22)

Il confronto tra le affermazioni degli amici e quelle di Giobbe appare per altro assai arduo; gli amici infatti procedono per affermazione di principi di carattere generale; Giobbe invece esprime un lamento, propone provocazioni a lui strappate dalla sua condizione concreta. L'asimmetria delle rispettive parole è efficacemente dichiarata da quella parola di Giobbe: *Non avranno mai termine le (vostre) parole campate in aria?* (16,3). Per le proprie parole Giobbe rivendica una ragione – così tentiamo di interpretare – che non può essere misurata attraverso le parole, non può essere pesata verbalmente; può essere pesata unicamente quando si consideri la pena da cui le parole nascono: *Anch'io sarei capace di parlare come voi, se voi foste al mio posto: vi affogherei con parole ... Ma se parlo, non viene impedito il mio dolore* (16, 4.6).

Le parole di Giobbe debbono essere dunque lette come attestazione di un'esperienza, che è esperienza di non senso, assai più che come improbabile proclamazione di principi.

La negazione dunque della proporzione tra la sua sofferenza e i suoi peccati non è immediatamente la negazione del principio generale; di esso Giobbe non si occupa, non vuole occuparsi. Ciò che egli nega è questo, che il principio possa valere quale risposta alla sua pena, al dubbio che nasce dalla pena.

Tale negazione è articolata. Talora è espressa non nella forma radicale di una negazione di ogni propria colpa; certo che Giobbe ha delle colpe; ma come potrebbe Dio pretendere che l'uomo sia senza colpa? Le colpe di Giobbe tuttavia sono futili; sono colpe "giovanili", dovute dunque non a deliberata malizia, ma a al difetto di esperienza e all'eccesso del desiderio.

Perché mi nascondi la tua faccia
e mi consideri come un nemico?
Vuoi spaventare una foglia dispersa dal vento
e dar la caccia a una paglia secca?
Poiché scrivi contro di me sentenze amare
e mi rinfacci i miei errori giovanili;
tu metti i miei piedi in ceppi,
spii tutti i miei passi
e ti segni le orme dei miei piedi.
Intanto io mi disfò come legno parlato
o come un vestito corroso da tignola. (13, 24-28)

La forma della protesta qui espressa è assai simile a quella espressa in 10, 3-7; Giobbe contesta la proporzione tra il destino che Dio gli riserva e la propria ipotetica colpa; qualunque essa sia, non è tale da giustificare la pena; il comportamento di Dio appare troppo simile a quello degli uomini, che cercano di approfittare in ogni modo gli uni degli errori degli altri senza pietà:

È forse bene per te opprimermi,
disprezzare l'opera delle tue mani
e favorire i progetti dei malvagi?
Hai tu forse occhi di carne
o anche tu vedi come l'uomo?
Sono forse i tuoi giorni come i giorni di un uomo,
i tuoi anni come i giorni di un mortale,
perché tu debba scrutare la mia colpa
e frugare il mio peccato,
pur sapendo ch'io non sono colpevole
e che nessuno mi può liberare dalla tua mano?

Altre volte però la negazione di Giobbe diventa più radicale; assume cioè i tratti di una protesta di innocenza senza sfumature; questo accade in specie in risposta all'accusa degli amici.

Lungi da me che io mai vi dia ragione;
fino alla morte non rinunzierò alla mia integrità.
Mi terrò saldo nella mia giustizia senza cedere,
la mia coscienza non mi rimprovera
nessuno dei miei giorni. (27, 5-6)

Tale rivendicazione di innocenza trova riscontro nell'esame di coscienza – più precisamente, nella “confessione negativa”, nella confessione cioè dei peccati non commessi – del c. 31; esso costituisce per riconoscimento concorde degli studiosi il più esigente e interiore esame di coscienza della Bibbia; sorprende un poco che esso sia posto in bocca a un non israelita. Quell'esame di coscienza comincia dalla considerazione dei peccati di desiderio; dunque dal decimo comandamento considerato nella duplice forma del desiderio degli occhi e di quello della bocca:

Avevo stretto con gli occhi un patto
di non fissare neppure una vergine.
Se il mio passo è andato fuori strada
e il mio cuore ha seguito i miei occhi,
se alla mia mano si è attaccata sozzura,
io semino e un altro ne mangi il frutto
e siano sradicati i miei germogli.
Se il mio cuore fu sedotto da una donna
e ho spiato alla porta del mio prossimo,
mia moglie macini per un altro
e altri ne abusino. (31, 1.7-10)

Sono prese in considerazione anche le colpe che hanno la consistenza di omissioni nei confronti della pietà dovuta

ai miseri:

Mai ho rifiutato quanto brama il povero,
né ho lasciato languire gli occhi della vedova;
mai da solo ho mangiato il mio tozzo di pane,
senza che ne mangiasse l'orfano,
poiché Dio, come un padre,
mi ha allevato fin dall'infanzia
e fin dal ventre di mia madre mi ha guidato. (vv.16-18)

