**Prof. Gabriel Witaszek C.Ss.R.**

**Giobbe**

**La sofferenza dell’Innocente**

**La morale sapienziale biblica**

****

**Accademia Alfonsiana**

**Roma 2020**

**INDICE**

INDICE

PREFAZIONE

INTRODUZIONE

La storia di un uomo e dell’uomo

UNA LETTURA DEL LIBRO DI GIOBBE

L’itinerario del dramma

IL MONDO SAPIENZIALE DI GIOBBE

L’esperienza del limite

GIOBBE, UOMO TIMORATO DI DIO

La religiosità autentica

SATANA, ACCUSATORE DEGLI UOMINI DAVANTI A DIO

Il mistero del male

LE PROVE DI GIOBBE

L’amaro presente

GIOBBE DEFINISCE ASSURDA L’ESISTENZA

Domande e risposte

GLI “AMICI” DI GIOBBE

Il dolore incompreso

VISIONE RETRIBUTIVA DELLA GIUSTIZIA DIVINA

La sofferenza inspiegabile del giusto

II “SUCCESSO” DEI MALVAGI

E LA SOFFERENZA DEGLI INNOCENTI

L’esperienza critica della realtà

LA PROTESTA DI GIOBBE

Rivendicazione dell’innocenza

LA PEDAGOGIA DIVINA DELLA SOFFERENZA

Rivelatrice ed educatrice

LA PROTESTA CONTRO DIO

Giobbe il nostro portavoce

IL PRINCIPIO DELL’ORDINE UNIVERSALE NELLA CREAZIONE

È ANCHE PRINCIPIO DELL’ORDINE MORALE

Dono divino e comportamento umano

IL MISTERO DELLA SOFFERENZA NELLA SAPIENZA

DEL CREATORE

Dio giusto

IL MISTERO DELLA SOFFERENZA NELLA POTENZA

DEL CREATORE

Dio onnipotente

L’ESPERIENZA DELLA SOFFERENZA

Il mistero del dolore

LA PAUSA CONTEMPLATIVA SULLA SAPIENZA

Dio misterioso

L’ESPERIENZA DELL’INCONTRO CON DIO

La sapienza dell’uomo

LA RICERCA DI DIO NELLA SOFFERENZA

La fede dell’uomo

GESÙ SERVO SOFFERENTE

Dio e l’uomo, insieme nella storia della sofferenza

DA GIOVANNI PAOLO II A FRANCESCO

La sofferenza interroga la ragione e rafforza la fede

IL MALATO E IL SUO DOLORE

La gloria pasquale

CONCLUSIONE

Il fine gioioso

BIBLIOGRAFIA SCELTA

**PREFAZIONE**

Ciò che sta accadendo ai nostri giorni, mi riferisco alla pandemia del Covid-19, ci porta a ridare maggiore spazio a un aspetto della ricerca teologica biblica che in realtà non è mai venuto meno, ma che oggi forse viviamo con una consapevolezza rinnovata, soprattutto per le condizioni in cui ci troviamo.

Noi siamo soliti porre a Dio delle domande e desideriamo che Egli ci risponda con precisione e chiarezza. Oggi è Lui che, attraverso gli avvenimenti, ci interroga in modo rigoroso, anzi drammatico. Quelle di Dio sono domande che ci raggiungono in modo immediato, diretto, attraverso la netta percezione del pericolo che ci sovrasta e la paura che sottilmente si insinua dentro di noi e può sfociare nell’ansia, addirittura nel panico, nelle persone fragili, in un’altalena di sentimenti e di emozioni a cui è difficile dar voce.

Noi tutti siamo invitati a porgere orecchio al Signore, che vuol parlarci, e vuole farlo facendoci passare attraverso un’esperienza che attende di essere illuminata dalla sua Parola. Penso che sia vitale parlare con le parole di Dio affinché la nostra voce arrivi dritta al cuore e alla mente, senza disperdersi in rigagnoli secondari; spetta ai sacerdoti, in quanto megafoni di Dio, accendere la luce sulle Scritture per cogliere quel che il Signore vuol dirci e diffonderlo con coraggio e vigoria all’intorno, come fa un sasso gettato nello stagno che suscita onde concentriche che si ampliano sempre di più.

Il libro di Giobbe è una riflessione sul mistero della sofferenza che colpisce il giusto. In quel dramma, la risposta tradizionale degli amici che vorrebbero consolarlo, spingendolo a riconoscere una colpa inesistente, non regge. Vi è un momento in cui, a Giobbe che continua a protestarsi innocente, Dio appare lontano, estraneo, addirittura nemico: lui non si sente difeso nella sventura, né sostenuto di fronte ad accuse infamanti, nemmeno da parte delle persone a lui più vicine. Soltanto alla fine il Signore gli apparirà ma neanche allora risponderà alle sue domande e Giobbe si ritroverà infine solo, di fronte al Mistero che in positivo lo supera. Giunto al fondo della sventura, condannato anche da chi era andato per confortarlo e finisce invece per ritenerlo uno spudorato, vedendolo così determinato nel proclamare la sua innocenza, Giobbe resta, ripetiamo, solo davanti a Dio, lui, un esserino fragile e caduco, *polvere e cenere* di fronte al Mistero insondabile di Dio. Le ultime parole di Giobbe lasciano in realtà perplessi: “*Io ti conoscevo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti vedono*” (*Gb* 42, 5). Giobbe non ottiene spiegazione alcuna sul mistero del dolore, sul perché del male, non gli è neanche consentito di interpretare la sua sofferenza come una punizione, come conseguenza della sua malvagità, ma riesce comunque ad elevare i suoi occhi verso Dio. Pur nella incommensurabilità del dramma che ha sconvolto la sua esistenza, Giobbe percepisce che Dio tiene le redini della sua esistenza; è proprio quello che noi, in questi giorni, dobbiamo essere in grado di comunicare a quanti sono travolti dal dolore, o colpiti dalla perdita di una persona cara o anche solo smarriti di fronte a eventi cui non erano preparati.

Davanti al mistero del dolore e della morte servono a poco le ragioni suggerite dalla ragione. E non è di conforto neanche il pensare che ciascuno è, almeno in parte, corresponsabile del proprio destino.

Nell’Antico Testamento la storia veniva interpretata sulla base della dottrina della retribuzione. Gli eventi naturali, le catastrofi e le guerre, come ogni altro avvenimento avverso, venivano attribuiti alla volontà punitrice di Dio e il popolo, anche l’individuo, doveva ricercare nella vita propria ed in quella della propria famiglia la ragione della sventura. Era una chiave interpretativa che a noi oggi sembra semplicistica ma che consentiva agli israeliti di dare ordine all’esistenza, riconoscendo precise responsabilità, e consentiva anche di subire passivamente, senza protestare, il meritato castigo, inteso come un mezzo di purificazione; consentiva altresì allo sventurato, cosa ancora più importante, di fare marcia indietro, di cambiare strada, ritornando al Signore. In questa prospettiva le prove dell’esodo, le sconfitte belliche, la distruzione di Gerusalemme e la perdita della terra si potevano intendere come la manifestazione della giustizia e della misericordia di Dio. Questo modo di pensare non convince l’uomo d’oggi poiché contrasta con l’immagine di un Dio che a noi invece riesce più gradito considerare misericordioso e infinitamente paziente; ora è il momento di chiederci se le sofferenze che dobbiamo affrontare non abbiano anche un significato di purificazione, non rientrino, per così dire, nella pedagogia di Dio.

Israele considerava la salute e la malattia un problema religioso, perché credeva che Dio, essendo onnipotente, fosse la fonte e della vita e della morte. Egli aveva dato una serie di regole ad Israele che, se le avesse osservate, avrebbe goduto di buona salute; se al contrario le avesse trasgredite, si sarebbe ammalato. Ma Gesù si oppose al concetto che la malattia sia sempre conseguenza del peccato: “(Gesù) *Passando vide un uomo cieco dalla nascita e i suoi discepoli lo interrogarono: Rabbì, chi ha peccato, lui o i suoi genitori, perché egli nascesse cieco? Rispose Gesù: Né lui ha peccato né i suoi genitori, ma è così perché si manifestassero in lui le opere di Dio*” (*Gv* 9, 1- 3).

Il problema della sofferenza umana ha tormentato da sempre tutti gli uomini e tutti i popoli. Ne troviamo testimonianze nelle letterature antiche dell’Egitto, della Mesopotamia e della Grecia, come pure nei capolavori delle letterature moderne. Per ben quattro millenni tanti studiosi hanno profuso ogni sforzo per cercare di illustrare questo mistero, ma nessuno lo ha penetrato più profondamente ed è salito più in alto nella sua comprensione, del poeta che ha composto il libro di Giobbe.

Giobbe viene presentato come un ricco possidente, che all’improvviso perde tutto, i figli, i beni materiali e persino la salute. Egli si interroga sul perché di quel che gli sta accadendo, e nessuno riesce a convincerlo, né la moglie, col suo invito ad abbandonare Dio, perché non ha saputo proteggerlo, né gli amici, per i quali le sue sventure sono castighi per i suoi peccati. Il rimprovero degli amici nasce dalla consapevolezza della giustizia divina che è di tipo retributivo. Giobbe respinge con fermezza l'opinione dei suoi interlocutori e cerca altre spiegazioni alle sue sofferenze. Infine, appare Dio che fa notare le meraviglie della creazione e rimprovera a Giobbe l’impudenza dei suoi lamenti. La storia si conclude con la guarigione di Giobbe e con la rinnovata benedizione di Dio. La grande risposta finale di Dio è la consolazione per tutta l’umanità, è il riscatto di coloro che hanno continuato a credere e ad amare senza pretendere nulla in cambio.

Il libro di Giobbe è un po’ una rivisitazione di quel filone della sapienza veterotestamentaria che ha trovato la sua espressione nella fede e che ha lanciato ponti indispensabili per lo sviluppo della Rivelazione, che avverrà nella *pienezza dei tempi* con l’evento di Cristo. Solo la piena rivelazione di Dio in Gesù Cristo consente una comprensione adeguata del problema della sofferenza e di tutto ciò che essa comporta. Gesù offre la risposta più perfetta alla domanda anticipata da Giobbe: partecipa al dolore dell’uomo, lo condivide, gli si oppone e lo vince. Gesù guarisce perché egli ama la vita e vuole che gli uomini l'abbiano e l’abbiano in pienezza. La prospettiva, indicata da Gesù, dà all’uomo la possibilità di partecipare, in modo misterioso ma reale, all’opera universale della salvezza, contribuendo a contrastare la sofferenza mediante una vita dedicata all’instancabile annuncio evangelico.

In Giobbe, vissuto secoli prima di Cristo, si riflette l'uomo di ogni tempo, spesso sottoposto a prove durissime di cui non sa trovare il senso e dalle quali può uscirne con la perdita della fede o, al contrario, rafforzando la speranza in Dio. Solo l’interpretazione profonda di questa storia può chiarire la sofferenza, quel mistero che quotidianamente ci impegna. Ogni cristiano è chiamato a lavorare nella Chiesa per salvare qualcuno, se è utile per la salvezza eterna, implorando il Creatore che guarisca ancora oggi le malattie fisiche, come avviene in moltissimi casi. I cristiani sono invitati, con i mezzi di cui dispongono, a sanare o almeno a lenire le sofferenze del prossimo dovute a malattie fisiche e spirituali, a adoperarsi perché tutti possano vivere dignitosamente e a collaborare al processo di guarigione.

Questo contributo è una riflessione articolata sul libro di Giobbe, visto nell’ottica di chi si pone teologicamente e sapienzialmente le grandi domande sulla vita, come per esempio il perché della sofferenza e deve affrontare le stesse sfide che Giobbe ha dovuto affrontare. Verranno presentati spunti e discussioni che toccano la sfera religiosa delle domande dell’uomo, non sempre con facili risposte, non tutte con soluzioni immediate e pronte all’uso. Sono perciò indispensabili alcune premesse. Per capire meglio il tema proposto si eviteranno termini troppo tecnici e discussioni specialistiche, salvo che si tratti di qualche caso particolarmente importante per la comprensione del tema.

Questo volume è il risultato di una lunga ricerca sul libro di Giobbe e, in maniera particolare, sulla relazione esistente tra la sofferenza, la fede e la ragione, è anche il frutto di uno studio attento alla ricerca di un’essenzialità che si sforza di andare al cuore di Giobbe e al cuore dell’uomo. È un commento aperto, un assaggio saporito, che intende acuire la fame e la sete del lettore, invogliandolo a un ascolto più personale, diretto e approfondito della voce di Giobbe. Esso è rivolto a una cerchia vasta di lettori, credenti e non credenti, perché Giobbe pone quelle domande di fondo che nessun uomo può eludere: le domande sul senso dell’esistenza e della vita.

L’idea di approfondire il tema della sofferenza dell’uomo innocente è nata dopo le lezioni e il seminario scientifico tenute sullo stesso argomento all’Accademia Alfonsiana a Roma.Nell’elaborare questo testo ho attinto a studi di molti autori che ringrazio, e con i quali mi scuso per non averli citati tutti, come avrebbero meritato.

Mi auguro che questo lavoro venga gradito e ringrazio quanti, in diversi modi, hanno contribuito alla realizzazione e allo sviluppo di questo studio, contributo alla ricerca del senso nascosto e immenso della sofferenza umana, vissuta nella fede.

**INTRODUZIONE**

**La storia di un uomo e dell’uomo**

Il libro di Giobbe è un poema molto lungo e ben congegnato[[1]](#footnote-1) che affronta il tema della sofferenza dell’innocente, nel contesto della sapienza biblica, e sollecita domande sulla salvezza[[2]](#footnote-2). Narra di un uomo, di nome Giobbe, ricco, buono e retto, colpito tutt’a un tratto da molte disgrazie e privato in breve tempo di tutti suoi beni[[3]](#footnote-3). Egli oltre a perdere figli ed averi, viene colpito da una malattia umiliante che lo riduce in uno stato così pietoso da farne il prototipo di ogni malato e di ogni sofferente. Coperto di piaghe e reietto da tutti, si appresta ad attendere la morte presso la discarica della città, quando alcuni suoi amici vanno a trovarlo per consolarlo. Tre di loro, Elifaz, Bildad e Zofar giudicano la sofferenza come punizione del peccato (*Gb* 3-31), ma Giobbe rifiuta con fermezza questa loro convinzione. Un quarto amico, di nome Eliu, pretende di risolvere l'enigma illustrando la virtù educatrice e rivelatricedella sofferenza (*Gb* 32-37). Interviene poi Dio, che fa notare le meraviglie della creazione e rimprovera Giobbe l’insipienza delle sue lamentele (*Gb* 38-41). Il libro si chiude con il ripristino di Giobbe nella sua condizione iniziale, e con la rinnovata benedizione di Dio. Giobbe, che ha dato dimostrazione di sé nelle varie prove, viene giustificato da Dio e reintegrato nel suo agiato status iniziale: la sua proprietà è raddoppiata (*Gb* 42, 10), ha nuovamente lo stesso numero di figli (*Gb* 42, 13; cfr. *Gb* 1, 2) e muore dopo una lunga vita (*Gb* 42, 17), vecchio e sazio di giorni (*Gb* 42, 16-17). Giobbe raggiunge i 140 anni di età, superando così il limite fissato da Dio alla vita umana[[4]](#footnote-4). La grande risposta finale di Dio, la consolazione per tutta l’umanità, è la riabilitazione di coloro che hanno creduto ed amato senza nulla pretendere in cambio, senza mercanteggiare con Dio (*Gb* 42, 5-6). La sofferenza di Giobbe fa emergere un problema di fede[[5]](#footnote-5) chiaramente riassunto dal profeta Geremia 12, 1-3: “*Tu sei troppo giusto, Signore, perché io possa discutere con te; ma vorrei solo rivolgerti una parola sulla giustizia. Perché le cose degli empi prosperano? Perché tutti i traditori sono tranquilli? Tu li hai piantati ed essi hanno messo radici, crescono e producono frutto (…). Ma tu, Signore, mi conosci, mi vedi, tu provi che il mio cuore è con te (…)*”.

La riflessione sulla sofferenza, nel libro di Giobbe, è l’eco di una tradizione sapienziale e religiosa d’Israele. Il libro fa parte dell’Antico Testamento e precisamente dei libri sapienziali (Salmi, Proverbi, Ecclesiaste, Cantico dei Cantici, Sapienza, Ecclesiastico) [[6]](#footnote-6). Nei libri sapienziali sacro e profano sono uniti, mescolati, e gli eventi che vengono presentati sono sempre ambigui, e possono essere interpretati in un verso e nel verso opposto. Questi libri ci aiutano a cogliere una sapienza universale che si trova in tutte le culture, acquisita attraverso la riflessione filosofica e l’esperienza della fede. La riflessione di Giobbe su Dio nasce dalla sua esperienza personale e concreta.

La letteratura di carattere sapienziale, di per sé, non è un fenomeno esclusivamente d'[Israele](http://www.ebible.it/temi/mondobiblico/israele.html), e quindi non è una caratteristica solamente biblica, ma è presente un po' in tutte le culture dell’Vicino Oriente Antico[[7]](#footnote-7). In esse si trovano diversi elementi tipicamente sapienziali, come per esempio le liste di oggetti, le enumerazioni degli esseri viventi e delle cose inanimate, il tentativo di un’organizzazione fatta per categorie, come pure lo sforzo di trovare un ordine. Queste liste servivano per trovare all'interno delle cose un ordine che rimanda a qualcos’altro, a sapere cosa c'è, e a come il tutto sia parte di un progetto. In Mesopotamia e in [Egitto](http://www.ebible.it/temi/storia/egiziani.htm) sono state trovate raccolte di sentenzee diproverbi: testi in cui il maestro o il padre cercavano di tramandare al discepolo e al figlio la propria sapienza; e cose ancora più complesse, come riflessioni sulla sofferenza, sulla vita e sulla morte, sul senso del vivere[[8]](#footnote-8).

Il problema della sofferenza era stato dibattuto dai saggi del Vicino Oriente Antico, molto tempo prima di Giobbe, sia in Egitto che in Babilonia. Ricordiamo come esempio un testo egizio su papiro del 2200 a. C. che porta il titolo *Dialogo di un disperato con la propria anima*[[9]](#footnote-9). Si parla di un uomo che si lamenta con sé stesso perché la vita è una sofferenza alla quale non si può fuggire. Quest’uomo scrive: “*L’amico si dimostra malvagio, il fratello con cui vivevo è diventato un nemico e oggi con chi potrò ancora parlare? Oggi non ci si ricorda più di ieri, al giorno d’oggi non si fa più nulla per colui che fa del bene*”. Nonostante tutto, l’autore mostra ancora qualche speranza scrivendo: “*Sarebbe bello poter ottenere un dio difensore del mistero che è dentro di me”. Egli ha l’intuizione che l’uomo racchiude in sé un mistero e che ci deve essere, da qualche parte, un dio che lo aiuti a scoprire come la vita non debba essere solo sofferenza. Siccome però egli questo dio non lo vede, dio, allora desidera morire: “La morte mi sta ora davanti come la guarigione da una malattia”. Per Giobbe è meglio morire poiché la vita non ha senso, come scrive Gianfranco Ravasi riferendosi a questo testo: “La morte è vista come liberazione, guarigione, profumo di mirra, brezza dolce della sera, fior di loto che sboccia*”[[10]](#footnote-10).

Un altro esempio, del 1500 a. C., viene da Babilonia, e si intitola *Voglio lodare il signore della sapienza*[[11]](#footnote-11). Il protagonista è un ricco proprietario di terre che, esattamente come Giobbe, è colpito da malattie, da disgrazie e da sofferenze di vario genere e alla fine è abbandonato anche dagli amici. Proprio come Giobbe, anch’egli si lamenta con il suo dio, gli chiede perché lo ha abbandonato, perché sia in quelle condizioni, lui che non ha fatto niente per meritarselo. Il tema principale del testo non è il soffrire, che è visto come una cosa che fa parte della vita, ma le domande: dov’è finito il dio? perché egli non interviene con il suo aiuto? Il protagonista di quest’opera descrive il risultato della sua sofferenza nel modo seguente: “*Ho risolto che ciò che è buono e giusto per noi stessi è talvolta offesa per il dio. E chi può mai sapere il pensiero degli dèi che sono in cielo? E da dove mai i mortali possono comprendere il comportamento di un dio?*” Quest’uomo chiede scusa al dio babilonese Marduk per colpe che non ha mai commesso, ammettendo che non capisce, ma si adegua! Se Marduk lo ha colpito, un motivo ci deve pur essere; se egli soffre, deve aver fatto qualcosa di sbagliato e quindi chiede perdono. Marduk allora accetta le scuse e gli rende la felicità perduta. La soluzione proposta nel testo babilonese è opposta a quella egizia: l’uomo non capisce gli dèi, però essi devono esistere da qualche parte; dunque è bene che l’uomo chieda perdono prostrandosi a terra. Non importa se è innocente: qualcosa deve pur aver fatto! Il dio, poi, avrà pietà di lui.

I supporti paralleli tratti dalla letteratura sapienziale egizia e babilonese, oltre ad alcuni caratteri generali propri della poesia sapienziale di tutte le nazioni, hanno in comune con il libro di Giobbe soltanto la forma dialogica e una certa visione critica della vita dettata dal dolore, ma non spiegano il problema della sofferenza.

Il tema della sofferenza è stato ripreso dall’autore del libro di Giobbe che non si sentiva soddisfatto di una semplice storia a lieto fine. Secondo Luis Alonso Schökel: “*La genialità dell’autore consiste nel cambiare l’antica leggenda del Giobbe paziente e sottomesso nella tragedia del Giobbe ribelle (…) il motivo del libro di Giobbe non è un’epoca, un avvenimento o un problema. È l’uomo con la sua angoscia, il suo dolore, il suo mistero*”[[12]](#footnote-12). Antonio Bonora aggiunge: “*In termini molto generali possiamo dire che il tema del libro è l’uomo di fronte a Dio in una situazione limite che fa emergere tutta la profondità e la complessità del rapporto religioso di fede (…). Giobbe non è un libro sul dolore, sul problema della sofferenza o sul mistero del male. Non è un trattato teoretico sul problema del dolore, ma la storia di un uomo sofferente in conflitto con il suo Dio*”[[13]](#footnote-13). Il tema del libro di Giobbe, come scrive Gerhard Von Rad: “*Non è la sofferenza, come così sovente si è detto, ma Dio che è diventato estremamente problematico*”[[14]](#footnote-14).

Alcuni esegeti hanno cercato nella letteratura greca testi da mettere a confronto con quello di Giobbe[[15]](#footnote-15). Effettivamente, è proprio nelle tragedie greche che si ascoltano i lamenti più strazianti della sofferenza umana. Per convincersene è sufficiente ricordare l’*Antigone* di Sofocle ed il *Prometeo incatenato* di Eschilo. Il raffronto si è spinto fino al punto di affermare che Giobbe (38-41) assomiglierebbe a Prometeo se non contenesse i grandi discorsi di Dio. Fra il libro di Giobbe e questa letteratura ci sono somiglianze innegabili, ma ci sono anche differenze molto evidenti. Giobbe conferma con forza il monoteismo e rifiuta l’idea che il male venga da un Dio capriccioso.

Il libro di Giobbe si annovera tra le opere più grandi della letteratura mondiale e abitualmente è accostato alla *Divina Commedia* diDante e al *Faust* di Goethe. Ciò che gli conferisce grandezza non è soltanto la forza del suo linguaggio e l’abbondanza delle immagini, ma anche il suo contenuto, che affronta un tema di perenne attualità. Si tratta dell’immane tensione nella vita umana tra il mondo come dovrebbe essere, e quello che è realmente. Già nel sec. XV François Villon si era occupato del mistero dell’infinita pazienza di Giobbe, ma l’aspetto della sopportazione in un uomo pio e giusto risulta essere troppo riduttivo rispetto alla complessità della figura di Giobbe. I secoli XVI e XVII confermano l’interpretazione di un Giobbe stoico nei confronti della sofferenza e delle innumerevoli prove alle quali la sua fede viene sottoposta. Il libro appare non solo come un libro di poesia, ma anche come un’opera teatrale. Proprio nel XVII sec., autori come Pascal, Racine e Bossuet hanno ribadito la tragicità dell’immagine di Giobbe; e nel XVIII sec. Federico II di Prussia, leggendo il *Candido* di Voltaire, lo considerava come un Giobbe in abiti moderni. L’epoca di Voltaire era molto complessa: la sconsacrazione del tempo e lo scandalo del male, in particolare nelle opere di Voltaire; i modelli utopici di felicità, soprattutto in Fontanelle e Diderot; la figura del “*grand’uomo*”, modello di virtù per le generazioni future, che si afferma con il culto di cui fu oggetto Jean Jacques Rousseau da parte dei suoi contemporanei; gli usi che dell’eredità del “*secolo filosofico*” ha fatto la Rivoluzione, con le sue promesse di rigenerazione, felicità, abrogazione del male. Il secolo dei lumi si contrappone proprio a Giobbe, il quale supera il rapporto con l’indecifrabilità del male attraverso la fede; esattamente all’estremo opposto, il secolo dei lumi si dà come obbiettivo la sconfitta del male attraverso la comprensione delle sue cause. La sfida lanciata dagli uomini è ancora oggi di scottante e durerà presumibilmente fino alla fine dell’avventura umana. Nel XX secolo, Giobbe viene identificato sempre più con l’angoscia dell’uomo di fronte ad una sofferenza che non si può giustificare con la ragione. Di lui si occupano scrittori come Gide, Malraux, Julien Green, Kafka. Dopo la Seconda guerra mondiale, altri scrittori fanno riferimento a Giobbe: si pensi a Ionesco, Beckett, e poi a quelli di religione ebraica, per esempio ad Elie Wiesel, il quale afferma che Dio è morto ad Auschwitz. E per gli italiani si pensi a Riccardo Baccelli ed a Giancarlo Lunati.

In epoca moderna si è tentato di comprendere la sofferenza dell’uomo e la sua fede in Dio affermando che il senso finale del libro di Giobbe è l’affidamento totale a Dio[[16]](#footnote-16). Non è la ragione, strumento imperfetto a disposizione dell’uomo, che ci consente di uscire dal vicolo cieco nel quale spesso ci troviamo, bensì la fiducia assoluta in Dio. Nel saggio di Mario Luzi e Gianfranco Ravasi, *Il libro di Giobbe* si osserva come Giobbe superi la teoria retributiva di delitto-castigo e di bene-premio, nonché quella che mira a ridurre la fede a uno schema razionale, per giungere a legittimare la ricerca umana (razionale) all’interno del mistero di Dio[[17]](#footnote-17). Giobbe è soprattutto la storia di un credente che, attraverso l’oscurità, vuol giungere non tanto alla comprensione di Dio, quanto al dialogo con il suo Signore. Leggiamo ancora nel saggio: “*la questione centrale dell’opera non è il male di vivere ma il come poter credere e in quale Dio credere nonostante l’assurdo della vita. Contro il razionalismo etico della teoria retributiva, contro il razionalismo teologico degli amici, Giobbe ribadisce la necessità di temere Dio per nulla, cioè la gratuità della fede e l’esigenza di “vedere” attraverso un’autentica esperienza di fede*”[[18]](#footnote-18). Andrea Poma, in *Avranno fine le parole vane?* scrive: “*Giobbe oppone alle parole vane*” degli ipocriti suoi consolatori e falsi interpreti della Misericordia divina, parole vere e, in definitiva, ribadisce “*una difesa nella giustizia di Dio che si esprime anche in parole di autodifesa, di interrogazione e di invocazione, ma ancor più, si manifesta nella nostalgia struggente per la manifestazione di Dio stesso, della sua parola e della sua fedeltà*”[[19]](#footnote-19).

La fede di Giobbe, vissuta nella sofferenza, che si esprime nell’accettazione finale della volontà di Dio, non è estranea al ragionamento, ovvero all’uso che lo stesso Giobbe fa della *ratio*. In questa direzione va anche l’Enciclica *Fides et Ratio* di Giovanni Paolo II, pubblicata il 14 settembre 1998, nella quale si comprende come la fede rafforzi la ragione e la ragione rafforzi la fede; e riflettendo sulla sofferenza si cercano le ragioni della fede. Giobbe tenta in tutti i modi di comprendere il perché delle sue continue sofferenze e il perché della sofferenza in genere[[20]](#footnote-20). La trama della storia di Giobbe, infatti, è provocatoria perché in essa, superando le ipocrisie moralistiche degli uomini, si pone la seguente domanda: Dio è capace di spiegare il significato del dolore universale e delle catastrofi umane? Solo l’interpretazione retta e corretta di questo testo, può chiarire il mistero della sofferenza che quotidianamente ci tocca e sembra sfidarci. Occorre avere il coraggio di “*farsi mettere in crisi*” dalle domande, così da trovare delle nuove risposte, abbandonando le vecchie certezze. Questa è la sapienza che raccoglie la sfida del vivere e la vince, perché fa esperienza del limite, fa esperienza di un apparente fallimento; vince perché fa l’esperienza che, di fronte al reale, si è di fronte al mistero e che, di fronte al mistero, si vince solo quando si perde. La tematica fondamentale, che di per sé rimane irrisolta, è il perché esista la sofferenza in genere e in particolare quella del giusto e come mai un giusto timorato di Dio possa soffrire e sembrare quindi punito da Dio. Come credenti e come uomini di fede, sappiamo con certezza che l’ultima risposta spetta a Dio. La storia di Giobbe merita di essere riletta oggi, in un’epoca in cui si leva da ogni parte del mondo il grido di dolore di tanti uomini, colpiti da diverse sventure, senza apparente motivo: spesso si tratta di uomini buoni e timorati di Dio. La sofferenza di Giobbe è il grido di tutti noi quando, colpiti da un banale contrattempo o dalla più terribile calamità, non riusciamo a farcene una ragione e ci domandiamo smarriti: “*Perché proprio a me? Che cosa ho mai fatto io, per meritarmi tutto ciò*”.

Nell’Udienza generale del 5 ottobre 2011, svoltasi in piazza San Pietro, Papa Benedetto XVI, analizzando il Salmo 23, continuava la sua catechesi sulla preghiera dicendo: “*Chi va col Signore anche nelle valli oscure della sofferenza, dell'incertezza e di tutti i problemi umani, si sente sicuro (…) la vicinanza di Dio trasforma la realtà, la valle oscura perde ogni pericolosità, si svuota di ogni minaccia. (…)*”. Il Santo Padre ha aggiunto che “*(…) il Salmo 23 ci invita a rinnovare la nostra fiducia in Dio, abbandonandoci totalmente nelle sue mani*”[[21]](#footnote-21). Giobbe, prima proteso verso la rivolta e la disperazione, è spinto anche verso la speranza ed eleva un inno di lode alla rivelazione divina, cioè alla conoscenza di fede. La sua speranza di fede è sollecitata da una figura emblematica, il Servo del Signore, presente nel libro di Isaia, in particolare nel capitolo 53, e poi ripreso dal Nuovo Testamento in chiave cristologica (*Mt* 8, 17: 26, 63). La solidarietà delineata dal Servo del Signore ci prepara ad accostarci al Nuovo Testamento, in cui il male sembra incombere come una presenza drammatica sì ma non tragica[[22]](#footnote-22): il male fisico e morale, la morte e lo scandalo della sofferenza vengono ora illuminati dalla Pasqua. In fondo, nel libro di Giobbe, si cerca Cristo; perché è in Cristo che si incarnano le soluzioni contraddittorie che Giobbe sta sperimentando (*Salvifici Doloris* 1984*, 9-13*)[[23]](#footnote-23). La sofferenza è soprannaturale, in quanto è radicata nel mistero divino della redenzione del mondo operata tramite Cristo; ed è allo stesso tempo è profondamente umana, perché in essa l’uomo ritrova sé stesso, la propria umanità, la propria dignità, la propria missione. Questo bene intrinseco è inesauribile ed infinito. Nessun uomo può aggiungervi qualcosa. La redenzione, però, anche se si compie in tutta la sua pienezza con la sofferenza di Cristo, vive e si sviluppa come il Corpo di Cristo, che è la Chiesa, ed in questa dimensione ogni umana sofferenza, in forza dell’unione nell’amore con Cristo, completa la sua sofferenza. La completa così come la Chiesa completa l’opera redentrice di Cristo. Il mondo dell’umana sofferenza invoca, per così dire, senza sosta un altro mondo: quello dell’amore umano. L’uomo non può passare con indifferenza davanti alla sofferenza altrui in nome della solidarietà umana. Egli deve fermarsi, commuoversi, agendo come il samaritano della parabola evangelica. Quest’attività a favore degli uomini che soffrono è andata assumendo, nel corso dei secoli, forme istituzionali organizzate e costituisce un campo di lavoro per diverse professioni.

Giobbe è l’unico libro di tutto l’Antico Testamento che tratta unicamente delle relazioni tra i sofferenti e coloro che desiderano confortarli. Giobbe rappresenta il credente che vuol comprendere non tanto il problema del male, quanto la sua posizione personale di fronte a Dio. Nella vita di ogni persona, la sofferenza si presenta con tanti volti diversi, e sembra quasi che, travestendosi in un modo o nell’altro, voglia sorprenderci, quasi a condurre, con noi e insieme contro di noi, un tragico gioco. La sofferenza ci interpella in modi diversi quando la provano gli altri, le persone che stanno intorno a noi ma, quando invece la sperimentiamo su noi stessi, suscita in noi diverse reazioni. Non è mai facile aprirsi alla sofferenza degli altri: spesso, quando stiamo bene, preferiamo non lasciarci turbare o farci mettere in crisi dal dolore; forse perché sappiamo che, prima o poi, toccherà anche a noi. Quando poi soffriamo, rischiamo di non vedere altro, perché i nostri occhi sono pieni delle nostre lacrime e del nostro male, personalissimo e incomunicabile. Ma non dev’essere necessariamente così.

Giobbe è un personaggio che vuole uomini disposti a guardare la vita con gli occhi della fede e nello stesso tempo con l'intuizione del poeta; egli è, per chi ama la vita, in "*un mondo pieno di ossa di morti*". Per comprendere Giobbe, occorre lasciarsi guidare e provocare dalla sua ricerca del senso della sofferenza; egli non è solo un uomo che si interroga sul perché della sofferenza, egli assurge a simboleggiare tutta la comunità che si interroga sul significato della propria elezione. Il caso individuale diventa un caso tipico: riflette il disagio della comunità che si dibatte in situazioni storiche che sembrano mettere in discussione la giustizia di Dio e le promesse dell’elezione del popolo.

1. **UNA LETTURA DEL LIBRO DI GIOBBE**

**L’itinerario del dramma**

Il libro di Giobbe è un’opera anonima che prende il titolo dal suo protagonista. È difficile affermare se Giobbe sia stato o no un personaggio storico. Il suo nome non è però un’invenzione del poeta, e quindi non deve essere interpretato simbolicamente (*Gb* 1, 1)[[24]](#footnote-24). Probabilmente su Giobbe esiste una tradizione popolare, appartenente alla riflessione sapienziale diffusa nel Vicino Oriente Antico, a cui si allude in Ezechiele 14, 12-23, in cui egli è nominato accanto a Noè e Daniele come esempio di particolare pietà. La patria di Giobbe, definito “*il più grande fra tutti i figli d’Oriente*” (*Gb* 1, 3: 2, 11) è, secondo il testo (*Gb* 1, 1), il paese di Uz, da ricercarsi a est o a sud-est del Mar Morto[[25]](#footnote-25). L’ambientazione araba o edomitica si manifesta infatti in diversi passi del libro. Gli abitanti di questo territorio erano noti per la loro “*sapienza*” (*1Re* 5, 10; *Ger* 49, 7). La storia di Giobbe è collocata nel contesto della sapienza del Vicino Oriente Antico, forse perché in polemica con la sapienza tradizionale d'[Israele](http://www.ebible.it/temi/mondobiblico/israele.html). I libri sapienziali in cui rientra il libro di Giobbe, infatti, eliminano di norma gli aspetti concreti della storia per conservare soltanto il carattere umano universale di un tema[[26]](#footnote-26). D’altra parte, l’autore del libro di Giobbe, situando il suo personaggio nell’epoca dei patriarchi e nel territorio di Edom, o in Arabia, voleva sottolineare la realtà dell’eroe e mostrare che egli non è soltanto una figura emblematica.

