

ALBERTO MELLO

Le quattro colonne della sapienza

EDIZIONI QIQAJON
COMUNITÀ DI BOSE

GIOBBE: IL DOLORE

La lettura di Giobbe è una grandissima sfida personale, perché si tratta di una lotta con Dio. Questa sfida possiamo raccoglierla solo nella misura in cui diventa anche la nostra, e quindi viviamo in una situazione di sofferenza o di prova analoga a quella di Giobbe. Di conseguenza, ciascuno ha una comprensione personale di questo libro, a misura della sua esperienza. Scrive Walter Brueggemann:

Il libro di Giobbe vive ai margini dell'Antico Testamento. Dal punto di vista retorico, il libro riprende generi e modelli di linguaggio più antichi e li plasma in quella che è l'affermazione di fede più artistica e raffinata dell'Antico Testamento. Dal punto di vista teologico, si rifà a presupposti sapienziali ma sfidando le

premesse fondamentali della fede di Israele e rifiutando ogni facile soluzione alle questioni teologiche¹.

Solitamente si ammette che Giobbe sia il rappresentante di un nuovo tipo di sapienza, contrapposta a quella tradizionale dei suoi amici. La sapienza degli amici è dogmatica, mentre quella di Giobbe è critica come quella di Qohelet. In particolare, rifiuta la dottrina classica della retribuzione: merito-ricompensa e colpa-castigo. Siccome la versione individuale di questa dottrina risale a un profeta dell'esilio, Ezechiele, si ritiene che Giobbe sia postesilico. Ma, se Giobbe non ha paralleli nella Bibbia, ne ha però nell'antico oriente, in Egitto e in Mesopotamia, e questi paralleli sono antichissimi: l'egiziano *Dialogo di un disperato con la sua anima* e il cosiddetto *Giobbe sumerico* risalgono a circa il 2000 a.C. Anche questi antichi testi mediorientali si pongono il problema dell'umana sofferenza e ne accusano

¹ W. Brueggemann, *Introduzione all'Antico Testamento*, Torino 2005, p. 309.

la divinità o cercano di giustificarla (teodicea). Il tipo di riflessione che anima Giobbe è antico come le montagne.

Di più, ciò che maggiormente si oppone a una datazione tardiva di Giobbe è la sua lingua, che presenta più di cento *hápax legómena*: linguisticamente, questo libro poetico è il più difficile di tutta la Bibbia ebraica. Infatti presenta i maggiori contatti con l'ugaritico, che è una sorta di paleoebraico. E se la lingua di Giobbe è antica, probabile che sia antica anche la sua sapienza!

Il libro di Giobbe attualmente si presenta come un corpo poetico sotto forma di dialogo o di disputa sapienziale inquadrato da un racconto in prosa che ne costituisce il prologo e l'epilogo. Il raccordo tra queste due parti del libro, il racconto in prosa e lo sviluppo poetico ben più ampio, ha sempre fatto problema, per almeno due motivi.

Nel prologo chi viene presentato è un Giobbe "paziente", che non si lamenta mai ma accetta da Dio qualsiasi disgrazia. Quello che parla nei dialoghi è invece un altro Giobbe: impaziente, aggressivo, a tratti perfino blasfemo.

Nell'epilogo Giobbe riottiene il doppio di quello che aveva perduto, in figli e in possedimenti, cioè si riafferma quella dottrina della retribuzione personale che nel corpo del libro sembrava costantemente negata dallo stesso Giobbe. In realtà vedremo che queste impressioni sono superficiali e non rendono conto della complessità teologica del libro. Quale che sia l'origine storica del racconto, che può anche essere indipendente dal corpo poetico, il libro di Giobbe ha una sua profonda coerenza letteraria.

Il tema di fondo

Infatti, l'argomento del libro non è la sofferenza del giusto. Questo è il modo in cui si presentano le cose nel prologo: Giobbe è un uomo "integro e retto" cui tocca, ciononostante, la sventura. La presenza di Satana, nel prologo, è un espediente narrativo per evitare di attribuire a Dio il male, che lui "permette" solamente. Ma il problema di Giobbe non è neppure una teodicea, ossia il tentativo di giustificare

Dio per le sofferenze del giusto. Questo, caso mai, è il problema dei suoi amici che si limitano a sostenere che, se Giobbe soffre, vuol dire che non è giusto ma peccatore. Tutto il libro sta a dimostrare che questa risposta è falsa, è inadeguata.