A fronte di questa protesta di innocenza il male maggiore che Giobbe teme è il silenzio di Dio. Se Dio parlasse e smentisse la confessione negativa di Giobbe, se portasse contro di lui qualche accusa, questa circostanza sarebbe considerata con orgoglio da Giobbe:

Oh, avessi uno che mi ascoltasse!
Ecco qui la mia firma! L'Onnipotente mi risponda!
Il documento scritto dal mio avversario
vorrei certo portarlo sulle mie spalle
e cingerlo come mio diadema!
Il numero dei miei passi gli manifesterei
e mi presenterei a lui come sovrano. (31, 35-37)

Quando Dio esce dal silenzio, effettivamente non contesta a Giobbe alcuna colpa nascosta; in tal senso non gli accorda quel diadema, che egli aveva dichiarato in anticipo che avrebbe portato con orgoglio. La sfida del libro – quella che Satana stesso ha proposto contro Dio e contro il suo orgoglio a proposito del servo Giobbe – non si riferisce alla giustizia di Giobbe per riferimento ai comportamenti e ai pensieri; si riferisce invece a quella giustizia di Giobbe che può venire soltanto dalla fede. Una fede vera è soltanto quella che si riferisce al Dio misterioso, al Dio dunque i cui modi di fare non si possono discutere. Una fede vera è in tal senso soltanto quella che sta ferma *per nulla*: non in forza di un'affidabilità di Dio dunque della quale l'uomo sia giudice, ma in forza di un'affidabilità di Dio alla quale corrisponde appunto l'affidamento dell'uomo.

In tale prospettiva dobbiamo intendere l'accusa che Dio uscendo dal silenzio rivolge a Giobbe. Merita di notare anzitutto che *il Signore rispose a Giobbe di mezzo al turbine* (38,1): in tal senso c'è un aspetto di verità nella testi – nel suo complesso indebita – secondo la quale il Dio del libro di Giobbe rappresenterebbe un ritorno al Dio delle religioni cosmiche e non storiche, un ritorno che azzera l'indebita dimissitichezza che i fedeli di Israele hanno preso con il Dio di Mosè, di Davide e dei profeti tutti.

Dio dunque parla di mezzo al turbine e contesta Giobbe così:

Chi è costui che oscura il consiglio
con parole insipienti?
Cingiti i fianchi come un prode,
io t'interrogherò e tu mi istruirai.
Dov'eri tu quand'io ponevo le fondamenta della terra?
Dillo, se hai tanta intelligenza!
Chi ha fissato le sue dimensioni, se lo sai,
o chi ha teso su di essa la misura?
Dove sono fissate le sue basi
o chi ha posto la sua pietra angolare,
mentre gioivano in coro le stelle del mattino
e plaudivano tutti i figli di Dio? (38, 2-7)

Comincia così il lungo discorso che riconduce Giobbe all'enigma del creato e che strapperà alla fine a Giobbe questa laconica confessione:

Giobbe rivolto al Signore disse:
Ecco, sono ben meschino: che ti posso rispondere?
Mi metto la mano sulla bocca.

Ho parlato una volta, ma non replicherò.
ho parlato due volte, ma non continuerò. (40, 3-5)

Giobbe confessa che la sua parola è stata indebita. La sua parola indebita è più precisamente quella che intende giudicare l'opera di Dio e in tal modo confonde il suo *consiglio*, come è precisato espressamente nella seconda risposta:

Comprendo che puoi tutto
e che nessuna cosa è impossibile per te.
Chi è colui che, senza aver scienza,
può oscurare il tuo consiglio?
Ho esposto dunque senza discernimento
cose troppo superiori a me, che io non comprendo.
[«Ascoltami e io parlerò,
io t'interrogherò e tu istruiscimi».]
Io ti conoscevo per sentito dire,
ma ora i miei occhi ti vedono.
Perciò mi ricredo
e ne provo pentimento su polvere e cenere. (42, 2-6)

Il versetto 4, messo tra parentesi quadre, è probabilmente una glossa indebita. La parola qui tradotta *consiglio* (in ebraico *'étsâh*) indica il disegno di una persona, l'intendimento dunque da essa perseguito mediante le proprie opere, accordato in precedenza con altri; il *consiglio* è in tal senso un accordo preso. Illustra efficacemente questo significato un testo del profeta Zaccaria, che annuncia il futuro accordo tra il Messia (il *Germoglio*) e il Sacerdote:

Dice il Signore degli eserciti: Ecco un uomo che si chiama Germoglio: spunterà da sé e ricostruirà il tempio del Signore. Sì, egli ricostruirà il tempio del Signore, egli riceverà la gloria, egli siederà da sovrano sul suo trono. Un sacerdote sarà alla sua destra e fra i due regnerà un *consiglio* di pace. (Zc 6, 12.13)

In tal senso possiamo dire che l'obbedienza di Giobbe nel momento in cui gli occhi non vedono più nulla deve portare a compimento il *consiglio* che fin dall'inizio legava la sua vita a quella del suo Creatore. L'alleanza non autorizza il giudizio; essa istituisce invece una fede, la cui verità deve mostrarsi attraverso la sua capacità di rimanere ferma per sempre.