Il libro è stato composto tra il V e il III sec. a. C., nel periodo successivo all’esilio babilonese, quando gli israeliti, pur vassalli del potente impero persiano, erano ormai ritornati in patria. L’esperienza dell’esilio ha spinto probabilmente l’autore a una certa apertura universalistica e a confrontarsi con Dio. Egli riflette sul disagio della comunità che si dibatte in situazioni storiche che sembrano mettere in discussione la giustizia di Dio, l’elezione e le promesse. D’altra parte, Giobbe non rappresenta solo una comunità che si interroga sul perché della sofferenza, ma anche l’uomo con la sua angoscia, il suo dolore e il suo mistero. Egli è l’eroe che rappresenta il destino di ogni uomo. Giobbe è un personaggio come noi, che soffre e lotta, cerca e spera, fa domande, si ribella, discute, si sforza di capire. È un uomo vero, concreto, con un grande desiderio di vivere felice in un mondo tanto difficile e complicato. Leggere la storia di Giobbe ci aiuta a saper imparare dall’esperienza degli altri, ad essere più attenti a tutto ciò che viviamo ogni giorno, per lasciarci istruire dalle nostre esperienze.

Uno sguardo alla formazione del libro di Giobbe ci aiuta a capire la spiritualità del protagonista e le idee base del suo pensiero religioso. Il libro di Giobbe, nonostante l’unitarietà nella concezione, riscontrabile nel contenuto, non è stato ideato di getto, ma è il risultato di più stadi di sviluppo, che d’altra parte non dovrebbero essere molto distanti nel tempo.Lo spunto dell’opera è stato offerto probabilmente da un racconto popolare, non più ricostruibile nel dettaglio, appartenente alla riflessione sapienziale diffusa nel Vicino Oriente Antico, di cui si conserva traccia in molti testi culturalmente paralleli, e che emerge in particolare nelle parti in prosa del libro, vale a dire nel prologo e nell’epilogo (*Gb* 1-2; 42, 7-17) che formavano, in origine, un libretto a sé stante. In un secondo momento, un grande poeta e teologo divise in due l’antico libretto, e vi inserì un ampio dibattito fra Giobbe e gli amici (*Gb* 3, 1-27, 23) e fra Giobbe e Dio (*Gb* 38, 1-42, 6).Infine, anche questa parte centrale subì, a più riprese, delle aggiunte tra le quali i discorsi di Eliu (*Gb* 32, 137, 24) e l’inno alla Sapienza (*Gb* 28). I discorsi di Eliu dovrebbero costituire un’aggiunta più tarda. Eliu, infatti, non è nominato neppure nella cornice narrativa; i suoi discorsi, inoltre, per quanto concerne il contenuto, si allontanano sia dalla concezione di Giobbe sia da quella dei tre amici.Rimane controverso e incerto anche l’inno alla Sapienza che è da ritenersi un testo originariamente a sé stante, inserito in epoca successiva. Attraverso le numerose trasformazioni che ha subito nel tempo, il testo in prosa è stato arricchito di apporti teologici che è necessario conoscere se si vuol apprezzarlo nel suo giusto valore. In realtà, il libro di Giobbe trascende la storia, è al di fuori del tempo ed è espressione di tutte le culture, poiché riguarda l’uomo in generale e la sua realtà esistenziale.

Nel prologo (*Gb* 1, 1-2, 13) l’autore rielabora intelligentemente una storia antica, relativa a un Giobbe religioso e felice, colpito da terribili disgrazie, ma che, nonostante le sue sventure, rimane saldo nella sua fede in Dio. L’autore riprende probabilmente questa storia da testi analoghi, noti alla sua epoca, ma la riformula in modo nuovo. Il prologo contiene in forma sintetica i presupposti necessari alla comprensione del contesto in cui si svolge il poema. Nei primi due capitoli assistiamo ad un alternarsi di scene due delle quali si svolgono in cielo (tra Dio e Satana) (*Gb* 1, 6-12: 2, 1-6) e due nella terra di Uz (tra Giobbe e l’ambasciatore e tra Giobbe e sua moglie) (*Gb* 1, 1-5: 2, 7-10). Le scene che si svolgono in terra ricalcano le descrizioni dell’ambiente pastorale dei patriarchi, quelle in cielo le fastose corti orientali; più che di dialoghi, si tratta, di fatto, delle due sfide lanciate a Dio dal maligno, da Satana sulla fedeltà di Giobbe e sulle sue reazioni dettate dalla pazienza. L’alternarsi delle scene ha un’indubbia efficacia, come pure la rapidità con cui si succedono i racconti delle disgrazie.

La parte essenziale della storia, che costituisce il corpo del libro (*Gb* 3, 1-42, 6), è stata scritta in poesia e presenta Giobbe come un ribelle, come l’audace antagonista di Dio[[27]](#footnote-27). Attraverso la poesia, Giobbe introduce un modo nuovo di parlare di Dio, forse meno familiare, ma senz’altro non meno efficace. La parte poetica, in cui predomina il dialogo sapienziale, descrive e spiega la vera sofferenza di Giobbe, raccontando come egli giunge a rendere onore a Dio pur nel suo dolore incompreso. I dialoghi della parte centrale, scritta ripetiamo in versi, si susseguono secondo un ordine molto semplice: il dibattito si apre con un monologo di Giobbe (*Gb* 3, 1) a cui seguono tre dialoghi fra Giobbe e gli amici Elifaz, Bildad, e il terzo Zofar (*Gb* 3, 1-27, 23). I discorsi pronunciati dagli amici di Giobbe hanno per tema i peccati da lui commessi; a più riprese, essi vanno alla ricerca di nuovi motivi per sostenere una grave e segreta colpa di Giobbe verso Dio. Dio onnisciente e onnipotente, essi sostengono, non fa altro che dargli ciò che si merita. I tre amici di Giobbe presentano tre atteggiamenti diversi nei confronti della sofferenza, ai quali Giobbe contrappone il suo punto di vista. Questa disputa tra Giobbe e i suoi tre amici non li avvicina tra loro, al contrario: quanto più a lungo dura la discussione, tanto più i loro pareri divergono. Giobbe riafferma con forza la sua posizione e rimane nella convinzione di non meritare ciò che gli è capitato; egli risponde a tutti, terminando con un pressante appello a Dio: “*Mi uccida pure, non me ne dolgo; voglio solo difendere davanti a lui la mia condotta!*” (*Gb* 13, 15). Giobbe continua a respingere i rimproveri i degli amici e rimanda di continuo al Dio trascendente che gli è divenuto inintelligibile, dal quale tuttavia non può staccarsi e dal quale, secondo il medesimo schema di pensiero, esige una giustificazione e il ripristino del suo status di vita a motivo della sua giusta condotta. Molto presto i dialoghi diventano monologhi, condotti su due piani diversi: Giobbe e i suoi amici non si incontrano più, ma discutono e argomentano evitandosi reciprocamente. Con i loro discorsi spesso pacati e appassionati, talvolta ironici, anche cinici, i tre amici di Giobbe presentano la teoria della retribuzione deuteronomico-deuteronomistica (*Dt* 28; *Lv* 26), che per lungo tempo interpretò e determinò, in Israele, il modo di intendere l’agire delle persone e le sue conseguenze: il bene va ricompensato con il bene e il male con il male. La tesi della retribuzione rappresenta il tentativo dell’uomo di razionalizzare l’esistenza e di trovare sicurezza. Con questa teoria della retribuzione, gli amici, senza attardarsi a riflettere, attaccano Giobbe perseguitato dalla sventura. Nelle dispute si discute la questione del giusto intervento di Dio nella vita dell’uomo. Questo problema viene continuamente riproposto dall’esperienza quotidiana: gli innocenti soffrono mentre, al contrario, agli empi e ai malvagi le cose vanno bene. Giobbe contesta alla radice questo sistema creato dalla sapienza che gli si sgretola tra le mani. La sapienza ha fallito e la vita rimane un mistero. Nonostante tutto, l’esperienza spirituale di Israele continua a fidarsi di Dio (*Sal* 16; 17; 49; 73).

Alla fine del dibattito tra Giobbe e gli amici, viene inserito un inno alla Sapienza (*Gb* 28) che induce a distinguere tra la sapienza di Dio e la saggezza dell’uomo che, nel suo aspetto più profondo, consiste proprio nel rispetto di Dio. Si crea così il presupposto per una continuazione del libro, che porta sempre più a un chiarimento. Segue un lungo monologo di Giobbe (*Gb* 29-31), che possiamo definire come l’ultima parola dell’accusato. Egli rivolge a Dio una confessione di innocenza estremamente riflettuta e formulata felicemente in un discorso conclusivo. Ad interrompere la composizione del libro, sulla scena, compare un altro personaggio,Eliu (*Gb* 32-37), che affronta il problema della sofferenza da un'altra angolazione; egli dice, in sostanza, che il cuore di Giobbe è dominato dall'orgoglio e che esiste una misteriosa correlazione tra questo e le sofferenze che deve sopportare. Secondo Eliu, Dio educa gli uomini non soltanto con il suo aiuto benevolo ma anche con le sofferenze (*Gb* 33, 15-18; 19, 23) che sono strumenti di salvezza (*Gb* 36, 15). Tutti, gli amici di Giobbe, come Eliu e lo stesso Giobbe, sono lontani dall’interpretazione esatta, nessuno di loro è in grado di cogliere il vero senso della sofferenza. Alla fine Giobbe si rivolge direttamente a Dio, poiché solo Lui è in grado di ricomporre ogni cosa in modo ordinato (*Gb* 38-41). Dio apparentemente non gli risponde, ma lo mette di fronte alle meraviglie della natura, di fronte al disordine che il dolore di Giobbe denuncia, vale a dire di fronte alla sproporzione tra la sofferenza che subisce e il male che egli ha commesso, che comunque è da accettare in quanto tale perché è costitutivo della fragilità umana, alla quale è esclusivamente imputabile. Dio propone a Giobbe l’esperienza di un cosmo ordinato, di cui l’uomo non conosce i segreti, ma di cui può ammirare l’armonia[[28]](#footnote-28). Dopo che Giobbe ha imparato la lezione, gli vengono restituite tutte le sue fortune, viene confortato e consolato: “*Il Signore benedisse la nuova condizione di Giobbe più della prima*” (*Gb* 42, 12). L’epilogo in prosa (*Gb* 42, 7-17), che si collegato con il prologo, anch’esso in prosa oltre che con il dialogo, contiene il rimprovero di Dio ai tre sapienti e la giustificazione di Giobbe, che viene arricchito di beni e muore in età avanzata.

1. **IL MONDO SAPIENZIALE DI GIOBBE**

**L’esperienza del limite**

I presupposti storico-culturali del libro di Giobbe hanno, nella maggior parte, carattere sapienziale e quindi è utile una brevissima introduzione all’idea biblica di sapienza[[29]](#footnote-29). Nei testi sapienziali i saggi non raccontano mai storie, né s’interessano dei grandi fatti della vita d’Israele, ad eccezione degli ultimi capitoli dei libri di Ben Sira e della Sapienza. La sapienza, accolta e sviluppatasi all'interno dell'esperienza storica e religiosa d'Israele, soprattutto dopo l'esilio babilonese, tende a essere considerata come una realtà a sé. I saggi, oltre alla sapienza proverbiale che può governare con un certo successo la vita dell'uomo, rilevano e ammirano una sapienza che traspare dall'ordine, dall'armonia e dal movimento dell'universo. La legge stessa viene presentata, nella parte più recente del Deuteronomio (secolo VI/V), come un insieme di norme così “*sapienti*” da suscitare l'ammirazione degli altri popoli per Israele, depositario di un tale patrimonio (*Dt* 4, 5-8). Il Siracide porterà a termine questo processo di assimilazione, identificando semplicemente la sapienza con la legge dell'Altissimo (*Sir* 1, 9-10: 24, 6-11. 22. 23; *Bar* 3, 37-4, 4). Nel libro di Baruc, la sapienza divina si è fatta parola umana sul Sinai, e la sua espressione è la Torah (*Sir* 24, 23)[[30]](#footnote-30). A motivo della rivelazione dell’Alleanza, la sapienza risiede in Israele che è pertanto l’erede privilegiato della sapienza, nell’intimità con Dio. Questo concetto è stato espresso in maniera concisa da G. von Rad: “La Sapienza è la forma sotto cui si presenta agli uomini la volontà di Jahve, come anche la sua conduzione degli avvenimenti, in altri termini, la sua salvezza: è la sostanza di ciò che è necessario all’uomo per vivere giustamente, e ciò che Dio gli concede. Ma l’essenziale è che questa sapienza non è una cosa, una dottrina, una direzione, una salvezza, ma una persona, un “*Io” che rivolge una chiamata. È così la figura sotto la quale Jahve si presenta e sotto la quale vuole che l’uomo lo cerchi*”[[31]](#footnote-31).

Al di là del genere celebrativo e della personificazione letteraria, i testi che esaltano la sapienza, che viene da Dio (*Pr* 8, 12-36; *Gb* 28; *Sir* 24, 1-27; *Sap* 7, 22-30), esprimono un'esperienza di fede, perché essa è frutto della preghiera, di meditazione assidua della parola che Israele già possedeva, e di una rivelazione di Dio. Mediante questa mentalità sapienziale Israele, attraverso l'opera dei suoi saggi, si riappropria anche del suo passato storico, in quanto la sapienza di Dio all'opera nella vita dei grandi personaggi del passato (*Sir* 44-50), o alla guida del popolo nel periodo più significativo della sua storia: l'esodo (*Sap* 10-12; 16-19). Queste riletture del passato, profondamente diverse nelle loro modalità specifiche, confluiscono nella loro funzione di ammaestramento sapienziale per il presente e segnano un ulteriore passo verso una visione globale del patrimonio religioso e legislativo, storico e culturale d'Israele che i saggi sembrano voler proporre sotto il nome prestigioso di sapienza. Il Siracide (24, 10) cercherà di inserire in questa visione globale anche il culto, assente nella letteratura sapienziale, proponendo la sapienza quasi come l'artefice delle celebrazioni liturgiche d'Israele nel tabernacolo del deserto e nel tempio di Gerusalemme. In altri termini, si vede nella prassi cultuale, regolata dalla legge, una saggia impostazione del rapporto dell'uomo con Dio, da cui non si può prescindere. Le presentazioni entusiastiche di Aronne e del sommo sacerdote Simeone II (*Sir* 45, 6-22; 50,1-21), testimoniano un attaccamento al culto e al sacerdozio che, nel contesto sapienziale, va oltre l'istituzione in quanto tale e li considera parte integrante di quella sapienza che, scendendo da Dio, ha trovato in Israele la sua dimora (*Sir* 24, 8).

Le conoscenze e l'esperienza che si accumulano nella vita dell'individuo e nel succedersi delle generazioni si fissano gradualmente in massime, sentenze, proverbi brevi, ben ritmati, spesso formulati mediante un'immagine o un paragone ed espressi solitamente in un verso. Questa sapienza proverbiale, come riflessione più elaborata dei temi dell'esistenza, era già coltivata in Egitto e nella Mesopotamia prima ancora che Israele esistesse. I molteplici contatti che si riscontrano tra le letterature sapienziali di questi popoli e quella ebraica, fanno apparire quest'ultima come il filone giudaico di una corrente culturale internazionale. In Israele s’è compreso ben presto che la sapienza è un valore prezioso per la vita, la quale non può essere regolamentata in tutto e per tutto solo dalla legge di Mosè e dalla parola dei profeti. C'erano lunghe fasi della vita da riempire con scelte e iniziative personali dalle quali dipendeva il successo o il fallimento. Era quindi importante acquisire conoscenze e capacità di giudizio per valutare uomini e cose, situazioni ed eventi, per condurre con successo, o per dir meglio con danni minori, la propria esistenza. Per Israele, la sapienza era anche la capacità di far bene il proprio mestiere, e, più in generale, era l’arte di saper modellare la propria vita. È dunque qualcosa che si apprende con l’esperienza e con la riflessione su sé stessi: saggio è colui che sa vivere, che ha messo criticamente a frutto la propria esperienza, acquisita direttamente o ottenuta attraverso l’educazione, non senza aver saputo mettere a frutto anche le esperienze altrui. Il saggio sa bene che ogni esperienza da lui fatta ha un senso proprio perché Dio ha creato il mondo e ha dato agli uomini il compito di viverci, di coglierne il significato. La sapienza d’Israele è allo stesso tempo sacra e profana.

Nei libri sapienziali si nota un notevole spostamento di interesse e di attenzione: dal popolo all'individuo; dalla storia alla vita quotidiana; dalla situazione specifica d'Israele alla condizione umana universale; dalla vicenda storica del popolo dell'alleanza all'esistenza del creatore con tutti i suoi enigmi; dagli interventi prodigiosi di Dio ai normali rapporti umani basati sulla legge di causa ed effetto; dai settori della vita regolati dalla legge e dal culto a quelli dipendenti dalla libera scelta; dall'autorità di Dio a quella dell'esperienza umana e della tradizione; dalla parola annunciata dai profeti, quale incontestabile e incontestato oracolo del Signore, all'uso di tutte le risorse della ragione e della prudenza; dall'imposizione della legge al consiglio e all’esortazione; dalla sanzione, concepita come pena esterna positiva di una trasgressione, alla sanzione come conseguenza di una scelta errata e di un atto insipiente. I saggi evitano accuratamente di parlare a nome di Dio, come fanno invece i profeti, e preferiscono mettere in campo la loro esperienza personale; così fa Giobbe, a differenza dei suoi amici, e tutto questo testimonia una crescita umana notevole. La sapienza, anche se, come nel caso di Salomone, è considerata dono di Dio, appare come il premio di una conquista perché esige, a differenza della parola profetica, la messa in atto di tutte le capacità e i doni di cui dispone ciascun uomo (*Sir* 15,14-20; 17,1-12). Storia, profezia, legge provengono dall'alto; la sapienza invece sorge e cresce dal basso. Essa si occupa di cose apparentemente profane, vale a dire di tutto ciò che riguarda la vita quotidiana. La sapienza si preoccupa di cogliere il significato di una realtà che spesso è ambigua, complessa e, non di rado, ingiusta. Il saggio è animato da una grande fiducia: l’uomo ha realmente la possibilità di comprendere il mondo alla luce della propria esperienza, perché sa che Dio stesso gli ha offerto questa opportunità. La sapienza d’Israele si può definire allora come la capacità di leggere la nostra storia quotidiana alla doppia luce dell’esperienza vissuta e della fede in Dio, una fede che non annulla né si sovrappone all’esperienza bensì la illumina e la rafforza[[32]](#footnote-32).

1. **GIOBBE, UOMO TIMORATO DI DIO**

**La religiosità autentica**

Il libro di Giobbe si apre con la descrizione della prosperità materiale del protagonista e dei suoi valori religiosi: “*(…) Giobbe: uomo integro e retto, temeva Dio ed era alieno al male. Gli erano nati sette figli e tre figlie; possedeva settemila pecore e tremila cammelli, cinquecento paia di buoi e cinquecento asine, e molto numerosa era la sua servitù. Quest’uomo era il più grande fra tutti i figli d’oriente*” (*Gb* 1, 1-3). La sua ricchezza e il suo ruolo nella società sono espressione della benedizione di Dio[[33]](#footnote-33). Come primo dono di Dio si ricorda la sua numerosa figliolanza poi le greggi così numerose da richiedere molti servi per accudirle. Entrambi questi doni rappresentano il prestigio quasi principesco di cui Giobbe godeva fra i popoli dell’Oriente. Egli simboleggiava ogni persona umana creata per la felicità. Il suo rapporto con Dio e con gli altri era equilibrato. Ogni giorno ringraziava il Signore per le tante cose belle ricevute in dono dalla vita e offriva sacrifici per lodare Dio. Egli era un uomo integro sul piano morale (*Gb* 1, 1)[[34]](#footnote-34), retto nell’ambito sociale e timorato di Dio, doti che racchiudono il principio della sapienza (*Gb* 28, 28; *Pr* 1, 7: 9, 10: 15, 33; *Sal* 111, 10). Per queste qualità è assimilato ad Abramo (*Gn* 17, 1: 22, 12) e corrisponde all’esigenza etica del Deuteronomio[[35]](#footnote-35). Persino Dio lo indica come modello umano agli angeli.

Giobbe si distingueva per la profonda pietà religiosa e per il senso di responsabilità paterna. Egli offriva sacrifici di espiazione per i suoi figli, per riparare le loro eventuali colpe commesse con atti o parole, ma anche ogni mancanza di rispetto verso Dio che potesse formarsi nei loro pensieri (*Gb* 1, 4-5)[[36]](#footnote-36). Come padre di famiglia si sentiva responsabile della santità dei suoi cari e cercava di conservarla. Ciò rivela una capacità di osservazione e di valutazione del comportamento umano. Tutti stimavano Giobbe e ne tessevano le lodi (*Gb* 1, 3). La pietà di Giobbe sta al centro di tutto il libro e costituisce il fondamento del suo rapporto personale con Dio. Egli si appella a Dio questo e, dopo tutte le difficoltà che deve affrontare, viene riconosciuto da Dio stesso[[37]](#footnote-37). Questo atteggiamento ideale dell’animo si radicava nel timore di Dio e si concretizzava nell’evitare il male. Il timore di Dio, espressione della nostra relazione con Lui, è il principio fondamentale della sapienza. È un atteggiamento che esprime la fedeltà nell’alleanza di Dio con Israele, è vera fiducia in Dio che domina ogni cosa e garantisce un’esistenza felice a chi ricerca gli ordinamenti divini della vita, a chi opera in modo ad essi corrispondente ed è in grado di tramandarli. Vivere secondo la sapienza vuol dire riconoscere l’ordinamento che tutto abbraccia e contribuire a corroborarlo mediante la giustizia. La corrispondenza immediata fra sapere che cosa è bene e sentirsi impegnato a farlo, è la rettitudine che rende possibili i rapporti fra gli uomini. Il timore di Dio invita ad agire secondo il metodo di Dio, per condurre la creazione alla sua pienezza; esso è una nozione complessa che definisce l'atteggiamento dell'uomo verso Dio, cioè la religione; quindi il riconoscimento, l'adorazione e la totale adesione all'unico Dio, che Israele conosce perché ne ha sperimentato la presenza, la potenza benefica e la fedeltà; quest’adesione si concretizza nell'abbandono fiducioso alla volontà di Dio nell'obbedienza alla sua legge. L’insistenza su questa formula appare significativa. Per i saggi d'Israele non c'è sapienza che porti a una valida conoscenza della realtà e a una vita retta se alla base non c’è il timore di Dio, che costituisce la condizione primaria e imprescindibile: “*Il timore del Signore è il principio della scienza (…)*” (*Pr* 1, 7; 9, 10; 15, 33; *Sal* 111, 10; *Gb* 28, 28; vedi anche *Qo* 12, 13; *Sir* 1, 9-18, specialmente 1, 12). La vita d'Israele è stata segnata indelebilmente dalle vicende che lo hanno costituito come popolo, e come popolo dell'alleanza con Dio. La sua sapienza non potrà mai prescindere da questo dato di fatto; non si sviluppa quindi su un terreno neutro. Poiché la sapienza promuove e valorizza la ricerca, e la conoscenza della realtà, chi vi si dedica possiede già dei criteri con cui confrontarla. Il timore di Dio è l'inizio della sapienza, ma anche il suo limite. Già nelle raccolte più antiche di proverbi si comprende come l'ambito delle conoscenze e dei progetti dell'uomo sia compenetrato della presenza di Dio e della sua volontà imperscrutabile, ne consegue che, di fronte a tale volontà, non c'è sapienza o prudenza che valga (*Pr* 16, 9; 19, 21; 21, 30). È insipiente quindi, e presuntuoso, chi si mostra sicuro di sé pensando di aver previsto e calcolato tutto (*Pr* 3, 5. 7); così com’è insensato non mettere a frutto tutte le proprie capacità solo perché i risultati dipendono da Dio (*Qo* 11, 4-6). Per essere saggio, l’uomo ha bisogno del vero sapere e deve essere in grado di rapportarsi in modo giusto con esso. Il sapiente è colui che unisce al sapere il giudizio e la coerenza della vita rapportandosi con la fede in Dio. Il comportamento di Giobbe è scandito da un’estrema scrupolosità, che lo spinge a prendere in considerazione tutte le possibili mancanze come per esempio, quando offre sacrifici per gli eventuali peccati commessi dai suoi figli (*Gb* 1, 5). Le qualità morali di Giobbe, così come le sue ricchezze, sono veramente grandi (*Gb* 1, 1-3). Questa è la premessa che il lettore deve tener presente per capire quanto ingiustamente Giobbe sia stato colpito e quanto grande sia la sua fede e la sua rassegnazione nel sopportare tutte le disgrazie. La sofferenza di Giobbe è l’occasione per scoprire qual è la fede che anima l’uomo.

1. **SATANA, ACCUSATORE DEGLI UOMINI DAVANTI A DIO**

**Il mistero del male**

Giobbe aveva fiducia in Dio, era onesto con tutti e non pensava che il male potesse colpirlo. Non avrebbe mai immaginato che nel mondo ci potesse essere tanta cattiveria e tanta malvagità da far sospettare anche degli onesti. Ma egli viene sottoposto da Satana a questa doppia prova; a Dio, contento del suo servo Giobbe, si presenta Satana che non nega l’integrità morale e religiosa di Giobbe, ma ne mette in dubbio le motivazioni (*Gb* 1, 9: 2, 4-5), dubitando della sua pietà disinteressata. Satana, dunque, colpisce con la sua potenza infernale Giobbe, sperando di portarlo alla disperazione. Così Giobbe viene messo alla prova da Satana, che prima lo riduce in povertà, poi gli fa perdere i figli e le figlie, ed infine lo colpisce gravemente nel corpo con una malattia ripugnante: infiammazione della pelle e delle carni con conseguenti pustole; ma la fede di Giobbe rimane incrollabile (*Gb* 1, 13-16: 2, 7).

Satana era un ‘*soggetto*’ chiamato con il nome dell’ufficio che svolgeva. Il termine ebraico satana significa infatti accusatore, avversario, ed è utilizzato per designare coloro che accusano altri falsamente e li avversano senza ragione. Satana aveva l’incarico di verificare l’autenticità della fede umana, era infatti un ministro che aveva il diritto di presentarsi all’assemblea celeste e di intervenire con il permesso di Dio[[38]](#footnote-38); rivestiva infatti il doppio ruolo di ispettore celeste e di accusatore degli uomini davanti a Dio. Nel periodo postesilico questa funzione era stata attribuita a un angelo, che quindi aveva avuto il titolo di “*satana*”, perché fungeva per così dire da procuratore celeste che accusa gli uomini davanti a Dio. Nel libro di Giobbe, Satana non è considerato ancora come un oppositore di Dio, non va identificato col diavolo dell’inferno, come avviene nell’interpretazione corrente di questa figura. Solo più tardi il termine ha assunto un significato peggiorativo[[39]](#footnote-39); questa figura la si ritrova per la prima volta nel libro del profeta Zaccaria (3, 1-5) il quale, dopo l’esilio babilonese, negli anni 520-518 a. C., a Gerusalemme s’impegnò per ricostruire il tempio e ripristinare il sacerdozio levitino. Nella visione, il profeta è alla corte celeste dove sono presenti satana, in veste di pubblico ministero, e l’angelo del Signore davanti al quale sta il sommo sacerdote Giosuè, raffigurato come un povero tizzone sottratto alla furia incendiaria dell’esilio con le vesti immonde, simbolo dell’impurità che aveva contratto. Satana vorrebbe accusarlo di indegnità, ma l’angelo di Dio fa togliere a Giosuè gli abiti immondi, mettendo così in rilievo che egli è nuovamente degno di esercitare il sacerdozio. Qui satana appare come l’accusatore del sommo sacerdote, denuncia la sua colpa con zelo eccessivo e in maniera implacabile perché egli prova una gioia malvagia nell’accusare gli uomini davanti a Dio. Un esempio al riguardo è racchiuso in un versetto del Primo Libro delle Cronache (*1Cr* 21, 1), in cui è Satana ad istigare Davide a censire gli israeliti, cosa che in *2Sam* 24, 1-9 viene invece attribuita all’ira di Dio.

Satana ama aggirarsi sulla terra, attento al comportamento degli uomini ed è soddisfatto quando riesce a coglierli in fallo per poterli poi accusare davanti a Dio. Egli è il diretto responsabile delle disgrazie di Giobbe ma è pur sempre uno dei ministri di Dio che ha come compito primario, prima ancora di quello dell’accusatore, quello di osservatore incaricato. Non gli piace che Giobbe sia così pio e irreprensibile ed esprime a Dio il dubbio che la fedeltà di Giobbe possa venir meno se quest’uomo dovesse perdere quanto possiede. Dio accetta la sfida e mette a disposizione di Satana tutti i beni di Giobbe, sicché la perdita di ogni suo avere, nel racconto iniziale, vien fatta risalire all’operato infausto di Satana. Ma Giobbe, nonostante il dolore per queste perdite, mantiene inalterata la propria fede e pietà e Satana lo sottopone perciò a una prova ancora più dura, colpendolo con piaghe terribili nel corpo. Giobbe, pieno di amarezza, si siede sulla cenere di un mucchio di rifiuti a grattarsi con un coccio la pelle tignosa e purulenta. Questa è un’immagine di miseria e di infelicità estrema, l’immagine di Giobbe il giusto che soffre e sopporta con pia rassegnazione. Ma nulla può intaccare la sua fede e la sua fiducia in Dio. La sofferenza del giusto, che non è spiegabile partendo dal principio della retribuzione, è ricondotta a una causa soprannaturale, non comprensibile all’uomo.

Le parole con le quali Dio interpella Satana all’inizio delle due assemblee celesti, sono inequivocabili: “*Hai posto attenzione al mio servo Giobbe?*” (*Gb* 1, 8). Satana ha la funzione di privare l’uomo di ogni sostegno diverso da Dio, fino a quando persino Dio stesso viene posto in discussione. Secondo Satana, Dio si illude quando pensa che gli uomini lo servono per amore: lo servono unicamente per interesse: “*Satana rispose al Signore e disse: "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 sulla terra. Ma stendi un poco la mano e tocca quanto ha e vedrai come ti benedirà in faccia!*” (*Gb* 1, 9-11). È facile credere in Dio quando tutto va bene. Se la fede di Giobbe nascesse da una forma qualunque di convivenza o di interesse, la sua religiosità sarebbe del tutto vuota. Si deve credere in Dio, infatti, per quello che lui fa per noi, oppure lo si deve accogliere solo perché egli è Dio. L’interrogativo posto da Satana è la chiave della discussione e mostra che il dibattito non è sul significato della sofferenza, ma è anzitutto sulla gratuità della fede. Solo la sofferenza è in grado di scandagliare il cuore dell’uomo. È la prova che saggia la fede e la purifica. Il Dio del prologo rispetta la libertà dell’uomo e accetta la prova di Giobbe, perché non vuole nascondersi dietro la sua onnipotenza e onniscienza; accetta piuttosto di scoprirsi di fronte alla sua creatura. Dio si comporta perciò come se non conoscesse la profondità della fede di Giobbe. La libertà dell’uomo sfugge allo stesso Dio, ma, mentre Satana ha sfiducia in Giobbe, Dio nutre invece fiducia nella sua creatura.

Tranne che nella parte iniziale, il libro di Giobbe non riservato alcun posto a Satana che non ricompare non solo nei lunghi dibattiti che seguono, ma neppure nell’epilogo della storia. Questa sua assenza proprio nella parte in cui si scatena la grande tentazione di Giobbe - quella che lo porterà al limite della bestemmia - non può che essere un’esplicita presa di posizione, da parte dell’autore, contro l’attribuzione del male ad una volontà esterna. Come Dio deve essere tenuto lontano dalla responsabilità della sofferenza, così non si devono cercare dei capri espiatori.

1. **LE PROVE DI GIOBBE**

**L’amaro presente**

Come scrive Francesco Bianchi: “*La prova rappresenta uno dei temi letterari e teologici più importanti dell’Antico Testamento; per descriverla gli agiografi ricorrono in primo luogo a una serie di verbi che narrano come Dio provi l’uomo oppure come l’uomo, soprattutto nei racconti esodici delle mormorazioni, “metta alla prova” Dio*”[[40]](#footnote-40). Dio accetta la sfida di Satana, e Giobbe, spogliato di ogni bene esteriore, viene privato anche della salute, quella ricchezza alla quale ogni uomo è attaccato con tutte le sue forze. Di fronte a questa ennesima disgrazia Giobbe si straccia le vesti e si rade il capo, compiendo i gesti tipici della persona colpita da un lutto. Stracciarsi i vestiti, rasarsi i capelli, sedersi a terra in silenzio sono tre gesti di un rituale di lutto, descritto a più riprese nell’Antico Testamento (*Gen* 37, 34; *Lam* 2, 10). È il segno visibile del dolore interiore. Giobbe eleva inoltre il suo immortale lamento: “*(…) Nudo uscii dal seno di mia madre, e nudo vi ritornerò. Il Signore ha dato, il Signore ha tolto, sia benedetto il nome del Signore!*” (*Gb* 1, 21). La nudità è intesa qui come lo spogliarsi del vestito della ricchezza (*Qo* 5, 12-16).

Nonostante queste vicissitudini, che secondo la dottrina della retribuzione si pongono in contrasto con la sua pietà, Giobbe non muove a Dio alcun rimprovero, anzi si rassegna senza protestare a questo destino inspiegabile. Egli non cerca neanche di comprendere le intenzioni di Dio che lo fa soffrire. Gli basta sapere che le sue sofferenze vengono da Dio. A dispetto di Satana, che si aspettava una ribellione, Giobbe continua a benedire il Signore. È significativo il contrasto con la moglie che, non comprendendo l’atteggiamento di Giobbe, cerca di fargli rinnegare la sua fede: “*(…) Rimani ancora fermo nella tua integrità? Benedici Dio e muori!*” *(Gb 2, 9).* La risposta di Giobbe è invece una risposta di fede: “*(…) Se da Dio accettiamo il bene, perché non dovremo accettare il male?*” (*Gb* 2, 10). Del resto, questo invito mette a nudo la gravità del problema: a che serve continuare in una fede che rischia di essere solo eroica formalità, quando la realtà dice tutto il contrario?Anche in questo caso, Giobbe dimostra che il sospetto di Satana è falso (G*b* 1, 9). Al contrario dei protagonisti di analoghe storie mediorientali, Giobbe si rifiuta di maledire Dio e di uccidersi. Lui non considera la moglie una donna stolta, ma piuttosto un’empia (Cfr. *Sal* 14, 1).

La sofferenza che proviene da Dio non deve far dimenticare il bene che Egli ha elargito. Giobbe riconosce che Dio vuol sempre il bene dell’uomo. La sofferenza che il Signore manda non è una prova di ostilità da parte sua, ma un segno della sua libertà imperscrutabile. La conclusione è chiara: Giobbe esce vincitore dalla prova: esiste sulla terra un uomo capace di amare Dio disinteressatamente. Satana, che non è riuscito, pur privandolo delle sue ricchezze, a far pronunciare a Giobbe una maledizione su Dio, ora se la prende con lui (*Gb* 2, 1-6). Egli non si arrende perché sa che gli uomini sono disposti a perdere tutto pur di salvare se stessi. Solo quando è in gioco la vita, il cuore dell’uomo rivela la propria meschinità. Per questo la prova di Giobbe continua: “*Satana si allontanò dal Signore e colpì Giobbe con una piaga maligna, dalla pianta dei piedi fino alla cima del capo*” (*Gb* 2, 7).