Ora, il problema della sofferenza innocente è reale, ma è solo lo starter che dà inizio alla discussione tra Giobbe e i suoi amici-nemici; è, precisamente, la funzione assolta dal prologo, prima che abbia inizio il dramma vero e proprio. In realtà, l'argomento centrale di questa discussione diventa subito un altro, cioè: può un uomo essere giusto davanti a Dio?

In questo senso, la diagnosi degli amici di Giobbe è esatta, ma è una diagnosi senza terapia: nessun uomo può essere giusto, e quindi neppure Giobbe è giusto, nonostante le sue proteste. Sofferenze e malattie toccano in sorte agli uomini in quanto sono peccatori, e non c'è rimedio. Per questo Giobbe li chiama medici, ma "medici da nulla" (Gb 13,4) perché fanno solo diagnosticare il male, senza essere capaci di curarlo. Ecco, quindi, la loro diagnosi:

[ELIFAZ]: 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 fondamento
(Gb 4,17-19).

[ELIFAZ]: Che cos'è l'uomo che si ritenga
puro,
che si ritenga giusto un nato di donna?
(Gb 15,14).

[BILDAD]: Come può essere giusto un uomo
con Dio?
Come può essere innocente un nato
di donna? (Gb 25,4).

Quindi il problema non è solo la sofferenza del giusto, ma la stessa possibilità di essere giusti. Se così si può dire, è un problema paolino, vale a dire quello della giustificazione, cioè la capacità stessa, per l'uomo, di entrare in rapporto con Dio, di stare alla sua presenza, di parlare con lui. Ora, Giobbe non nega questa evidenza:

Veramente io so che è così:
come può essere giusto un uomo
con Dio?
Se uno volesse disputare con lui,
non gli risponderebbe una volta su mille
(Gb 9,2-3).

Non è vero che Giobbe rivendichi sempre la propria innocenza. Giobbe è sì un uomo "integro e retto", ma si riconosce anche peccatore. Tuttavia egli non cessa di battersi alla ricerca di un dialogo con Dio, nonostante il peccato. E in effetti, a differenza dei suoi amici che parlano di Dio alla terza persona, Giobbe gli si rivolge come a un "tu":

Che cos'è l'uomo che tu ne faccia conto
e a lui rivolga la tua attenzione?
Che lo scruti ogni mattina
e a ogni istante lo metta alla prova? ...
Se ho peccato, che cosa ti ho fatto,
o custode dell'uomo? ...
Perché non cancelli il mio peccato
e non dimentichi la mia iniquità?
(Gb 7,17-18.20-21).

Queste parole sono un intenzionale rovesciamento del salmo 8. Nel salmo, l'attenzione di Dio costituisce la grandezza dell'uomo. In Giobbe è la causa della sua miseria. Dio si ricorda anche troppo dell'uomo, non lo lascia neppure respirare. È un giudice implacabile. Certo, Giobbe resta prigioniero di un meccanismo giudiziario, ma ha il merito di battersi contro questo meccanismo, di cercare un'alternativa a questa falsa immagine di Dio.

Una lotta con Dio

È questa audacia nel discutere con Dio, pur sapendosi perdente, che fa la grandezza di Giobbe di fronte ai suoi interlocutori, che invece fanno di tutto per giustificare Dio a spese dell'uomo, la parte più debole.

L'argomento degli amici è inconfutabile, ma è bloccato, senza vie d'uscita: l'uomo non può essere giusto. Giobbe si sforza di andare oltre questa impasse: anche se fossi giusto, a cosa servirebbe?

Anche se fossi giusto, non potrei
rispondergli,
dovrei chiedere pietà al mio giudice
(Gb 9,15).

Non è solo impossibile avere ragione con Dio ("aver ragione" è lo stesso che "essere giusti": ebraico *zadaq*), ma è perfino inutile, ininfluenza, perché, se anche si avesse ragione, sarebbe impossibile farla valere. Troppo è lo scarto tra Creatore e creatura, tra Giudice e imputato: è impossibile misurarsi con Dio sullo stesso piano, sul piano della ragione, della giustizia.

Giobbe va ancora oltre nella sua verità: confessa di ignorare se è giusto o ingiusto, innocente o colpevole. Perché? Per la semplice ragione che Dio tratta allo stesso modo il giusto e l'empio, senza nessuna distinzione. Questa è la verità che ci dice Giobbe, senza saperlo, perché è davvero così, per quanto sia paradossale:

Se fossi giusto, la mia bocca
mi condannerebbe,
se fossi innocente, proverebbe che sono
colpevole.