Il principio di retribuzione non serve a giudicare Dio, a verificare cioè la sua fedeltà o meno alla promessa originaria. Quel principio può invece e deve servire a giudicare il comportamento umano. La fede vera e per nulla è la fede capace di tenere ferma l'attesa nei confronti di Dio pur dopo le molte delusioni e prove che la vita ha proposto all'uomo.

Parrocchia di san Smpliciano – Cinque incontri di catechesi su

Forse che Giobbe teme Dio per nulla?

Al timor di Dio si accede attraverso l'istruzione che viene dalle cose patite

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di aprile/maggio 2008

5. La figura della fede per nulla

In che cosa consista questa famosa “fede per nulla” lo comprendiamo alla fine soltanto attraverso l’ultima confessione di fede di Giobbe:

Ecco, sono ben meschino: che ti posso rispondere?
Mi metto la mano sulla bocca.
Ho parlato una volta, ma non replicherò.
ho parlato due volte, ma non continuerò. (40, 4-5)

Comprendo che puoi tutto
e che nessuna cosa è impossibile per te.
Chi è colui che, senza aver scienza,
può oscurare il tuo consiglio?
Ho esposto dunque senza discernimento
cose troppo superiori a me, che io non comprendo.
Io ti conoscevo per sentito dire,
ma ora i miei occhi ti vedono.
Perciò mi ricredo
e ne provo pentimento sopra polvere e cenere.

(42, 2-3.5-6)

E tuttavia per comprendere il senso di questa specie di “conversione” di Giobbe, che viene a parola nell’ultima professione di fede, è necessario considerare chiarito anche la precedente contestazione opposta a Giobbe da Dio, e prima ancora dall’intervento di Elihu. Appunto queste due parti del libro, molto dissimili, ci proponiamo di considerare.

I discorsi di Elihu

Si tratta dei capitoli 32-37. Essi separano il supremo appello che Giobbe rivolge a Dio, perché esca dal suo silenzio e gli parli, dalla risposta effettiva di Dio. Dal punto di vista letterario, quei capitoli operano chiaramente nel senso di allentare la tensione, come già faceva il c. 28. Anche dal punto di vista dei contenuti quei capitoli producono un’obiettivo attenuazione del contrasto obiettivo che sussiste tra il tono appassionato che ha l’appello di Giobbe e il tono invece distaccato, olimpico e quasi freddo che hanno le parole di Dio.

In ogni caso, la tesi sostenuta ormai da tutti gli interpreti è che i discorsi di Elihu siano stati aggiunti in seconda battuta a una precedente redazione del libro, che non li prevedeva.

Gli argomenti a favore di tale tesi sono diversi.

a) Il nuovo personaggio entra in scena senza alcuna preparazione; la breve sezione di carattere narrativo che introduce le sue parole appare assolutamente poco plausibile; quei cinque versetti in prosa appaiono appunto non coordinati con la narrazione dei cc. 1-2:

Quando Giobbe ebbe finito di parlare, ¹quei tre uomini cessarono di rispondere a Giobbe, perché egli si riteneva giusto. ²Allora si accese lo sdegno di Eliu, figlio di Barachele il Buzita, della tribù di Ram. Si accese di sdegno contro Giobbe, perché pretendeva d’aver ragione di fronte a Dio; ³si accese di sdegno anche contro i suoi tre amici, perché non avevano trovato di che rispondere, sebbene avessero dichiarato Giobbe colpevole.

⁴Però Eliu aveva aspettato, mentre essi parlavano con Giobbe, perché erano più vecchi di lui in età. ⁵Quando dunque vide che sulla bocca di questi tre uomini non vi era più alcuna risposta, Eliu si accese di sdegno. (32, 1-5)

Mentre gli altri amici erano arabi, questo è ebreo.

b) Il lessico dei discorsi di Elihu inoltre è molto diverso da quello usato da Giobbe e dagli amici; appartiene a un autore diverso, e presumibilmente anche a una stagione spirituale diversa.

L'ipotesi più ovvia è dunque quella che si tratti di un'aggiunta, realizzata da un recensore del libro, impressionato dall'audacia delle formule usate in esso così come era pervenuto nelle sue mani. La nota qualificante dell'intervento di Elihu è lo sdegno; esso si rivolge insieme a Giobbe e agli amici, è detto nel prologo; ma poi appare con chiarezza che l'attenzione maggiore di Elihu è a Giobbe e non agli amici. Effettivamente le singole parole pronunciate da Giobbe appaiono a tratti estreme, addirittura blasfeme, tali dunque da giustificare lo sdegno di Elihu.