La fedeltà di Giobbe non ha niente dello stoicismo orientale, deriva da una lunga intimità con Dio. La pietà di Giobbe è veramente disinteressata; egli resta fedele a Dio anche quando non ne riceve alcun beneficio materiale. L’uomo di suo non possiede niente, nasce senza possedere nulla e muore allo stesso modo, senza nulla. Giobbe dimostra prima di tutto che il sospetto di Satana è falso; egli accetta senza discutere l’agire di Dio. La sapienza tradizionale di Israele sa già che Dio può mandare un male e cambiarlo subito dopo in bene (*1Sam* 2, 6-7), ma è proprio questa la certezza che lo stesso Giobbe contesterà nel dibattito successivo. Il Giobbe eroico dei primi due capitoli diventerà ben presto il Giobbe ribelle; la fede, per essere autentica, non può basarsi soltanto su belle risposte preconfezionate, su risposte da catechismo che rischiano di dimostrarsi troppo presto insufficienti.

1. **GIOBBE DEFINISCE ASSURDA L’ESISTENZA**

**Domande e risposte**

La storia, narrata nei primi due capitoli e caratterizzata da un grande silenzio, carico di dolore e di attesa, viene improvvisamente squarciata dal tragico grido di Giobbe[[41]](#footnote-41). Egli, all’inizio quasi impassibile, docile e rassegnato, pronto ad accettare tutto dal Signore, è diventato un uomo tormentato dalla sofferenza fisica, in affannosa ricerca del senso della sua vita, che ritiene assurda. A partire dal capitolo terzo, che ha carattere di monologo e svolge un importante ruolo di cerniera nel contesto del libro, nasce un altro Giobbe, che maledice il giorno in cui è nato[[42]](#footnote-42). Con immagini forti e suggestive, maledice anzitutto la sua venuta al mondo, racchiusa in un giorno e in una notte che egli, così ridotto a seguito della malattia, vorrebbe non fossero mai esistiti (*Gb* 3, 3-4). Al contrario del primo giorno della creazione, che vide splendere la luce (*Gen* 1, 3), Giobbe vorrebbe che il giorno della sua nascita fosse inghiottito dalle tenebre e che Dio lo cancellasse dal calendario (*Gb* 3, 5-6). Quanto alla notte in cui fu concepito, egli desidera che diventi sterile: “*Ecco, quella notte sia lugubre e non entri giubilo in essa*” (*Gb* 3, 7). Egli evoca perfino la forza del caos, rappresentata dal *Leviathan* e incatenata dal Creatore il quale avrebbe potuto impedire che quella notte rientrasse nell’ordine e fosse, almeno, una notte senza aurora (*Gb* 3, 8-9). Racchiuso nel seme paterno, Giobbe non avrebbe trovato la via del seno materno e non sarebbe mai nato (*Gb* 3, 10). Giobbe ritiene che il male non abbia nessuna ragione di esistere e conclude che anche la vita e la creazione sono privi di senso. Ai dubbi di Giobbe Dio risponde: “*Dov'eri tu quand'io ponevo le fondamenta della terra? Dillo, se hai tanta intelligenza!*” (*Gb* 38, 4)[[43]](#footnote-43).

Giobbe non pensa di allontanarsi da Dio, ma lo chiama direttamente in causa e con il suo lamento vorrebbe cambiare l’operato della creazione (*Gen* 1, 1-5), vorrebbe essere scomparso nel buio invece di essere nato. Egli sa bene, però, che è un desiderio impossibile e che non si può stravolgere l’ordine della creazione. Il lamento si fa più universale diventando la voce di quanti, come Giobbe, considerano la morte una liberazione dalla vita che è divenuta una dura prigione, sbarrata da Dio (*Gb* 3, 23). Le domande di Giobbe: “*Perché due ginocchia mi hanno accolto, e perché due mammelle, per allattarmi?*” (Gb 3, 12) e “*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?*” (*Gb* 3, 20-23), sono le domande di un credente che si imbatte in un’esperienza che sembra demolire radicalmente la sua fede (*Gb* 10, 18)[[44]](#footnote-44).

Questo monologo continua fino alla fine del capitolo terzo, dove si comprende che le risposte di Giobbe: “*(…) Il Signore ha dato, il Signore ha tolto*” (*Gb* 1, 20) e “*(…) Se da Dio accettiamo il bene, perché non dovremo accettare il male?*” (*Gb* 2, 10) non bastano più. Di fronte a un’esperienza psicologica molto comune come il momento di un sommo dolore, nasce nell’uomo un desiderio di annientamento e di autodistruzione (*Gb* 3, 1-29; cfr. *Sir* 41, 1-2). Nel terzo capitolo, le ultime parole di Giobbe sollevano la questione esistenziale sul perché della vita, e perché essa dev’essere, come la sua, tutta intrisa di sofferenza. Si dice che la vita è un dono ma, per Giobbe, essa è diventata un peso doloroso (*Gb* 3, 20-23). Si nota anche la mancanza di speranza nella vita ultraterrena, speranza che potrebbe essere un antidoto alle ingiustizie presenti. Secondo la concezione ebraica di quel tempo, l’aldilà è una sorta di fossa comune, in cui i morti sono allo stato di ombre e non sperimentano più nulla, e non c’è né la possibilità di una vera vita né la distinzione tra i buoni e i cattivi. Per Giobbe, varcarne la soglia significa entrare nell’unico luogo in cui non si sente più la voce dell’aguzzino o del padrone (*Gb* 3, 17-18). Questo pensiero rispecchia fedelmente la concezione teologica del tempo. Israele non aveva ancora raggiunto la consapevolezza dell’esistenza di un aldilà. Solo in seguito, a partire dal III sec. a. C., si svilupperà un credo diverso relativo all’aldilà.

Il cambiamento di stile e di dinamismo, tra il prologo in prosa e la parte principale del libro che è in poesia, sottolinea un modo nuovo di affrontare il problema della sofferenza. Essa non è più vista come una prova, bensì come un’esperienza da portare all’incontro con Dio. La reazione di Giobbe non è più quella della pazienza, ma quella dell’uomo che si scontra con il mistero di Dio e vede crollare gli schemi teologici che hanno a lungo sostenuto la sua sicurezza e nutrito la sua fede. Anche in questa situazione Giobbe resta aggrappato alla certezza, di ordine non certo sperimentale, ma religioso, di fede; Dio interverrà, e si comporterà da difensore dei giusti: “*Io lo so che il mio Vendicatore è vivo e che, ultimo, si ergerà sulla polvere! Dopo che questa mia pelle sarà distrutta, senza la mia carne, vedrò Dio. Io lo vedrò, io stesso, e i miei occhi lo contempleranno non da straniero. Le mie viscere si consumano dentro di me*” (*Gb* 19, 25-27). Giobbe interroga Dio per cercare di comprendere il motivo della propria situazione (*Gb* 3, 11-12)[[45]](#footnote-45). Soltanto attraverso la ricerca di risposte in Dio, Giobbe riesce a continuare a vivere. È necessario cercare il senso della vita, anche quando questo senso ci sfugge[[46]](#footnote-46).

1. **GLI “AMICI” DI GIOBBE**

**Il dolore incompreso**

Il prologo si chiude con l’immagine di Giobbe che viene raggiunto dai suoi tre amici Elifaz, Bildad e Zofar, venuti a consolarlo (*Gb* 2, 11), ma la pena che essi provano per le condizioni di Giobbe li lascia senza parole. Essi lo trovano seduto sul letamaio mentre si cosparge di cenere, sofferente e coperto di piaghe, istigato dalla moglie al suicidio (*Gb* 2, 11-13). Essi lo riconoscono a fatica perché sfigurato dal male, scoppiano a piangere, gridano di compassione, si stracciano le vesti, si cospargono il capo di polvere e, con un nodo alla gola, non riescono a dire neanche una parola (*Gb* 2, 10-13). Il loro silenzio ha una durata simbolica di sette giorni e sette notti per indicare un tempo illimitato, così come stracciarsi le vesti e cospargersi di polvere indica la partecipazione piena alla sofferenza dell’amico. Il silenzio di sette giorni e sette notti diventa l’espressione di quanto sia umanamente possibile sopportare il dolore in silenzio, prima di esplodere in grida di lamento e di protesta, come di fatto accade al paziente Giobbe.

Gli amici di Giobbe intavolano conversazioni profonde sulle cause del suo dolore. I dialoghi si svolgono in tre fasi (*Gb* 3-11: 12-20: 21-27), ognuna delle quali inizia con un discorso di Giobbe[[47]](#footnote-47). Non c’è dialogo fra gli interlocutori, ciascuno ribadisce il proprio punto di vista su cui insiste testardamente. Nelle prime due serie di discorsi, gli amici tentano di consolare Giobbe formulando, tutti assieme, una tesi che può suonare così: Se ti capitano tutte queste disgrazie, vuol dire che hai fatto qualcosa di male (*Gb* 3-31). Sembra che ai tre oratori non passi neppure per la mente che ci possa essere un mistero nella vita dell'uomo e che le risposte semplicistiche possano non essere soddisfacenti. La terza serie di discorsi esalta la sapienza di Dio e il modo in cui egli governa la vita e sottintende quanto Giobbe sia uno sciocco ignorante che non ha titolo alcuno per rispondere a Dio.

Gli amici raccontano il passato di Giobbe, facendoci comprendere l’eccezionalità della sua persona (*Gb* 4, 2-11). Egli è stato una persona disponibile, un uomo saggio, un maestro-padre esemplare nonché un uomo caritatevole. Essi espongono prima la situazione dell’uomo di fronte a Dio e poi il dogma della retribuzione, che applicano a Giobbe (*Gb* 5, 1-7); si fanno portavoce della teologia tradizionale della retribuzione, secondo la quale Dio, già sulla terra, punisce i malvagi e premia i giusti. Bene e male dipendono dall’uomo, e il castigo di Dio è una medicina che porta al pentimento e alla conversione. Alla luce di questa credenza, la sventura di Giobbe è conseguenza della sua colpa: egli paga per i suoi peccati e, se si rivolgerà con umiltà all’Onnipotente, quest’ultimo lo esaudirà, perché Egli libera l’innocente (*Gb* 22, 23-30).

Secondo i suoi amici, Giobbe è ridotto al silenzio: tutte le sue idee sono scomparse nel momento in cui la sofferenza lo ha colpito in prima persona (*Gb* 4, 5). La loro accusa è chiara: “*La tua pietà non era forse la tua fiducia (…)*”*?* (*Gb* 4, 6). Secondo loro, Giobbe pensava di essere immune dal dolore perché si riteneva giusto, ma evidentemente non lo era! (Cfr. *Pr* 22, 8; *Os* 8, 7). Loro discutono sul principio secondo il quale la malvagità non paga e l’innocente non viene mai punito; si tratta di una dottrina senz’altro vera anzi radicata in Israele (*Sal* 37: 73, 19-20), ma è proprio questa concezione tradizionale che diventerà oggetto della critica di Giobbe. Loro giudicano fondamentali per la salvezza i meriti e le prestazioni umane, che Dio deve riconoscere e retribuire[[48]](#footnote-48).

Per gli amici di Giobbe l’uomo è per natura impuro, dunque è anche peccatore. La discussione fra Giobbe e i suoi amici non si limita al semplice abbattimento della teoria della retribuzione, già superata con la proclamata integrità di Giobbe, ma anche nel togliere a Dio la responsabilità della sofferenza. Secondo la tesi pedagogica di Eliu (*Gb* 32-37), la sofferenza è soprattutto un avvertimento che il Signore dà al suo fedele per educarlo o per provarne la fede. Gli amici di Giobbe difendono la tesi, comunemente accettata, che l'innocente non può perire (*Gb* 4, 7), che il peccato richiede una punizione (*Gb* 4, 8. 9) e che Dio trova colpe in ogni uomo (*Gb* 4, 17-19: 15, 14-16), Giobbe compreso (*Gb* 22, 6. 10). Il castigo è tuttavia destinato alla correzione (*Gb* 5, 17. 18). Gli amici di Giobbe considerano inevitabile il castigo dei peccatori (*Gb* 20, 5-29) anche se peccano senza rendersene conto (*Gb* 11, 5-12). L’argomentazione degli amici è semplice: Giobbe soffre perché è colpevole; qualcosa deve aver pur fatto, non è infatti possibile che Dio sia ingiusto[[49]](#footnote-49). Il loro presupposto è che l’uomo è in quanto tale impuro davanti a Dio. Il pensiero dei tre saggi verte, infatti, sulla presunta divisione in uomini giusti ed empi e sulle conseguenti benedizioni e maledizioni. Non avendo ancora la concezione della vita dopo la morte, gli Israeliti credevano che tutti gli uomini (sia i buoni che i cattivi) concludessero la loro esistenza in una regione lontana da Dio chiamata *Sheol.* Giobbe concorda con i suoi amici su una cosa: Dio lo ha colpito e, poiché egli sa di essere innocente, il motivo per cui lo ha fatto è perché ha deciso semplicemente di accanirsi su di lui. Non ci sono altre giustificazioni al suo male, dato che Dio solo, come ha detto lo stesso Giobbe, può dare e può togliere.

Secondo Giobbe, i suoi amici dovrebbero provare compassione per il suo stato e rispettarlo, come avevano fatto in un primo momento. Già dopo l’intervento del primo egli protesta: “*A chi è sfinito è dovuta pietà dagli amici, anche se ha abbandonato il timore di Dio*” (*Gb* 6, 14). Si sente deluso dai suoi amici (*Gb* 6, 15-20), ostinati a vedere nella sua vicenda la mano punitrice di Dio. Egli non ha chiesto nulla, vorrebbe che gli mostrassero solo un po’ di comprensione, ascoltandolo e non sovrapponendo al suo dolore ragionamenti che, pur avendo una loro validità teorica, sono inumani nei suoi confronti. Giobbe, oltre a chiedere silenzio da parte dei suoi amici, chiede loro solidarietà. Le loro risposte suonano vuote o preconfezionate, come le considerazioni dei sani sulla malattia degli altri o dei benestanti sulla povertà degli indigenti: “*Voi siete raffazzonatori di menzogne, siete tutti medici da nulla. Magari taceste del tutto! Sarebbe per voi un atto di sapienza!*” (*Gb* 13, 4-5). Giobbe, come risposta al secondo intervento di Elifaz, vorrebbe che i suoi amici tacessero (*Gb* 16, 2-5: 21, 34). Essi pretendono di parlare di Dio, mentre Giobbe vuole parlare con Dio (*Gb* 13, 2-5. 7. 13). Nel suo tentativo di salvare l’uomo, Giobbe cerca il volto di Dio, mentre gli amici difendono l’idea che si sono fatti di Dio, credendo più nelle loro teorie che nel Signore. Giobbe è stanco di loro e, dopo il secondo intervento di Bildad, che gli ha parlato della sua sorte come di quella che un empio si è meritata, reagisce (*Gb* 19, 1-3). Completamente solo, evitato da tutti, persino da sua moglie che non sopporta più il suo alito (*Gb* 19, 17), egli implora il silenzio.

Per gli amici, Giobbe rappresenta soltanto un caso patologico su cui discutere: non è un uomo, ma un caso da studiare, esaminare e su cui verificare le proprie teorie. Loro parlano con cortesia, dignità e eloquenza, manca la vera comprensione dell’uomo, il loro pensiero appare troppo rigido, razionalistico e lontano dalla realtà. Per loro non esiste nessun mistero del dolore: ogni sventura equivale alla punizione di una trasgressione, anche inconsapevole. Essi si sono dimenticati che Giobbe è un uomo da amare. Essi sono molto religiosi, ma bisogna stare attenti a persone di questo genere perché, quando si è troppo religiosi, si diventa dogmatici e non è più vera religione. Per gli amici di Giobbe, Dio deve essere come loro sostengono, e non c’è soluzione: se Giobbe soffre, significa che ha commesso un torto, dunque deve convertirsi, fare la pace con Dio, umiliarsi e riconoscere i suoi peccati; solo allora, Dio si ricorderà di lui e tutto tornerà come era. I tre amici non hanno capito che Dio è misericordioso proprio perché l’uomo è un nulla davanti a Lui.

Il discorso degli amici è sempre lo stesso. Essi, da diversi punti di vista, sfoderano e ripetono la legge della retribuzione, contenuta nel testo dei dieci comandamenti, in cui si legge che il Signore è “*(…) un Dio geloso, che punisce la colpa dei padri nei figli fino alla terza e alla quarta generazione (…)*” (*Es* 20, 5). Questa legge, superata nella sua dimensione collettiva, soprattutto nel libro di Ezechiele (18, 1), si scaglia contro il proverbio tradizionale: “*(…) I Padri hanno mangiato l’uva acerba e i denti dei figli si sono allegati*?” Solo negli ultimi due secoli prima di Cristo si comincia a parlare di una retribuzione nell’aldilà e il concetto iniziale viene svincolato dalla sua collocazione terrena.

Quando una persona soffre, soprattutto quando la sofferenza colpisce un povero innocente come Giobbe, non ci sono teorie che tengano e l’unica risposta è il silenzio. Chi ha il diritto di parlare, è solo chi soffre. Gli amici di Giobbe rappresentano i consolatori di bassa lega. Secondo loro, la sofferenza non è gratuita, ma dipende dalla condotta e, dunque, in qualche modo, anche Giobbe deve essersela meritata. La fragilità dell’uomo impuro per natura, però, non può che spingere Dio all’indulgenza, non alla punizione.

La logica dei tre amici è chiara: Dio premia il giusto e punisce il malvagio. Secondo la loro tesi Giobbe, essendo nel dolore, è un malvagio ed anche un bugiardo, perché nega di esserlo. Loro inventano per Giobbe crimini che lui non ha commesso. Che Dio punisca i malvagi può esser vero; non è vero però che, se un uomo è nel dolore, questo dolore deve essere necessariamente considerato come una punizione divina. Questo vale specialmente nel caso di Giobbe, dal momento che Dio stesso, nel prologo, ne ha attestato l’innocenza. Il problema di fondo è che gli amici hanno una concezione di Dio di tipo giuridico e persino mercantile. Per loro Dio premia e punisce in modo quasi meccanico: la devozione e la morale sono necessarie per evitare le punizioni e raccogliere i premi. Gli amici di Giobbe hanno un’idea della religione molto tragica: una religione che serve a qualcosa, una sorta di polizza assicurativa contro le disgrazie, una specie di supermarket della felicità la cui moneta è la morale. Comportarsi bene ha senso solo se è possibile ricavarne un concreto vantaggio. Per questo motivo Giobbe è pericoloso – se lui avesse ragione, questo concetto di religione verrebbe distrutto.

1. **VISIONE RETRIBUTIVA DELLA GIUSTIZIA DIVINA**

**La sofferenza inspiegabile del giusto**

Nell’Antico Testamento la teoria della retribuzione del bene e del male, concepita dapprima come collettiva (*Nm* 16, 30-33) poi come individuale (*Dt* 24, 16) si pone fino agli ultimi secoli del giudaismo in una prospettiva terrena e in un quadro di sanzioni di carattere temporale[[50]](#footnote-50). La sapienza antica cercava una spiegazione al problema del male attraverso l’idea della retribuzione, nella convinzione, più volte sostenuta, che Dio premia i giusti (*Pr* 14, 26-27) e punisce i malvagi (*Pr* 5, 21-22: 3, 33). L’idea della giustizia retributiva di Dio era molto radicata in gran parte dell’esperienza e della tradizione. I saggi erano convinti che esistesse una relazione molto stretta tra ogni azione umana e il suo risultato, positivo o negativo che fosse (*Pr* 10, 4: 26, 27); e non credevano inoltre nella sopravvivenza dell’uomo oltre la morte, idea che si svilupperà in Israele soltanto più tardi, a partire dal III sec. a. C.[[51]](#footnote-51). È solo a partire dalla prima metà del II sec. a. C. che si parla di sanzioni spirituali ed eterne (*Ger* 31, 29; *Ez* 18, 2; *Dn* 12, 1-3*2*; *Mac* 7, 9. 11. 14). Per questo motivo la retribuzione divina appariva ai saggi come un premio o una punizione che il Signore dispensava agli uomini durante la loro vita terrena (*Pr* 12, 21). Ciò che accadeva al giusto, all’uomo laborioso, non era altro che la logica conseguenza delle sue azioni, così come avveniva al malvagio, catturato nelle sue stesse trappole. Dal momento che era così, la giustizia divina doveva realizzarsi sulla terra, premiando il buono e castigando il malvagio. L’intervento di Dio a favore dei giusti o la punizione dei malvagi non vanno allora intese come una sanzione scontata decisa da un tribunale anonimo, che distribuisce premi e punizioni applicando un codice rigoroso. L’opera del Signore a favore del giusto e a danno del malvagio va di pari passo con ciò che essi hanno costruito con le loro azioni: se il bene chiama altro bene su chi lo compie, il male commesso crea ulteriori situazioni negative per chi lo ha fatto.

Ma l’esperienza della vita portava anche ad un’altra conclusione: chi fa il bene non necessariamente viene premiato, e chi fa il male, invece, viene punito in questa vita. La prosperità degli empi continuava a scandalizzare e ci si accaniva nel tentare di spiegarla, richiamandosi al principio fondamentale della retribuzione terrena: Dio premia i buoni e punisce i malvagi. Ma era fatica sprecata, l’enigma restava insolubile; gli empi vivevano più contenti. Saranno i saggi d’Israele a mettere in dubbio queste certezze e lo faranno in modo davvero radicale. L’autore del libro di Giobbe ha contribuito alla ricerca in questo senso, senza però dare una risposta chiara e precisa; annullando completamente l’insegnamento tradizionale, egli ha indicato ad Israele, e a tutta l’umanità, la via della vera fede. Giobbe demolisce l’idea della retribuzione per cui non sempre a una azione buona fanno seguito conseguenze positive e viceversa. Molto spesso, anzi, non sembra proprio che Dio intervenga in questo mondo per punire i malvagi e premiare i giusti; la realtà, non di rado, sembra funzionare esattamente al contrario. Proprio l’esperienza della vita ha insegnato a Giobbe che vi sono casi in cui i malvagi vivono nella felicità e nel benessere, mentre i giusti vengono colpiti da sofferenze senza fine. Questo non vuol dire che Dio debba essere considerato ingiusto o ancor peggio che Dio non esiste. Giobbe invita gli uomini a non trarre conclusioni affrettate dalla loro ricerca sapienziale, senza prima aver incontrato e rispettato l’agire di Dio. Il saggio resta un uomo di fede, anche quando contesta Dio, come fa Giobbe.

Giobbe, soffrendo senza aver commesso colpe, mette in dubbio la dottrina tradizionale della retribuzione, puramente immanente. I suoi amici, che sostengono invece la teoria della retribuzione, appoggiano in modo unidimensionale e con inesorabile consequenzialità le affermazioni deuteronomico-deuteronomistiche (*Dt* 28). Essi interpretano l’agire di Dio in modo unilineare, secondo il nesso tra azione e conseguenza, secondo la legge causa-effetto. Secondo loro, Giobbe vive nella sventura, perché è necessariamente peccatore. Lo accusano di orgoglio (*Gb* 11, 2), gli raccomandano di umiliarsi davanti a Dio, di fare l’esame di coscienza. Non riescono a comprendere come un uomo giusto davanti a Dio possa soffrire pur essendo innocente. Per questo non desistono dall’accusare Giobbe di infedeltà e di trasgressione. I loro discorsi sono vani e non portano ad alcuna conclusione.

Giobbe è molto deluso dall’incomprensione degli amici. Invece di aiutarlo, o quanto meno di consolarlo, con le loro insinuazioni aggiungono al dolore fisico una sofferenza psichica (*Gb* 19, 2). Egli si ribella al loro modo di intendere Dio e al suo agire razionalmente controllabile, e all’immagine di Dio creata sul modello dell’uomo. Per lui questa logica, che all’apparenza sembra avere una chiarezza, non coglie nel segno. Mentre gli amici cercano la causa della malasorte nel presunto peccato di Giobbe, egli cerca il motivo del suo destino in Dio, che gli è divenuto incomprensibile, e che per questo osa chiamarlo nemico. Nella sua ricerca Giobbe percorre la via che porta al Dio dell’amore, attraverso il Dio apparentemente ostile e assolutamente inintelligibile, al Dio misterioso, trascendente, che in tutte le sue decisioni, soprattutto quando si tratta dell’uomo, segue il piano sapiente della sua provvidenza, entro la quale deve e può inserirsi l’uomo. Nel libro di Giobbe, la rivelazione raggiunge così il livello più alto, nella teodicea veterotestamentaria.

Secondo i tre amici, siccome Dio è giusto, chi soffre deve necessariamente aver peccato. Il castigo rimanda al delitto, e Giobbe deve riconoscere, nella sua sofferenza, una causalità ed un fine espiatorio. Giobbe però è innocente e, senza neppure preoccuparsi troppo di replicare, punto per punto, alle insinuazioni degli amici, resiste a tutti gli attacchi, gridando forte tutte le sue ragioni. Giobbe si difende con fermezza: è innocente e soffre (*Gb* 9, 21: 16, 16-17). Egli non si sente colpevole di nulla, pur riconoscendo che nessun uomo può definirsi giusto davanti a Dio e che quindi nessuno può chiedere a Dio la giustificazione delle sue azioni, quando punisce senza badare alla colpa e al peccato. Giobbe avrebbe tuttavia il desiderio di sapere da Dio: “*Quante sono le mie colpe e i miei peccati? Fammi conoscere il mio misfatto e il mio peccato*” (*Gb* 13, 23). Nella sua impotenza, il suo animo è lacerato, teso com’è tra una profonda rassegnazione e un’attesa densa di speranza. La risposta tormentata di Giobbe raggiunge il suo culmine in *Gb* 19, 27: “*Io lo vedrò, io stesso, e i miei occhi lo contempleranno non da straniero (…)*”, in cui ribadisce la sua incrollabile fede in Dio e nel futuro. Egli si perde in pensieri sulla caducità dell’uomo, destinato a morire nonostante le sue gioie e le sue aspirazioni, ma in questi pensieri egli vede brillare una luce. Giobbe ha infatti la certezza che alla sua morte Dio apparirà come salvatore e intercessore. L’idea di quest’incontro dopo la morte affiora come un’alba su quello che la concezione tradizionale ebraica considerava un mondo sotterraneo oscuro e indistinto in cui ogni rapporto con Dio era destinato a interrompersi (*Sal* 6, 6: 30, 10: 88, 11-13). L’idea di Giobbe conoscerà degli sviluppi nel tempo, fino a giungere alla convinzione che, dopo la morte, ci sarà un giudizio che condannerà i peccatori al tormento eterno e premierà i giusti con una vita imperitura in Dio. Giobbe riafferma la sua posizione, rimane nella convinzione di non meritare ciò che gli è capitato, si ribella al suo destino e contesta Dio. Nella confessione dei peccati non commessi (*Gb* 31) egli sfida Dio ad emettere il suo verdetto. L’ultima risposta di Giobbe coincide con il lungo monologo dei capitoli *Gb* 29-31 ed è anche l’ultima provocazione che lui lancia a Dio. Dopo il duro discorso di Giobbe, Elifaz, Bildad e Zofar che avevano parlato in difesa di Dio che dona l’esistenza e per correggere la fede dell’amico - non possono più tacere. Loro sono venuti a trovarlo e, davanti al suo estremo dolore, si sono seduti accanto a lui senza pronunciare parola. Ma dopo che Giobbe ha rotto il silenzio con parole così dure, si sentono in dovere di ricondurlo a sentimenti più retti.

Giobbe ritiene che la morte sia la migliore soluzione migliore alla teoria della retribuzione (*Gb* 21, 23-26). Essa colpisce senza distinzione buoni e cattivi; una volta morti si è tutti uguali e ciò che si è fatto in vita non conta più. È evidente che Giobbe ragiona partendo dal presupposto che, dopo la morte, non vi è vita eterna ma, anche per noi che ci crediamo, resta comunque vero l’argomento che, dopo la morte, non è più possibile tornare indietro e che spesso il malvagio muore tranquillo, mentre l’innocente muore tra mille sofferenze. Giobbe si pone davanti ad un fatto fondamentale: la morte uguaglia tutti, annullando la differenza tra buoni e cattivi.

Nella Lettera ai Romani 8, 18 la questione va oltre perché la fede neotestamentaria nella risurrezione personale e nella rimunerazione individuale nella vita eterna, amplia all’infinito, oltre i limiti terreni, lo spazio dell’agire divino, oltre i limiti terreni. Perciò l’adirarsi di Giobbe, dell’uomo, contro l’apparente ingiustizia di Dio continuerà pertanto fino a quando gli uomini peregrineranno su questa terra.

1. **II “SUCCESSO” DEI MALVAGGI**

**E LA SOFFERENZA DEGLI INNOCENTI**

**L’esperienza critica della realtà**

Le osservazioni dei saggi sulla sorte diversa che tocca ai giusti e agli empi nascono dall’esperienza, ma tuttavia non mancano di un loro valore. I saggi sono convinti, infatti, che esista una relazione molto stretta tra ogni azione umana e il suo risultato, positivo o negativo che sia: così l’esperienza insegna che “*La mano pigra fa impoverire, la mano operosa arricchisce*” (*Pr* 10, 4), e ancora: “*Chi scava una fossa vi cadrà dentro e chi rotola una pietra, gli cadrà addosso*” (*Pr* 26, 27). Ciò che accade al giusto, all’uomo laborioso, non è altro che la logica conseguenza delle sue azioni, così come avviene al malvagio, catturato dalle sue stesse trappole; è vero allora che “*Chi semina l’ingiustizia raccoglie la miseria (…)*” (*Pr* 22, 8). L’intervento di Dio a favore dei giusti o per punire i malvagi non va allora inteso come una sanzione meccanica, decisa da un tribunale anonimo, che distribuisce premi e punizioni attenendosi ad un codice rigido. Quando si legge che “*Il Signore non lascia patir la fame al giusto, ma delude la cupidigia degli empi*” (*Pr* 10, 3) si comprende che si tratta di una conseguenza logica del comportamento dell’uomo. Così leggiamo ancora che “*Il giusto mangia a sazietà, ma il ventre degli empi soffre la fame*” (*Pr* 13, 25). L’opera del Signore a favore del giusto e a danno del malvagio va di pari passo con ciò che essi hanno costruito con le loro rispettive azioni: se il bene chiama altro bene su chi lo compie, il male commesso porta a ulteriori situazioni negative per chi l’ha compiuto.

L’esilio babilonese, che segnò per Israele un’esperienza molto forte, mise in discussione simili convinzioni, perché fu l’esempio eclatante che, nella vita, non necessariamente chi fa il bene viene premiato, e chi fa il male viene punito. I saggi d’Israele misero in dubbio questa certezza in modo davvero radicale tra il IV e il III sec. a. C., specialmente nel libro di Giobbe. Giobbe pone in discussione l’idea della retribuzione: non sempre a un’azione buona fanno seguito conseguenze positive e viceversa. Molto spesso, anzi, non sembra proprio che Dio intervenga in questo mondo per punire i malvagi e premiare i giusti; non di rado, la realtà sembra funzionare esattamente al contrario. Proprio l’esperienza della vita insegna a Giobbe che vi sono casi in cui i malvagi vivono nella felicità e nel benessere, mentre i giusti vengono colpiti da sofferenze senza fine. L’ottimismo dei Proverbi va così di pari passo con il realismo di Giobbe e di questo si deve tener conto. Il messaggio degli antichi saggi viene ridimensionato: in questa vita non sempre i giusti vengono premiati e gli empi puniti. Ma non per questo Giobbe ritiene che Dio debba essere considerato ingiusto o peggio, che Dio non esista; anzi egli inviterà gli uomini a non trarre conclusioni affrettare nella loro ricerca sapienziale, senza prima aver incontrato e rispettato il mistero dell’agire di Dio. Il saggio resta un uomo di fede, anche quando contesta Dio stesso, come fa Giobbe.

Per comprendere la contestazione di Giobbe è bene tuttavia leggere per intero il capitolo 21 che conclude il secondo ciclo dei discorsi. In questo capitolo, l’autore mette a frutto il metodo tipico dei saggi d’Israele: l’esperienza critica della realtà. I fatti dimostrano che il dogmatismo degli amici non funziona, perché basta guardarsi intorno per vedere che i malvagi hanno spesso successo e i ‘disgraziati’ invece stanno sempre peggio. I disonesti muoiono, felici, pieni di quattrini e apparentemente la giustizia di Dio non li tocca. Ci troviamo, in realtà, di fronte ad un interrogativo sempre attuale: perché Dio non punisce i malvagi?[[52]](#footnote-52). O, per usare le parole di Giobbe: perché i malvagi vivono felici?

Per Giobbe questa realtà rende vane le teorie dei suoi amici. Essi parlano della giustizia di Dio, ma egli non la vede intorno a sé. Giobbe si scontra anche con un’altra tesi formulata dai suoi amici: secondo una dottrina molto diffusa in Israele, Dio spesso punisce i figli per le colpe dei padri (*Gb* 21, 19-22; cfr. *Es* 20, 5). In questo modo, può capitare che il malvagio non sia punito; ma che Dio punisca i suoi figli. Questo per Giobbe è ancora più inaccettabile; che punizione sarebbe mai, visto che in ogni caso il malvagio è già morto ed è vissuto felicemente? Che cosa c’entrano i suoi figli? Se Dio è giusto, dovrebbe punire il peccatore, non la sua discendenza. In questo modo, Giobbe mette in discussione un altro caposaldo della teologia tradizionale israelitica. Inoltre, non è vero l’argomento che il successo dei malvagi è di breve durata come sostengono i tre amici. L’esperienza, infatti, insegna che troppo spesso essi vivono a lungo (*Gb* 21, 27-30). Anche dopo la morte la memoria del malvagio non viene condannata, vi sono delinquenti che vengono onorati persino dopo morti (*Gb* 21, 31-34).

Giobbe, nei suoi discorsi, descrive i malvagi: omicidi, ladri, adulteri, tutti sembrano aver successo, mentre il giusto soffre e muore tristemente. In questa categoria rientrano, secondo Giobbe, tutti coloro che opprimono i poveri[[53]](#footnote-53). I malvagi ampliano i loro terreni spostandone arbitrariamente i confini a danno dei poveri (*Gb* 24, 2)[[54]](#footnote-54); opprimono le categorie più deboli, come l’orfano e la vedova, togliendo loro i due strumenti più importanti di sussistenza, il bue con cui si arano i campi e l’asino con cui si trasportano i carichi pesanti (*Es* 22, 21-23)[[55]](#footnote-55). Essi, a causa della loro malvagità, dovrebbero essere puniti da Dio a causa della loro malvagità, ed invece sembrano esserne premiati. La realtà mette in crisi la giustizia stessa di Dio.

Elifaz, uno dei tre amici, pone a Giobbe una domanda: “Sei forse tu il primo uomo che è nato, o, prima dei monti, sei venuto al mondo? Hai tu avuto accesso ai segreti consigli di Dio e ti sei appropriata tu solo la sapienza?” (*Gb* 15, 7-8). Sono domande che Giobbe si sentirà fare anche da Dio, al culmine del dramma. Elifaz, cercando di convertire l’amico ritorna con insistenza sulle solite argomentazioni (*Gb* 15, 15-35). Bildad, un altro amico di Giobbe, espone la sua tesi costruendola su dottrine ritenute attestate. Nelle parole di Bildad, la sorte del malvagio è come quella di una luce che si spegne (*Gb* 18, 5-6. 18); il malvagio è come un animale preso al laccio (*Gb* 18, 7-10) e inseguito della morte che, con grande capacità evocativa, viene definita in *Gb* 18, 14 “*re dei terrori*”. La casa del malvagio verrà coperta di zolfo e resterà inabitabile (*Gb* 18, 15), le sue radici si seccheranno (*Gb* 18, 16). Secondo il pensiero di Bildad, in questo mondo non c’è alcuno spazio per i malvagi, Dio li punirà e li spazzerà via senza pietà. Bildad non si rende conto, tuttavia, che potrebbe esistere un Dio che ha a cuore anche i malvagi.

Anche l’altro amico, Zofar, esprime la convinzione che il successo dei malvagi è apparente e che la loro punizione, anche quando sembra non arrivare mai, in realtà è soltanto rimandata (*Gb* 20, 5). Zofar si rivolge a Giobbe in modo diretto, con tono aggressivo, esponendo con estrema sicurezza il nesso peccato-castigo. Egli accusa Giobbe di essere un mistificatore poiché non accetta l’evidenza logica del suo peccato e si nasconde dietro un mucchio disordinato di cose o di persone. Egli è colpevole e deve fare la pace con Dio. Il secondo discorso di Zofar si colloca tra una domanda: “*Non sai tu che da sempre da quando l’uomo fu posto sulla terra, il trionfo degli empi è breve (…)?*” (*Gb* 20, 4-5) e una risposta: “*Questa è la sorte che Dio riserva all’uomo perverso, la parte a lui decretata da Dio*” (*Gb* 20, 29).