Sono innocente? Non lo so neppure io ...
Per questo dico: È la stessa cosa:
egli fa perire l'innocente e il reo ...
Se non è lui, chi dunque sarà?
(Gb 9,20-22.24).

In questo modo, Giobbe rasenta la bestemmia, come il Qohelet. C'è una stessa sorte per il giusto e per l'empio: è la morte, che azzerava qualsiasi distinzione di merito. Se non è Dio che agisce così, allora chi? Ho già segnalato che i dialoghi poetici, a differenza del prologo narrativo, non conoscono l'intervento dell'Avversario, dell'Accusatore. Satana, nel prologo, ha proprio la funzione di esonerare Dio dall'accusa di compiere il male. Satana è ancora un espediente teologico per "giustificare" Dio, essendo un angelo suo servitore, soggetto al suo controllo, ma distinto da lui.

Per Giobbe, al contrario, l'avversario, il nemico da affrontare, è Dio stesso. Giobbe è molto più coraggioso perfino del narratore della sua storia, non ricorre all'ipotesi di lavoro del Satana. "Se non è Dio, allora chi?" (Gb 9,24). E qui

bisogna rivelare una chiave di lettura che consiste proprio nel suo nome ebraico: *Ijov*. Sono le stesse lettere di *Ojev*, ma per così dire rovesciate. *Ojev* vuol dire "nemico", "avversario", ed è un participio presente. *Ijov* può essere letto come il participio passato della stessa radice: "avversato". Giobbe sente Dio come il suo nemico. Perciò si batte con lui, pretende di far valere le sue ragioni, la sua "verità" contro il discorso degli amici che costruiscono un'immagine giudiziaria di Dio e finiscono per questo in un *cul de sac* teologico.

Per Giobbe, in conclusione, dire che nessun uomo è giusto apre delle nuove strade al pensiero teologico, delle strade ancora inesplorate dalla sapienza biblica. Significa, sostanzialmente, ridimensionare la stessa distinzione tra giusti ed empi, e quindi smontare il meccanismo di un Dio giudice:

Sono colpevole? Guai a me!

Sono giusto? Non alzo la testa! (Gb 10,15).

Non si abolisce, ma si riduce la differenza tra giusto ed empio, perché Dio stesso non fa questa

differenza. Che dire? Allora è Dio che è ingiusto! Detto altrimenti: Dio non è un giudice! E questa è la verità. Giobbe non lo sa ancora, non arriva alla fine delle sue parole. Ma la soluzione del suo dramma è proprio questa: Dio non è giusto, ma è molto di più che giusto. Come insegna il vangelo: “Il Padre vostro che è nei cieli fa sorgere il suo sole sui cattivi e sui buoni e fa piovere sui giusti e sugli ingiusti” (Mt 5,45). Detto altrimenti: Dio perdona, Dio giustifica anche il peccatore. Giobbe non lo dice ancora, ma la conclusione logica è questa, ed egli ha il merito di avere aperto la via a una nuova comprensione teologica, non rinchiudendo Dio in una prigione dogmatica.

La necessità di un mediatore

In un combattimento si richiede che ci sia un arbitro. Nella sua lotta con Dio (o con la visione teologica dei suoi amici), Giobbe esprime a più riprese un desiderio molto forte: la speranza che ci sia un intermediario tra i due avversari (*Ojev*

e *Ijov*) in modo da ridurre la loro distanza, da assicurare una sfida imparziale.

Egli non è un uomo come me
cui possa rispondere,
con cui possiamo entrare insieme in giudizio.
Se ci fosse [TM: “non c’è”] tra di noi
un arbitro
che ponga la sua mano su noi due
(Gb 9,32-33).

“Arbitro”, qui, letteralmente è “qualcuno che rimprovera” (cf. Gb 40,2), ma posto tra due, con la mano sulla spalla, diventa un intercessore. Chi può essere questo intermediario tra Dio e l’uomo? Forse non un altro uomo, che non può intervenire presso Dio, ma qualcuno che sta dalla parte dell’uomo, che prende le difese del più debole. Questa speranza è ancora molto imprecisa, anzi vista come irrealizzabile (“Poiché non è così, sono solo con me stesso”: Gb 9,35). Ma gradualmente prende dei contorni sempre più espliciti, e Giobbe giunge a parlare di un “testimone” difensore, anzi di un “garante”, anche se

il testo seguente è piuttosto difficile e ne tralascio i punti più oscuri:

Ma ecco, fin da ora, il mio testimone
è nei cieli,
il mio garante nelle altezze ...
perché difenda l'uomo davanti a Dio,
come fa un uomo con il suo amico"
(Gb 16,19.21).