Congruente con questa sia pur solo sommaria identificazione dell'autore dei discorsi di Elihu, un redattore successivo, pare anche la caratterizzazione che è proposta di lui come di uno "più giovane"; egli prende la parola solo quando gli altri hanno finito gli argomenti; fuor di metafora, solo quando il libro nella sua prima redazione è chiuso.

Che possa essere stata apportata un'aggiunta successiva di tal genere non deve troppo sorprendere; essa corrisponde alla struttura che fin dall'inizio assume il libro di Giobbe: una favola antica, dai toni spiccatamente leggendari, diventa oggetto di una ripresa interpretante alla luce delle discussioni più recenti su un tema – la sofferenza del giusto – che per natura sua appare interminabile. Anche dopo la prima redazione del libro la discussione continua. Elihu cerca di dare parola alla confutazione delle precedenti parole di Giobbe; la sua confutazione per altro è già implicita nella stessa confessione finale di Giobbe.

Le affermazioni di Giobbe che Elihu corregge possono essere schematicamente ricondotte a tre, per altro a stento distinte l'una dall'altra.

a) La prima affermazione di Giobbe che suscita lo sdegno di Elihu è quella che si riferisce al presunto comportamento arbitrario di Dio.

Non hai fatto che dire ai miei orecchi
e ho ben udito il suono dei tuoi detti:
⁹«Puro son io, senza peccato,
io sono mondo, non ho colpa;
¹⁰ma egli contro di me trova pretesti
e mi stima suo nemico;
¹¹pone in ceppi i miei piedi
e spia tutti i miei passi!».
¹²Ecco, in questo ti rispondo: non hai ragione.
Dio è infatti più grande dell'uomo. (33, 8-12)

Non è un grande argomento quello proposto, parrebbe; che Dio sia più grande dell'uomo è la semplice ripetizione tautologica di una tesi nota, ma che non prende in alcun modo in considerazione l'obiezione di Giobbe; Dio pareva avere stretto un'alleanza con Giobbe e tale alleanza suppone una legge condivisa. Appunto questa è la difficoltà: mettere d'accordo la legge condivisa e il riconoscimento che Dio rimane oltre la Legge; proprio perché Dio è più grande dell'uomo il *timore di Dio* deve rimanere fermo anche *per nulla*; la fede in lui comporta il riconoscimento Dio è più grande e non può mai essere compreso.

Leggo ancora un passo che si riferisce al presunto arbitrio di Dio:

Esploriamo noi ciò che è giusto,
indaghiamo fra di noi quale sia il bene:
poiché Giobbe ha detto: «Io son giusto,
ma Dio mi ha tolto il mio diritto;

contro il mio diritto passo per menzognero,
inguaribile è la mia piaga benché senza colpa».
Chi è come Giobbe
che beve, come l'acqua, l'insulto,
che fa la strada in compagnia dei malfattori,
andando con uomini iniqui?
Poiché egli ha detto: «Non giova all'uomo
essere in buona grazia con Dio».
Perciò ascoltatevi, uomini di senno:
lungi da Dio l'iniquità
e dall'Onnipotente l'ingiustizia!
Poiché egli ripaga l'uomo secondo il suo operato
e fa trovare ad ognuno secondo la sua condotta. (34, 4-11)

b) La seconda sentenza di accusa che Giobbe rivolge a Dio ed Elihu respinge è quella che si riferisce al suo inesorabile silenzio. La confutazione di Elihu, interessante, appare assai simile a quella che Giobbe stesso darà poi con la sua confessione finale: Dio parla in molti modi, ed essi sono sempre modi diversi da quelli propri dell'uomo e delle sue parole. Dio parla anche attraverso i sogni, gli incubi e il dolore. Si esprime in questa risposta la tesi di fondo proposta da Elihu, che è poi la tesi di fondo iscritta anche nel dramma intero di Giobbe come scritto prima di lui: mi riferisco alla tesi che afferma una funzione pedagogica del dolore.

Occorre essere più precisi a tale riguardo: dire che Dio fa soffrire l'uomo per educarlo sarebbe troppo; e tuttavia, pur non potendo noi attribuire a Dio l'iniziativa di mettere l'uomo alla prova, pur non sapendo noi rispondere alla domanda radicale – perché Dio fa che l'uomo soffra, o permette che l'uomo soffra – dobbiamo riconoscere che attraverso la sofferenza l'uomo apprende:

Perché ti lamenti di lui,
se non risponde ad ogni tua parola?
Dio parla in un modo
o in un altro, ma non si fa attenzione.
Parla nel sogno, visione notturna,
quando cade il sopore sugli uomini
e si addormentano sul loro giaciglio;
apre allora l'orecchio degli uomini
e con apparizioni li spaventa,
per distogliere l'uomo dal male
e tenerlo lontano dall'orgoglio,
per preservarne l'anima dalla fossa
e la sua vita dalla morte violenta.
Lo corregge con il dolore nel suo letto
e con la tortura continua delle ossa;
quando il suo senso ha nausea del pane,
il suo appetito del cibo squisito;
quando la sua carne si consuma a vista d'occhio
e le ossa, che non si vedevano prima, spuntano fuori,
quando egli si avvicina alla fossa
e la sua vita alla dimora dei morti. (33, 13-22)

c) Una terza affermazione di Giobbe a carico di Dio suscita lo sdegno di Elihu; essa appare solo a stento distinguibile dalle altre due; è quella che dice che la giustizia non serve a niente, e che non c'è alcuna differenza di destino tra l'empio e il giusto:

Chi è come Giobbe
che beve, come l'acqua, l'insulto,
che fa la strada in compagnia dei malfattori,
andando con uomini iniqui?
Poiché egli ha detto: «Non giova all'uomo
essere in buona grazia con Dio».