La conclusione è categorica quanto quella di Bildad (*Gb* 18, 21) e non lascia spazio alcuno per la discussione. Secondo Bildad i sensi di colpa perseguitano ininterrottamente l’empio in tutto il suo percorso di vita (*Gb* 18) e possono essere riconducibili alla sfera del rimorso. Bildad, dopo aver fatto un’insinuazione sulla possibile responsabilità dei figli di Giobbe (*Gb* 8, 4), fondata sul ragionamento tradizionale dell’inevitabile consequenzialità tra colpa e sofferenza, invita Giobbe a riconoscersi colpevole, se vuole che il Signore gli faccia rifiorire il sorriso (*Gb* 8, 19-22). Il denaro che entra nelle tasche dell’empio è tanto quanto può essere la polvere della strada (*Gb* 27, 16-17).

Gli amici di Giobbe ritengono che l’impurità sia legata al fatto che ogni uomo è fragile e peccatore e quindi nessuno può ritenersi innocente davanti a Dio. Secondo Elifaz l’uomo non può mai essere puro o innocente davanti al suo creatore (*Gb* 4, 17: 15, 14-16; *Sal* 143, 2). Bildad esprime questo concetto nel suo terzo intervento (*Gb* 25, 1-6), brevissimo, in cui dove giunge a capovolgere il significato del *Salmo* 8[[56]](#footnote-56). Secondo le parole di Bildad, Dio è grande e con la sua onnipotenza schiaccia l’uomo che non può far altro che riconoscersi impuro davanti a Lui (*Gb* 25, 4).

Elifaz, tuttavia, non sa che la sua è una variante della domanda fatta da Satana in *Gb* 1, 9: è possibile che la fede di Giobbe sia realmente autentica e disinteressata? Dio sa bene che l’uomo è fragile e mortale, ma sa anche che è capace di fede autentica. Per Elifaz invece, la visione dell’uomo è assolutamente negativa; se Dio non si fida dei suoi angeli (*Gb* 4, 18), potrà fidarsi dell’uomo? I versetti *Gb* 4, 19-21 illustrano con grande arte poetica la visione tragica della vita umana presentata da Elifaz che ribadisce con insistenza il fatto che tutti gli uomini hanno peccato[[57]](#footnote-57).

Se l’uomo non è mai innocente davanti a Dio, l’unica possibilità, per lui, è di non ribellarsi ma di affidarsi al Signore. È inutile che l’uomo si infuri e maledica il proprio destino, magari appellandosi ai santi (*Gb* 5, 1), che, nella mentalità del tempo, sono gli angeli, poiché neppure loro potrebbero cambiare la situazione. Secondo Elifaz, l’ingiusto non ha mai successo (*Gb* 5, 3). Il dolore è il frutto del comportamento umano; se l’uomo soffre significa che ha peccato (*Gb* 5, 6-7). Dunque, se Giobbe soffre, vuol dire che è inevitabilmente colpevole; l’unica soluzione sta nell’affidarsi a Dio (*Gb* 5, 8). Elifaz, mosso da buone intenzioni, cerca di portare Giobbe all’incontro con Dio, un incontro cercato per amore del beneficio che Dio offre. Giobbe si difende dicendo che è innocente. Dunque Elifaz gli risponde: “*Può il mortale essere giusto davanti a Dio o innocente l’uomo davanti al suo creatore?*” (*Gb* 4, 17). Un mortale non può essere giusto davanti alla sua perfezione. Senza supporre peccati concreti e senza alludere ad un peccato originale, Elifaz considera semplicemente la condizione umana che di per sé è fragile e mortale. Secondo Giobbe, però, questo stesso argomento potrebbe valere come scusante per l’assoluzione di tutti: la fragilità dell’uomo, impuro per natura, può spingere infatti Dio all’indulgenza e non alla punizione. Data la difficoltà di questo tema, esso viene più volte ripetuto: “*Che cos’è l’uomo perché si ritenga puro, perché si dica giusto un nato di donna?*” (*Gb* 15, 14). Gli amici di Giobbe lo esortano a dar gloria a Dio, riconciliandosi con lui e ritrovando così la serenità. Giobbe dovrebbe essere contento di venir ammonito (*Gb* 5, 17: 11, 13-19: 22, 21). Se è vero che il giusto viene premiato, Giobbe, che è ovviamente colpevole, deve convertirsi e far pace con Dio. Giobbe, se farà un serio esame di coscienza (*Gb* 11, 13-14) ritroverà, convertendosi, la sua felicità (*Gb* 11, 15-19), mentre ai malvagi toccherà soltanto la morte (*Gb* 11, 20). Zofar è colui che propone a Giobbe una fede concepita come resa all’enigma divino, senza spazio per la domanda, la ricerca, l’autonomia dell’uomo.

Nel suo ultimo discorso (*Gb* 22), Elifaz rivolge, in modo ancora più esplicito, lo stesso invito che Zofar aveva già fatto a Giobbe (*Gb* 11): sei un peccatore, dunque convertiti. Elifaz elenca i peccati di Giobbe (*Gb* 22, 6-11): ha angariato i suoi fratelli e spogliato i poveri (*Is* 58, 7); ha violato le leggi sull’ospitalità; ha preso la terra altrui (*Is* 5, 8); non ha protetto l’orfano e la vedova (*Es* 22, 21-24), categorie di persone che la legge protegge. Ecco perché Dio lo ha punito (*Gb* 22, 10-11). Lo schema seguito da Elifaz è di tipo giuridico ed è lo stesso che i profeti applicano al popolo colpevole. All’accusa diretta rivolta al colpevole seguono le minacce e la punizione; poi l’invito alla conversione e la promessa di perdono e di restaurazione. Ma la premessa di Elifaz è sbagliata; Giobbe non è colpevole dei peccati che gli vengono imputati. Elifaz ricorda a Giobbe che Dio non ha bisogno degli uomini (*Gb* 22, 2-5). Se l’uomo si comporta con giustizia fa solo ciò che gli è richiesto; Dio interviene piuttosto per ristabilire l’ordine violato e punire la malvagità (*Gb* 22, 5). Quest’affermazione costituisce una risposta diretta alla domanda che Giobbe aveva posto in *Gb* 7, 20: “*Se ho peccato, che cosa ti ho fatto (…)?*” Secondo Elifaz, Dio interviene proprio in questi casi, per punire e ristabilire la giustizia. L’immagine di Dio che emerge dalle parole di Elifaz è esattamente quella che emergeva dalle parole di Satana in *Gb* 1, 9: un Dio che agisce solo in base al criterio della retribuzione. Elifaz non sa che Dio ha messo alla prova Giobbe proprio per saggiarne la fede. Secondo Elifaz l’unica via possibile per Giobbe è riconciliarsi con Dio (*Gb* 22, 21-25) e riconoscere i propri errori per ritrovare la felicità perduta. Elifaz chiede che Giobbe faccia un atto di umiltà e spinge Giobbe a cercare la via della conversione.

Anche il primo discorso di Bildad (*Gb* 8) contiene un invito alla conversione. Bildad è convinto che Dio non può mai essere ingiusto. È dunque Giobbe che deve convertirsi, che deve invocare Dio affinché gli ritorni propizio (*Gb* 8, 5-7)[[58]](#footnote-58). Bildad è convinto che la tradizione e l’esperienza dei padri avvalorino la sua ragione; nel lungo brano di *Gb* 8, 8-19 egli si appella alla dottrina più tradizionale per ricordare la triste sorte dei malvagi; la loro fiducia è inconsistente come “*una tela di ragno*” (*Gb* 8, 14). La tradizione è certamente importante e, com’è evidente dalla conclusione del racconto *(Gb* 8, 22), per Bildad si tratta di un dogma indiscutibile. Se le cose stanno così, a Giobbe non resta che far pace con Dio per essere reintegrato nella sua condizione iniziale (*Gb* 8, 20-21). Bildad fa tutto da solo: critica Giobbe, pone le domande e giustifica le sue risposte; tutto perfetto, ma si è dimenticato di Giobbe. Da buon maestro di saggezza qual è, Bildad rimanda alla tradizione; la saggezza è il risultato dell’esperienza ma, giacché ogni individuo è limitato, ciascuno impara anche dagli altri e soprattutto dagli anziani, dal momento che essi hanno vissuto più a lungo. La saggezza quindi viene trasmessa di padre in figlio e di generazione in generazione[[59]](#footnote-59).

1. **LA PROTESTA DI GIOBBE**

**Rivendicazione di innocenza**

Le parole che Giobbe rivolge ai suoi amici sono molto importanti perché ci aiutano a comprendere l’ampiezza del dramma che sta vivendo. Secondo Giobbe, come può esistere un dio che lo punisce se egli è innocente? Ma, anche supponendo che egli sia colpevole, perché Dio lo deve punire? Se Dio è buono, giusto e santo, almeno lo deve perdonare! Giobbe arriva alle radici del problema chiedendosi come possa esistere Dio se esiste il male. Per i tre amici la protesta di Giobbe sfiora la bestemmia.

La ricerca del saggio è una ricerca della verità che rende omaggio alla gloria di Dio, poiché l’uomo è stato creato intelligente e libero, proprio al fine di ricercare il disegno divino, espressione vivente della vera sapienza. Giobbe, anche se contesta l’idea del saggio rappresentata dai suoi amici (*Gb* 26, 3), resta fedele a questa ricerca fondamentale, perché si dedica a trovare il segreto dell’azione di Dio nella realtà della sua disgrazia. Giobbe sofferente è un uomo spogliato delle sue certezze e delle convinzioni della sapienza corrente. Egli respinge le facili soluzioni dei suoi amici. Si sente uomo davanti al Dio vero. Ma il vero Dio è mistero: “*Il silenzio di Dio ha fatto esplodere i limiti della sapienza dell’uomo, e Giobbe ha compreso che essere saggio è accettare nella sua vita l’irruzione della sapienza di Dio*”[[60]](#footnote-60).

Prima di incontrarsi con Dio, Giobbe fa un esame della sua vita, la passa in rassegna: descrive con amarezza la sua miserevole condizione, e ricorda la sua felice situazione passata, quando viveva sereno, nel successo e nella stima di tutti (*Gb* 29-31)[[61]](#footnote-61). Segno della protezione divina nella vita sociale di Giobbe è la considerazione di cui egli godeva, in particolare presso gli anziani che si riunivano alle porte della città per commentare gli avvenimenti e regolare le questioni tra i cittadini. Giobbe era, per i suoi contemporanei, l’immagine modello del giusto che prospera perché Dio è con lui. Dio gli dava l’autorità per prendere la parola e consolare o guidare coloro che si rivolgevano a lui; Giobbe si presenta nell’atto di aiutare materialmente gli altri e nel suo ruolo di consolatore. Egli ancora una volta parla della sua giustizia, descrivendo sé stesso come un uomo compassionevole che obbediva alla Legge, e che non ha mai trascurato di aiutare le categorie deboli della società del tempo: morenti, vedove, ciechi, zoppi, poveri, oppressi. Giobbe ha usato il suo benessere, la sua ricchezza e la sua potenza per soccorrere i deboli e per ristabilire la giustizia. Egli incarna perfettamente l’idea del giusto secondo la Bibbia: colui che viene in soccorso dei deboli e risponde alle esigenze dei bisognosi. Giobbe parla di se stesso come di un uomo che imita il comportamento di Dio: come Dio, anche Giobbe si riveste di giustizia (*Gb* 29, 14; *Is* 59, 17); come Dio, anche Giobbe è padre dei poveri (*Gb* 29, 16; *Sal* 68, 6). Le parole di Giobbe fanno il punto sulla prosperità di cui un tempo godeva, ma soprattutto sulla sua buona reputazione. L’amicizia che Dio nutre per Giobbe si manifesta nell’autorità e nel valore di cui Dio lo riveste tra i suoi contemporanei (*Gb* 29, 7-10). Adesso invece viene rifiutato dal mondo (*Gb* 30, 1-8), dalla sua cerchia di conoscenti ed è diventato oggetto di scherno da parte delle persone senza onore, di coloro che la società emargina. È inseguito e disprezzato anche da quelli che rifiutano di lavorare e vivono di espedienti. Di fronte alle difficoltà l’uomo che soffre ha paura e si sente irrimediabilmente solo.

In una tale situazione egli presenta la sua apologia personale (*Gb* 30), lancia imprecazioni, invocando l’ira divina se ha avuto un comportamento empio (*Gb* 31)[[62]](#footnote-62) e si avvia alla sfida finale, “*L’Onnipotente mi risponda*” (*Gb* 31, 35). Di fronte agli uomini e a Dio, Giobbe eleva la sua ultima protesta e attende. In questi capitoli riecheggiano i salmi di lamento nei quali l’orante, alla felicità perduta, contrappone la propria sofferenza e si rivolge a Dio perché lo salvi. Il lamento di Giobbe è come quello di un naufrago che nessuno ascolta (*Gb* 30, 24), circondato solo da dolore e da lacrime (*Gb* 30, 25-31). Il giusto oppresso grida la sua sofferenza (*Lam* 3, 4). Dio si accanisce contro Giobbe, lo afferra per il collo e lo getta nel fango (*Gb* 30, 16-19), scatena contro di lui le potenze materiali per condurlo nel regno della morte. Giobbe sperimenta la collera di Dio. Il grido di Giobbe appare come un ultimo appello alla giustizia divina, ma Dio non risponde alle sue proteste (*Gb* 30, 24). L’atteggiamento aggressivo di Dio è davvero scandaloso. La preghiera di Giobbe è vana. Egli ha avuto compassione per la sofferenza dell’oppresso mentre Dio, che egli cercava di imitare realizzando opere di misericordia (*Sir* 35, 14-17), non ha compassione della sua sventura. Appare netto il contrasto fra il disprezzo di cui Giobbe è oggetto ed il bene che egli ha fatto (*Gb* 29, 12-17). Se gli uomini si accaniscono contro di lui, è perché Dio stesso lo perseguita; e, se Dio lascia fare all’uomo, tutto diventa permesso. Riappare il tema della retribuzione: Dio ha il dovere di ricolmare di doni il giusto meritevole.

Giobbe elenca a sua difesa una lista di peccati che non ha commesso: l’impurità del cuore e delle mani (*Gb* 31, 7-8); l’adulterio in pensieri e atti (*Gb* 31, 9-12); il disprezzo dei diritti dello schiavo (*Gb* 31, 13-15); il rifiuto di aiutare il povero (*Gb* 31, 16-18); il rifiuto di vestire gli ignudi (*Gb* 31, 19-20); la violenza contro l’innocente (*Gb* 31, 21-23); la fiducia posta nelle ricchezze (*Gb* 31, 24-25); l’idolatria (*Gb* 31, 26-28); la gioia per la disgrazia di un nemico (*Gb* 31, 29-30); il rifiuto dell’ospitalità (*Gb* 31, 31-32); il tener nascosto il proprio peccato (*Gb* 31, 31-32)[[63]](#footnote-63). Ad ogni peccato è quasi sempre annesso un giuramento di auto-maledizione[[64]](#footnote-64). Giobbe non si limita ad elencare i peccati, ma evidenzia la propria innocenza per poter così accusare indirettamente Dio. Se Dio giudicasse con “la bilancia della giustizia” (*Gb* 31, 6) dovrebbe riconoscere che Giobbe è integro e concedergli il premio per la sua rettitudine.

La morale giudaica di quell’epoca, che è implicita in questo capitolo (*Gb* 31), rivela una grande delicatezza di coscienza e una profonda sensibilità interiore. La fedeltà di Giobbe a Dio è certa e indubitabile, egli non ha mentito. Giobbe non vuole giustificarsi di fronte alla prospettiva dell’aldilà nella quale ancora non spera. Egli oscilla fra il timore e la fiducia e la sua condizione gli appare inaccettabile. Giobbe si appella più volte a Dio, a colui che è stato il fondamento e la ragione ultima del suo comportamento morale. Giobbe è ancora convinto che Dio, vedendo la sua condotta e contando tutti i suoi passi, lo dichiarerà innocente (*Gb* 31, 4). Giobbe ha detto tutto ciò che poteva dire e non ha che sia Dio a prendere la parola. In fondo, i lunghi lamenti di Giobbe non sono altro che una preghiera. Come al salmista, a Giobbe fanno compagnia solo le tenebre, ma egli non ha cessato di rivolgersi al suo Dio, l’unico che può salvarlo.

1. **LA PEDAGOGIA DIVINA DELLA SOFFERENZA**

**Rivelatrice e educatrice**

Dopo il discorso di Giobbe sulla sua innocenza (*Gb* 29-31), interviene un quarto personaggio, di nome Eliu[[65]](#footnote-65), che sin dall’inizio non era contento delle risposte di Giobbe e delle repliche degli amici (*Gb* 32, 2-3)[[66]](#footnote-66). Il pensiero di Eliu è legato ad una ispirazione divina, alla quale egli stesso sembra dare molta importanza (*Gb* 32, 8. 18: 33, 4: 37, 10). Ci troviamo di fronte a un nuovo tipo di sapienza che potremmo chiamare carismatica. Non è più l’età che rende saggi, ma il dono dello Spirito (*Gb* 32, 6-22). Eliu ha capito che il discernimento ha la sua origine nello Spirito di Dio, principio piuttosto nuovo per Israele (*Sal* 119, 100). È Dio che dà l’intelligenza (*Gb* 8, 8-10: 12, 12-13: 15, 10).

Eliu è un giovane maestro di sapienza che, attraverso un monologo dal tono apodittico, espone il suo pensiero che, anche se sembra essere contro gli amici, in sostanza è diretto contro Giobbe. Egli accusa Giobbe perché egli si riteneva giusto e pretendeva di avere ragione di fronte a Dio, e lo accusa di parlare a vuoto. Eliu se la prende con i tre amici perché non sono stati capaci di dare risposte valide a Giobbe. Egli si è reso conto della debolezza delle loro argomentazioni. La sua attesa di parole sagge è stata delusa (*Gb* 32, 11. 16). Ad Eliu la sapienza degli anziani sembra del tutto insufficiente; i suoi discorsi sottolineano l’impossibilità da parte dell’uomo di risolvere il problema di Giobbe, dell’uomo nella sua abissale sofferenza.

Le parole di Eliu appaiono un po’ come una provocazione giovanile rispetto alle interpretazioni della vita e della realtà formulate dalle generazioni precedenti. Partendo dal presupposto che la saggezza biblica nasceva dall’esperienza, il giovane veniva sempre considerato come il meno saggio. Eliu è il più giovane e, in quanto tale, ha atteso che gli anziani parlassero prima di lui; in quanto giovane, godeva di minor attenzione in quanto la sua comprensione della realtà era più limitata. La sofferenza di Giobbe lo interessa solo come tema di riflessione teologica e di discussione sapienziale. Eliu parla davanti a Giobbe, ai suoi amici, a una assemblea di saggi; cerca di salvare alcuni principi e di discolpare Dio. Esaltando l’onnipotente sapienza del Creatore, avvalora in realtà il pensiero di Giobbe, perché altrimenti come si spiega l’accanimento divino su di un innocente? Secondo Eliu, Giobbe è colpevole (*Gb* 34, 7-8. 36: 35, 15-16).

Eliu si rivolge a Giobbe per nome e gli parla come ad un fratello. Egli non si impone, ma lo invita all’ascolto e gli suggerisce che, come ogni uomo, egli è d’argilla, ma è anche penetrato dal soffio di Dio (*Gb* 33, 1-7). Eliu rimprovera Giobbe di essersi dichiarato innocente e di considerare Dio responsabile dei suoi mali e suo nemico. Giobbe si riteneva innocente, non nel senso di credersi senza peccato, ma nel senso di aver seguito scrupolosamente la legge di Dio e di credersi per questo non meritevole di una punizione del genere. Contro questa presa di posizione interviene Eliu (*Gb* 33, 12-33), specialmente per il rimprovero che Giobbe ha rivolto a Dio (*Gb* 9, 2-4). Eliu risponde: “(*…) non hai ragione. Dio è infatti più grande dell’uomo*” (*Gb* 33, 12). È lo stesso concetto che hanno ripetuto più volte gli amici di Giobbe (*Gb* 25-26). Eliu risponde a Giobbe dicendo che Dio parla all’uomo in modi diversi, ma l’uomo non presta attenzione a ciò che gli dice Dio (*Gb* 33, 14)[[67]](#footnote-67). In particolare, Dio parla all’uomo con le visioni notturne (*Gb* 33, 14-18), come già era accaduto a Elifaz (*Gb* 4, 12-21), attraversola sofferenza e l’angelo interprete (*Gb* 33, 19-28). È necessario che venga un angelo per svelare all’uomo il senso del male da lui compiuto e per salvarlo intercedendo per lui (Tobia). Dio interpella l’uomo, al fine di svelargli il suo peccato e di convertirlo. Secondo Eliu, Dio vuole allontanare l’uomo dal peccato. Una tematica assai originale che costituisce la reale novità espressa dai discorsi di Eliu. Il dolore può essere un segno della correzione divina (*Gb* 33, 19-22)[[68]](#footnote-68)*.* Dio educa l’uomo mediante la sofferenza, che in questi versetti viene descritta come una malattia molto grave, incitandolo alla penitenza. In questi casi Dio manda all’uomo un angelo mediatore. Il suo compito è di far comprendere all’uomo il motivo della sua sofferenza, di aiutarlo nella sua conversione (*Gb* 33, 27; *Sal* 38, 1-6. 19) e di intercedere per lui presso Dio (*Gb* 33, 24)[[69]](#footnote-69). L’uomo, se ascolterà la voce di quest’angelo, ritornerà ad essere felice (*Gb* 33, 25)[[70]](#footnote-70). Eliu, come Tobia, accetta l’intervento angelico. Gli angeli hanno la funzione di intermediari nelle rivelazioni ai profeti (*Zc* 1, 13-14: 3, 1-7; *Dn* 8, 15-17: 9, 21-23), o di portare a Dio le preghiere degli uomini (*Tb* 12, 12-15) o ancora di preservare il giusto dai pericoli (*Sal* 91, 11-13). Giobbe più volte ha implorato un mediatore (*Gb* 9, 33: 16, 19-21: 19, 25-27).

Siamo ancora nello schema di pensiero tipico della teologia della retribuzione: peccato - punizione - pentimento - perdono. Anche Eliu difende la tesi classica del nesso di causalità esistente fra il peccato e la sofferenza. Secondo lui, sarebbe sufficiente per Giobbe convertirsi domandando perdono a Dio, così egli potrà guarirebbe e non dovrebbe far altro che rendere grazie (*Sal* 30: 32, 5: 63, 3-5: 103, 3-6: 107, 17-22). Eliu suggerisce a Giobbe di pregare, di sciogliere il suo voto nella preghiera liturgica sacrificale. Nei momenti di malattia e di sofferenza, molti si rivolgono a Dio invocando il suo aiuto nella preghiera e con gesti di rinuncia, promettendo a Dio rinnovamento di vita, condivisione dei beni, devozione e ringraziamento (pellegrinaggi) (*Gb* 34). Purtroppo, Eliu ha dimenticato il motivo per cui Giobbe contesta Dio: perché doversi convertire per colpe non commesse?

Eliu, dopo aver parlato della giustizia di Dio (*Gb* 35), descrive il dolore umano come qualcosa che Dio manda all’uomo affinché si converta (*Gb* 36, 9-10. 15). Il tema della sofferenza educatrice è la vera novità dei discorsi di Eliu (*Gb* 36, 5-14), e viene espressa in maniera incisiva in *Gb* 36, 15: “*Ma egli libera il povero con l’afflizione, gli apre l’udito con la sventura*”. Eliu, parlando della sofferenza, come elemento educativo, parte dal presupposto che Dio non disprezza il perverso e lo lascia vivere, rende giustizia al povero e posa gli occhi sul giusto (*Gb* 36, 5-7), come esempio descrive il comportamento di Dio verso i re (*Gb* 36, 7ss; *Pr* 8, 15-16; *Sap* 6, 1). È significativo il modo con cui Dio educa i sovrani che hanno bisogno di sapienza per governare: Egli avverte e corregge, denuncia le loro colpe, apre i loro orecchi agli avvertimenti, li impegna alla conversione (*Gb* 36, 9-10), fa loro sperare la felicità (*Gb* 36, 11). Quanto agli empi ostinati, essi sono votati alla morte (*Gb* 36, 12-14) e vanno a raggiungere gli increduli o le prostitute (*Dt* 23, 18; *1Re* 14, 24: 15, 12) in una morte ignominiosa (*Gb* 36, 14b).

Ci troviamo di fronte a una spiegazione teologica del dolore certamente importante, ma che non è ancora una vera e propria teologia della sofferenza. È vero che spesso la sofferenza purifica l’uomo e lo avvicina a Dio, ma questo non spiega il perché del dolore, che resta un mistero. Dio, parlando della sofferenza, assume un ruolo pedagogico e lo fa attraverso la mediazione dell’angelo interprete. Dio viene presentato come un educatore, padre o maestro, e il suo intervento contiene in sé sia la punizione che la salvezza. Secondo Eliu, la prova del dolore è quasi un dono perché, attraverso di essa, l’uomo è purificato e liberato dal suo male. Si può dire che, secondo Eliu, Dio corregge l’uomo con il dolore. Molte volte nella Bibbia, il dolore è visto come una prova dalla quale l’uomo esce purificato; esso è uno strumento di purificazione e il suo simbolo è il crogiolo (*Is* 48, 10; *Sal* 17, 3: 26, 2: 66, 10: 105, 19; *Sir* 2, 2-5. 17). Anche il dolore esercita un ruolo pedagogico: rivela i disegni di Dio (*Dt* 8, 2; *Sal* 94, 12: 119, 71; *Sir* 4, 17-18), invitando l’uomo a riconoscere il suo peccato e sollecitandolo alla conversione (*Sal* 119, 67; *Pr* 3, 11-12; *Sap* 12, 2). Dio mette alla prova e corregge il fedele così come un padre corregge il figlio (*Sal* 119, 75; *Pr* 3, 11-12; *Sir* 18, 13; *2Mac* 7, 33; *Sap* 4, 10-11. 17)[[71]](#footnote-71). Eliu ha già fatto riferimento al concetto di prova che porta alla correzione (*Gb* 33, 19-20. 23); ora ne manifesta il carattere di rivelazione[[72]](#footnote-72). La sofferenza è la situazione ermeneutica in cui l’uomo è costretto a porsi la questione dell’esistenza e della giustizia di Dio. In questo senso la domanda posta da Giobbe svela la presenza di un Dio che interpella, che apre alla salvezza con la conversione del cuore. La sofferenza esercita un duplice ruolo: rivelare i disegni divini e educare l’uomo. Questi sono gli elementi più significativi della teologia della sofferenza e della sua funzione educatrice. Il nucleo fondante dell’insegnamento di Eliu è che la sofferenza è la prova e il luogo privilegiato dell’appello di Dio alla conversione[[73]](#footnote-73).

L’argomentazione di Eliu rispecchia lo stile della ricerca teologica che collega la riflessione critica, la ricerca razionale e il presupposto della fede. Per Eliu, la sofferenza è ancora legata al peccato. L’intervento di Eliu e la sua discussione con Giobbe costituiscono il preludio alla manifestazione diretta di Dio. È meglio lasciar parlare Dio, il solo in grado di pronunciare una parola affidabile in questa difficile situazione, ed Eliu sollecita Giobbe ad ascoltarlo per prendere lezioni di sapienza, nella speranza di condurlo alla ragione.

Nell’economia del libro, i discorsi di Eliu creano una drammatica suspense tra il giuramento d’innocenza di Giobbe (*Gb* 31) e la risposta del Signore (*Gb* 38, 1-42, 6). Questi capitoli mostrano l’incapacità dell’uomo di comprendere il mistero della sofferenza e lo preparano al confronto diretto con Dio, che avverrà quando sarà esaurita ogni possibilità di spiegazione umana. I discorsi di Eliu sono la prima reazione alla sfida di Giobbe, ma lo stesso Eliu resterà del tutto sbilanciato e poi smentito dall’intervento divino.

1. **LA PROTESTA CONTRO DIO**

**Giobbe, il nostro portavoce**

Il dolore di Giobbe non è legato solo al disagio sociale (perdita dei beni) (*Gb* 1, 13-22), non è solo un dolore fisico, legato alla malattia (come nella seconda prova *Gb* 2, 6-10), o un dolore psicologico a causa dell’incomprensione della moglie[[74]](#footnote-74) e della riprovazione sociale; nel profondo, il suo dolore nasce dal fatto che lui si sente lontano da Dio. Egli si rifiuta di ammettere una colpa inesistente e interroga Dio, contestando l’ingiustizia del suo dolore. Giobbe afferma la propria innocenza e, nello stesso tempo, a dispetto delle difficoltà che attraversa e dei lamenti che gli sfuggono, continua a credere nella fedeltà di Dio. Il coraggio di questo duplice comportamento fa sì che il dolore ingiusto che Giobbe vive lo porti non a negare l’amore di Dio, bensì a intuire che esso è un mistero, profondamente diverso da quel facile concetto d’amore a cui noi uomini vorremmo ridurlo. Intravedere questo mistero di Dio, e accettarlo, è essenziale per la fede. È solo passando attraverso questa esperienza che si può incontrare il vero Dio (*Gb* 42, 5).

Lamentarsi davanti a Dio non è un atto di incredulità, bensì è la reazione (certamente forte ed eccessiva), di chi ha fede in un Dio che non riesce più a comprendere. Di fronte a questa protesta di Giobbe, concordiamo con ciò che scrive Luis Alonso Schökel: “*Dio non ha chiuso la bocca a Giobbe, quando questi ha terminato la sua maledizione iniziale (Gb 3); Dio non vuole collaboratori muti, gli mancavano le parole di Giobbe. Poiché mancavano a noi, che siamo un pubblico critico, persino di Dio, e Giobbe è il nostro portavoce. Per questo non poteva tacere. Al di là della nostra critica del Dio che la nostra critica immagina, risuona la voce di quel Dio ogni volta più vero. Giobbe non poteva tacere”*[[75]](#footnote-75). Giobbe sostiene che la sua situazione è dovuta tutta a Dio, e Dio gli deve rendere ragione della sua sofferenza. La sofferenza non è semplicemente una prova che sottopone a verifica la pazienza e la costanza dell’uomo, ma è anzitutto un luogo di rivelazione: chi ha il coraggio di interpretarla, è costretto a purificare, cioè a rendere pura, liberandola da tante sovrastrutture, la propria idea di Dio. Le parole di Giobbe e i suoi sentimenti sono un alternarsi di sentimenti contraddittori[[76]](#footnote-76). Ma c’è un filo conduttore: la fiducia in Dio (*Gb* 16, 19-20: 17, 3: 19, 25). La fede di Giobbe non si rifugia in costruzioni teologiche astratte e rassicuranti, ma è costretta a rafforzarsi con i fatti. Giobbe si pone alla ricerca di Dio partendo non dalle formule create dalla tradizione, ma dal suo mondo pieno di dolore. Secondo la fede, Dio resta il Sapiente al di sopra di ogni intelligenza; secondo la ragione, però, la realtà contraddice questa supposta sapienza. Anche perché sia la coscienza di Giobbe sia il lettore sanno della sua totale innocenza.

Gli interrogativi di Giobbe nascono dal dramma dell’uomo sofferente che non vede vie d’uscita davanti a sé e che, essendo credente come Giobbe, prova l’amara sensazione che sia stato Dio stesso a sbarrargli la strada. Solo un pazzo può sentirsi indifferente e restare impassibile di fronte alla sofferenza, dato che perfino Cristo, che era figlio di Dio, davanti alla passione e alla morte che stavano per toccargli in sorte ebbe paura e, sudando addirittura sangue, chiese di venirne liberato. C’è la sofferenza abbracciata e sopportata per amore di Cristo, ma questa è un’altra cosa e richiede, comunque, di aver percorso, come alcuni santi, tutto un cammino verso Dio. Solo a queste condizioni, l’abbraccio caldo di Dio impreziosisce anche la croce più dura e più pesante. Per il momento e per molto tempo ancora, Giobbe vive solo lo sconforto e, come accade ad un altro sofferente della Bibbia, gli “*sono compagne solo le tenebre*” (*Sal* 88, 19).

Il Dio contro cui si ribella Giobbe è un dio che in realtà non esiste, se non nella mente degli amici, e nella teologia israelitica di allora. Non è il vero Dio, ma il dio in cui Giobbe è stato educato a credere, il giudice, il dio che punisce ad ogni minima mancanza. A Giobbe non interessano le risposte teoriche: non si domanda perché c’è il male; ma la questione che lui pone è molto più radicale: come può Dio essere così? È questo il punto di fondo del libro. Giobbe si immagina un Dio diverso (*Gb* 16, 17-23) e continua a rivolgersi direttamente a Lui, anche con la rabbia di un amico che si sente tradito. Dio risponderà unicamente a lui, mentre si rivolgerà agli amici solo per rimproverarli. Giobbe vuole ascoltare solo Dio (*Gb* 13, 3: 23, 3-5), per chiedergli il motivo della situazione in cui si trova (*Gb* 7, 20-21: 10, 2: 13, 24), ma anche perché vorrebbe sentirlo vicino. Ciò che gli interessa è sapere l’opinione di Dio nei suoi confronti (*Gb* 10, 2) poiché si sente schiacciato da una sofferenza insopportabile e senza ragione. Giobbe desidera solo che Dio gli risponda e gli dica se veramente gli è nemico, specificando i motivi di questo diverbio. Anche se le sue accuse e i suoi sfoghi la bestemmia, Giobbe non cessa di cercare un contatto con Dio che, ne è convinto quasi quanto è convinto dell’ingiustizia del suo male, non può essere come lo sta sperimentando ora e come gli amici vorrebbero fargli credere. Giobbe ci tiene a parlare con Dio, direttamente, senza la mediazione dei suoi tre amici, questi presunti avvocati di Dio che definisce in malo modo (*Gb* 13, 4-12). Allontanando i tre sapienti, l’eroe ribelle è pronto a rischiare la sua vita in una discussione con Dio. Egli apre la diatriba con una domanda mediata dal linguaggio giuridico: “*Chi vuol muovere causa contro di me? Perché allora tacerò, pronto a morire*” (*Gb* 13, 19). Si tratta forse di un modo di dire in uso nelle procedure giudiziarie. La domanda, di carattere giuridico, posta in *Gb* 19, 19 si ritrova nel terzo canto del servo del Signore (*Is* 50, 8). Giobbe è certo che Dio debba presentarsi addirittura in veste di vendicatore, il *Go’el* o consanguineo che in Israele ha il dovere di riscattare dalla schiavitù o dalla povertà o di vendicare una morte (*Gb* 19, 25-26). Giobbe afferma che prima di morire vedrà Dio. Egli sa che qualcuno lo ascolta e che questo Dio prima o poi gli verrà incontro, ma in questa vita, perché all’epoca di Giobbe il popolo d’Israele non credeva nell’aldilà - comincerà a credervi molto più tardi. Il difensore in cui spera Giobbe potrebbe anche non essere Dio in persona, ma un suo ministro che dovrebbe convincere Dio a suo favore. Giobbe ripone la sua speranza in Dio e in nessun altro. E questa speranza lo tiene attivo ed alla ricerca.

Giobbe cerca un mediatore, un essere che esprima la divinità e che conosca interiormente l’uomo. È una speranza folle per Giobbe mentre invece, nell’ottica cristologica, diventa una certezza. Nel libro di Giobbe (9, 33) appare una prima intuizione di Giobbe, un piccolo barlume di speranza: forse c’è tra Dio e l’uomo un arbitro, cioè un mediatore, un qualche personaggio che riesca a mettere in relazione questi due esseri così lontani tra di loro. Giobbe afferma che in cielo c’è un testimone, un intermediario, che lo difenderà davanti a Dio così come fa un uomo con un suo amico. Egli si è reso conto che non c’è difesa da Dio se non da parte di Dio stesso, che ci deve essere qualcuno che possa trattare alla pari con Dio e che lo possa difendere dalla falsa immagine che Dio si è fatto di lui. Secondo Giobbe, se Dio è il dio in cui è stato abituato a credere, quel dio non può esistere. Giobbe dunque spera che ci sia qualcuno in cielo, vicino a Dio, che lo difenderà davanti a Dio stesso.