Quindi si può dire che l'intermediario è un avvocato difensore dell'uomo davanti a Dio. Agisce come un uomo con il suo amico, quindi è un "amico dell'uomo". Dal testimone e garante si passa facilmente all'idea di un "redentore" (*go'el*), e infatti quest'ultimo è il testo più importante e più profetico:

Io so che il mio redentore è vivo
e che, ultimo, si ergerà sulla polvere!
Dopo che questa mia pelle sarà distrutta
nella mia carne vedrò Dio.
Sì, lo vedrò io stesso,
e i miei occhi lo contempleranno
non da straniero (Gb 19,25-27).

Per chiarire questo passaggio, altrettanto difficile, dobbiamo spiegare tre termini: "redentore", "ultimo" e "nella mia carne".

a) Il *go'el*, nel diritto ebraico, è il parente più prossimo della vittima, il vendicatore del sangue, se questi viene ucciso, il suo riscattatore, se è caduto in schiavitù o se i suoi beni sono stati confiscati per debiti. In un parola, è il suo difensore d'ufficio. Questo termine, a partire dal secondo Isaia, è anche teologico, ma io dubito che Giobbe sia posteriore al secondo Isaia. In ogni caso, questa è la sola ricorrenza sapienziale in cui si trova il termine *go'el* (a parte Proverbi 23,11) e credo che il suo significato sia antropologico. Quindi anche in Giobbe 19 è preferibile riconoscere nel "redentore" la stessa figura già delineata sopra come un "arbitro" (cf. Gb 9) o un "testimone garante" (cf. Gb 16) in grado di difendere l'uomo davanti a Dio. In pratica, il testo sopporta una rilettura messianica.

b) "Ultimo" (*aḥaron*) rispetto a che cosa? Alla fine del processo, alla fine della storia, alla fine del libro? Però in alcuni contesti (vedi il salmo 73,24) *aḥar* ("dopo") può anche significare "do-

po la morte". Così si spiega come Girolamo abbia inteso "nell'ultimo giorno", cioè nel giorno della resurrezione.

c) *Mi-basar* significa "nella carne" o "senza carne"? La pelle sarà distrutta, è vero, ma la preposizione *min* difficilmente può voler dire "senza" con verbi di percezione. Perciò la resa di questo testo da parte di Girolamo si può riconoscere pertinente, come una profezia della resurrezione.

Elihu, il mediatore?

Dopo i dialoghi con i tre interlocutori (Elifaz, Bildad e Zofar), che rappresentano l'immagine giudiziale contro cui Giobbe insorge ("Voi vi accanite contro di me come Dio": Gb 19,22; non è Dio che si accanisce, ma sono loro che si accaniscono nel volerlo difendere); dopo anche la "grande sfida" in cui Giobbe protesta la propria innocenza (cf. Gb 26-31), appare un quarto personaggio, molto misterioso, di cui non si parla né nel prologo né nell'epilogo, e che finora ha taciuto.

Si tratta di Elihu, che vuol dire "egli è il mio Dio", un personaggio che gode di cattiva reputazione presso gli esegeti, ma che forse ha qualcosa a che fare con la speranza di Giobbe. Non dico che lui sia il redentore tanto atteso, ma Elihu in qualche modo funge da arbitro tra Giobbe e i suoi amici. Interviene in un momento di pausa del dibattito, quando i tre amici sembrano aver esaurito i loro argomenti (Bildad parla pochissimo e manca il terzo intervento di Zofar): quindi si direbbe che sono fuori gioco, che non sono riusciti a convincere Giobbe.

Elihu che cosa fa? Dà torto a tutti, a Giobbe come ai tre amici. Da qui l'impressione di una certa saccenteria. In realtà si comporta da arbitro imparziale. Si sdegna con Giobbe, "perché pretendeva di essere giusto davanti a Dio" (Gb 32,2), ma inveisce anche contro gli altri "perché non avevano trovato di che rispondere", e questa insufficienza non è grave. Ma subito aggiunge che "avevano riconosciuto Giobbe colpevole" (Gb 32,3). Giobbe, non Dio. Attenzione: questa che ho dato è la lettura del testo ebraico. Alcuni ipotizzano che sia una correzione scribale,

e che al posto di Giobbe si debba leggere Dio. Ma questo, in bocca ai tre amici difensori di Dio non dà senso!