Perciò ascoltatevi, uomini di senno:
lungi da Dio l'iniquità
e dall'Onnipotente l'ingiustizia!
Poiché egli ripaga l'uomo secondo il suo operato
e fa trovare ad ognuno secondo la sua condotta.
In verità, Dio non agisce da ingiusto
e l'Onnipotente non sovverte il diritto!
Chi mai gli ha affidato la terra
e chi ha disposto il mondo intero?
Se egli richiamasse il suo spirito a sé
e a sé ritraesse il suo soffio,
ogni carne morirebbe all'istante
e l'uomo ritornerebbe in polvere.
Se hai intelletto, ascolta bene questo,
porgi l'orecchio al suono delle mie parole. (34, 7-16)

Il senso sintetico del messaggio di Elihu è lo stesso del libro nella sua interezza. Esso è espresso da Elihu in maniera certo più didascalica e meno appassionata. È espresso con la preoccupazione di ricondurre il discorso sulla sofferenza ai principi generali della sapienza credente.

Due aspetti emergono tra tutti gli altri: la funzione educativa della sofferenza e soprattutto la trascendenza di Dio rispetto ai nostri discorsi, e dunque l'impossibilità di giudicare il suo modo di comportarsi. I due aspetti emergono con chiarezza dalla conclusione dei discorsi di Elihu, la quale anticipa il discorso di Dio. Per suggerire la trascendenza di Dio rispetto a tutto ciò che la mente umana può comprendere, infatti, Elihu evoca i grandi e misteriosi fatti della natura. Così avviene già anche - e soprattutto - nell'inno alla sapienza di 36,22-37,13, dove vengono successivamente descritte la pioggia, la tempesta e l'inverno. Così avviene soprattutto nella conclusione:

Porgi l'orecchio a questo, Giobbe, soffermati
e considera le meraviglie di Dio.
Sai tu come Dio le diriga
e come la sua nube produca il lampo?
Conosci tu come la nube si libra in aria,
i prodigi di colui che tutto sa?
Come le tue vesti siano calde
quando non soffia l'austro e la terra riposa?
Hai tu forse disteso con lui il firmamento,
solido come specchio di metallo fuso?
Insegnaci che cosa dobbiamo dirgli.
Noi non parleremo per l'oscurità.
Gli si può forse ordinare: «Parlerò io?».
O un uomo può dire che è sopraffatto?
Ora diventa invisibile la luce,
oscurata in mezzo alle nubi:
ma tira il vento e le spazza via.
Dal nord giunge un aureo chiarore,
intorno a Dio è tremenda maestà.
L'Onnipotente noi non lo possiamo raggiungere,
sublime in potenza e rettitudine
e grande per giustizia: egli non ha da rispondere.
Perciò gli uomini lo temono:
a lui la venerazione di tutti i saggi di mente. (37, 14-24)

Per capire questo argomento cosmologico a favore della indicibilità di Dio occorre considerare da capo la figura della parola umana. Noi siamo stati abituati da una lunga tradizione filosofica a considerare la parola come il nome del concetto, dunque dell'idea universale e astratta. In realtà, la parola umana non definisce il concetto, né quindi la frase assume la forma del giudizio. La parola e la frase stessa assumono invece alla fine la forma della confessione.

A dire il vero, non solo alla fine, ma fin dall'inizio la parola umana assume la forma della confessione. Dalla confessione nasce la parola. Dire una parola equivale a confessare una speranza. Non è affatto vero che la parola definisca un'essenza, affermi dunque una legge e una necessità, garantisca una comprensione.

Quando cercavo di comprendere, dice il Salmo, davanti a te stavo come una bestia; più precisamente, esso si esprime così:

Quando si agitava il mio cuore
e nell'intimo mi tormentavo,
io ero stolto e non capivo,
davanti a te stavo come una bestia.
Ma io sono con te sempre:
tu mi hai preso per la mano destra.
Mi guiderai con il tuo consiglio
e poi mi accoglierai nella tua gloria. (73, 21-24)

La vita dell'uomo è possibile soltanto in questa forma, la confessione. La parola è possibile soltanto nel tempio, alla sua presenza; essa appare invece in fretta impossibile, quando accada che l'uomo elevi la pretesa di comprendere i disegni di Dio, i principi generali secondo i quali Egli governa il mondo, e quindi l'uomo elevi insieme la pretesa di giudicare l'operato di Dio.