Il dramma porta Giobbe all’incontro con Dio, nonostante la contraddizione insita nella sofferenza. L’unico che verrà davvero incontro a Giobbe nel suo dolore, sarà Dio, nella cui giustizia il giusto di Uz non aveva mai cessato di credere. Con Lui davanti alle sue piaghe, ritroverà la pace. Dopo tutto il suo percorso, Giobbe diventerà davvero il modello dell’uomo di fede.

1. **IL PRINCIPIO DELL’ORDINE UNIVERSALE NELLA CREAZIONE**

**È ANCHE PRINCIPIO DELL’ORDINE MORALE**

**Dono divino e comportamento umano**

Eliu, mentre parla con Giobbe, sottolinea con forza la grandezza creatrice e trascendente di Dio (*Gb* 36, 22-37, 24) con tre esempi tratti dalla natura: la pioggia vista nel suo aspetto fecondo (garantisce il cibo a tutti) (*Gb* 37, 26-31); la tempesta con la sua grandezza (*Gb* 36, 29-30. 32-33: 37, 1-5) che fa pensare alle teofanie, in particolare a quelle dei Salmi (*Sal* 29: 18, 10-15: 77, 17-19: 144, 5-6) e forse anche a quella del Sinai (*Es* 19, 16); e l’inverno (*Gb* 37, 6-13). Eliu invita Giobbe a contemplare le meraviglie di Dio, anticipando il suo intervento (*Gb* 37, 14-24) perché Egli “*(…) opera meraviglie che noi non comprendiamo*” (*Gb* 37, 5-6), e permette alla creatura di riconoscere la sua opera (*Gb* 37, 7). Tutto l’allestimento cosmico dispiegato da Dio è espressione del suo dialogo con l’uomo, che egli invita alla riconoscenza, alla contemplazione e alla conversione. Dio non si è rivelato solo come Dio creatore del cielo e della terra, ma come il Dio salvatore che libera il suo popolo dalla schiavitù per stringere un’alleanza con Lui. Perciò l’idea della creazione è sempre associata a quella della salvezza. Il popolo eletto, attraverso la storia delle sue relazioni con Dio, scopre le dimensioni di questa potenza esercitata nella storia, che diventa poi il primo atto della storia della salvezza. La liberazione del popolo d’Israele dall’Egitto e il suo stabilirsi in Canaan testimoniano che Dio è il padrone della natura e il Signore dei popoli della terra. I prodigi da lui operati durante l’Esodo fanno vedere come e quanto Egli intervenga nella creazione, a suo piacere, ad libitum, per operare la salvezza del suo popolo. Egli è il padrone di tutto e dispone di tutto, poiché ha creato dal nulla tutte le cose ed ha potere assoluto sulle forze della natura come sulle nazioni. “*La creazione è il fondamento di tutti i progetti salvifici di Dio e l’inizio della storia della salvezzache culmina in Cristo*”[[77]](#footnote-77). Alla stessa maniera, il mistero di Cristo è punto fondamentale nell’interpretazione della creazione, perché rivela il fine per il quale Dio creò il cielo e la terra in prospettiva della gloria della nuova creazione in Cristo (*Rm* 8, 19-23). L’atto divino della creazione è la rivelazione originaria della verità dell’uomo che Dio stesso realizza (*Gen* 1, 1)[[78]](#footnote-78). Nel racconto della creazione l’uomo riceve da Dio la sua immagine e somiglianza (*Gen* 1, 26-27), che lo abilita a continuare l’opera creatrice in qualità di custode e di promotore della vita. I capitoli 2-3 del Genesi ci invitano a interrogarci sull’uomo, sulla sua libertà e sulla sua coscienza perché buona parte del male disseminato nella storia ha una sorgente umana precisa. Nel terzo capitolo del libro della Genesi appare il progetto alternativo, ideato dall’uomo che ha deciso di definire “*la conoscenza del bene e del male*”. Le libere scelte umane, quando si pongono in contrasto con la morale trascendente, generano sofferenza, morte e male (*Gen* 3, 16.18). Come scrive G. Ravasi: “*È per questo che i sapienti di Israele ribadiscono con chiarezza la tesi della responsabilità umana: “Non dire: Mi sono ribellato per colpa del Signore, perché ciò che egli detesta non devi farlo (…) Egli da principio creò l’uomo e lo lasciò in balìa del suo volere (…) Egli ti ha posto davanti al fuoco e all’acqua: là dove vuoi stenderai la mano. Davanti agli uomini stanno la vita e la morte: a ognuno sarà dato ciò che a lui piacerà* (*Sir* *15, 11-17)*”. Ed aggiunge che il libro della Sapienza non esita ad affermare che “*Dio non ha creato la morte e non gode della rovina dei viventi. Egli infatti ha creato tutto per l’esistenza; le creature del mondo sono sane, in esse non c’è veleno di morte, né gli inferi regnano sulla terra* (*Sap 1, 13-14)”*[[79]](#footnote-79).

Nei primi capitoli del libro della Genesi si delinea il progetto della creazione e della storia secondo il Creatore: armonia dell’umanità con Dio nel dialogo e nel comune respiro interiore, armonia dell’umanità con le altre creature, simboleggiate negli animali, armonia dell’uomo col suo simile, incarnato nella donna, “*carne dalla mia carne*” (*Gen* 2, 23)[[80]](#footnote-80). La conoscenza di Dio attraverso la creazione è la rivelazione del suo dono e richiede, da parte dell’uomo, una risposta adeguata[[81]](#footnote-81). L’iniziativa di questo dono viene da Dio, come osserva San Paolo: “*Poiché ciò che di Dio si può conoscere è loro manifesto; Dio stesso lo ha loro manifestato*” (*Rm* 1, 19). Nella creazione Dio ha rivelato la sua volontà sull’uomo. L’uomo può discernere l’espressione della volontà di Dio mediante la rivelazione naturale esistente all’atto stesso della creazione. L’oggettività della rivelazione si compie nel soggetto credente nella sua relazione con altre esistenze, quando questi si lascia trasformare dalla vista e dall’ascolto degli altri[[82]](#footnote-82). L’autorivelazione si esprime nel silenzio di Dio che si è consegnato totalmente alla nostra storia.

Dopo aver creato l’uomo, Dio non lo abbandona a sé stesso, non gli consente soltanto di essere e di esistere, ma lo preserva e lo tutela in ogni istante della sua vita, gli dà la facoltà di agire e lo conduce al suo fine. Riconoscere questa completa dipendenza dal Creatore è fonte di sapienza e di libertà. “*Poiché tu ami tutte le cose esistenti e nulla disprezzi di quanto hai creato; se avessi odiato qualcosa, non l’avresti neppure creata. Come potrebbe sussistere una cosa, se tu non vuoi? O conservarsi se tu non l’avessi chiamata all’esistenza? Tu risparmi tutte le cose, perché tutte sono tue, Signore, amante della vita*” (*Sap* 11, 24-26). Dio conserva e governa con la sua provvidenza tutto ciò che ha creato (*Sap* 8). Se bene “*(…) tutto è nudo e scoperto agli occhi suoi (…)*” (*Eb* 4, 13), anche quello che sarà fatto dalla libera azione delle creature. La sollecitudine della sua divina provvidenza è concreta e immediata; essa si prende cura di tutto: dalle cose più piccole fino ai grandi eventi della storia. I libri della Sacra Scrittura affermano la sovranità assoluta di Dio sul corso degli eventi: “*Il nostro Dio è nei cieli, egli opera tutto ciò che vuole*” (*Sal* 115, 3); e di Cristo si dice: “*(…) quando egli apre, nessuno chiude, e quando chiude nessuno apre*” (*Ap* 3, 7). Spesso la Bibbia attribuisce azioni a Dio, senza accennare a cause secondarie. Non si tratta di un espediente narrativo, ma è un modo profondo per richiamare il primato di Dio e la sua signoria sulla storia e sul mondo(*Dt* 32, 39; *Is* 10, 5-15: 45, 5-7; *Sir* 11, 14). Gesù chiede un abbandono filiale alla provvidenza del Padre celeste, il quale si prende cura dei bisogni più elementari dei suoi figli: “*Non affannatevi dunque dicendo: Che cosa mangeremo? Che cosa berremo?” (...); il Padre vostro celeste infatti sa che ne avete bisogno. Cercate prima il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta*” (*Mt* 6, 31-33).

Per realizzare il suo disegno salvifico, Dio creatore si serve della cooperazione delle creature. Egli dona loro non soltanto l’esistenza, ma anche la dignità di agire, di essere causa e principio le une delle altre, di collaborare in tal modo al compimento del suo disegno (*CCC*, 306). Dio dà agli uomini il potere di partecipare liberamente alla sua provvidenza, affidando loro la responsabilità di dominare la terra (*Gen* 1, 26-28); così dona agli uomini la possibilità di diventare strumenti intelligenti e liberi per completare l’opera della creazione, perfezionandone l’armonia, per il loro bene e per il bene del loro prossimo. Cooperatori spesso inconsapevoli della volontà divina, gli uomini possono entrare deliberatamente nel piano divino con le loro azioni, diventando collaboratori di Dio (*1Cor* 3, 9) (*CCC*, 307).Dio agisce in tutto l’agire delle sue creature come loro Creatore. Egli è la causa prima che opera nelle cause secondarie (*1Cor* 12, 6).Questa verità accresce la dignità stessa dell’uomo che, tratto dal nulla, dalla potenza, dalla sapienza e dalla bontà di Dio, niente può separarlo dalla propria origine, perché “*la creatura senza il Creatore svanisce*” (*GS*, 36).L’uomo non può raggiungere il suo fine ultimo senza l’aiuto della grazia (*Mt* 19, 26; *Gv* 15, 5).

Nella sua sapienza e nella sua bontà infinite, Dio ha voluto liberamente creare un mondo in cammino verso la perfezione. Per mezzo di figure più o meno incisive nella storia della salvezza, al di là dei limiti stessi della natura, Dio conduce l’uomo verso il suo disegno salvifico. Creatura libera e intelligente, l’uomo cammina verso il suo destino ultimo per libera scelta e per una preferenza d’amore; ma in questo percorso può deviare, ed è per questo che nel mondo è entrato il male morale, incommensurabilmente più grave del male fisico. Dio, nella sua provvidenza onnipotente, può trarre un bene anche dalle conseguenze di un male, anche morale, causato dalle sue creature: “*Dunque non siete stati voi a mandarmi qui, ma Dio (...)*” (*Gen* 45, 8); “*Se voi avete pensato del male contro di me, Dio ha pensato di farlo servire a un bene (...) far vivere un popolo numeroso*” (*Gen* 50, 20). Dal più grande male morale che mai sia stato commesso, il rifiuto e l’uccisione del Figlio di Dio, causata dal peccato di tutti gli uomini, Dio, con la sovrabbondanza della sua grazia,ha tratto i più grandi beni: la glorificazione di Cristo e la nostra redenzione.

Già dal momento della creazione c’è una presenza divina nelle nostre azioni. Il valore di un’azione umana è nella relazione con la Creazione[[83]](#footnote-83). Le azioni umane fanno parte del piano di Dio nella misura in cui l’uomo stesso è immagine di Dio; questa verità deve trovare spazio nel cuore, come principio delle nostre azioni, e forza per portarle a compimento. Un’autentica interpretazione teologica dell’agire umano dev’essere intesa in collaborazione, in sinergia, con il progetto creativo che Dio ha posto in noi. Il senso dell’agire morale si ritrova nell’uomo che diventa migliore e non si può ridurre al benessere o al possesso di beni materiali.

Verso la fine dell’esilio babilonese l’onnipotenza creatrice di Dio diventa il tema centrale del messaggio profetico[[84]](#footnote-84). Di grande interesse sono, in modo particolare, i testi del Secondo Isaia (*Is* 40-55), il profeta anonimo che rimanda al racconto sacerdotale della Genesi[[85]](#footnote-85) e parla della creazione primitiva che può apparire come un’introduzione all’opera della redenzione, per accreditare le grandi promesse della salvezza. Il libro del Secondo Isaia rimanda al racconto delle origini e alle verità in esso contenute e mira ad aiutare il popolo d’Israele in esilio a prendere decisioni urgenti per la comunità. Il riferimento del profeta alla creazione sarà la premessa per il cammino del ritorno che troverà il suo significato più pieno nel cammino e geografico e spirituale che gli Ebrei di Babilonia dovranno affrontare. L’autore parte da Dio creatore per giungere a riscoprire, e poi a vivere, il coraggio di agire nella storia. La piccola comunità di Giuda, dispersa in Babilonia, è chiamata a vincere la propria impotenza ed a riscoprire le ragioni per riprendere il proprio posto nella storia. Il discorso del profeta sulla creazione ha l’obiettivo di glorificare il creatore affinché la comunità dispersa in Babilonia venga consolata, e comprenda di non essere abbandonata a sé stessa, bensì di poter sempre contare su un Dio che finirà col vincere, col trionfare. Dio è il creatore del mondo: egli non discende dai cieli a salvare il suo popolo in prima persona, direttamente, bensì gli darà la forza necessaria per ricostruire e per rinnovare la fede in lui. Affermando che Dio è il creatore, è l’Unico e l’Eterno, il Secondo Isaia vuol sottolineare che Egli può rinnovare ancora una volta un evento di liberazione a favore questa volta della comunità giudaica dispersa in Babilonia.

Per il profeta, la creazione non è soltanto un fatto di natura cosmologica di cui prendere atto, è il primo prodigio storico compiuto dal Dio d’Israele. Egli, in quanto tale, è il creatore del mondo, come lo è del suo popolo (*Is* 43, 1. 15). Il verbo forse più espressivo di *Gen* 1, *bārā’* (creare), è usato indifferentemente per la creazione del mondo e per quella del popolo, cioè sia per la salvezza del mondo sia per quella del popolo (*Is* 43, 15: 44, 24: 45, 7-8). Il termine *bārā’* (creare) ricorre ben sedici volte nel Secondo Isaia, tutte nella prima parte (*Is* 40-48), ad eccezione di due ricorrenze (*Is* 54, 16) che sottolineano il potere di Dio sulle forze nemiche.

Sette volte lo si legge come participio *bôrē’*, per cui diventa un vero titolo, “*il creatore*”, con particolare forza espressiva. Le altre forme sono in perfetto *bārā’* (creato) (*Is* 40, 26: 41, 20: 43, 7: 45, 8. 12: 48, 7). Dio crea le varie parti del cosmo: gli astri (*Is* 40, 26), i cieli (*Is* 42, 5), la terra (*Is* 45, 18), l’*’ādām* cioè l’umanità (*Is* 45, 12), le tenebre e la sciagura (*Is* 45, 7) e, come creatore, interviene anche nella storia e libera il popolo dall’esilio babilonese, attuando un atto di salvezza (*Is* 41, 20: 43, 1. 7. 15: 48, 7). L’essere creatore comporta il controllo di tutte le cose: dal caos alla luce, dall’uomo agli elementi materiali. Dio appare come unico, il primo e l’ultimo, nell’origine del cosmo. Nel Secondo Isaia si sintetizza in modo efficace l’attività divina espressa da vari sinonimi quali formare, fare, operare, estendere, consolidare, stabilire, fondare.

La terra è stata plasmata per essere abitata (*Is* 45, 18), nell’ottica, cioè di un preciso progetto divino che include come protagonista l’uomo; Dio è insieme creatore e redentore (*Is* 54, 5). Ogni evento della storia annunzia una salvezza che viene descritta come una nuova creazione dell’universo.

Il Secondo Isaia descrive il ritorno a Gerusalemme in termini di nuova creazione. L’esodo da Babilonia a Gerusalemme sarà un trionfo, perché la stessa potenza di Dio, che ha creato la terra e i cieli, si dispiegherà per salvare il suo popolo (*Is* 41, 4: 45, 11-12: 48, 14-15: 50, 2). Essa opererà una nuova creazione storica poiché Dio, come creatore di tutte le cose, agisce continuamente nella natura e dirige la storia. La prospettiva storica è dunque la prima; quella cosmica viene invocata semplicemente per sottolineare l’efficacia della manifestazione temporale. Molto significativa è la descrizione della de-creazione di Geremia (esilio babilonese) in cui la descrizione del ritorno corrisponde a una nuova creazione. Israele (e con Israele intendo solo la comunità postesilica che si autodefinisce nei testi a nostra disposizione) scopre la teologia della creazione in modo del tutto nuovo attraverso l’esperienza dell’esilio e del ritorno. Gli abitanti di Gerusalemme e di Giuda hanno compreso che potevano essere cancellati dalla faccia della terra. Sono però sopravvissuti, riuscendo a vedere in questa sopravvivenza un atto di nuova creazione. In questo contesto, Dio darà vita ad un nuovo esodo ancora più importante e suggestivo di quello dell’Egitto (*Is* 43, 16-21). Il deserto attraverso il quale passeranno gli esuli, fiorirà come un giardino. La terra di Giuda verrà rigenerata e Gerusalemme diverrà madre di una schiera immensa di figli.

Anche i profeti Ezechiele e Geremia propongono un futuro nuovo, fondato sulla potenza di Dio creatore. Ezechiele immagina una grande pianura piena di ossa tutte inaridite e il Signore che gli ordina di proclamare la parola profetica per far entrare in esse lo spirito e farle rivivere (*Ez* 37, 5). Il profeta applica la visione delle ossa vivificate dallo Spirito di Dio a quanti in Israele vanno dicendo: *“(…) Le nostre ossa sono inaridite, la nostra speranza è svanita, noi siamo perduti”* (*Ez* 37, 11). La “*risurrezione*” come passaggio dalla morte alla vita, è come la creazione del primo uomo tratto dalla terra e reso vivo dallo spirito di Dio[[86]](#footnote-86). Come scrive L. Lucci: “*La novità “creatrice” si manifesterà quando avrà compimento la promessa di Dio, che supplisce alla fragilità umana: “Darò loro un cuore nuovo e uno spirito nuovo metterò dentro di loro (…)*” (*Ez* 11, 19: 36, 26). L’interpretazione che ne dà il profeta Geremia paragona lo spirito nuovo alla legge scritta da Dio stesso nel cuore umano, reso finalmente capace di osservare i comandi scritti su tavole di pietra (*Ger* 31, 31-34). La profezia si avvererà mediante lo Spirito della Pentecoste, dopo la glorificazione del Cristo (*Rm* 2, 29: 7, 6: 8, 2; *2Cor* 3, 6)[[87]](#footnote-87).

Creare ha un valore fondamentalmente soteriologico, il che è presente anche nella creazione del mondo materiale e del cosmo. La creazione veniva concepita come opera salvifica di Dio[[88]](#footnote-88). Creatore può considerarsi un sinonimo di salvatore. Il Secondo Isaia adopera anche il termine *gō’ēl* (redentore)[[89]](#footnote-89) che comprende il motivo dell’intervento salvifico, la vicinanza come parente prossimo: una volta che Dio ha liberamente assunto il ruolo di parente prossimo del popolo, si sente obbligato a salvarlo. È il comportamento che si attribuisce nel *Lv* 25, 40-50 ad un congiunto stretto che interviene per ristabilire l’equilibrio in una situazione compromessa, liberando da un potere estraneo chi appartiene alla famiglia.

Questi due titoli, creatore e redentore, costituiscono la novità e il centro della riflessione su Dio del Secondo Isaia, e sono un’efficace risposta agli interrogativi emersi dalla crisi dell’esilio. L’esilio è vissuto dal popolo come perdita di tutte le sicurezze. Da questa prolungata situazione dolorosa sfocia la protesta (*Is* 40, 27: 49, 14: 44, 17)[[90]](#footnote-90). Israele contempla la creazione attraverso la fede nel Dio salvatore, e riconosce dovunque la sua presenza e la sua azione; attraverso la voce dei profeti ne rivive il racconto. Tutte le cose, come pure il popolo eletto, devono la loro esistenza all’iniziativa di Dio che tutto ha suscitato dal nulla. Nel Dio della creazione si contempla il Dio della salvezza.

L’annuncio del Secondo Isaia è motivato con argomentazioni tali e convincenti che danno speranza al popolo. Egli utilizza i titoli di creatore e redentore, cioè di colui che vuol portare una salvezza del tutto nuova, rendendo così l’annuncio credibile e carico di speranza.

Accanto all’esperienza della detrazione e della ricreazione, Israele ha fatto un’altra esperienza fondamentale: quella dell’universalismo. Israele vive ormai in mezzo alle nazioni e non può più definirsi se non in rapporto ad esse, perché fa parte di grandi imperi: l’impero babilonese prima, quello persiano, più esteso, poi. La creazione sarà quindi intesa come creazione dell’universo e il Dio creatore come il Signore di tutte le nazioni. Occorre allora definire su nuove basi sia il rapporto d’Israele con il suo Dio, il creatore del mondo, sia il rapporto d’Israele con le altre nazioni (*Is* 45, 18-24: 51, 5).

Nella tradizione cristiana vi è una continuità perfetta tra la parola creatrice e la parola del Verbo incarnato che costituiscono le tappe della salvezza. La storia della salvezza non incomincia con la elezione di Abramo, ma con la creazione e con la nascita di Gesù. Nel Nuovo Testamento la creazione è interpretata in vista di Cristo. Così si esprime un celebre testo della tradizione paolina: “*(…) Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui. Egli è prima di tutte le cose e tutte sussistono in lui*” (*Col* 1, 16-17). Non soltanto, dunque, Cristo precede e preesiste alla creazione, ma egli è il fine stesso per cui tutte le cose sono state create. Nel prologo del Vangelo di Giovanni (*Gv* 1, 1-3) Cristo è accostato allo stesso vocabolo che dà inizio all’origine della creazione. Il tema della creazione in Cristo e in vista di Cristo si fonda, perciò, anche su una lettura dei testi genesiaci fatta in chiave escatologica. Già dall’alba della creazione ciò che è stato creato in Cristo tende all’unione con lui. La fede della Chiesa afferma pure l’azione creatrice dello Spirito Santo: egli è colui che dà la vita,lo Spirito Creatore, la sorgente di ogni bene.

Queste suggestioni provenienti, seppur in maniera diversa, dal giudaismo e dalla tradizione cristiana invitano a rileggere il racconto della creazione in chiave profetica, e, quindi teologica. La descrizione delle origini del mondo è, in questo modo, l’inizio e l’anticipazione di ciò che avverrà alla fine. Il tempo delle origini e il tempo della fine vengono così a toccarsi. Il testo di *Gen* 1-11 non può essere letto soltanto come l’inizio di una storia destinata a morire sul nascere, e che solo la venuta di Cristo potrà risollevare, bensì come un’apertura alla speranza nella redenzione[[91]](#footnote-91).

La creazione ha un ordine che scaturisce dal fatto che Dio crea con sapienza: “*(…) Ma tu hai tutto disposto con misura, calcolo e peso*” (*Sap* 11, 20). Creata nel Verbo eterno e per mezzo del Verbo eterno, “*immagine del Dio invisibile*” (*Col* 1, 15), la creazione è destinata all’uomo, immagine di Dio (*Gen* 1, 26),chiamato ad una relazione personale con lo stesso. La nostra intelligenza, poiché partecipa della luce dell’intelletto divino, può comprendere ciò che Dio ci dice attraverso la creazione (*Sal* 19, 2-5), non senza grande sforzo, in spirito di umiltà e di rispetto davanti al Creatore e alla sua opera (*Gb* 42, 3).Scaturita dalla bontà divina, la creazione è partecipe della stessa bontà: “*Dio vide che (…) era cosa buona*” (*Gen* 1, 4. 10. 12. 18. 21. 31). La creazione è voluta da Dio come un dono fatto all’uomo, un’eredità a lui destinata ed affidata. È come il dono di un amore infinito che si riversa nel finito. E siccome il nostro mondo nasce dall’amore infinito di Dio, è lo stesso amore che lo sostiene continuamente. L’essenza sta nel dare all’altro lo spazio per crescere e svilupparsi. Dio vuole un mondo che viva in relazione d’amore con lui, che possa trarne gioia. Per questo Egli, fin dalle origini, lo ha legato a questa energia creatrice che permette di realizzare sempre più le potenzialità nascoste, di crescere, riconoscere ed accettare il dono d’amore di Dio. Egli chiama tutto all’esistenza con la sua potente Parola d’amore e di vita. Dio che ha creato il mondo e l’ha benedetto fin dall’inizio, ha promesso che tutta la creazione non cadrà nella distruzione, ma ritornerà a Lui. Il ritorno della creazione al suo autore è iniziato con la venuta di Cristo, che ha annunciato l’avvento del regno di Dio.

Dio dona al mondo e agli uomini molto spazio per crescere e svilupparsi. Agli uomini ha offerto la ragione e la libertà che permettono di analizzare l’opera della creazione, e insieme la responsabilità di curarla e preservarla[[92]](#footnote-92). Il Catechismo della Chiesa Cattolica ricorda opportunamente che la libera iniziativa di Dio esige la libera risposta dell’uomo. Risposta positiva che presuppone sempre l’accettazione, la condivisione del progetto di Dio su ciascuno, che accoglie 1’iniziativa d’amore del Signore e diventa per chi è chiamato: esigenza morale vincolante e insieme, riconoscente omaggio a Dio (*CCC*, 2062).

Dio interviene attraverso la natura per ricompensare o punire. Giobbe è così invitato a scegliere fra il castigo di Dio e la sua misericordia (*Gb* 37, 12-13). Davanti a Dio l’intelligenza umana non ha nessuna pretesa da far valere, deve trasformarsi in umile e rispettosa adorazione, cioè in timor di Dio. Partendo da tale presupposto, Eliu invita Giobbe a trasformare il suo lamento in esultanza e dice: “*Ricordati di esaltare la sua opera che gli uomini hanno cantato. Ogni uomo la contempla, il mortale la mira da lontano*” (*Gb* 36, 24-25). I fenomeni cosmici di cui l’uomo è vittima, i sogni, le malattie, l’intercessione di un angelo e soprattutto il fulgore della luce e la teofania attraverso la natura, sono altrettanti segni dell’intervento salvifico di Dio. Essi invitano l’uomo al pentimento e al riconoscimento dell’onnipotente volontà del Creatore. Eliu trascina Giobbe sulla via della lode, sperando così di piegare le sue resistenze e di porlo in adorazione della grandezza divina; vorrebbe infondere nell’amico sentimenti di umiltà e desiderio di comunicazione. Egli risponde a Giobbe con la ragione, la stessa con la quale pretende di giudicare tutto ciò che riguarda Dio. Il saggio dovrebbe venerare Dio, perché in caso contrario non può essere saggio (*Gb* 37, 24). La sapienza e l’onnipotenza di Dio sono inattaccabili e la sua intelligenza supera infinitamente la scienza umana (*Gb* 33, 12: 36, 22-24). La provvidenza divina si esercita sia nell’universo creato (*Gb* 36, 24-37, 13) che nella vita degli uomini (*Gb* 34, 18-20: 36, 5-16), secondo una prospettiva cara al Siracide (*Sir* 42-44).

1. **IL MISTERO DELLA SOFFERENZA NELLA SAPIENZA**

**DEL CREATORE**

**Il Dio giusto**

Alla finedella discussione con i diversi personaggi, Giobbe chiede che Dio prenda la parola e giustifichi il suo comportamento: “*L’Onnipotente mi risponda!*” (*Gb* 31, 35)[[93]](#footnote-93). Spetta a Dio farsi conoscere all’uomo e comunicargli il suo piano creatore e redentore, non si tratta quindi di un diritto dell’uomo, ma una grazia che Dio concede. Quando Dio interviene in prima persona, si stabilisce un dialogo fatto di domande e di risposte, in cui viene affrontato il problema della sofferenza. Dio risponde a Giobbe nel mezzo della tempesta e muove il suo cuore (*Gb* 38, 1: 40, 6)[[94]](#footnote-94). Con questo modo divino di rivelarsi, Dio pone fine al lamento di Giobbe, che lo rimproverava per il suo silenzio e lo supplicava di manifestarsi. Alla teofania di Dio è legato il suo discorso, che dà il significato esatto dell’intervento. La tempesta è il simbolo della presenza di Dio. L’immagine di Dio che sorge dalla tempesta si ritrova spesso nella Bibbia: così Dio si rivela a Mosé (*Es* 19, 16) e ai profeti (*Ez* 1, 4-5; *2Re* 2, 1. 11; *Zc* 9, 14). Spesso la tempesta segnala una manifestazione storica del Dio giudice (*Is* 29, 6: 40, 24: 41, 16; *Ger* 23, 19: 30, 23; *Ez* 13, 11.13; *Na* 1, 3; *Ab* 3, 8-11; *Sal* 18, 8-14: 50, 3: 77, 18-19: 81, 8: 97, 2-6), e può essere anche un segno della punizione divina (*Am* 5, 18), ma molto spesso è il segno della salvezza, come in *Is* 29, 5-7.

Dio inizia il suo discorso con una domanda “*Chi è costui che oscura il consiglio con parole insipienti?*” (*Gb* 38, 2). Il consiglio indica nella Bibbia ebraica il progetto di Dio relativamente al mondo e alla storia; un piano stabile (*Pr* 19, 21; *Is* 25, 1) e irrevocabile (*Sal* 33, 11; *Is* 14, 24-26: 46, 11) mediante il quale Dio vuole educare il suo popolo (*Pr* 1, 25: 19, 20). Il disegno di Dio è la sua azione, concepita sin dall’eternità, un’azione dall’efficacia infallibile e condotta con amore nella storia degli uomini delle nazioni e d’Israele (*Ger* 32, 19-20). Il disegno divino non significa governo del mondo materiale da parte di Dio. Dio ha un piano sulla storia, cosa che Giobbe aveva messo in dubbio (*Gb* 24, 1). Dio offre a Giobbe una riflessione di tipo sapienziale sul disegno divino che viene usato come strumento di educazione. Egli permetterà a Giobbe di scoprire il vero Dio che si rivela attraverso le realtà visibili della natura creata (*Rm* 1, 18-23). Dio traspare nelle sue opere (*Sap* 13, 1-9).

Il racconto della creazione ha il carattere di una rilettura, da parte di Dio, del primo capitolo della Genesi. L’opera dei sei giorni è tracciata brevemente lasciando da parte la creazione dell’uomo, così la creazione della terra e del mare (*Gb* 38, 4-11) è l’opera del terzo giorno della creazione (*Gen* 1, 9-10)[[95]](#footnote-95). Dio invita il suo interlocutore a scoprire negli elementi che gli sono familiari, cioè nella terra e nel mare, la chiave di lettura dei segreti della Sapienza divina. Dio ha costituito la terra (*Gb* 38, 4-7), la cui apparizione è salutata dalle stelle e dai “*figli di Dio*”, cioè dagli angeli. Essa serve abitualmente all’uomo. Il mare, nella Bibbia, simboleggia spesso le forze malefiche (*Gb* 38, 8); per gli ebrei, è un elemento pericoloso, quasi un mostro, ma Dio lo domina e lo incatena. La creazione non è un caos incontrollato: luce e tenebre, poi cielo e abissi sono le opere dei primi due giorni della creazione (*Gb* 38, 12-21; *Gen* 1, 3-8)[[96]](#footnote-96). L’avvento dell’aurora significa l’apparizione della luce che è Dio. Dio fa sorgere l’aurora e scuote le tenebre come fossero un tappeto pieno di parassiti. Creando la luce, Dio relega le tenebre a sé stesse e manifesta il trionfo finale della luce che caratterizza il suo disegno. Il colore rosso dell’aurora ricorda l’argilla con cui l’uomo è stato formato (*Gen* 2, 7), per ricevere poi l’impronta divina (*Gb* 10, 8-9).

Dio ha tratto il mondo dall’abisso (*Gen* 1, 2), ma il luogo in cui è nato il mondo e il mare è inaccessibile all’uomo, come pure l’aldilà da cui non si ritorna (*Gb* 7, 9: 10, 21-22). Dio invita Giobbe ad esplorare il cosmo, dal fondo del mare al mondo dei morti (*Gb* 3, 16-19). Ma nonostante la sua lunga esperienza, Giobbe non conosce l’estensione della terra che abita: c’è un abisso fra la scienza accessibile all’uomo e l’incommensurabile Sapienza del Creatore. L’uomo non può penetrare fino al mistero di Colui che chiama tutte le cose all’esistenza.

Nel secondo e nel terzo giorno della creazione (*Gb* 38, 22-30; *Gen* 1, 6-10) sono stati creati gli elementi che permettono la vita: neve, grandine, vento, scirocco, tuono, ghiaccio, brina. Neve e freddo sono fenomeni rari in Israele (*Sal* 147, 16-17; *Sir* 43, 19-20) e per questo suscitano meraviglia. Dio si serve di tutti questi elementi cosmici in modo incomprensibile all’uomo, per punire o per salvare. Dio si fa gioco degli elementi, senza che l’uomo possa scoprire le leggi segrete della sua azione, usandoli tuttavia a favore del suo popolo, con una sorprendente prodigalità, come mostra la storia di Israele (*Gs* 10, 11) o come lascia supporre la visione escatologica (*Is* 28, 17: 30, 30).

Nel cosmo e nelle stelle regna una perfetta armonia (*Gb* 38, 31-38). Le leggi del mondo celeste ritmano le stagioni ed esercitano su di esse una notevole influenza. Le une e le altre hanno un luogo e un tempo loro propri per apparire. L’uomo, nonostante la finezza della sua osservazione, non è in grado di cogliere la forza profonda dell’ordine che vi si dispiega. L’uomo è incapace di far piovere, come pure di scatenare l’uragano[[97]](#footnote-97). Dopo queste descrizioni, Dio spiega l’opera creatrice del quarto giorno (*Gen* 1, 14-19).

Il discorso di Dio rivela l’esistenza di un mondo dinamico e costantemente da lui curato: Egli esercita la sua provvidenza anche sulle parti più aride e selvagge, con una libertà assoluta che l’uomo non può arrivare a comprendere[[98]](#footnote-98). Giobbe è invitato a percorrere un itinerario ideale e impossibile che si estende dal tempo allo spazio, dal cielo fino al mondo degli inferi, un percorso fantastico e meraviglioso che alla fine riporta l’uomo in sé stesso, e lo aiuta a trovare il suo giusto posto nella realtà. Il cosmo non è un ammasso informedi cose, ma è creazione, un mondo al quale Dio non è estraneo ma nel quale egli esercita la sua provvidenza.

La creazione degli animali e del loro istinto (*Gb* 38, 39-39, 4) è l’opera del sesto giorno (*Gen* 1, 24-25), chiamato anche bestiario[[99]](#footnote-99). Nel racconto sul comportamento dello struzzo (*Gb* 39, 13-18), Giobbe è definito “*compagno degli struzzi*” (*Gb* 30, 29). Struzzo vuol dire “*il virtuoso alato*” oppure “*l’ala dei virtuosi*” (*Lam* 4, 3) in quanto questo animale è un paradosso vivente: le sue ali di uccello, sproporzionate, non gli permettono di volare ma, ciò nonostante, è in grado di sopravvivere grazie alla sua velocità. La femmina dello struzzo sembra mancare di istinto materno, la sua intelligenza è limitata. La sua imprevidenza e la sua codardia sono proverbiali. Si presenta come un enigma fra le creature di Dio: Dio, che le ha rifiutato la sapienza, le ha dato in cambio delle gambe più rapide di quelle del cavallo. Quest’opera di Dio, che può sembrare un paradosso, simboleggia la disparità dei doni che Dio fa agli uomini[[100]](#footnote-100). Questo è contrario al nostro sentimento di uguaglianza, ma il Creatore vede le cose in modo diverso.