Secondo il testo attuale e canonico, Elihu se la prende sì con Giobbe, ma se la prende ancor più con gli altri tre che lo colpevolizzano, che lo dichiarano peccatore. Quindi Elihu si presenta subito come un difensore di Giobbe. Un arbitro, dicevamo, ma anche più di un arbitro: un avvocato difensore, un amico. Questo Elihu, tra l'altro, è anche più giovane degli altri compagni: la sua sapienza non gli viene dagli anni (cf. Gb 32,6.8-9). È una sapienza "nuova", carismatica, come il vino che spacca gli otri (cf. Gb 32,19). Difficile pensare che l'autore del libro non provi simpatia per questa figura.

Invece Elihu è bistrattato dagli esegeti. Il suo intervento è considerato avventizio, letterariamente secondario e a dir poco saputello, per non dire satanico. In realtà, Elihu ha il merito di porre il problema di Giobbe su un piano diverso da quello degli altri amici: non sul piano giudiziario ma su quello rivelativo. Non sulla diagnosi se l'uomo sia giusto o colpevole di fronte a Dio,

ma sul modo in cui Dio si rivela all'uomo, con un capovolgimento effettivo della prospettiva teologica. Il fatto è che Dio si rivela in tanti modi: "Dio può parlare in un modo o in un altro" (Gb 33,14). Ora, la malattia, la sofferenza, è precisamente uno di questi modi in cui lui si rivela. Perciò non è un castigo, non va addebitata a una colpa, ma ha un carattere rivelativo, può essere un'occasione privilegiata dell'intervento divino.

Elihu aiuta Giobbe a uscire dallo schema giudiziario peccato-malattia che è supposto dagli amici teologi e in cui lo stesso Giobbe resta imprigionato, rivendicando la propria innocenza. Elihu, nel libro di Giobbe, viene a dirci che la sofferenza ha un valore pedagogico: "Dio corregge l'uomo con il dolore" (Gb 33,19). Questo, forse, era già un insegnamento della sapienza tradizionale ("Il Signore corregge chi ama": Pr 3,12), ma è merito di Elihu approfondire questa visione salutare della sofferenza. E lo fa, mi sembra, in tre passaggi.

a) *La sofferenza insegna all'uomo l'umiltà*, cioè gli insegna a non inorgogliersi: "Per distogliere l'uomo dal male [letteralmente: "dalla sua ope-

ra”, ma si intende che è malvagia] e tenerlo lontano dall’orgoglio, per preservarne l’anima dalla fossa e la sua vita da morte violenta” (Gb 33,17-18). La malattia è dunque uno strumento pedagogico per evitare la morte; potremmo quasi dire, come in realtà è, che la malattia è la nostra ultima difesa contro la morte.

b) *La sofferenza insegna all’uomo la gratuità della salvezza.* Qui Elihu descrive dapprima un processo ineluttabile, il decorso di una malattia mortale:

Talvolta lo corregge con dolori nel suo letto
e con la tortura continua delle ossa.

Il pane gli provoca nausea,
gli ripugnano i cibi più squisiti,
dimagrisce a vista d’occhio
e le ossa, che prima non si vedevano,
gli spuntano fuori,

la sua anima si avvicina alla fossa
e la sua vita a coloro
che infliggono la morte.

Ma se vi è un angelo sopra di lui,
un mediatore solo tra mille
che mostri all’uomo il suo dovere,

che abbia pietà di lui e implori:

“Scampalo dallo scendere nella fossa,
io gli ho trovato un riscatto”,

allora la sua carne sarà più florida

che in gioventù,

ed egli tornerà ai giorni

della sua adolescenza

(Gb 33,19-25).

Questo processo degenerativo può dunque essere arrestato. Si può guarire anche da una malattia mortale. Ma ciò avviene per pura grazia, e non per un qualche merito. La grazia è rappresentata dall’intervento miracoloso di un “angelo” custode o di un “mediatore” celeste, il quale intercede per il malato presso Dio. Questo mediatore ha trovato un riscatto per il moribondo. C’è dunque un riscatto da pagare: il nesso peccato-malattia non è disattivato. Ma questo riscatto non è pagato dal malato, è pagato da un altro, per pura grazia.