Per comprendere il senso e l'errore della pretesa umana di capire Dio, e quindi di giudicare il suo operato, possiamo riferirci alla pretesa incongrua del figlio minore della parabola dei due figli: egli chiede al padre di avere quello che gli spetta – perché certo il patrimonio del padre gli spetta, come anche il padre riconosce – e amministrarlo da solo. Vale per altro per quel patrimonio una precisa legge: solo se rimane nelle mani del padre esso vale; quando sia amministrato in proprio dal figlio in fretta si dissolve.

Occorre per altro rilevare insieme la somiglianza degli amici di Giobbe con il fratello maggiore della parabola; egli presume di conoscere bene la legge del padre, e anche presume di non avere mai trasgredito alcuno dei suoi ordini. E tuttavia appare poi come servo assai più che come un figlio; non conosce infatti il modo di sentire del padre; non riconosce il figlio del padre come suo fratello; non sa esprimere davanti al padre desiderio maggiore di questo, avere un capretto da mangiare con gli amici.

Anche il tratto materialistico della comprensione degli ordini del padre da parte del figlio maggiore ci aiuta a capire – per contrasto – che cosa voglia dire avere una concezione confessante e non intellettualistica della conoscenza. Il sapere del concetto “definisce”, dunque circoscrive la verità e la distingue dall'errore; il sapere della confessione invece rimanda a una promessa, per al quale si può e si deve invocare un compimento, ma non si può mai scrivere un bilancio consuntivo.

I discorsi di Jahve

I discorsi di Dio – meglio di *Jahvè*, come qui è finalmente chiamato – appaiono come una conclusione deludente del dramma. Efficace a tale riguardo è la parafrasi irridente di Woody Allen⁹:

Il Signore parlò e la sua voce tuonò:

«Devo io, che ho creato la terra e il cielo, dare spiegazioni del mio comportamento a te? Che cosa hai creato tu che osi interrogarmi?»

«Ma questa non è una risposta», notò Giobbe.

L'irrisione di Allen ha sullo sfondo un'implicita interpretazione della parola di Dio: essa sarebbe una rivendicazione di potenza, del monopolio della potenza; sarebbe come se Dio dicesse: “io che ho fatto tutto, dunque anche posso disporre di ciò che ho fatto come voglio”. Mentre il senso vero della parola di Dio quest'altro: quello che ho io

⁹ «Non c'è dubbio che ci sia un mondo invisibile. Il problema è, quanto dista dal centro storico e qual è l'orario di chiusura? Di avvenimenti inspiegabili ne succedono di continuo. Un uomo vede gli spiriti. Un altro sente delle voci. Un terzo si sveglia e si trova a correre a San Siro. Quanti di noi, una volta o l'altra, non hanno sentito una mano gelida sulla nuca mentre erano soli in casa? (io no, grazie a Dio, ma ad altri è successo). Cosa c'è dietro queste esperienze? O anche davanti, già che ci siamo? Sarà vero che certe persone possono predire il futuro o comunicare con i defunti? E sarà possibile, dopo morti, fare ancora la doccia?»

fatto ha un senso; solo conoscendo quel senso è possibile giudicare e governare il mondo; ora quel senso a te sfugge; e tu vorresti suggerirmi che fare di ciò di cui ignori il senso?

Rimane in ogni caso indubitabile il suono deludente della parola di Dio, o addirittura il suono prepotente. I discorsi di Dio propongono prima un problema di carattere letterario. Propongono poi e soprattutto un problema di carattere teologico.

Il problema letterario

Il discorsi di Dio sono due, intervallati da una prima risposta di Giobbe; seguirà poi una seconda risposta, la quale per altro riprende alcune parole di Dio che compaiono già nel primo discorso di Giobbe.

Chi è costui che oscura il consiglio
con parole insipienti? (38,2)

Chi è colui che, senza aver scienza,
può oscurare il tuo consiglio? (42,3)

ciò che soprattutto fa problema è la notevole disparità tra i due discorsi di Dio. Il primo potrebbe essere intitolato una celebrazione dell'armonia del creato; tale armonia è contestata a Giobbe, il quale dovrebbe dire dove egli era quando questa armonia era disposta; se non c'era, come non c'era, deve ammirare stupito e non giudicare. Il secondo discorso invece è la celebrazione di due mostri mitici, più precisamente, della loro forza mitica e irresistibile.