Il racconto della creazione degli animali si sofferma anche sul comportamento del cavallo (*Gb* 39, 19-25): è un animale è meno rapido dello struzzo, ma possiede altre qualità: fierezza, ardire, coraggio che ne fanno un animale da combattimento. Nella Bibbia è simbolo di ornamento e di guerra, il suo nitrito riempie lo spazio, la sua foga è senza pari e Dio è fiero di questa sua stupenda creatura. L’immagine del cavallo rispecchia la grandezza di Dio che affronta senza paura la ribellione degli uomini e il loro odio.

Nel racconto vengono evidenziate anche le attitudini degli uccelli predatori (*Gb* 39, 26-30) che fanno parte dell’opera del quinto giorno della creazione (*Gen* 1, 20-23); essi godono di una reale autonomia, non hanno bisogno dell’uomo per agire in conformità al loro essere. L’istinto degli uccelli è anch’esso un segno della presenza creatrice. Dio veglia sulla conservazione di ogni specie, tenendo conto della loro diversità. Egli non agisce creando una protezione o garantendo un intervento esterno, ma facendo partecipare ciascuna specie alla sua Sapienza di Creatore. In questo modo l’istinto degli animali è vera espressione di libertà, così come l’istinto di conservazione e di rivendicazione resta radicato nel cuore di Giobbe.

Ricorrendo ad esempi tratti dal mondo animale, il poeta ci aiuta ad uscire da una visione esclusivamente antropocentrica della creazione, una visione cioè che giudica il cosmo solo a partire dall’uomo. Esiste un rapporto fra Dio e le sue creature che va oltre la sfera umana. Il creatore ama ogni vita. Vi è nel cosmo un intero mondo che sfugge al controllo dell’uomo, anche se questo vorrebbe esercitare il suo dominio su tutto. La seconda parte del discorso di Dio (*Gb* 38, 39-39, 30) indica i limiti del potere dell’uomo. A Giobbe è offerta l’opportunità di riflettere sulle attitudini di queste bestie, per scoprire l’attenzione di cui esse sono oggetto da parte di Dio. Gli animali selvaggi cercano da soli il loro cibo, perché il Creatore li ha dotati di un istinto sicuro. La loro sollecitudine per i loro piccoli è simile a quella di Dio per la sua creatura. Per gli animali ci sono dei tempi e dei luoghi che Dio solo conosce, e di cui è il custode. Dio provvede a tutte le necessità della loro vita, perché ne è l’autore. Egli lo fa operando non tanto con un intervento esterno, ma possiamo dire “*dal di dentro*”, grazie agli istinti di cui le ha provviste, lasciando loro così una certa autonomia, un embrione di libertà. Egli infatti, non impedisce ai leoncini di avere fame, né alle cerve di soffrire i dolori del parto, né ai loro cerbiatti di crescere con fatica e di lasciare molto presto la loro madre. Queste realtà fanno parte di un ordine che sorpassa l’intelligenza umana. Ci si può stupire di ciò, ma nulla sfugge al piano divino.

Gli animali per noi nocivi o pericolosi hanno un posto nel piano di Dio, come pure quelli stupidi come lo struzzo. Il Signore lascia che buoni e cattivi coesistano insieme, così come avviene nel mondo naturale[[101]](#footnote-101). L’uomo ragiona con la logica dell’antitesi: buono-cattivo; amico-nemico; giusto-ingiusto; utile-inutile e vorrebbe applicare questa logica anche al creato. Dio, invece, utilizza la logica dell’essere, del crescere, del divenire: egli è un Dio che cura la vita in tutti i suoi aspetti, anche in quelli che a noi appaiono inutili o persino dannosi. In questa creazione esistono delle tensioni: animali selvaggi e domestici, presenza di cattivi e buoni, realtà del combattimento, opposizione fra luce e tenebre, fra forza e debolezza. Nel libro di Giobbe questo tema dell’opposizione è solo abbozzato.

Dio è anche il Signore della totalità: varietà delle specie, molteplicità dei comportamenti. Le realtà, a prima vista incomprensibili, fanno parte di un quadro d’insieme di cui non si può mettere in dubbio l’armonia. Dio fissa a ciascuno il suo luogo, il suo tempo, il suo compito, il suo cammino, i suoi limiti. Non si riesce a capire fino in fondo la vera finalità della creazione e le forze profonde che in essa agiscono, ma non occorre conoscere tutto per poter occupare un posto nel concerto delle creature. Non dobbiamo percepire immediatamente il significato di tutto. Le realtà, a prima vista aberranti, fanno parte di un quadro d’insieme di cui non si può mettere in dubbio l’armonia.

La sapienza dell’uomo rimanda a quella di Dio, all’opera della creazione. Per Israele è evidente che Dio è sovranamente sapiente (*Is* 28, 23-29: 31, 1-2: 40, 13-14. 21. 28; *Ger* 10, 6-12; *Sal* 104, 24): l’ordine e l’armonia del mondo lo proclamano (*Pr* 3, 19: 8, 22-31; *Sir* 1, 1-9: 24, 3-5). A partire dal II secolo, alcuni testi identificheranno la sapienza di Dio con lo Spirito di Dio che presiede alla creazione e alla conservazione dell’universo (*Sir* 43, 26; *Sap* 9, 1-2; *Sal* 33, 6). Il credente scopre Dio attraverso le sue opere; anche la Sapienza divina diventa per lui principio di educazione e di rivelazione dei disegni divini. I saggi parlano della sapienza che presiede alla creazione (*Pr* 8, 30), della sapienza che pone la sua dimora in Israele sotto forma di legge (*Sir* 24, 8), senza alcuna specificazione: è sempre la stessa sapienza che porta l'uomo all'incontro con l'universo di Dio e all'incontro col Dio dell'universo. La personificazione della sapienza, più che una speculazione su un attributo di Dio o l'anticipazione della pluralità di persone in Dio, è un modo per sottolineare la preziosità e l’autorità (*Is* 55, 10-11). Essa invita alla sua mensa (*Pr* 9,1-6), e minaccia chi la respinge, perché dalla sua accoglienza o dal suo rifiuto dipendono la vita o la morte (*Pr* 8, 35-36; *Dt* 30, 15). La sua misteriosità e la sua irreperibilità da parte dell'uomo (*Gb* 28; *Bar* 3, 15. 1), sottolineano che Dio solo la possiede e può inviarla come compagna e amica all'uomo. Per questo gli autori del Siracide (39, 5-6) e del libro della Sapienza (8, 21) si rivolgono a Dio con la preghiera, per ottenerla; infatti “per quanto uno tra i figli degli uomini sia perfetto, se gli manca la sapienza che viene da te, come un nulla sarà considerato” (*Sap* 9, 6). Essa non irrompe con prepotenza nella vita dell'uomo come la parola profetica (*Am* 3, 8; 7, 15; *Ger* 20, 7-10), ma chiama a una collaborazione più libera e responsabile, diuturna e impegnativa (*Sir* 39, 1-11). Il risultato di questa collaborazione è la nuova forma che assume la parola che Dio continua a rivolgere a Israele, con linguaggio accessibile anche al di fuori di Israele.

1. **IL MISTERO DELLA SOFFERENZA NELLA** **POTENZA**

**DEL CREATORE**

**Dio onnipotente**

Dopo aver mostrato la sua sapienza di Creatore, Dio manifesta a Giobbe la sua potenza sulle forze del male. Dio è padrone del bene e del male. Le potenze malvagie non gli sfuggono, perché egli è responsabile della creazione di cui esse fanno parte. Rimane dunque la domanda: Dio domina le forze del male e perché non le distrugge? L’argomentazione di Dio è incisiva: la potenza di Giobbe si scopre limitata, incapace di attuare la giustizia che egli reclama: “*Hai tu un braccio come quello di Dio e puoi tuonare con voce pari alla sua?*” (*Gb* 40, 9). In questo versetto si allude agli interventi salvifici operati da Dio a favore del suo popolo. L’intervento di Dio è spesso rappresentato con le immagini del braccio di Jahve (*Es* 6, 6; *Dt* 4, 34: 9, 29; *Is* 5, 25: 9, 11. 16. 20: 10, 4: 30, 30: 40, 10; *Sal* 44, 4: 89, 14-15) e del tuono (*Es* 19, 19; *Dt* 4, 12; *Sal* 18, 8-9: 29, 3-4: 77, 17-18: 97, 2-3).

Dio sfida poi Giobbe a far scomparire il male: “*(…) mira ogni superbo e abbattilo, mira ogni superbo e umilialo, schiaccia i malvagi ovunque si trovino*” (*Gb* 40, 11-12). Dio rende Giobbe consapevole della sua impotenza ad eliminare il male dal mondo. Dio annuncia che trionferà su ogni arroganza e su ogni orgoglio (*Is* 5, 15: 10, 33: 13, 11) quando verrà il giorno del suo giudizio. Egli sfida Giobbe a realizzare questo trionfo al suo posto ma, per riuscirci, Giobbe dovrebbe rivestirsi “d*i splendore e di gloria*” (*Gb* 40, 10). L’uomo non può pretendere di giudicare Dio con criteri umani e ciò vale sia per i tre amici che per Giobbe stesso, perché si tornerebbe al punto di partenza: se Giobbe è innocente, Dio è colpevole e viceversa; non ci sarebbe più alcuna via d’uscita. Provi Giobbe la sua forza, e sconfigga i malvagi! Allora potrà vantarsi di aver conquistato la sua salvezza con il suo vigore. Se Giobbe potesse distruggere il male, i ruoli verrebbero rovesciati.

Dio non soltanto lancia una sfida a Giobbe, ma gli mostra ancora, attingendo ad un bestiario simbolico, come lui solo sia capace di dominare le forze del male. Il discorso di Dio pone l’attenzione su due strani animali, che portano i nomi di *Behemot* e *Leviatan*. Dio tratta come animali domestici queste bestie che l’uomo non può sperare di sottomettere e che considera estremamente pericolose. Dio governa un mondo pieno di meraviglie, che sfugge al controllo dell’uomo; Egli è in grado di controllare le forze del male, pur senza distruggerle come vorrebbe l’uomo.

Le descrizioni di *Behemot* fanno pensare all’ippopotamo (alcuni pensano al bufalo), che incarna la forza bruta, il male fisico, i cataclismi e i disastri della natura. Dio rivendica la creazione di questo animale dalla violenza istintiva e selvaggia (*Gen* 2, 7. 19), così come ha creato l’uomo: “*Ecco, l’ippopotamo, che io ho creato al pari di te (…)*” (*Gb* 40, 15). È quindi inseparabile dall’uomo l’immagine di questo mostro che fa paura in ragione del suo peso e della sua potenza fisica. Dio descrive la forza enorme di quell’animale, e lo definisce il suo capolavoro per sottolineare che, ciò che all’uomo appare assurdo, aberrante, contraffatto, ha tuttavia il suo posto nel piano divino. La forza, anche se “bruta”, trae la sua capacità da quella del Creatore. Per quanto indomabile esso appaia, questo animale si trova sin d’ora dominato dal suo autore, che gli assegna un territorio: vive fra terra ed acqua.

*Leviatan* è il mostro del caos primitivo, nemico di Dio (*Sal* 74, 13-14). Questo termine è menzionato diverse volte nel libro di Giobbe (*Gb* 3, 8: 7, 12). Esso è sinonimo del “*serpente tortuoso*” di Giobbe 26, 13 (*Is* 27, 1). Secondo la descrizione riportata nel testo di Giobbe, la parola *Leviatan* sta ad indicare il coccodrillo (*Gb* 41, 4-26), l’animale su cui Dio, nel suo discorso, si compiace di insistere, come espressione della sua potenza. Sono messi in evidenza, a giusto titolo, la sua testa e la sua dentatura così come la sua nuotata e i suoi spruzzi d’acqua al sole, e il suo modo di cacciare; il suo cuore, duro come la pietra, designa l’ostinazione e la crudeltà (*Gb* 41, 16; cfr. *Ez* 11, 19: 36, 26). L’autore del libro di Giobbe attribuisce a questo terribile animale alcuni tratti mitici del *Leviatan* dei fenici (il drago che sputa fuoco) e gli attribuisce una connaturalità con l’Abisso, di cui è il re e il simbolo. Questo animale del Nilo, assieme all’ippopotamo, era considerato come una potenza malefica ed è proprio a questo titolo che compare nel contesto: simboleggia la potenza subdola e la malvagità distruttrice. Un altro riferimento al *Leviatan* si trova nel libro di Ezechiele (*Gb* 29, 3-6 e 32, 2-8), in cui il profeta, predicendo la disfatta del faraone, utilizza l’immagine del coccodrillo arpionato. Dio ha creato il *Leviatan* per ridersi di lui (*Sal* 104, 26). Nel libro di Giobbe, il *Leviatan* – coccodrillo non è più il dio egizio o l’animale mitico fenicio. La sua immagine continua tuttavia ad evocare le forze del male che solo Dio può dominare, forze presenti nella creazione, contro le quali l’uomo rimane impotente. Il *Leviatan* diventa così simbolo del male che gli uomini si fanno gli uni agli altri, e la cui potenza, alla fine, sfugge loro, anche se sono loro stessi a scatenarlo.

Dio lancia di nuovo a Giobbe una sfida personale[[102]](#footnote-102). L’uomo è incapace di dominare la malvagità, di addomesticarla, o di ridurla a un giocattolo inoffensivo. Dunque la pretesa dell’uomo di affrontare il male è pura illusione. Giobbe, se ora si scopre così impotente, non può opporsi a Dio, che ha domato fin dalle origini le potenze malvagie che fanno parte della sua creazione. Se Dio è responsabile di una creazione che contiene animali feroci e incontrollabili, simboli di potenze malefiche, è perché può dominarli. In caso contrario la sua responsabilità sarebbe illusoria, perché egli crea per la vita e la sua opera deve includere una possibilità concreta di salvezza. Dio è il Padrone sovrano della creazione e della storia, ma per tracciarvi un cammino di libertà. Così si conclude il secondo intervento di Dio. Il riferimento a questi mostri sembra un modo alquanto strano per rispondere alla requisitoria di Giobbe. In realtà, questi mostri hanno messo in evidenza la debolezza dell’uomo, la sua impotenza a penetrare le forze del male e la sua incapacità nel difendersene in modo efficace. Nello stesso tempo, essi hanno permesso di intuire il dominio di Dio sulle potenze avverse, nemiche dell’uomo, ma non di Dio.

La creazione è posta al servizio della rivelazione e della salvezza che Dio riserva all’uomo. Il libro della Genesi è anche una prefazione alla storia dell’Alleanza; numerosi Salmi e libri sapienziali sviluppano il disegno di Dio congiuntamente nella creazione e nella storia (*Sir* 42, 15-50, 26). Giobbe rimprovera a Dio di servirsi della creazione per torturarlo. Dio lo rende attento alla sua sollecitudine materna verso le sue creature, soprattutto le più deboli, poi lo chiama a scoprire in questa provvidenza, infinitamente rispettosa, il cammino della sua giustizia. Questo riconoscimento lo può compiere solo la fede; Dio che si prende cura della più piccola delle sue creature e che domina le forze del male, può condurre l’uomo ad accogliere il mistero dell’azione divina nel cuore della sua vita.

1. **L’ESPERIENZA DELLA SOFFERENZA**

**Il mistero del dolore**

La Bibbia non è un trattato di filosofia e nemmeno di teologia, nel senso che normalmente attribuiamo a queste discipline. La Bibbia ci presenta un’esperienza. Nella Bibbia l’uomo ha quasi sempre un nome, si chiama Abramo, Giacobbe, Mosè, Giobbe, l’intero popolo d’Israele: uomini veri, concreti, visti e seguiti nelle loro vicende, nelle loro esperienze di vita. Quando l’autore biblico si pone degli interrogativi, alla maniera dei filosofi, e si chiede per esempio perché esiste il male e la sofferenza nel mondo e per quale motivo la condizione dell’uomo è questa e non un’altra, egli stesso non risponde con una teoria, ma con un’esperienza, quella del primo uomo. È quindi nella linea essenziale dell’azione e dell’esperienza che dobbiamo considerare il tema proposto. L’esperienza fondamentale che la Bibbia racconta è quella di un intero popolo ed è paradigmatica di qualsiasi altra esperienza, per esempio di quella di Adamo. Ogni esperienza nella Bibbia è essenzialmente religiosa.

Il libro di Giobbe è senz'altro la narrazione più drammatica dell’esperienza umana della sofferenza, resa più acuta dal silenzio di un Dio che, dopo averla permessa per ragioni incomprensibili all'uomo, appare a molti, incapace di trovare una soluzione ragionevole. Eppure, il libro di Giobbe affascina proprio perché fa incontrare l'uomo e Dio, nella sofferenza, offrendo motivi di autentica consolazione. Nel dolore, l’uomo non è più abbandonato a sé stesso, bensì si trova in compagnia di quel Dio che lo ha creato e che ancora lo ama. Dio e la sofferenza, nel libro di Giobbe, sono due misteri che non si possono ridursi a dei ragionamenti; possono solo essere vissuti. Da qui la proposta di entrare nell'esperienza di Giobbe mediante il ragionamento sapienziale, la preghiera e la contemplazione, perché l'incontro con il Signore della vita possa condurre a vivere la sofferenza con serenità. Permettendo la sofferenza, Dio non ha lasciato solo l’uomo, ma ha preso su di sé la sofferenza umana nel Figlio incarnato, per la nostra salvezza. L'ultima visione di Daniele (*Dn* 12, 1-3), il secondo libro dei Maccabei (*1Mac* 7, 9. 11. 14. 23; 12, 43-46) e il libro della Sapienza (*Sap* 1-5) rivelano il destino eterno riservato ai giusti e ai peccatori. Il Nuovo Testamento, spiegando gli insegnamenti del servo del Signore (*Is* 53, 1-12), finirà col giungere alla soluzione che il giusto potrebbe desiderare la sofferenza nella sua vita, perché la sofferenza del giusto ha un valore redentivo (*Rm* 5, 6-19; *1Cor* 15, 3; *2Cor* 5, 15; *Col* 1, 14. 20. 24). Alla luce del Nuovo Testamento noi contempliamo nel Cristo che ha sofferto per noi, prima di entrare nella gloria, il perfetto esempio di risposta al problema della sofferenza che si ripropone sempre, ma che, dopo la venuta di Cristo, è illuminato da una sicura speranza.

Per sapienza non si intende soltanto il genere letterario corrispondente, ma anche l’atteggiamento spirituale e la concezione di vita che essa presuppone. Abituati a ragionare con concetti occidentali, molto spesso di provenienza greca, la parola sapienza ci fa subito venire in mente il sapere, la cultura, lo studio: il saggio è per noi colui che sa; come già pensavano i filosofi greci, la sapienza è la conoscenza delle cose divine e umane (definizione questa attribuita a Platone). Il termine greco antico *φιλοσοφία* filosofia indica proprio l’amore del sapere; per Israele, invece, la sapienza è tutt’altra cosa; è anzitutto la capacità di far bene il proprio mestiere e, più in generale, l’arte di saper modellare la propria vita. Per Israele, la sapienza è l’esperienza critica della realtà, l’arte del vivere. È dunque qualcosa che si apprende con l’esperienza e con la riflessione fatta su di essa; il suo razionalismo etico è, nella storia dello spirito umano, un fenomeno che trascende i confini delle nazioni e delle epoche. Saggio è colui che sa vivere, che ha messo criticamente a frutto la propria esperienza, acquistata direttamente o ottenuta tramite l’educazione e le esperienze altrui. Il saggio sa che ogni esperienza da lui fatta ha un senso proprio perché Dio ha creato il mondo e ha dato agli uomini l’opportunità di vivere, di coglierne il significato. Dio è la fonte e il limite della sapienza umana. I saggi sanno che, di fronte al Signore, ogni sapienza umana si arresta; il vero saggio riconosce infatti che “*Non c’è sapienza, non c’è prudenza, non c’è consiglio di fronte al Signore*” (*Pr* 21, 30) che “*All’uomo appartengono i progetti della mente, ma dal Signore viene la risposta*” (*Pr* 16, 1). Se Dio è il limite di ogni umana sapienza, Egli ne è anche l’origine, come ci dice Giobbe (*Gb* 28). La sapienza d’Israele non è allora né sacra né profana; è entrambe le cose insieme: per il saggio d’Israele, infatti, le esperienze del mondo sono allo stesso tempo esperienze di Dio e fare esperienza di Dio significa, per ogni uomo, fare esperienza del mondo. Il saggio è animato da una grande fiducia: l’uomo ha realmente la possibilità di comprendere il mondo alla luce della propria esperienza, perché sa che Dio stesso gli ha offerto questa opportunità. La sapienza d’Israele può essere descritta allora come la capacità di leggere la nostra storia quotidiana alla doppia luce dell’esperienza vissuta e della fede in Dio, una fede che non annulla né si sovrappone all’esperienza, ma la illumina e la rafforza.

Il saggio è colui che fondamentalmente medita sui misteri di Dio, non è solo chi sa fare, ma chi sa vivere la vita secondo il suo vero senso. Non solo operare, ma vivere nel senso dell'esistere, quindi, nella realizzazione del progetto di Dio; per questo è necessario conoscere la legge di Dio e meditarla; riflettere sugli enigmi e sui proverbi per poter scoprire il piano di Dio su di noi e vivere in armonia con gli uomini e con Dio, nel suo timore e nella preghiera. Questa è la sapienza propriamente detta; c’è poi la sapienza politica che si esplica in due luoghi fondamentali: la famiglia nel rapporto padre-figlio, che è il rapporto di base, educativo e formativo di ogni uomo e la scuola. La specificità della sapienza d'[Israele](http://www.ebible.it/temi/mondobiblico/israele.html), rispetto alle altre sapienze, è che essa si sviluppa in relazione al Dio della rivelazione: essere all'interno di una storia di rivelazione e di salvezza, cambia allora il modo di vedere la realtà, cambia il modo di interpretarla, rende specifico l'essere saggio.

Il saggio va alla ricerca di una chiave di lettura della realtà; egli si confronta con la realtà e con il mondo, si interroga sul senso del vivere, impara a vivere tra le vicissitudini della vita e, poi, insegna agli altri ciò che ha imparato. È assolutamente determinante, nel campo sapienziale, che la sapienza che si acquisisce venga sempre e immediatamente donata ad altri. Il saggio non è colui che capisce per sé, ma colui che, avendo capito, insegna anche agli altri a capire e a vivere. Il sapiente vive, riflette su ciò che vive, pensa, s'interroga, accumula esperienza, osserva i fenomeni e li classifica, incomincia ad accorgersi che ci sono delle costanti, incomincia ad accorgersi che c'è un certo ordine, un piano nel cosmo e nella storia che egli vive. Trova delle leggi che governano l'esistenza, sa trarne le conseguenze e, in questo modo, scopre il giusto modo d’agire e di comportarsi, la via da seguire che è quella della sapienza. Il saggio non suggerisce comportamenti prestabiliti, non dà risposte già date, ma piuttosto pone le giuste domande per trovare le giuste risposte. In virtù di una complessità-ambiguità, é necessario che ci sia un saggio che insegni a trovare la giusta prospettiva per vedere le cose e a comprenderne il senso profondo, per imparare in questo modo a fare e a vivere in pienezza, quindi, in rapporto armonico con Dio e con il Creato.

La sofferenza è certamente l’eterno problema dell’uomo, al quale le religioni hanno sempre cercato di dare una risposta, e la Bibbia non è da meno. La celebre *Summa Teologica* di san Tommaso d’Aquino si apre con una deduzione legata allo stesso argomento: “*Se ci fosse Dio, non troveremmo nel mondo alcun male; si trova invece il male nel mondo; perciò Dio non c’è*”. A questa obiezione San Tommaso risponde come Sant’Agostino: Dio permette il male per poter trarre anche da esso il bene, perché in realtà l’onnipotenza del creatore vuole solo il bene (*STh* I, q. 2a. 3). Eppure l’uomo continua a soffrire.

Giobbe vive la sua tragedia a modo suo. Egli non conosce né sottomissione né tranquillità. Giobbe grida di dolore e il suo grido riempie la storia universale. In esso risuona la sorte dell’uomo. Per Giobbe non esiste il destino come si riscontra invece in Edipo[[103]](#footnote-103). Giobbe conosce la potenza di colui che è sopra il mondo, sopra il destino, al quale è possibile appellarsi nella sofferenza. Giobbe rivolge a Dio il suo grido e questo grido diviene il simbolo di una lotta contro Dio stesso; solo la Bibbia riporta il fenomeno della lotta personale con Dio, della lotta di Giobbe, di tutto Israele. Per Giobbe, l’uomo non riesce a spiegare il male: egli vuole coinvolgere Dio in modo diretto, nella soluzione del male enigmatico ed eccedente la ragione. E Dio accetta di deporre in questa specie di processo in cui la vittima del male ha voluto fosse convocato. C’è un aspetto rilevante del male che non può essere razionalizzato e quindi Giobbe ha ragione di protestare (*Gb* 42, 7). Il male urla il suo scandalo accecante nella mente dell’uomo. Ma Dio rivela all’uomo che esiste un progetto, una razionalità trascendente, da mistero, superiore e totalizzante[[104]](#footnote-104). Nell’incontro con Dio, Giobbe ha compreso i suoi limiti nel tempo (*Gb* 38, 4) e nella conoscenza (*Gb* 38, 4-5: 39, 26) e, quindi, limiti nel potere. L’uomo conosce soltanto i margini del mistero. Tuttavia, la serie di domande e di imperativi con i quali Dio incalza Giobbe non è inutile. Scoprendo il volto di Dio attraverso il creato, l’uomo scopre se stesso alla luce dell’opera di Dio. La creazione è l’ordine che regola l’universo e costituisce il fondamento dell’etica sapienziale. In *Gb* 38-42, la risposta di Dio è racchiusa nella descrizione della stessa creazione. La conoscenza del creato, che è disponibile all’uomo, si apre all’ammirazione per le opere meravigliose di Dio mentre il senso del cosmo, che non è indispensabile agli uomini, resta loro sconosciuto nella sua reale profondità. L’uomo, quando intende parlare della grandezza o della giustizia di Dio, deve porsi in un atteggiamento di meraviglia e di adorazione che nasce dalla consapevolezza del proprio limite. Il problema del libro di Giobbe non è il dolore, ma la scoperta del vero volto di Dio. Giobbe si è incontrato con Dio, faccia a faccia. Il miracolo del libro sta nel fatto che Giobbe, nella sua ribellione, non si sottrae a Dio neanche quando Dio gli appare come nemico, Giobbe resta un uomo di fede, e perciò trova Dio. Nel silenzio finale, Giobbe sorretto da una fede incrollabile, perviene al ragionamento esatto e trova le parole giuste per rivolgersi al Signore: “*Io ti conoscevo per sentito dire, ora i miei occhi ti vedono*” (*Gb* 42, 5). Il Signore si è rivelato a Giobbe nelle sofferenze. La fede è piena del senso del limite, perché essa non è né nostra conquista né nostro possesso: è un dono e per di più dono portato in recipienti fragili (*2Cor* 4, 7). Essa dunque ci porta ad essere prossimi a coloro che sbagliano, sapendo compatirne le infermità, come fece Cristo (*Eb* 4, 15). Si dovrà aspettare il Nuovo Testamento per contemplare il mistero di Cristo annunciato da Isaia come l'Innocente che soffre per i peccati del mondo, le radici ultime del male che devasta la terra e il valore inestimabile della sofferenza nel piano divino della salvezza. Contro le attese di Satana, la sofferenza, anche se mette Giobbe a dura prova, non piega la sua fedeltà a Dio; la fede lo strappa dal baratro della disperazione, senza tuttavia spiegare il motivo della sua sofferenza.

Il dialogo ha portato Giobbe a vivere una fede al di là dei canoni umani, fuori della loro portata, perché la sapienza è inaccessibile all’uomo, anche se ciascuno la porta nella parte più segreta del suo essere e i saggi dibattono fra loro affinché trionfi la verità. La sapienza è lo sforzo fatto dall’uomo per impadronirsi con mezzi razionali e volitivi di quelle realtà che, sorgendo dal campo dell’irrazionale, mettono in dubbio la sua esistenza. Per mezzo di una concezione razionale del mondo e della storia e con l’aiuto di un educazione regolata da principi razionali, l’uomo crede di dominare la crisi che minaccia la sua esistenza e pensa di rendere innocua l’irruzione esplosiva dell’irrazionale, imbrigliandolo in un sistema.

Lottando per cogliere una minima conoscenza che penetri nell’agire di Dio, Giobbe urta di continuo contro i limiti dell’esistenza terrena, e quindi contro la sua impotenza e insufficienza. Anche se crede nell’assenza di una vita futura e imperitura dopo la morte, analogamente a quando avviene nel Salmo 73, egli si trova sulla strada che porta a sperare nell’aldilà, articolata espressamente in *Dn* 12, 1-3 e *Sap* 2-3. In modo simile all’orante del Salmo 73, egli è convinto (*Gb* 19, 25-27), di poter contemplare dopo la sua vita terrena un Dio di grazia, che gli è amico. Nonostante tutta l’ingiustizia terrena, egli spera in un’ultima giusta sentenza di Dio a suo favore. Nel testo ebraico non c’è alcuna esplicita affermazione sulla risurrezione del corpo; ciò nonostante, l’intera aspirazione e tutta la nostalgia del cuore di Giobbe si protendono verso la visione di Dio al di là della soglia della morte, anche se rimane incerto come questo incontro si attuerà. Questa incertezza per l’uomo che lotta, nella ricerca di Dio, diviene uno stimolo salutare, che lo lega continuamente e in modo nuovo a Dio nella fede, e gli fa orientare la sua vita verso di Lui. Essere legati per fede a Dio è una luce sufficiente nell’oscurità della vita quotidiana ed incita alla speranza, in un incontro sempre nuovo e sempre più profondo.

La sofferenza sta nell’incontro tra il sofferente e Dio che sembra soffrire, impotente, accanto a lui. Giobbe è nell’oscura caverna del suo dolore e, come Elia sull’Oreb, vi deve trascorrere tutta la notte. Una lunga notte di sofferenza sorda e senza consolatori. Lo stesso Dio che ha mostrato a Giobbe le meraviglie della sua creazione non è nel vento che schianta le rocce, nei terremoti che fanno tremare la terra e neppure nel fuoco. Il Signore è nel silenzio, è una voce fioca che Giobbe sente risuonare dentro di sé; Giobbe, quando sente questa voce, nonostante le sue piaghe, sente riscaldarsi il cuore. Gli resta il peso del dolore, ma non si sente più solo: è questa la forza della fede, nel suo lungo cammino di sofferenza. Con il tempo svanisce ogni speranza umana, rimane solamente Dio che concede e toglie ogni cosa. L’unico valore che non passa col tempo è la fede in Dio. Ma non esiste fede senza lotta morale ed agonia spirituale. Ogni uomo di fede compie un pellegrinaggio faticoso che lo fa passare dalla paura, dallo sgomento e dall’odio alla fiducia, alla serenità, all’adorazione ed all’amore del Creatore di tutte le cose.

Il senso della sofferenza, per Giobbe, è nel mistero di Dio e nella possibilità di incontrarsi con Lui, non in una risposta dottrinale e astratta; Giobbe ci insegna non tanto a liberarci dal dolore, quanto a essere liberi e credenti nel dolore[[105]](#footnote-105). La vita è appunto quella dell’incontro personale con Dio, dove tutte le domande di Giobbe non hanno più ragione di esistere. Quella di Giobbe non è una soluzione al problema del dolore, ma l’affermazione che non sono importanti tanto le risposte, quanto la consapevolezza del non poterne dare. Il vero problema resta ancora una volta Dio. Il saggio si trova di fronte a una realtà mutevole e ambigua, che può avere un senso solo in un corretto rapporto con Dio; anche in questo caso Giobbe si dimostra un saggio; le domande sul dolore e su Dio nascono dall’esperienza contraddittoria della realtà.

La mentalità occidentale cerca naturalmente di spiegare il male, di trovare il colpevole e di punirlo; così il male è ora colpa dell’uomo, ora di satana, ora della natura, ora di Dio. La mentalità ebraica cerca piuttosto, di fronte al male, di aiutare la vittima. Così, nel libro di Giobbe, Dio non spiega affatto al protagonista sofferente il perché del male, ma si mette dalla sua parte e, in qualche modo, accetta di soffrire con lui. Dio sta dalla parte del povero Giobbe e, allo stesso tempo, prende sul serio il suo grido di sofferenza. È la via che porterà Cristo alla croce. Giobbe comprende che Dio non può essere ingiusto, e accetta con fede il mistero dell'agire divino, ma critica il modo con cui Dio utilizza la creazione per far soffrire l’uomo innocente (*Gb* 10, 16-17). La Sapienza di Dio è gratuità pura e totale; non è possibile procurarsela e non la si può acquistare. Ma nell’uomo che la riceve come un dono, diventa fonte di obbedienza filiale, di pietà e di equilibrio spirituale.

Il discorso sull’esperienza sapienziale della sofferenza è nello stesso tempo discorso sulla giustizia di Dio e su Dio stesso. La Bibbia non afferma che l’uomo è capace di una scelta morale, né tanto meno si preoccupa di stabilire quale sia la motivazione che renda una scelta morale o immorale. La Bibbia dimostra che l’uomo è libero, che è capace di una scelta perché lo presenta come uno che, interpellato, è chiamato a dare una risposta, che prende una decisione dando o rifiutando la risposta, che agisce nel senso della risposta data. Morale è tutto, e solo, ciò che tende a far crescere l’uomo nella sua dignità e nella sua nobiltà. Dignità, nobiltà e conseguente moralità di comportamento che l’uomo scopre attraverso la sua luce interiore. La nostra vita morale deve alimentarsi del rapporto religioso con Dio; la moralità non può vedere nella religione soltanto la sua sanzione esterna, ma dev’essere invece assorbita nella religione stessa.

1. **LA PAUSA CONTEMPLATIVA SULLA SAPIENZA**

**Dio misterioso**

La discussione tra Giobbe e gli amici, caratterizzata da una forte tensione, termina tutt’ un tratto (*Gb* 27). Prima che si alzi il sipario per l’ultimo atto del dramma di Giobbe, ha luogo una specie di pausa contemplativa (*Gb* 28)[[106]](#footnote-106). Gli amici di Giobbe hanno parlato spesso della sapienza, rivendicandola per sé e negandola agli altri nel calore della discussione (Bildad: *Gb* 8, 8-18; Zofar: *Gb* 15, 2; Elifaz: *Gb* 12, 2: 13, 5: 17). L’uomo possiede una certa esperienza della sapienza; vista con gli occhi dell’uomo, la sapienza appare anzitutto come uno sforzo di osservazione e di intelligenza verso il mondo, per conoscerlo, per adattarvisi, per dominarlo con l’abilità professionale, per imparare a viverci con prudenza e rettitudine morale. La grandezza dell’uomo è colpita intaccata tuttavia da una carenza congenita: egli non padroneggia il senso dell’universo, perché non ha la sapienza inventiva del Creatore. Giobbe si immerge ora in una meditazione sull’umana ricerca della saggezza e sull’apparente impossibilità di trovarla ed afferma che nessuno ha trovato la sapienza a cui tutti si richiamano, perché solo Dio la conosce ed è in grado di comunicarla all’uomo (*Gb* 28).