Quindi anche Elihu prevede l’intervento di un mediatore, che chiama un “angelo” (*mal’akh*), in ebraico un nome generico per “messaggero”. Comunque il centro di gravità è spostato. Per

Giobbe questo arbitro è qualcuno che deve aiutarlo a far trionfare la propria giustizia, mentre per Elihu agisce nella debolezza dell'uomo per insegnargli che vive solo per grazia. Nel libro di Giobbe, è proprio Elihu a far risuonare la nota della grazia (anche se questa nota non risuona in tutti i suoi interventi).

c) *La sofferenza insegna all'uomo l'ascolto della parola di Dio.* Attraverso la sofferenza, Dio ci "apre l'orecchio" (Gb 33,16), lo abilita all'ascolto. Ci rende attenti, sensibili alla sua voce, capaci di una comprensione più profonda. Fino al formidabile versetto di Giobbe 36,15:

Dio libera l'afflitto con la sua afflizione,
gli apre l'udito mediante la sventura.

Elihu qui afferma una cosa veramente nuova, inaudita: la sofferenza, l'afflizione, ha una forza liberatrice. È una sorta di medicina omeopatica: Dio ci libera da noi stessi proprio attraverso quello che più ci offende e ci dispiace. Ci libera dalla sofferenza tramite la stessa sofferenza, perché la sofferenza diventa il luogo dell'ascolto, e quindi

della consolazione. E questo mi pare non molto diverso dalla conclusione del libro, dal punto cui finalmente arriva lo stesso Giobbe:

Ti conoscevo per sentito dire
ma ora i miei occhi ti hanno visto.
Perciò mi ricredo e mi pento [o: mi consolo]
sopra polvere e cenere (Gb 42,5).

Solo la propria afflizione conduce a questa esperienza personale che non è più una parola trasmessa da altri ma ascoltata direttamente, inscritta nella propria carne (la cosiddetta "visione di Dio", biblicamente, indica un'esperienza diretta, resa possibile dal proprio soffrire).

L'ironia di Dio

Penso, perciò, che l'intervento di Elihu abbia un ruolo importante nel libro, segnali un punto di svolta nella comprensione, apra a una valutazione positiva della sofferenza di Giobbe. Ma non è ancora la parola decisiva, non è ancora

la fine del libro. Quella parola che “apre l’orecchio con l’afflizione” è una parola personale che Giobbe deve ancora sentirsi rivolgere da Dio e da nessun altro.

Certo, Dio non è tenuto a rispondere. Dio è inafferrabile, imprevedibile: “È così grande che non lo comprendiamo” (Gb 36,26); “L’Onnipotente non possiamo agguantarci” (Gb 37,23). In breve, come ricorda Elihu nei due passi citati, Dio è libero di rispondere oppure no. Eppure Dio risponde: “Il Signore prese a dire a Giobbe in mezzo all’uragano” (Gb 38,1).

In mezzo all’uragano! Non è una voce tranquilla, ma dirompente, sconvolgente. Dio risponde a Giobbe, ma lo fa nel modo più imprevedibile, più paradossale, cioè gli risponde con altre domande. Nei capitoli 38 e 39 (primo intervento divino), la nostra Bibbia conta non meno di trentasei punti interrogativi! Dio sommerge Giobbe con una serie fittissima di domande a raffica cui questi è incapace di rispondere. Dio risponde, sì, ma a modo suo, senza dargli nessuna risposta, perché nessuna delle domande di Giobbe trova risposta nell’intervento di Dio.

Cingiti i fianchi come un prode:
io ti interrogherò e tu mi instruirai.

Dov’eri tu quando ponevo le fondamenta
della terra?

Dillo, se hai tanta intelligenza! (Gb 38,3-4).

Dio accetta la sfida di Giobbe, ma ne rovescia le parti. Non accetta di essere il grande accusato, di dover rendere conto di quello che fa. Dio non ha bisogno di giustificarsi. Tutto questo ha una nota fortemente ironica: sei tu che devi rispondere. Ciò che segue è precisamente una lunga serie di domande che rinviano tutte al piano creazionale, alla sapienza di Dio quale si rivela nella creazione. Dio rimanda Giobbe, rimanda ogni uomo, a un piano che lo precede e lo supera. In questo modo, la discussione si sposta a un altro livello, che non è più quello morale della “giustizia”, ma diventa quello della vita del mondo. Dio ha altre cose più importanti cui badare che non misurare la giustizia di un uomo: deve pensare a fare andare avanti il mondo!