a) Il primo discorso appare meno sorprendente del secondo; esso corrisponde a un genere letterario noto della letteratura sapienziale, utilizzato anche nell'inno alla sapienza del c. 28. Per dire della sapienza nascosta di Dio quell'inno procede dalle cose nascoste del cosmo. Il catalogo delle cose nascoste, e soprattutto il bestiario, costituisce una forma letteraria ritornante della letteratura sapienziale. Suggeriamo qui un indice delle cose nascoste, di cui si dice in quel primo discorso di Jahve, molto ordinato, che traduce al livello letterario quel messaggio di ordine cosmico, che è contenuto del discorso:

a. La creazione

chi ha creato il mondo?	38, 4-7
chi ha domato il mare	38, 8-11
chi fa sorgere l'aurora	38, 12-15
chi tiene in equilibrio luce e tenebre	38, 16-21

b. Direzione del mondo

I serbatoi della neve e della grandine	38, 22-24
Pioggia, rugiada e ghiaccio	38, 25-30
Gli astri	38, 31-34
Gli uragani	38, 35-38

c. il mondo animale

chi nutre le bestie selvatiche	38, 39-41
chi presiede alla riproduzione	39, 1-4
chi ha dato loro la libertà	39, 5-8
chi controlla le bestie incontrollabili	39, 9-12

d. Gli istinti animali

La rapidità	39, 13-18
La forza	39, 19-22
Il gusto del pericolo	39, 23-25
Il gusto della rapina	39, 26-30

b) Il secondo discorso è occupato per la gran parte dalla descrizione dei due animali mitici.

Il primo animale è l'*ippopotamo*; la sua identificazione è possibile in base alla descrizione che ne è data; e tuttavia il nome con cui è chiamato, *behemot*, ha un significato impegnativo; dal punto di vista grammaticale è un plurale, il nome al singolare significa bestia; il plurale indica l'astratto, la bestialità, la forza brutta dell'animale; in tal senso la descrizione dell'ippopotamo vale come descrizione di colui che rappresenta la forza brutta, alla

quale l'uomo non può resistere.

Anche nel caso del secondo animale c'è una scarto tra il nome mitico, *Leviatan*, mostro del caos primitivo adomesticato dal Creatore, e il referente concreto, che è il coccodrillo. L'uso del nome mitico conferisce a questo animale (egiziano, e *Leviatan* in Ez 29,3s; 32,2s simboleggia l'Egitto) un carattere simbolico; esso rappresenta le forze del caos che minacciano continuamente il cosmo e sono governate da Dio soltanto.

I due animali mitici hanno in comune il fatto di rappresentare le forze del male. Mentre dunque il primo discorso di Jahvè fa riferimento alla sua opera di ordinamento cosmico, il secondo discorso fa riferimento alla sua opera di regista dinamico della storia umana. Attraverso una tale interpretazione sistematizzante si cerca di giustificare la duplicità dei discorsi di Dio, e soprattutto lo scadimento del secondo discorso rispetto al primo. Un esegeta cattolico di grande fama, autore di un noto commentario su Giobbe, Edouard Dhorme, scrive: «Le pagine su Behemot e Levitan sono senz'altro opera di un grande poeta, ma sono un *hors d'oeuvre* nell'insieme dell'opera poetica originale». L'interpretazione sistematizzante richiamata appare per altro troppo forzata.

Dal punto di vista del problema letterario pare più probabile la tesi che ipotizza l'unicità del discorso originario di Dio, il quale avrebbe compreso le parti 38,1-40,2 e 40, 6-14; così come ipotizza l'originaria unicità della risposta di Giobbe, composta dagli attuali versetti 40, 3-5 più 42, 1-6. I due pezzi virtuosistici sugli animali mitici sarebbero stati aggiunti, suggerendo la scomposizione in due parti della risposta di Giobbe.

Il problema teologico

La struttura retorica di fondo del primo discorso è subito dichiarata dai primi versetti.

Da considerare è anzitutto la formula di introduzione: *Il Signore rispose a Giobbe di mezzo al turbine*. Che la risposta sia data dal turbine segnala subito la trascendenza di Dio in seconda battuta. Dio non è nascosto soltanto perché distante ed ozioso; appare invece nascosto soprattutto quando si fa vivo. Non è nascosto solo perché rimane in silenzio; appare ancora più nascosto quando parla. La sua parola assume la consistenza di un tuono che esce dalla tempesta.

Così è stato fin dall'inizio, fin dalla teofania del Sinai. E prima ancora, quando di manifestò a Mosè presso il rovetto ardente; lì per lì Mosè pensò di avvicinarsi, vedere e toccare il rovetto in fiamme per capire il prodigio. Ma Dio lo fermò:

Il Signore vide che si era avvicinato per vedere e Dio lo chiamò dal rovetto e disse: «Mosè, Mosè!». Rispose: «Eccomi!». Riprese: «Non avvicinarti! Togliti i sandali dai piedi, perché il luogo sul quale tu stai è una terra santa!». E disse: «Io sono il Dio di tuo padre, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe». Mosè allora si velò il viso, perché aveva paura di guardare verso Dio. (Es 3, 4-6)

La pagina di *Esodo* 3 offre una buona traccia per intendere la risposta di Jahvè a Giobbe. La scena del rovetto ardente costituisce la vocazione di Mosè; in quella pagina è cioè detto come Dio si faccia vicino a Mosè e lo chiami al suo servizio. La vicinanza di Dio non autorizza in alcun modo la familiarità con Lui. Mosè, considerato il compito che Dio gli affidava, si sentì autorizzato a chiedergli il nome:

Ecco io arrivo dagli Israeliti e dico loro: Il Dio dei vostri padri mi ha mandato a voi. Ma mi diranno: Come si chiama? E io che cosa risponderò loro? (Es 3, 13)

Dio – a dire il vero – non ritiene affatto che a Mosè sia necessario conoscere il suo nome per parlare di lui agli Israeliti. Egli potrà dire *il Dio dei vostri padri*; la formula potrebbe essere parafrasata così: il Dio del quale avete sempre sentito parlare e che mai avete conosciuto... Ma Dio pronuncia poi anche un nome; esso è un nome assai singolare; non si capisce subito se sia davvero un nome o se non sia piuttosto una formula per evitare di dire il proprio nome: *Io sono quello che sono*.

Dio disse a Mosè: «Io sono colui che sono!».

Si potrebbe tradurre anche: io sono quello che ci sarà; o addirittura io sarò quello che sarò. Il nome rimanda a un dramma; tu mi invocherai, io ti risponderò e allora tu saprai chi io sono.

Poi disse: «Dirai agli Israeliti: Io-Sono mi ha mandato a voi». Dio aggiunse a Mosè: «Dirai agli Israeliti: Io sono (Jahvè), il Dio dei vostri padri, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe mi ha mandato a voi. Questo è il mio nome per sempre; questo è il titolo con cui sarò ricordato di generazione in generazione. (Es 3, 14-15)

Risponde Dio a Giobbe e ai suoi interrogativi? La risposta che deve essere data a questa domanda è la stessa che si dà all'altra: risponde Dio a Mosè? In certo senso sì, risponde; ma la risposta di Dio dice una verità che potrà essere conosciuta soltanto attraverso il cammino successivo, e attraverso quel cammino vissuto nel segno della fede e dell'invocazione.

La confidenza di Dio, la sua parola non più pronunciata *da mezzo al turbine*, verrà soltanto dopo il cammino pericoloso attraverso un deserto mortale. Penso all'incontro di Elia con Jahvè sull'Oreb, dopo 40 giorni e quaranta notti di cammino. Elia stette sulla soglia della caverna:

Ecco, il Signore passò. Ci fu un vento impetuoso e gagliardo da spaccare i monti e spezzare le rocce davanti al Signore, ma il Signore non era nel vento. Dopo il vento ci fu un terremoto, ma il Signore non era nel terremoto. Dopo il terremoto ci fu un fuoco, ma il Signore non era nel fuoco. Dopo il fuoco ci fu il mormorio di un vento leggero. Come l'udì, Elia si coprì il volto con il mantello, uscì e si fermò all'ingresso della caverna. Ed ecco, sentì una voce che gli diceva: «Che fai qui, Elia?». (1 Re 19, 11-13)

Dunque, dopo essere passato attraverso la voglia di morire Elia giunge al colloquio familiare con Dio, Dio parla a Giobbe dal turbine, perché Giobbe deve essere ricondotto alla consapevolezza della sua condizione *umile*; *humilis* vuol dire tratto dalla terra (*humus*); e dunque vuol dire anche vivo per un soffio. Giobbe deve ricordare che egli vive per un soffio, quello di Dio. La pretesa di Giobbe di giudicare l'operato di Dio equivale alla volontà di oscurare il consiglio di Dio con parole insipienti.

Chi è costui che oscura il consiglio
con parole insipienti?
Cingiti i fianchi come un prode,
io t'interrogherò e tu mi istruirai.
Dov'eri tu quand'io ponevo le fondamenta della terra?
Dillo, se hai tanta intelligenza!
Chi ha fissato le sue dimensioni, se lo sai,
o chi ha teso su di essa la misura?
Dove sono fissate le sue basi
o chi ha posto la sua pietra angolare,
mentre gioivano in coro le stelle del mattino
e plaudivano tutti i figli di Dio? (38, 2-7)

Il ricordo delle opere primordiali di Dio mira a rinnovare lo stupore, l'ammirazione, il silenzio stupito. Da questi sentimenti è nata la parola; quando la parola dimentichi questi sentimenti primordiali diventa chiacchiera inutile. Chiacchiera che oscura il consiglio, e non confessione della sua grazia.

La struttura essenziale della parola di Dio è dunque quella indicata. Essa è poi sviluppata in forma estesa, mediante la considerazione delle molteplici e ben ordinate opere della creazione. La struttura della rassegna ordinata delle opere di Dio, dalle più grandi alle più piccole, anzi alla più piccola e preziosa che è l'uomo, ritorna spesso nei testi biblici, e in specie nei testi che hanno la forma dell'inno o del poema sapienziale. Il racconto della creazione di Gen 1 è il modello più autorevole; ma pensiamo anche al cantico dei tre fanciulli, ed a molti salmi, a molti inni alla sapienza ipostatica (Gb 28, Prov 8, Sir 24).