I successi, tanto ammirati, della tecnica e dell’intelligenza, che permettono all’uomo di aprirsi la via verso le ricchezze segrete che dormono nelle profondità della terra, non bastano per trovare la via che porta all’acquisizione della sapienza, che è la più preziosa dei tesori. Sorge dunque la domanda presente nel ritornello, che ritroviamo in *Gb* 28, 12: “*Ma la sapienza da dove si trae? E il luogo dell’intelligenza dov’è?*” Da dove viene questa sapienza, di cui l’uomo possiede solo una quota modesta? Della sapienza di Dio, l’uomo non può disporre a proprio piacimento; essa rimane per lui insondabile, del tutto al di fuori della sua portata. Gli uomini ne ignorano il valore, e non possono conquistarla con il lavoro o la ricerca; neanche l’abisso, il mare, e il caos da cui Dio ha creato il mondo, gliela possono fornire. La letteratura sapienziale paragona spesso la sapienza a ciò che è prezioso per l’uomo, all’oro, alle perle o alle pietre preziose *(Sap* 7, 9; *Pr* 3, 14-15: 4, 7: 8, 10-11: 16, 16; *Sal* 19, 11). Ma la sapienza non rientra nell’ordine della natura creata, e le ricchezze che l’abilità umana riesce ad estrarre dal suolo o dal mare non potrebbero pagarla. Tutti i tesori del mondo non sono comparabili con la sapienza e non bastano ad acquistarla. Occorre dunque cercare altrove. Questa è l’esperienza di Giobbe: egli ha ritenuto che Dio fosse il suo oro, secondo il consiglio di Elifaz (*Gb* 22, 24-25: cfr. *Gb* 31, 24). L’uomo è limitato e non riesce a scoprire la vera via della sapienza (*Gb* 28, 12-19). Cerca allora di comprarla con tutto quello che ha estratto ed accumulato con il suo ingegno. Ma, come non la trova nei giacimenti e neppure al mercato: “*L’uomo non ne conosce la via, essa non si trova sulla terra dei viventi*” (*Gb* 28, 13).

La dimora della sapienza, inaccessibile all’uomo, rimane un segreto anche se la si cerca guardando dall’alto, come fanno gli uccelli, o nelle profondità della terra (*Gb* 28, 20). Neanche gli uccelli del cielo, come l’avvoltoio dallo sguardo penetrante, neanche le fiere della terra, come il leone, il più forte degli animali, riescono ad avvistare questa ricchezza nascosta. L’occhio del rapace, più penetrante di quello dell’uomo, non è in grado di scoprire le ricchezze sepolte; la sapienza sfugge all’uno come all’altro. La sua essenza è nascosta alla creatura e non è accessibile. Anche se la creatura non la governa (*Bar* 3, 14-31), la sapienza è tuttavia presente in tutto il creato (*Pr* 3, 19-20: 8, 22-31; *Sir* 42, 15-43, 33). Essa è riservata al Creatore. Dio è l’unico che conosce e possiede la sapienza e la domina in quanto creatore dell’universo. Lui ne possiede il segreto, e ha concesso alla sua creatura la facoltà di poterla percepire e riconoscere. Con la sua audacia e le sue invenzioni tecniche, l’uomo può scoprire e impossessarsi dei tesori che la terra racchiude, ma non potrà trovare la sapienza che gli svela il senso della sua esistenza e dei suoi enigmi. Solo chi ha creato l’universo (compreso l’uomo), ed ha quindi la visione totale e il dominio completo di tutta la realtà, possiede la sapienza (*Gb* 28, 21-27); essa è dunque un

privilegio di Dio creatore, che regola le stagioni e provoca il tuono, segno nella storia della rivelazione di Dio (*Gb* 26, 10-14)[[107]](#footnote-107). La sapienza è inserita perciò nel sistema della creazione, anzi si identifica con i misteri dell’ordinamento del mondo.

La pausa contemplativa sulla sapienza (*Gb* 28) mette in guardia perfino contro il tentativo di trovare una risposta al problema della sofferenza che vive Giobbe. L’uomo può anche scavare la natura fino al cuore dell’atomo, ma resta impotente a cogliervi Dio con la sua propria intraprendenza. Gli uomini non possiedono la sapienza per sciogliere il mistero; essi possono solo avere timore di Dio. Dio, infatti, non si rivela all’uomo se non in un atto di fede e di umiltà. Il rapporto fra sapienza e timore di Dio, riconosciuto dagli scritti sapienziali (*Sal* 111, 10; *Pr* 1, 7: 9, 10: 15, 33; *Sir* 1, 14), appare in Giobbe nell’elogio della sapienza (*Gb* 28, 28), e in uno dei discorsi di Eliu (*Gb* 37, 24). Alla sapienza divina, identificata con la Torah, corrisponde la sapienza umana, che assume, di fronte a Dio, la forma del timore reverenziale (*Pr* 13, 14: 14, 27). Secondo *Gb* 28, 28 la sapienza di Dio resta inaccessibile all’uomo, a cui viene tuttavia concesso di parteciparvi. Anche per Eliu, (*Gb* 37, 24), la sapienza sfugge all’uomo, ma l’uomo può riconoscere la sua trascendenza in una muta e rispettosa adorazione: il timore di Dio.

Nel libro di Giobbe la parte in cui si riflette sulla sapienza pone fine a tutti i tentativi di trovare il significato misterioso del dolore di Giobbe; in particolare ai tentativi degli amici, così orgogliosi della loro conoscenza tradizionale, ma anche ai tentativi di Giobbe, che cercava di giungere alla radice del suo problema partendo da presupposti razionali. Giobbe è dolorosamente costretto a riconoscere che la conoscenza umana non può rispondere al perché del suo dolore - questo interrogativo rimane infatti un mistero di Dio, da Lui custodito. L’autore cerca di evidenziare i limiti di ogni ricerca umana della sapienza. Il canto sembra contrapporsi ad un certo razionalismo autonomo e secolare. Questo canto viaggia su un doppio binario: è contro la sapienza in quanto conoscenza puramente umana, e contro la possibilità di acquisire la sapienza vera attraverso i beni terreni. Quest’ultimo aspetto si spiega tenendo conto che la classe sociale in cui si annidavano le idee illuministiche era, come sempre, la classe più colte.

1. **L’ESPERIENZA DELL’INCONTRO CON DIO**

**La sapienza dell’uomo**

L. Alonso Schökel descrive così l’intervento divino in Giobbe, atteso da tempo: “*In termini drammatici, Dio deve parlare per annullare come istanza superiore o suprema il processo dei quattro amici, perché il processo ha Dio come oggetto e mette in causa il suo prestigio. In termini drammatici Dio deve parlare perché Giobbe gli ha lanciato la sfida di un duello verbale. A queste altezze, la neutralità di Dio è impossibile: se non interviene, la dottrina degli amici si trova screditata, perché non si può impunemente accusare Dio. E Giobbe si trova vincitore perché ha lasciato Dio senza parola. La dinamica del poema esige che Dio intervenga; attori e pubblico lo aspettano*”[[108]](#footnote-108).Solo quando Dio interviene in prima persona, si stabilisce un dialogo con domande e risposte, e così è possibile affrontare il problema del dolore, che è in realtà il problema di Dio. Egli risponde a Giobbe, dandogli la possibilità della conversione, con due discorsi (*Gb* 38, 1-42, 6) che affrontano lo stesso problema da due diversi punti di vista. Il primo discorso contiene la critica del ragionamento di Giobbe (*Gb* 38, 2-39, 30), che si chiude la bocca con la mano (*Gb* 40, 1-5). Nel secondo discorso, tenuto nello stesso tono che primo, Dio fa vedere a Giobbe che la sua ribellione non gli servirà a niente (*Gb* 40, 6-41, 26) e che l’ha condotto a riconoscere la propria debolezza (*Gb* 42, 1-6).

La risposta divina evidenzia due punti. Prima di tutto c’è l’insignificanza del sapere umano di fronte alla sapienza divina. Pretendendo di discutere allo stesso livello di Dio, contestando il suo modo di agire o imponendogli delle norme di sapienza, domandandogli conto dei suoi criteri, Giobbe si poneva sullo stesso piano del suo Creatore, in un certo senso si rendeva uguale a Lui. Giobbe tocca con mano la relatività della grandezza umana. Dio stesso, in un incontro personale con lui, gli svela i suoi limiti, non per disprezzarlo o per condannarlo, bensì per condurlo a riconoscere la vastità, l’incommensurabilità delle ricchezze divine che, anche se insondabili, sono messe a disposizione dell’uomo. La generosità di Dio nei confronti dell’uomo è tale che anche la sua impotenza diventa una via per avvicinarsi alla sapienza divina.

L’esperienza dell’incontro con Dio ha cambiato le prospettive di Giobbe[[109]](#footnote-109). Adesso egli sa, che nessun piano, nessun progetto o disegno è irrealizzabile per Dio[[110]](#footnote-110). Giobbe riconosce che Dio ha un piano sul mondo, come aveva affermato (*Gb* 38, 2), e che ha avuto ragione a porre Giobbe di fronte alla limitatezza della propria conoscenza umana (*Gb* 42, 3). Giobbe ha capito che Dio opera soltanto meraviglie e che la Sua Onnipotenza divina è più forte delle potenze del male. Giobbe è passato da una conoscenza esteriore e per sentito dire ad una conoscenza personale, grazie all’incontro con Dio. Per Giobbe, infatti, Dio non era un oggetto di cui discutere, bensì una persona da incontrare. Giobbe, incontrando Dio, il Signore della creazione e della storia, ha percepito che Egli è l’autore di meraviglie che lo trascendono: là dove l’uomo scorge soltanto degli enigmi, si dispiega l’ammirabile sapienza dell’Onnipotente. Il saggio può accedervi mediante la contemplazione. La sofferenza immeritata quindi, ripugnante per gli uomini, ha un senso nascosto in Dio, perché non può sfuggire al suo disegno amorevole. Giobbe sembra così aver ritrovato la pace e la sua fede è purificata (*Gb* 42, 5). Giobbe, il giusto sofferente, ricondotto entro i limiti della sua umana inadeguatezza, riconosce che la sua contestazione a Dio e la disputa avuta con lui sono un atto di presunzione, di cui si pente con un atto di profonda umiltà: “*Ho parlato dunque senza capire di cose che sono troppo superiori a me e per me incomprensibili (…). Per questo mi ricredo e provo pentimento, su polvere e cenere*” (*Gb* 42, 3. 6). Egli entra così nella profondità nel mistero paradossale di un Dio onnipotente e insieme vicinissimo.

La risposta di Giobbe costituisce un traguardo notevole nel linguaggio contemplativo su Dio. Giobbe è giunto a parlare in questo modo di Dio poco alla volta, gradualmente, dopo un lungo percorso. A un certo punto Giobbe ha sentito che Dio era lontano ed estraneo alla sua vita, e quindi lo ha affrontato in un duro litigio; ma, ora, davanti a Lui si arrende con rinnovata fiducia. Come Geremia, in un testo che costituisce un riferimento obbligato per la comprensione del libro di Giobbe, questi avrebbe potuto dire: “*Mi hai sedotto, Signore, e io mi sono lasciato sedurre (…)*” (*Ger* 20, 7). In effetti, Giobbe crede senza riserve; prima non l’aveva mai fatto con tanto disinteresse.

Giobbe cambia la sua prospettiva grazie alla rivelazione di Dio. Egli ha scoperto che Dio è mistero di vita e di tenerezza, non più soltanto l’oggetto di discorsi teologici o una presenza lontana; si opponeva alla concezione astratta dei suoi amici, ma utilizzava ancora le stesse modalità di riflessione. Le sue invettive contro Dio manifestavano la sua difficoltà ad unificare l’immagine che egli aveva di Lui: si aspettava di essere ricompensato per la sua fedeltà con un’esistenza felice; interpretava la sua sofferenza come un rifiuto da parte di Dio; giudicava le intenzioni divine secondo norme umane. Il suo incontro personale con Dio gli ha fatto immediatamente superare questa modalità interpretativa così angusta.

La speranza di vedere Dio (*Gb* 19, 26-27) è diventata per Giobbe una realtà, non esattamente nell’istante cronologico che segue alla fine del dialogo, ma attraverso la nuova interpretazione del dialogo, che egli fa, alla luce di Dio. Dal punto di vista esteriore non è cambiato nulla: la situazione materiale di Giobbe non si è affatto modificata. Ma l’incontro con Dio gli ha fatto sperimentare la potenza e la resistenza divina. Dalla sua lotta ha imparato che Dio è più forte dell’uomo, ma anche, allo stesso tempo, che Egli stesso va incontro all’uomo. E questo lo libera. Anche se il suo male non lo ha lasciato, egli sa per esperienza che c’è un aldilà dopo la prova. Il suo grido e la sua ribellione proclamavano proprio questo aldilà, senza che egli lo potesse ancora riconoscere. Riemergendo adesso, alla luce di Dio, Giobbe è in grado di accettare la sua situazione, le circostanze reali della sua vita, e la realtà della sua morte.

Dio ha visto Giobbe? Dio è presente nella sua sofferenza, come colui che già l’ha dominata, senza tuttavia cambiarne le apparenze. Percependo la presenza di Dio, Giobbe ha smesso di opporre resistenza. È diventato vulnerabile - come Dio che, senza dire una parola, si lasciava raggiungere dai lamenti e dalle invettive di Giobbe - ed è entrato nella fede che contempla. Non è più prigioniero della sua prova. Si è aperto a quella degli altri, quelli ai quali, forse, aveva fatto dei torti. Adesso egli soffre perché Dio è Dio: la tempesta è ormai il luogo in cui Giobbe lo incontra[[111]](#footnote-111). La conseguenza di questa visione è che Giobbe è condotto, dallo sguardo amorevole di Dio, a ritrattare e a pentirsi, cioè a vivere della misericordia e del perdono divino. Dio non gli ha rimproverato crimini commessi prima della sua prova, e che l’avrebbero motivata. Conoscere è anche vedere, perché la vera conoscenza è vedere la realtà che è al di là di quello che si percepisce con gli occhi.

Nel dialogo tra Giobbe e Dio s’è messo in evidenza il significato del silenzio di Giobbe. Il parossismo della sua rivolta l’aveva condotto ad un’estrema solitudine interiore e ad un’angoscia insopportabile: egli si scopriva impotente a cogliere il piano di Dio. Alla fine, Dio lo ha reso maggiormente consapevole della sua angoscia e dei suoi limiti; non per annientarlo, ma per aprirlo al mistero. J. Lévêque nota a questo proposito: “*Giobbe si vede invitato serenamente a chinarsi sotto la potente mano di Dio e a realizzarsi nel faccia a faccia della fede. Dio dà così ragione a Giobbe mettendolo nel suo torto. Ha avuto torto infatti nell’esigere questa teofania, e questa è stata una debolezza della sua fede; ma ha avuto ragione, anche nei peggiori momenti della sua aggressività, nello sperare e nell’attendere che Dio parlasse. Adesso Jahve ha parlato e Giobbe ascolta; si avvia infine un dialogo che rispetta Dio e santifica l’uomo. La potenza di Dio ha preso lo slancio dall’impotenza di Giobbe, per introdurlo nelle profondità della Sapienza*”[[112]](#footnote-112). In questo modo il silenzio di Giobbe diventa l’espressione della grazia di Dio nel suo cuore. Egli non pone più delle domande; accorda fiducia, acconsentendo alla libertà di Dio. E J. Lévêque conclude: “*Così, rivelandosi a Giobbe, Dio ha rivelato Giobbe a se stesso. Rinunciando alle evidenze troppo limitate della sua sapienza umana e lasciandosi mettere in questione dai suoi limiti di creatura, Giobbe ha potuto convertirsi dal dio aggressivo che si faceva a sua immagine, al Dio che è, che era e che è venuto per lui nella tempesta. Jahve può tacere di nuovo: Giobbe lo ha visto, e questo basta. Giobbe può tacere ora: il suo silenzio è diventato il linguaggio della sua fede. Silenzio di Dio. Silenzio dell’uomo. Il vero dialogo dell’amore*”[[113]](#footnote-113).

Secondo Gustavo Gutiérrez: “*Ciò che lo ha colto e portato alla contemplazione è che la giustizia, da sola, non ha l’ultima parola nel linguaggio relativo a Dio. Ci troviamo, totalmente e definitivamente, davanti al Dio della fede soltanto quando riconosciamo la gratuità del suo amore. La grazia non si oppone alla ricerca della giustizia, né le toglie merito; al contrario, le conferisce il suo pieno significato. L’amore di Dio, come ogni amore, non si muove in un universo di cause ed effetti, ma in quello della libertà e della gratuità*”[[114]](#footnote-114).

1. **LA RICERCA DI DIO NELLA SOFFERENZA**

**La fede dell’uomo**

Discutendo con Dio, Giobbe voleva in qualche modo impadronirsi della Sapienza divina. Sembra che egli non fosse soddisfatto del sapere che gli era stato assegnato. Voleva da Dio risposte soddisfacenti. Ne riceve, ma in modo diverso rispetto alle sue attese. Rispondendo a Giobbe, Dio rimanda alla grandezza e alla vastità della creazione, la quale rimane inaccessibile e incomprensibile all’intelletto umano, ma che tuttavia è così magnifica e stupenda che l’uomo, davanti al Creatore, può solo inchinarsi in atto di reverenza. Dio svela a Giobbe un mondo nel quale domina il mistero e nel quale l’uomo, anche se vuole, non può trovare una risposta univoca. Dio pone davanti a Giobbe l’immagine dell’intero creato, dai fenomeni naturali agli animali più selvaggi. Dio gli rilancia la sua sfida, facendogli valutare positivamente la coerenza del suo piano creatore con alcuni esempi ben scelti, tratti dalla meteorologia e dal suo bestiario. Dio priva così Giobbe dell’ultima possibilità di ribellione. Dio dà vita a tutte le creature e le pone sotto lo sguardo dell’uomo. Egli guida le loro sorti secondo il suo piano sapiente, dunque anche la presunta ingiustizia contro Giobbe si colloca nel piano di Dio. Ne consegue che anche Giobbe, come tutte le creature, si trova nell’ambito della sollecitudine amorosa di Dio. Questo concetto viene illustrato con l’esempio dell’ippopotamo del Nilo e del coccodrillo, animali per loro natura inquietanti e il cui ruolo, proprio per questo, non è intelligibile all’uomo. Di conseguenza anche il violento e il criminale, secondo il sapiente piano di Dio, hanno un compito da svolgere, anche se esso resta nascosto all’uomo il quale è così costretto a soffrirne. Giobbe, sopraffatto dalla potenza e dalla sapienza di questo Dio che lo trascende, alla fine trova la strada che lo riconduce all’atteggiamento necessario del rispetto; egli si converte dal profondo del suo essere e si sottomette al Dio potente che, contro tutte le apparenze, si volge a lui con un atteggiamento d’amore.

Dio invita Giobbe a liberarsi di una prospettiva puramente umana ponendogli davanti l’immagine dell’intero creato, dai fenomeni naturali agli animali più selvaggi. Giobbe è condotto, attraverso un impossibile e immaginario viaggio nel cosmo, a contemplare le meraviglie della creazione. Dio parla della sua cura per il cosmo e per gli animali. Dio costringe Giobbe ad approfondire la sua riflessione sulla propria esistenza e, delicatamente, lo educa alla libertà. Dio dà prova della sua presenza, contemporaneamente rivelata, e velata dalla sua creazione. La sua azione nella vita degli uomini è coerente con il suo disegno creatore che presuppone una provvidenza attenta e salvifica.

Giobbe sofferente si interrogava sulla sapienza (*Gb* 28), e Dio gliene rivela le profondità; si poneva la domanda sul diritto divino di agire (*Gb* 9, 19: 13, 18: 19, 7: 23, 4: 27, 2: 29, 14), e Dio gli manifesta che ha il diritto di agire come agisce. La conoscenza dell’uomo è nulla di fronte all’intelligenza e all’abilità divina. Dio non può essere giudicato con i criteri della giustizia umana. Giobbe deve imparare ad andare oltre, inserendo le proprie vicende nell’ordine della creazione. Dio evita risposte semplicistiche e automatiche. Egli fa uscire Giobbe dalla sua sofferenza, e lo invita alla contemplazione e allo stupore. Dio lo rende consapevole del suo limite, e questo in ambiti ben precisi: tempo e spazio, scienza e potere. La vita di Giobbe, nonostante sia già lunga (*Gb* 38, 21), non risale al mattino del mondo. L’uomo appare in un universo che lo precede e di cui non padroneggia l’estensione. Lui stesso non si è dato la vita da sé. Il suo sapere, inoltre, è limitato, egli non possiede l’intelligenza, cioè la capacità di discernimento che penetra la ragione ultima delle cose. Se anche appura un ordine dell’universo, non coglie però la legge interna di questa armonia, e rischia di rinchiudersi nei criteri del giudizio umano.

Con un impossibile e immaginario viaggio nel cosmo, Giobbe è condotto a contemplare le meraviglie della creazione; il mistero della sapienza divina si manifesta nelle sue opere (*Sal* 18, 2), e singolarmente nelle leggi che reggono i fenomeni naturali e l’istinto degli animali: Dio è veramente nelle sue creature. Il mondo creato è qui concepito come un edificio che l’architetto divino ha eretto seguendo un suo piano preciso piano. L’uomo non era presente mentre Dio lo creava e non è pertanto in grado di conoscere completamente le leggi che lo regolano; il cosmo è un mistero da contemplare, non da ridurre a categorie morali create dall’uomo. La conoscenza del creato, che pure è accessibile all’uomo, sfocia qui nell’ammirazione per le opere meravigliose di Dio. Il cosmo non viene negato agli uomini, ma resta loro sconosciuto nella sua reale profondità. L’uomo scopre così che, per parlare della grandezza o della giustizia di Dio, deve porsi in un atteggiamento di meraviglia e di adorazione, che nasce dalla consapevolezza del proprio limite. Il potere dell’uomo è considerevolmente ridotto, paragonato alla potenza divina. L’uomo domina il mondo, ma in posizione inferiore: non crea nulla con la semplice parola, non ha voce sulle leggi che governano interiormente gli esseri. I limiti del suo potere l’aiutano a tornare verso Dio e a riconoscere la sua miseria. In tal modo, comprendiamo che il problema del libro di Giobbe non è il dolore, ma la scoperta del vero volto di Dio. Attraverso la creazione riusciamo a coglierne un aspetto e, in questa luce, possiamo comprendere meglio noi stessi. Dio si dona a colui che si apre a lui, nella verità del suo essere fragile. Giobbe non ha fatto nessuna concessione ai suoi amici, perlomeno non più che a se stesso. Non ne ha fatte di più nemmeno a Dio. Incontrandosi con Dio, Giobbe ha compreso i suoi limiti nel tempo (*Gb* 38, 4) e nella conoscenza (*Gb* 38, 4-5: 39, 26) e, quindi, limiti nel potere; l’uomo conosce soltanto i margini del mistero. Scoprendo il volto di Dio attraverso il creato, l’uomo scopre sé stesso alla luce dell’opera di Dio. Giobbe ammette la sua piccolezza e riconosce di non avere più argomenti consistenti davanti a Dio. Questo riconoscimento nasce dal fatto che egli si mette la mano sulla bocca (*Gb* 40, 4); e questo gesto, alla luce di ciò che Giobbe chiedeva agli amici, va inteso nel senso di rimanere a bocca aperta. Giobbe, pieno di ammirazione, riconosce l’agire di Dio nel mondo; ed afferma alla fine di non voler più parlare; ha assunto l’atteggiamento della meraviglia ed ha abbandonato la strada della protesta; ha iniziato a conoscere un diverso volto di Dio.

La verità di Giobbe è che non esiste risposta al drammatico interrogativo della sofferenza, almeno secondo le coordinate umane del buonsenso sapienziale. La sapienza entra in crisi perché si scontra con i propri limiti, perché c'è una tentazione della Sapienza stessa che è quella di semplificare il reale, per renderlo più comprensibile, più catalogabile, per permetterne il più possibile la comunicazione. Però è una semplificazione che non rispetta la complessità della realtà e che quindi non regge allo scontro con la vita; ad un certo punto, la sapienza si deve convincere che i conti non tornano; che le equazioni che la sapienza tradizionale fa e che sembrano spiegare tutto perfettamente, in fin dei conti non spiegano niente perché tutto è molto più complesso di quanto si possa immaginare. Giobbe, nello scontro frontale della sofferenza e della morte e dunque nello scontro frontale con Dio, va contro le dogmatizzazioni, mettendo in crisi il sistema sapienziale. È in questa crisi che la sapienza diventa grande perché si auto-trascende, si apre a Dio e trova quella sua dimensione fondamentale che è l'umiltà.

Con Giobbe si comincia ad affrontare una sapienza che èidilliaca*,* con la quale i problemi sembrano finiti. Basta prendere i proverbi e applicarli alla lettera. Invece non è così semplice, la sapienza è difficile. È vero che dà la vita, che rende beati, ma va ascoltata, va accolta, va desiderata, va amata. E tutto questo serve, anche e soprattutto, nei momenti di crisi. La sapienza dice: chi mi segue è beato, ma la beatitudine che la sapienza promette non è sempre sperimentabile; anzi, chi vive sa che spesso la vita smentisce questo principio nel senso che vivere da saggi comporta sovente la persecuzione. Vivere secondo la sapienza e quindi secondo il timor di Dio non mette al sicuro da ogni male, non ci risparmia dalla sofferenza, dal lutto, dalla morte. Giobbe è un personaggio che protesta, che insulta, che sfida Dio, fino all'ultima sfida che è quella mortale.

Al termine del suo processo a Dio, Giobbe infatti non trova una spiegazione razionale soddisfacente per l’esistenza del male, ma ritrova la fede: “*Io Ti conoscevo per sentito dire, ma ora i miei occhi Ti hanno visto!*” (*Gb* 42, 5). Questa è la sapienza che raccoglie la sfida del vivere e la vince, perché fa esperienza di un apparente fallimento; vince perché fa l’esperienza che, davanti al reale, ci si ritrova davanti al mistero e che davanti al mistero si vince solo quando si perde. Attraverso questa mentalità continua a operare l'ispirazione di Dio, per cui la sapienza è la forma che assume ora la parola che egli continua a rivolgere al suo popolo. La sapienza diventa così la via alla salvezza proposta a Israele: essa infatti rende gli uomini amici di Dio, a lui graditi (*Sap* 7, 14). Siamo a un passo dalla grazia del Nuovo Testamento, che sarà accoglienza, ascolto e sequela di Gesù Cristo, sapienza di Dio (*1Cor* 1, 30), unica via per arrivare a Lui (*Gv* 14, 6)[[115]](#footnote-115).

1. **GESU’ SERVO SOFFERENTE**

**Dio e l’uomo, insieme nel mistero della sofferenza**

Il Dio di Giobbe appare, nella vicenda umana della sofferenza, come un Dio che opera nelle pieghe della storia, anche sotto il velo dell’umiliazione e della sconfitta. Dio non si rivela nella storia solo con i segni della vittoria, ma anche dove c’è il volto di uomo sofferente, debole e indifeso. Ed è in questo caso che Egli manifesta maggiormente il suo amore per l’uomo. Nella tradizione storica Dio era presente e operava direttamente nella storia del suo popolo, e nella tradizione sapienziale si comprende che Egli, pur operando nella storia, è nascosto nei suoi avvenimenti. Per questo, come conseguenza, la vita del popolo dell’alleanza è immersa nel dinamismo, ma anche nell’enigma della storia. Solo la fede che il Signore rimane sempre il Dio di Israele e, quindi, il salvatore, dona la certezza che Egli, anche se nascosto, non è assente, scrive Giovanni Odasso[[116]](#footnote-116). Il Regno dei cieli appare come una potenza dinamica, ricca di energie capaci di trasformare il mondo, che però rimane nascosta nelle pieghe della storia e richiede l’occhio della fede e il cuore spoglio da egoismi per essere individuata, trovata e valorizzata. La situazione storica in cui la presenza e nello stesso tempo l’assenza del divino, misterioso e potente, raggiunge il suo acme è certamente quella della passione di Gesù preceduta dalla figura del servo del Signore, eletto da Dio, inviato per una missione e sottoposto a gravi sofferenze fino alla morte, che apre alla luce e alla vita, descritta nella seconda parte del libro di Isaia (42-53) nei quattro brevi canti[[117]](#footnote-117); ivi il vero protagonista è Dio stesso, il Signore del tempo, del passato come del futuro, colui che in ogni circostanza e situazione è capace di salvare Israele. Per compiere la sua azione Egli si serve anche di suoi rappresentanti e uno di essi è il servo enigmatico e misterioso, membro del popolo del Signore, a cui viene affidata una missione che riguarda non solo il popolo eletto, ma il mondo intero.

Nel primo canto (*Is* 42), viene presentato questo Servo che riceve lo Spirito in vista della sua missione di salvezza, di vita, di gioia, di missione che però è difficile e inevitabilmente segnata dalla sofferenza e dalla morte. Il Servo è mandato fondamentalmente a combattere e a vincere il male, a liberare i prigionieri e a vincere la cecità (*Is* 42,7). Il Servo è invitato a risanare, a lottare, a vincere, ma senza violenza, senza gridare, entrando nella realtà malata, per ricercare quel minimo di bene che è ancora rimasto per rispondere al male con il bene e vincere il male con i criteri del bene. Egli “*non griderà né alzerà il tono, non farà udire in piazza la sua voce, non spezzerà una canna incrinata, non spegnerà uno stoppino dalla fiamma smorta (…)*” (*Is* 42, 2-3)*.* Nel secondo canto, il Servo (*Is* 49, 1-8) entra in una dimensione di sofferenza interiore, che è la percezione dell’apparente inutilità della sua missione. Nel terzo canto (*Is* 50, 4-11) c’è il rifiuto del Servo da parte degli uomini, della sua sofferenza e della sua morte: “Ho presentato il dorso ai flagellatori, la guancia a coloro che mi strapparono la barba; non ho sottratto la faccia agli insulti e agli sputi” (*Is* 50, 6)*.* È inevitabilmente il male reagisca in modo violento, quando si presenta il bene, e il Servo si è talmente identificato con la sua missione di salvezza e di bene che, quando il bene viene rifiutato, anch’egli si ritrova ad essere rifiutato. La figura del Servo è quella di un uomo che assume su di sé, totalmente e liberamente, la sua missione. Nel quarto canto del servo del Signore (*Is* 52, 13-52, 12) si descrive la distruzione del servo, ed è una lunga vicenda di passione e di morte. Essa comincia con la presentazione che il Signore fa del servo: “*Ecco, il mio servo avrà successo, sarà onorato, esaltato e molto innalzato. Come molti si stupirono di lui - tanto era sfigurato per essere d’uomo il suo aspetto e diversa la sua forma da quella dei figli dell’uomo - così si meraviglieranno di lui molte genti; i re davanti a lui si chiuderanno la bocca, poiché vedranno un fatto mai ad essi raccontato e comprenderanno ciò che mai avevano udito*” (*Is* 52, 13-15)*.* Il servo è talmente sfigurato dal male che gli si è riversato addosso, da non sembrare neppure più un uomo; ebbene, questo servo così sfigurato è il servo onorato e glorificato. Questi primi versetti del quarto canto sono la chiave interpretativa della vicenda di morte e di resurrezione del servo, e quindi di Gesù, vicenda in cui la morte e la risurrezione coincidono. Nella passione e nella morte, il servo è innalzato e glorificato. Gesù è colui che, nel momento in cui viene crocifisso, è intronizzato sul trono della gloria, e nel momento in cui muore è risorto. Mentre il Servo moriva e risorgeva stava intercedendo e la Sua l’intercessione si concretizzava come forza salvifica[[118]](#footnote-118). Colui che intercede personifica il desiderio di Dio di salvare il mondo. Quella volontà salvifica, nella preghiera, diventa parola e si personifica in colui che prega. L’intercessore è colui che desidera il desiderio di Dio, è colui che vuole la volontà di Dio e la compie. Il desiderio di salvezza di Dio e il bene che egli vuole per gli uomini si incarna quindi, ed entra dentro la storia, e resta lì racchiuso in quella carne e in quel sangue dentro quella storia da salvare.

Dio cerca anzitutto l’obbedienza della fede, l’interiorità del culto, la dedizione incondizionata, l’amore che non viene mai meno e che perdona agli offensori. La figura del Servo esprime anche l’immagine di un Dio esposto alla contraddizione e al rifiuto, di un Dio ricco di misericordia e di perdono, che si presenta come un amore gratuitamente offerto, un amore disarmato[[119]](#footnote-119). La sofferenza di questo Servo (*Is* 50, 4-9: 52, 13-53, 12) mette in luce l’immagine di un Dio che sembra nascondersi nella sofferenza e nella debolezza dell’uomo. Questo Servo è “*Disprezzato e reietto dagli uomini, uomo dei dolori che ben conosce il patire*” (*Is* 53, 3). Noi otteniamo la guarigione grazie alle sue piaghe (*Is* 53, 4-5).

Solo guardando a Gesù di Nazareth comprendiamo che la figura del Servo di Isaia è un’anticipazione della rivelazione di Dio nel suo Figlio fatto uomo[[120]](#footnote-120). Duemila anni fa, Cristo ha preso la sofferenza redentrice su di sé, e continua ad assumerla in ogni umanità sofferente per manifestare il suo amore all’uomo. È proprio l’amore che redime, cioè che ricolloca nell’alleanza con Dio, e nella comunione fra gli uomini, coloro che la disgrazia colpisce e lacera, le membra ferite del corpo di Cristo. Cristo è diventato un invito a vivere ogni esperienza, compresa quella della sofferenza e dell’impotenza suprema, nell’atteggiamento di chi crede che l’amore misericordioso di Dio vince ogni povertà, ogni condizionamento, ogni tentazione di disperazione.

Dall’alto della croce Gesù propone in positivo un tipo di umanità, quella che vive la beatitudine dei miti e degli operatori di pace e che accetta di portare la croce quotidiana dietro al suo Servo. È la proposta tesa a rovesciare una mentalità e un comportamento, fino ad affrontare, se necessario, le angherie e perfino la persecuzione: “*Beati voi quando vi insulteranno, vi perseguiteranno (…)*” (*Mt* 5, 11)[[121]](#footnote-121). La condizione umana andrebbe sempre commisurata e modellata su quella di Gesù, della sua vita, morte e risurrezione. Alla luce della resurrezione di Cristo, l’esperienza di Giobbe prelude per il cristiano alla croce di Cristo, dove Dio viene trascinato all’interno del dramma e del dolore umano. Per il cristiano l’esperienza di Giobbe illumina quella del Cristo. La vera risposta al problema del dolore è per il cristiano, come per Giobbe, l’incontro con Dio. Quest’incontro, però, passa per il cristiano dalla croce di Cristo, sulla quale la domanda sul perché del male si dissolve nel grido di Gesù, “*Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?*” (*Mt* 27, 46; *Sal* 22, 2). Questo interrogativo riassume e ricapitola tutti i lamenti e tutte le invettive, tutte le suppliche e tutte le ribellioni dell’umanità, ma anche tutte le sue rassegnazioni e tutti i suoi compromessi ed esprime nello stesso tempo l’atroce sofferenza di Dio. In Gesù crocifisso, noi scopriamo insieme l’uomo lacerato da tutto il male del mondo e il dolore di Dio raggiunto da questo male nel più intimo del suo amore, nel cuore della Trinità. Cristo in croce ci mostra il Padre vulnerabile e vulnerato: “*(…) Chi ha visto me ha visto il Padre (…)*”, diceva Gesù (*Gv* 14, 9). Il volto del crocifisso è per noi insuperabile, perché ci fa contemplare con Giobbe il volto stesso di Dio. Ma la nostra fragilità ha bisogno di testimoni che abbiano il volto di uomini e di donne di questa terra per condurci fino a Cristo, con il quale noi possiamo instaurare un vero dialogo. Giobbe è per noi mediatore e intercessore presso il Cristo.

Giobbe ha accettato con straordinario senso di sopportazione e come volontà di Dio tutti i mali che lo hanno colpito. Per questo, anche a causa della rilettura cristiana della Lettera di Giacomo che lo indica come esempio di pazienza, è considerato il modello di questa virtù: “*Avete udito parlare della pazienza di Giobbe e conoscete la sorte finale che gli riserbò il Signore, perché il Signore è ricco di misericordia e di compassione*” (*Gc* 5, 11; cfr. *Sal* 103, 8)[[122]](#footnote-122). Nell’ottica della Lettera di Giacomo la pazienza è uno dei temi di fondo della lettera (*Gc* 1, 2-12: 5, 7-11). Per Giacomo, Giobbe è un profeta, perché è stato un uomo che, sotto i colpi della sofferenza e della prova, è stato capace di riconoscere i segni della presenza di Dio e di attenderne la manifestazione. Con la sua perseveranza e la sua attesa Giobbe ottiene perciò una sorte finale inattesa.