La vita del mondo risponde a un piano, a un ordine divino. Chi sei tu, piccolo uomo, per sin-

dacare il disegno dell'universo? Con le sue "parole insensate", prive di conoscenza, Giobbe non fa che "oscurare" (Gb 38,2), "cancellare" (Gb 40,8) o "nascondere" (Gb 42,3) questa provvidenza divina che regge il mondo. L'uomo, ogni uomo, è ancora troppo autocentrato, non pensa che ai propri problemi, è incapace di pensare in grande, di sintonizzarsi sui pensieri di Dio.

Dicevo che in questo c'è una buona dose di ironia: "Certo, tu lo sai, perché allora (quando Dio ha creato il mondo) tu eri già nato e il numero dei tuoi giorni è molto grande!" (Gb 38,21). Ma questa ironia non vuole umiliare l'uomo, non vuole deprimerlo o schiacciarlo. Al contrario, l'ironia divina è umanissima, condiscendente. È uno strumento di comunicazione. Dio prende in giro Giobbe, ma questa presa in giro è benevola, serve a ridimensionare i suoi problemi, disfà i castelli di carta che l'uomo si costruisce per giustificarsi. Possiamo anche dire che alla fine del libro tutto si risolve in una bella risata. Il colmo di questa ironia si legge nel secondo discorso di Dio (cf. Gb 40-41), quello in cui Giobbe si sente dire:

Hai tu un braccio come quello di Dio
e puoi tuonare con voce pari alla sua?
Ornati pure di maestà e di sublimità,
rivestiti di splendore e di gloria!
(Gb 40,9-10).

In altre parole: "Tu, uomo, non sei Dio!". È un'evidenza lapalissiana, ma in certi momenti fa bene sentirselo ricordare. Abbiamo visto che il problema del libro di Giobbe è di sapere se l'uomo può essere giusto di fronte a Dio. Ma questo problema è mal posto, perché insolubile sia da Giobbe che dai suoi amici. L'uomo non è il giudice che possa dichiarare chi è giusto e chi non lo è. L'uomo che pretende di essere giusto, come Giobbe, o che pretende di giudicare gli altri, come i suoi amici, di fatto si arroga una prerogativa divina, si comporta come se fosse lui il giudice: "Oseresti cancellare il mio giudizio, e darmi torto per avere tu ragione?" (Gb 40,8).

Ed ecco questi due stranissimi ritratti di animali giganteschi e spaventosi: Behemot (cf. Gb 40,15-24) e Leviatan (cf. Gb 40,25-41,26). Chi rappresentano, e come mai intervengono proprio alla fine? Non sono un ippopotamo e un cocodrillo qualunque. Sono l'incarnazione di potenze malefiche, al di fuori del controllo dell'uomo. Rappresentano le forze ostili dell'universo, che già l'arte egiziana raffigurava insieme. Vi è una presenza del male, nel mondo, che nessuna teoria, nessuna religione riuscirà mai a spiegare. Eppure anche queste bestie formidabili sono poste sotto il controllo sapiente di Dio, sono sue creature.

Behemot è considerato niente meno che "la prima delle opere di Dio" (Gb 40,19), vale a dire un capolavoro. Leviatan è una creatura che "non ha pari sulla terra" (Gb 41,25). In pratica, è come se si dicesse all'uomo che non è la più grande delle creature, che ci sono forze nel mondo che lo sorpassano. Qui il gioco ironico, la presa in giro, sono molto alti. Al punto di entrare in

conflitto con altri dati scritturistici, che pongono l'uomo al vertice della creazione. In questo finale del libro di Giobbe, l'uomo non è più il centro del mondo. Posto di fronte al Behemot e al Leviatan, l'uomo diventa perfino ridicolo.

Eppure Dio tiene in vita gli uomini, in seno a un mondo misterioso e anche spaventoso. Di fronte a questa cura di Dio, a questa sua provvidenza, Giobbe si riconosce sì "meschino" (Gb 40,4) ma anche commosso, preso da compunzione, e afferma di "ricredersi e pentirsi su polvere e cenere" (Gb 42,6). Ho già detto che il verbo *niḥam* ("pentirsi") si può anche intendere come "consolarsi": il pentimento di Giobbe è "su polvere e cenere", che sono rimandi alla sua finitezza mortale, ma non è un'umiliazione, al contrario è liberante, è consolante.

Il Giobbe che finalmente capisce la lezione e si mette una mano sulla bocca non è un uomo sconfitto, confuso. Si ricrede, certo, cioè ammette di avere avuto torto in certe sue pretese teologiche, ma è un uomo profondamente grato e riconoscente. Se, dunque, Giobbe ha avuto torto, ci si aspetterebbe che i suoi compagni abbiano

ragione. Grande perciò è la nostra sorpresa quando veniamo a sapere, nell'epilogo (Gb 42,7-8), che Dio rimprovera i tre amici di non aver detto "cose rette" su di lui come "il mio servo" Giobbe (e questo appellativo di "mio servo", ripetuto quattro volte in due versetti, rimanda al prologo e quindi a una prova che è stata giustamente superata).

Qual è questa "verità", questa "cosa retta" che ha detto Giobbe, o meglio che ci insegna il libro di Giobbe riguardo al dolore? Credo, sinteticamente, che possiamo ricostruire questi tre passaggi, che Walter Vogels ha definito, rispettivamente, come il senso teologico, profetico e mistico della sofferenza.

a) *La sofferenza è frutto del peccato*. Questa è la tesi teologica dei tre amici, la cosiddetta "dottrina della retribuzione" per cui il giusto è ricompensato e il malvagio punito. C'è del vero in questo: esiste un nesso colpa-malattia, ma non è imputabile in ogni singolo caso. Anzi, il più delle volte questo nesso viene smentito dalla realtà. Giobbe dice il vero quando contesta questo meccanismo automatico.

b) *La sofferenza è pedagogica*, ha un valore correttivo. Insegna all'uomo che si vive per grazia e non per merito. Il dolore è istruttivo, fa maturare le persone, "apre l'udito" alla parola di Dio. Questa prospettiva, nel libro di Giobbe, è portata avanti soprattutto da Elihu, ma ha ancora il limite di spiegare ciò che sovente è inspiegabile, di farsene una ragione.

c) *La sofferenza è un mistero*, non spiegabile razionalmente. Si può accettare soltanto facendo fede alla provvidenza di un Dio che si occupa del mondo, che ne ha cura, che lo sostiene e mantiene in vita. Il male del mondo non è spiegabile, ma Dio è affidabile, e questa è la prospettiva finale del libro di Giobbe, la "verità che gli ha aperto l'orecchio" nella tempesta. Si tratta, possiamo dire, di una creaturalità riconciliata con il suo Creatore.

In conclusione, esiste o no una ricompensa per le sofferenze? Il libro di Giobbe ci sorprende un'altra volta perché sembra riaffermare, alla fine, la dottrina della retribuzione contestata all'inizio. "Dio ristabilì Giobbe nello stato di prima" (Gb 42,10). Anzi, molto più di prima:

praticamente il doppio (quattordicimila pecore contro settemila, seimila cammelli contro tremila, mille paia di buoi contro cinquecento e così via). Tutto ciò, se preso alla lettera, è piuttosto deludente e l'epilogo di Giobbe sembra indicare una caduta di stile. Se le cose stessero davvero così, si potrebbe obiettare che solo nel libro di Giobbe, ma non nella vita, ci può essere un compenso ad avere altri figli e altre figlie al posto di quelli che si sono perduti.

Ma non lasciamoci abbagliare da queste cifre, che evidentemente sono iperboliche. Non è questa la "verità" di Giobbe. O forse sono allusive di un'altra verità, che non sta scritta nel testo ebraico ma è stata colta dai traduttori greci. Dopo l'ultimo versetto del libro: "Poi Giobbe morì, vecchio e sazio di giorni" (Gb 42,17), i Settanta infatti aggiungono: "Sta scritto che egli risorgerà di nuovo insieme a coloro che il Signore risusciterà". Questi traduttori greci, alla fine di Giobbe, introducono l'idea della resurrezione che, come abbiamo visto, non è estranea a certi passi del libro. Come mai viene introdotta anche qui? Questa aggiunta, secondo me, modifica l'idea

generale della retribuzione. Il "doppio" ricevuto da Giobbe, che poi è anche paragonabile a una "doppia consolazione" (cf. Is 40,1), consiste, né più né meno, nella resurrezione anche dei figli che si sono perduti.