Leggere la croce alla luce della domanda di Giobbe ci aiuta ad approfondire il senso del dolore di Dio. Gesù abbandonato dai suoi, l’innocente, l’incompreso, su cui si accaniscono i suoi contemporanei, capro espiatorio rifiutato da tutti, è solo davanti al Padre. I tre discepoli che l’accompagnano dormono a un tiro di schioppo, incapaci di vegliare un’ora sola con lui, mentre lui suda sangue e acqua, implorando Dio che resta sordo al suo lamento. Gesù ha discusso a lungo con le folle, con i membri delle diverse fazioni che speravano di coglierlo in fallo, di forzare le sue posizioni, o di accusarlo di impostura. Nel momento dell’agonia, dopo l’ultima cena con gli apostoli, la tristezza invade la sua anima, la paura lo assale. Il dramma stesso della morte cui egli va incontro, e che a prima vista sembrerebbe un fallimento   
della sua missione, sta a significare una dedizione e un amore capaci di superare   
ogni resistenza, divenendo addirittura intercessione e offerta sacrificale per la salvezza di tutto il popolo. Proprio in tal senso la figura del servo pone la questione su   
come Dio salva e quindi sul suo modo di essere potente e sapiente.

Le parole cristiane sul dolore devono trovare la loro fonte in Lui, Parola del Padre[[123]](#footnote-123). Gesù è stato molto discreto sul dolore; non l’ha spiegato, ma ne ha chiarito indirettamente il senso prendendosi cura dei sofferenti che lo cercavano e, soprattutto, con la sua passione e morte, abbandonandosi obbediente nelle braccia del Padre; credendo al suo amore, contro ogni evidenza, il suo soffrire è diventato luogo di redenzione, di riconciliazione e di profonda guarigione. Nell’insegnamento di Gesù c’è l’intuizione che Dio è vicino al sofferente, che diviene luogo privilegiato nel quale si possono manifestare le opere divine: “*(…) è così perché si manifestassero in lui le opere di Dio*” (*Gv* 9, 3). E da qui nascono le implicazioni etico-spirituali della cura dei malati che sono la gloria della religione cristiana. Il pensiero cristiano, nella sua grande maggioranza, ha abbracciato e continua ad abbracciare il dolore innocente come qualcosa di voluto da Dio come strumento di salvezza.

1. **DA GIOVANNI PAOLO II A FRANCESCO**

**La sofferenza interroga la ragione e rafforza la fede**

Dalla contemplazione della figura del Servo nasce il senso da dare alla sofferenza e il coraggio di affrontare le contraddizioni con la fiducia di chi è sostenuto dalla potenza di Dio. Questa rivelazione tocca la vita e il cammino di tutta la Chiesa che, come afferma la *Lumen Gentium* 8, “*(…) prosegue il suo pellegrinaggio fra le persecuzioni del mondo e le consolazioni di Dio, annunziando la passione e la morte del Signore fino a che Egli venga (Cfr. 1Cor 11, 26)*”. La contemplazione del volto del Signore crocifisso ci aiuta a cogliere nella figura di ogni uomo o donna sofferente un’immagine del volto di Dio. I Padri conciliari, proprio al termine del Concilio Vaticano II, scrivevano nel loro messaggio ai malati: “*Il Cristo non ha abolito la sofferenza: e non ci ha voluto neppure interamente svelare il mistero: l’ha presa su di Lui, e ciò è sufficiente perché noi ne comprendiamo tutto il prezzo”*[[124]](#footnote-124). Paolo VI, nel discorso conclusivo del Concilio Vaticano II, il 7 dicembre 1965 ha detto: *“(…) noi ricordiamo che nel volto di ogni uomo, specialmente se reso trasparente dalle sue lacrime e dai suoi dolori, possiamo e dobbiamo ravvisare il volto di Cristo (Mt 25, 40), il Figlio dell’uomo e se nel volto di Cristo possiamo e dobbiamo poi ravvisare il volto del Padre celeste (…), il nostro umanesimo si fa cristianesimo, e il nostro cristianesimo si fa teocentrico, tanto che possiamo altresì affermare: per conoscere Dio bisogna conoscere l’uomo*”[[125]](#footnote-125).

Una sintesi davvero significativa sul senso e sul valore della sofferenza che tocca la persona umana nella sua unità e totalità ci è stata offerta da Giovanni Paolo II nella Lettera apostolica *Salvifici doloris* 11 febbraio 1984: “*(La persona) nella sofferenza diventa un uomo completamente nuovo. Egli trova quasi una nuova misura di tutta la propria vita e della propria vocazione. Questa scoperta è una particolare conferma della grandezza spirituale che nell’uomo supera il corpo in modo del tutto incomparabile, Allorché questo corpo è profondamente malato, totalmente inabile e l’uomo è quasi incapace di vivere e di agire, tanto più si mettono in evidenza l’interiore maturità e grandezza spirituale, costituendo una commovente lezione per gli uomini sani e normali*” (*Sd* 26)[[126]](#footnote-126). La sofferenza, il dolore degli innocenti, la presenza del male nel mondo rappresentano un interrogativo drammatico per l’uomo. Uno scandalo che talvolta può allontanare dalla fede. Sempre in questa Lettera apostolica, Giovanni Paolo II scrive: “*La Chiesa, che nasce dal mistero della redenzione nella Croce di Cristo, è tenuta a cercare l’incontro con l’uomo in modo particolare sulla via della sua sofferenza*” (*Sd* 3). Il documento istituisce un rapporto stretto tra redenzione e sofferenza, “*(…) perché la redenzione si è compiuta mediante la croce di Cristo, ossia mediante la sua sofferenza*” (*Sd* 3). Se agli uomini è data la redenzione, lo si deve alla sofferenza. Legandola alla redenzione, il Papa assegna alla sofferenza un valore fondamentale a livello cosmico e teologico: le sofferenze permettono di partecipare all’opera della redenzione (*Sd* 19). La sofferenza fa partecipare alla redenzione chi concretamente la subisce, ma anche gli altri, nel senso che chi soffre è in grado di donare ad altri, di far convergere su altri, i meriti della redenzione operata da Cristo. Giovanni Paolo II dà alla sofferenza un significato altissimo e la dichiara salvifica[[127]](#footnote-127). Per ottenere la redenzione degli uomini, fu necessaria la sofferenza di Cristo fino alla morte. Questo nesso tra la sofferenza e la redenzione è affrontato con rigore da Anselmo d’Aosta nel *Cur Deus Homo*. Egli ritiene che la necessità di legare la redenzione alla sofferenza-morte sta nel peccato di Adamo che, in quanto commesso direttamente contro Dio, esigeva una soddisfazione così immensa da poter essere ottenuta solo mediante la morte di un essere totalmente puro, cosa impossibile per gli uomini, che erano corrotti dal peccato originale, e ottenibile solo dal Figlio di Dio fatto uomo, perché totalmente puro in quanto Dio (e quindi in grado di ottenere la soddisfazione richiesta dal Padre), ma totalmente uomo in forza dell’incarnazione (e quindi in grado di espiare al posto degli uomini). Per questo il Figlio doveva necessariamente morire nella sua umanità, per espiare col suo sangue innocente l’immensa offesa recata al Padre dal peccato di Adamo[[128]](#footnote-128). La necessità del dolore al fine di conseguire la redenzione, viene ricondotta alla colpa originaria che grava sull’umanità in seguito al peccato di Adamo. Questa colpa che opprime il genere umano, per scontare la quale è necessario il dolore (tanto più efficace se innocente), iscrive ogni soffrire umano all’interno del paradigma del dolore colpevole.

Nell’Udienza generale del 2 giugno 2004, Giovanni Paolo II, commentando il Salmo 41, sottolinea la positività della sofferenza fisica e del cuore[[129]](#footnote-129); il salmo comincia proclamando la beatitudine di chi ha cura del debole, perché, nel giorno della sua sofferenza, della sua sventura Dio lo ricompensa, lo sostiene, gli dà sollievo. Siamo chiamati a condividere le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini e delle donne d’oggi (*Gaudium et spes*). Ma è soprattutto nel dolore che, come cristiani, siamo chiamati a rendere credibile la speranza che ci è stata donata attraverso l’amore[[130]](#footnote-130). Giovanni Paolo II ha ricordato che l’umanità è ferita dal peccato originale, e che la sua precaria condizione, segnata dalla morte, è legata a quella ferita. Egli ha spiegato che “*anche se la vittoria sul peccato e sulla morte, riportata da Cristo con la sua croce e risurrezione, non abolisce le sofferenze temporali dalla vita umana, né libera dalla sofferenza l’intera dimensione storica dell’esistenza umana, tuttavia su tutta questa dimensione e su ogni sofferenza getta una luce nuova, che è la luce della salvezza*” (*Sd* 15). La risposta al dolore innocente, alle sofferenze umane, alla presenza del male, è, per i cristiani, il sacrificio della croce, quello del Figlio di Dio fatto uomo. Di fronte allo scandalo, alla domanda sul perché del dolore e della sofferenza, specie di quella innocente, non esistono formule da applicare ma la vicinanza, la compagnia dell’innocente per eccellenza, sacrificatosi sulla croce per la redenzione di tutti gli uomini. Ciascun uomo si interroga sul senso della sofferenza e cerca una risposta a questa domanda; più volte la rivolge a Dio che gli risponde dalla croce, “*dal centro della sua propria sofferenza*” (*Sd* 26). Come scrive G. Greshake: “*Proprio attraverso il fatto che Dio è sceso nella nostra storia di passione, la sofferenza, insieme alla sua mancanza di vie d’uscita, alla sua cupezza e alla sua mancanza di senso,* viene collocata nella luce liberatoria della speranza”[[131]](#footnote-131). Gesù non ha dato una spiegazione alla sofferenza e non l’ha neppure eliminata. L’ha però svuotata della sua assurdità, del suo non-senso. “*Nella croce di Cristo non solo si è compiuta la redenzione mediante la sofferenza, ma anche la stessa sofferenza umana è stata redenta*” (*Sd* 19). Nel nostro vivere in Cristo la sofferenza è vinta dall’interno e la sua assurdità viene superata se l’attraversiamo insieme con Lui, perché di fatto è Lui che la vive in noi, trasformandola in amore che redime. “Operando la redenzione mediante la sofferenza, Cristo ha elevato insieme la sofferenza umana a livello di redenzione. Quindi anche ogni uomo, nella sua sofferenza, può diventare partecipe della sofferenza redentiva di Cristo” (*Sd* 19). Il significato definitivo della sofferenza di Gesù appare, però, in maniera compiuta, solo nell’evento della risurrezione, risposta ultima del Padre al grido del Figlio, che dà senso e compimento al suo atteggiamento di filiale fiducia e obbedienza nell’amore[[132]](#footnote-132). Gesù è colui che non ha rifiutato il dolore e la sofferenza, ma che ha accettato tutto, motivato dall’amore per il Padre e per i suoi fratelli, crocifissi come lui: “*(…) il mondo viene salvato dal Crocifisso e non dai crocifissori*”[[133]](#footnote-133). Possiamo dire che la perfezione raggiunta dal buon ladrone attraverso l’accettazione del dolore e della sofferenza, è stata conquistata prima da Gesù: “*(…) pur essendo Figlio, imparò tuttavia l’obbedienza dalle cose che patì e, reso perfetto, divenne causa di salvezza eterna per tutti coloro che gli obbediscono (…)*” (*Eb* 5, 8-9). Si tratta della perfezione dell’obbedienza a realizzare il progetto del Padre. Solo salendo sulla croce, Gesù poteva far sue le sofferenze dei due malfattori e dei crocifissi della storia e dei condannati alla sofferenza a motivo delle proprie malefatte (*Rm* 5, 6-10). Egli ha posto il seme della speranza e della salvezza nel terreno fecondo del dolore e della sofferenza, vissuta nella globalità della persona. Da quel momento Egli abita l’inferno umano della sofferenza, trasformandola nella beatitudine definitiva del Regno.

Nell’Udienza generale del 14 settembre 2011, Benedetto XVI ha analizzato il Salmo 22, dalle forti implicazioni cristologiche, che affiora continuamente nei racconti della passione di Gesù, con la sua duplice dimensione di umiliazione e di gloria, di morte e di vita. Questo salmo presenta la figura di un innocente perseguitato e circondato da avversari che ne vogliono la morte; ed egli ricorre a Dio in un lamento doloroso che, nella certezza della fede, si apre misteriosamente alla lode. Nella sua preghiera si alternano la realtà angosciante del presente e la memoria consolante del passato, in una sofferta presa di coscienza della propria situazione disperata che però non vuole rinunciare alla speranza. Il grido iniziale dell’innocente è un appello rivolto a un Dio che appare lontano, che non risponde e che sembra averlo abbandonato: “*Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato? Tu sei lontano dalla mia salvezza: sono le parole del mio lamento. Mio Dio, ti invoco di giorno e non rispondi, grido di notte e non trovo riposo*” (*Sal* 22, 2-3). Dio tace, e questo silenzio lacera l’animo dell’orante, che chiama incessantemente ma che non trova risposta. I giorni e le notti si succedono, nella ricerca instancabile di una parola, di un aiuto che non viene; Dio sembra così distante, così dimentico, così assente. La preghiera chiede ascolto e risposta, sollecita un contatto, cerca una relazione che possa donare conforto e salvezza; se Dio però non risponde, il grido di aiuto si perde nel vuoto e la solitudine diventa insostenibile. Eppure, l’orante del nostro Salmo per ben tre volte, nel suo grido, chiama il Signore mio Dio, in un atto estremo di fiducia e di fede. Nonostante ogni apparenza, il Salmista non può credere che il legame con il Signore si sia totalmente interrotto, e mentre chiede il perché di un presunto e incomprensibile abbandono, afferma che il "suo" Dio non lo può abbandonare. Il grido iniziale del salmo, “*Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?*”, è riportato dai Vangeli di Matteo e di Marco come il grido lanciato da Gesù morente sulla croce (*Mt* 27, 46; *Mc* 15, 34). Esso esprime tutta la desolazione del Messia, Figlio di Dio, che sta affrontando il dramma della morte, una realtà totalmente contrapposta al Signore della vita. Abbandonato da quasi tutti i suoi, tradito e rinnegato dai discepoli, attorniato da chi lo insulta, Gesù è sotto il peso schiacciante di una missione che deve passare per l’umiliazione e l’annichilimento. Perciò grida al Padre, e la sua sofferenza assume le parole dolenti del Salmo. Ma il suo non è un grido disperato, come non lo era quello del Salmista il quale, nella sua supplica, percorre un cammino tormentato sfociando però, alla fine, in una prospettiva di lode, nella fiducia della vittoria divina. La preghiera straziante di Gesù, pur mantenendo la sua carica di indicibile sofferenza, si apre alla certezza della gloria. Il Risorto dirà ai discepoli di Emmaus: “*Non bisognava che il Cristo sopportasse queste sofferenze per entrare nella sua gloria?*” (*Lc* 24, 26). Nella sua passione, in obbedienza al Padre, il Signore Gesù attraversa l’abbandono e la morte per giungere alla vita e donarla così a tutti i credenti. A questo grido dell’uomo sofferente si lega il ricordo del glorioso quando i suoi antenati non rimasero mai delusi (*Sal* 22, 5-6). Loro sono stati oggetto dell’amore di Dio e quindi possono testimoniare la sua fedeltà cominciando dai Patriarchi, poi dal soggiorno in Egitto, in seguito del lungo cammino nel deserto, e dall’arrivo nella terra promessa, fino all’esilio babilonese e al ritorno nella terra dei padri. In tutte queste vicende storico-salvifiche, alle forti grida di aiuto da parte del popolo c’era sempre la risposta salvifica da parte di Dio.

Sembra ora che la situazione del Salmista smentisca la storia della salvezza, rendendo ancora più dolorosa la realtà presente. Egli si definisce *“(…) verme, non uomo, infamia degli uomini, rifiuto del (…) popolo*” (*Sal* 22, 7), viene schernito, dileggiato (*Sal* 22, 8) e messo alla prova nella fede: “*Si è affidato al Signore; lui lo scampi; lo liberi, se è suo amico*” (*Sal* 22, 9). L’oppresso perde il proprio aspetto umano, come il Servo sofferente descritto nel libro di Isaia (52, 14: 53, 2b-3; cfr. *Sap* 2, 12-20; *Mt* 27, 39-43).

Il Salmista ricorda al Signore: “*Sei tu che mi hai tratto dal grembo, mi hai fatto riposare sul petto di mia madre. Al mio nascere, tu mi hai raccolto*” (*Sal* 22, 10-11a). Il Signore è il Dio della vita, che fa nascere e accoglie il neonato e se ne prende cura con l’affetto di un padre. E se prima si era fatta memoria della fedeltà di Dio nella storia del popolo, ora l’orante rievoca la propria storia personale nel rapporto con il Signore, risalendo al momento particolarmente significativo dell’inizio della sua vita. E lì, nonostante la desolazione del presente, il Salmista riconosce una vicinanza e un amore divini così radicali da poter esclamare, in una confessione piena di fede e generatrice di speranza: “dal grembo di mia madre sei tu il mio Dio (*Sal* 22, 11b).

Il lamento diventa ora supplica accorata: “*Da me non stare lontano, poiché l’angoscia è vicina e nessuno mi aiuta*” (*Sal* 22, 12). L’unica vicinanza che il Salmista percepisce e che lo spaventa è quella dei nemici. È dunque necessario che Dio si faccia vicino e lo soccorra, perché i nemici lo circondano, lo accerchiano come tori poderosi, come leoni che spalancano le fauci per ruggire e sbranare (*Sal* 22, 13-14). L’angoscia altera la percezione del pericolo, ingrandendolo. Gli avversari appaiono invincibili, sono diventati animali feroci e pericolosissimi, mentre il Salmista è come un piccolo verme, impotente, senza difesa alcuna. Ma queste immagini usate nel Salmo suggeriscono pure che, quando l’uomo diventa un bruto ed aggredisce il fratello, qualcosa di animalesco prende il sopravvento in lui e gli fa perdere ogni sembianza umana; la violenza ha sempre in sé qualcosa di bestiale e solo l’intervento salvifico di Dio può restituire l’uomo alla sua umanità. Ora, per il Salmista, oggetto di tanta feroce aggressione, sembra non esserci più scampo, e la morte inizia ad impossessarsi di lui: “*Come acqua sono versato, sono slogate tutte le mie ossa. (…) È arido come un coccio il mio palato, la mia lingua si è incollata alla gola, (…) si dividono le mie vesti, sul mio vestito gettano la sorte*” (*Sal* 22, 15. 16. 19). Con immagini drammatiche, che ritroviamo nei racconti della passione di Cristo, si descrive il disfacimento del corpo del condannato, l’arsura insopportabile che tormenta il morente e che trova eco nella richiesta di Gesù “*Ho sete*” (*Gv* 19, 28), per giungere al gesto definitivo degli aguzzini che, come i soldati sotto la croce, si spartiscono le vesti della vittima, considerata già morta (*Mt* 27, 35; *Mc* 15, 24; *Lc* 23, 34; *Gv* 19, 23-24). Ed ecco che torna impellente, ancora una volta, la richiesta di soccorso: “*Ma tu, Signore, non stare lontano, mia forza, accori in mio aiuto*” (*Sal* 22, 20). È questo un grido che dischiude i cieli poiché proclama una fede, una certezza che va al di là di ogni dubbio, di ogni buio e di ogni desolazione. E il lamento si trasforma, lascia il posto alla lode nell’accoglienza della salvezza: “*Annunzierò il tuo nome ai miei fratelli, ti loderò in mezzo all’assemblea*” (*Sal* 22, 23). Così, il Salmo si apre al rendimento di grazie, al grande inno finale che coinvolge tutto il popolo, i fedeli del Signore, l’assemblea liturgica, le generazioni future (*Sal* 22, 24-32). Il Signore è accorso in aiuto, ha salvato il povero e gli ha mostrato il suo volto di misericordia. Morte e vita si sono incrociate in un mistero inscindibile, e la vita ha trionfato, il Dio della salvezza si è mostrato Signore incontrastato, celebrato da tutti i confini della terra celebreranno e davanti al quale si prostreranno tutte le famiglie dei popoli. È la vittoria della fede, che può trasformare la morte in dono della vita, l’abisso del dolore in fonte di speranza.

Nell’udienza generale del 4 gennaio 2017, papa Francesco ha parlato della sofferenza che colpisce gli innocenti, il dolore di una madre che perde il figlio, come la Rachele dell’Antico Testamento (*Ger* 31, 15), assurta a simbolo di tutte le madri e di tutte le persone innocenti che soffrono per una perdita lacerante, per un dolore straziante.

Papa Francesco commentando, durante l’Angelus di 17 marzo 2019, l’episodio evangelico della Trasfigurazione, che “*ci mostra la prospettiva cristiana della sofferenza*” ha detto che: “*Nessuno arriva alla vita eterna se non seguendo Gesù, portando la propria croce nella vita terrena. Ognuno di noi ha la propria croce*”. Il papa ha messo in rilievo che la sofferenza è un passaggio necessario ma transitorio. Il punto di arrivo a cui siamo chiamati è luminoso come il volto di Cristo trasfigurato: in Lui è la salvezza, la beatitudine, la luce, l’amore sconfinato di Dio senza limiti. Mostrando così la sua gloria, Gesù ci assicura che la croce, le prove, le difficoltà nelle quali ci dibattiamo trovano nella Pasqua la loro soluzione e il loro superamento.

1. **IL MALATO E IL SUO DOLORE**

**La gloria pasquale**

Il libro di Giobbe ci mostra la testimonianza veterotestamentaria sulla visita ai malati. Il nostro pensiero corre agli amici di Giobbe (*Gb* 2, 11-13) i quali da compagni di vita si trasformano in presenze indifferenti e ostili (*Gb* 19, 1-6). Essi, all’inizio, sono particolarmente commossi per tutte le disgrazie che hanno d’un tratto colpito il loro amico; si mettono a piangere, si stracciano le vesti e si cospargono il capo di polvere; si siedono accanto a lui, per sette giorni e sette notti, in silenzio (*Gb* 2). Poi cominciano a turno, a dargli consigli[[134]](#footnote-134). Allora Giobbe comincia ad imprecare: “*Perisca il giorno in cui nacqui e la notte in cui si disse: È stato concepito un uomo!*” (*Gb* 3, 3).

Anche noi, quando andiamo a visitare un malato, possiamo essere preoccupati di che cosa dirgli. L’atteggiamento migliore è prepararci a tacere e lasciare che il malato si manifesti come vuole, con il silenzio o con le sue critiche o le sue paure. L’ammalato non desidera essere consolato ma capito. Non preoccupiamoci di difendere Dio che permette le sofferenze. Gli amici di Giobbe hanno cercato delle spiegazioni e lo hanno fatto arrabbiare. È troppo facile, da sani, parlare della sofferenza altrui. Giobbe contesta il tentativo dei suoi amici di difendere Dio e auspica di esporgli lui stesso le sue richieste: “*Fammi sapere perché mi sei avversario*” (*Gb* 10, 2b). Dio accetta quindi un incontro diretto con Giobbe e, senza dargli una risposta alla sofferenza, lo invita a riflettere sui limiti umani[[135]](#footnote-135). Dio accetta il processo a cui lo sottopone Giobbe, ma gli rivolge alcune domande per verificare la sua pretesa competenza: “Dov’eri tu quando io ponevo le fondamenta della terra? Conosci tu le leggi del cielo o ne applichi le norme sulla terra?” (*Gb* 38, 4. 33). Quando Giobbe, reso maturo dalla sofferenza, accetta i limiti umani, non pretende più un dio che risponda subito premiando i buoni e castigando i cattivi, ma accetta gli occhi della fede[[136]](#footnote-136). Dio non intende schiacciare l’uomo appellandosi alla sua onnipotenza, ma lo invita a prendere atto dei propri limiti. Se non possiamo spiegarci la profondità dell’universo e le imprevedibili reazioni fisiche e psicologiche del nostro essere, meno ancora possiamo capire Dio. Dio non va compreso, va accettato nella fede. Solamente nell’altra vita, quando lo vedremo direttamente, lo comprenderemo. Ora, spiega l’apostolo Paolo, vediamo Dio “*come in uno specchio, in maniera confusa; ma allora vedremo a faccia a faccia*” (*1Cor* 13, 12a).

Il malato, che è in situazione di abbandono e di isolamento, chiede, a chi gli si avvicina, di essere ascoltato, compreso, raggiunto in ciò che egli è; chiede di essere accettato nella sua situazione, anche se ciò che è o che fa o che dice non dovesse incontrare l’approvazione dell’interlocutore. Dice Giobbe: “*A chi è sfinito è dovuta pietà degli amici, anche se ha abbandonato il timor di Dio*” (*Gb* 6, 14). La consolazione cercata dal malato consiste essenzialmente in qualcuno che lo ascolti: “*Ascoltate bene la mia parola, e sia questo almeno il conforto che mi date*” (*Gb* 21, 2). Ascoltare è lasciare che l’altro sia presente, anche con la sua ribellione e la sua rivolta. L’unico atteggiamento adeguato è il silenzio e l’accoglienza del suo dolore. Mai come nel dolore l’uomo si accorge della falsità delle parole di conforto dette in modo estrinseco e senza partecipazione autentica. Il malato rimane sempre solo con la sua sofferenza. Giobbe stesso descrive in maniera pittoresca questo isolamento quando scopre che “*Il mio fiato è ripugnante per mia moglie e faccio schifo ai figli di mia madre*” (*Gb* 19, 17). La solidarietà è difficile da creare ma è indispensabile. Il rapporto tra il malato e chi lo cura deve essere fatto di comunicazione genuina, di dialogo, di ascolto, di verità detta con partecipazione. Il sofferente deve sentirsi rispettato anche nel momento della debolezza e della sofferenza. Anche Cristo, di fronte alla notte della passione, implora di essere liberato dal calice della sofferenza e confessa di avere l’anima triste fino alla morte (*Mc* 14, 36), scoprendo però con amarezza di non avere accanto la solidarietà affettuosa dei suoi discepoli: “*Così non siete stati capaci di vegliare una sola ora con me?*” (*Mt* *26*, 40b).

Cristo è coinvolto con una sofferenza solidale e redentrice, con il dolore di ogni uomo e di ogni donna. Egli ci rivela un Dio vicino, che prende su di sé la malattia del mondo, sostiene, consola, guarisce e salva. La sofferenza nasconde un valore segreto ed è una strada di purificazione, di liberazione interiore, di arricchimento dell’anima; essa invita a vincere la superficialità, la vanità, l’egoismo, il peccato e ad affidarsi più intensamente a Dio e alla sua volontà. Gesù ha accettato di assumere su di sé la sofferenza fino a provare le incomprensioni e la solitudine, fino al martirio ignominioso della croce, dando un senso salvifico ad ogni sofferenza e ponendosi vicino ad ogni sofferenza. Gesù non si è presentato come un eroe stoico, ha voluto vivere la realtà, la paura della sofferenza umana.

Nelle sofferenze umane unite alle sofferenze di Cristo si compie la sofferenza salvifica: “*In essi quindi si compie il Vangelo della sofferenza e, al tempo stesso, ognuno di essi continua in un certo modo a scriverlo: lo scrive e lo proclama al mondo, lo annuncia al proprio ambiente e agli uomini contemporanei*” (*Sd* 26). Anche la parabola del buon samaritano è solidale con il Vangelo della sofferenza (*Sd* 28). “*Essa testimonia che la rivelazione da parte di Cristo del senso salvifico della sofferenza non si identifica in alcun modo con un atteggiamento di passività. È tutto il contrario. Il Vangelo è la negazione della passività di fronte alla sofferenza. Cristo stesso in questo campo è soprattutto attivo*” (*Sd* 30). Da quando Gesù ha espresso in termini e con atteggiamenti umani la profondità dell’amore divino, la sofferenza è diventata in lui, e in tutti i suoi fratelli straziati, un appello dell’amore. Appello a riconoscere che l’amore, invenzione di Dio (*1Gv* 4, 10), è più forte della morte (*Gv* 15, 13; *1Gv* 3, 16) solo se acconsente a passare attraverso di essa. Appello ad amare questo Amore, assumendo nel silenzio e nella compassione, come le donne al calvario, con Maria, Madre di Gesù, ogni sofferenza dell’uomo. Il libro di Giobbe ci invita ad accogliere in noi questo silenzio[[137]](#footnote-137), che Gesù definisce: l’abbandono del Figlio di Dio fra le braccia del Padre nella comunione dello Spirito Santo. Solo così la sofferenza umana può essere redentrice: unita all’amore delle tre Persone divine, che si esprime nella sofferenza di Gesù, nella sua agonia sulla croce.

Non ci sono risposte al problema della sofferenza. Questa è, d’altra parte, ben più che un problema. Ma c’è il mistero dell’amore. C’è colui che è felice di soffrire la sofferenza dell’amore, di consumare la sofferenza nell’amore. Il male non ha senso in se stesso. È assurdo agli occhi dell’uomo, fatto per vivere e perdonare la vita; ma fa parte di un mondo che Dio ha creato buono, di un mondo fragile che lui ha affidato alla libertà della sua creatura, di un mondo in cui la luce costeggia le tenebre, la nascita raggiunge la morte, dove felicità e infelicità si abbracciano. Il male era il rischio di una libertà offerta all’uomo creato a immagine di Dio. Ma Dio non poteva accettarlo nella sua creazione, e particolarmente nell’umanità chiamata all’esistenza, se l’Amore di cui Lui è fonte non fosse capace di vincere il male nel cuore stesso della natura umana, senza lasciarsi toccare da lui.

Giovanni Paolo II, istituendo la Pontificia Commissione per la Pastorale degli Operatori Sanitari, nella Lettera Apostolica *Dolentium hominum* (1985) ha scritto: “*(…) La Chiesa nel corso dei secoli ha fortemente avvertito il servizio ai malati e sofferenti come parte integrante della sua missione (…)*”. La sofferenza e la malattia si rivelarono elemento centrale della testimonianza evangelica e dell’eloquenza pastorale del ministero di Giovanni Paolo II. L’attenzione, la cura e la vicinanza ai sofferenti accompagnarono tutto il suo ministero e le sue stesse sofferenze e malattie divennero magistero vivente che attualizzava l’annuncio evangelico della potenza di Dio che si manifesta nella debolezza del suo servo[[138]](#footnote-138). Possiamo dire che la cura del malato è luogo cristologico proprio nel suo essere luogo di umanità intensa e profonda. È atto di evangelizzazione nel suo stesso essere obbedienza al Vangelo. Prendendo a modello Cristo Signore, il Figlio di Dio che per amore ha preso su di sé il dolore e il peccato di tutto il mondo, dobbiamo imparare a donare noi stessi per alleviare la pena di chi soffre. Accompagnare chi soffre significa assumere in qualche modo la sua sofferenza, affinché essa diventi anche nostra, e proprio quando diventa sofferenza condivisa, il sofferente non è più solo, è consolato. Dio “*ci consola in ogni nostra tribolazione perché possiamo anche noi consolare quelli che si trovano in qualsiasi genere di afflizione con la consolazione con cui siamo consolati noi stessi da Dio*” (*2Cor* 1, 4). La consolazione che Dio ci dona, attraverso il suo Spirito d’amore, e che siamo chiamati a scambiarci reciprocamente, ci rende più forti, ci dà il coraggio di resistere nella sofferenza e sostiene la nostra speranza.

Per ascoltare la parola di chi soffre e per decifrare le sue emozioni, dobbiamo imparare a non far tacere il dolore delle ferite che abitano dentro di noi e accettare i rischi del coinvolgimento e della compassione. Come scrive Romano Altobelli, di fronte alla sofferenza si può fuggire oppure affrontarla[[139]](#footnote-139); fuggendo non si risolve il problema, esso rimane con tutto il suo peso. L’altra possibilità è il confronto, trasformando il dolore in occasione di scoperta della propria identità e di crescita personale. La sofferenza porta a prendere coscienza della propria singolarità e a fare i conti con se stessi. Essa infatti riporta la persona a sé stessa, a ciò che è essenzialmente e alla realtà del proprio fare; la porta a conoscere veramente sé stessa e non per quello che gli altri possono far credere, la porta a re-incontrarsi aprendosi consapevolmente al futuro; la conduce a volersi bene veramente, a cercare la pace vera, scoperta grazie alla sofferenza, e a lasciare quella falsa. Questa riconquista dà alla vita il suo senso più pieno e porta all’apertura verso il trascendente; conduce alla solidarietà con gli altri sofferenti, compagni di viaggio. Credere è un atto impegnativo perché comporta il confronto col mistero divino; è apparentemente un’agonia, un’attesa di morte, ma si rivela invece come un parto, doloroso ma fecondo. La fede si svela, dunque, non solo nella pacata e serena illuminazione ma anche nel rischio, nel lasciarsi mettere in causa, nella scoperta del totalmente Altro, le cui vie non coincidono con le nostre, il cui volto non è solo di pace ma anche di lotta. Si pensi, ad esempio, a quello straordinario evento mistico che è la notte oscura, esaltata da San Giovanni della Croce. Il comportamento divino non è pianificabile secondo le strategie umane; ha percorsi persino sconcertanti, ma non ha mai esiti di morte[[140]](#footnote-140). Dio ama tutti al di là dei nostri meriti e ci dona la sicurezza di una vita eterna, che spiega qualsiasi vita terrena. Dio è misterioso nel suo agire, i motivi del suo irrompere sono nascosti e indecifrabili; talora le sue sono mani di grazia, altre volte sono mani di collera, diceva il teologo Dietrich Bonhoeffer. Ci ritroviamo, perciò, ancora una volta dentro il mistero della trascendenza, così come era accaduto a Giobbe che, soltanto grazie ad un’ulteriore rivelazione diretta di Dio, era riuscito a scoprire l’esistenza di un “*progetto*” (*Gb* 38, 2) che supera la ragione umana, pur non essendo però assurdo o irrazionale, bensì meta razionale. È su quel crinale decisivo che Dio si presenta col peso del suo mistero, così da far comprendere che ogni risultato non è frutto di strategie umane ma della sua volontà. La sua è una prova, una notte oscura che ha aspetti oranti o rituali, il cui approdo non è nella morte o nell’assurdo, ma in una vocazione nuova. In un certo modo si può riproporre come tracciato ideale di questo itinerario la via della croce che è, come affermava San Paolo, stoltezza, pietra di inciampo per la logica umana, eppure ha come meta la gloria pasquale, divenendo così vera sapienza e potenza (*1Cor* 1, 23-24). L’Apostolo ricorda che il nostro vedere Dio è enigmatico e che solo alla fine lo vedremo a faccia a faccia (*1Cor* 13, 9-12). Anzi, nella storia nessuno ha visto Dio, e nessuno è mai salito al cielo (*Gv* 1, 18: 3, 13). La nostra esperienza di Dio passa, dunque, attraverso il suo svelarsi che avrà l’apice nel Figlio. Ma questo rivelarsi storico non rimuove l’enigmaticità della trascendenza divina, tant’è vero che Gesù uomo ha gridato dalla croce. L’enigma divino è, allora, salvifico; preserva Dio dalla riduzione a schema ideologico o a idolo manipolabile e fruibile secondo il proprio pensiero o interesse.

È chiaro che noi non siamo liberi dal male, perché Gesù non è venuto a liberarci dalla vita, anzi se l’ha presa per sé. È venuto a liberare la vita. Tutto questo comporta il realismo di essere salvi, ma nella speranza (*Rm* 8, 24). Il simbolo che meglio esprime Gesù è l’Agnello vincitore dell’Apocalisse, sul trono della gloria, ma come immolato (*Ap* 5, 6): per sempre Egli è il vivente che ha vinto la morte e il pianto, ma che porta per sempre il segno del pianto e della morte. Così noi ascoltiamo Giobbe e attraverso di lui guardiamo verso l’Agnello che porta i contrassegni di Giobbe. L’esperienza di Giobbe prelude per il cristiano alla croce di Cristo, attraverso la quale Dio viene trascinato all’interno del dramma del dolore umano e, allo stesso tempo, il dramma e il dolore umano vengono trascinati da Cristo in Dio. Per il cristiano l’esperienza di Giobbe illumina quella del Cristo “*umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce*” (*Fil* 2, 8). La vera risposta al problema del dolore è per il cristiano, come per Giobbe, l’incontro con Dio; quest’incontro, però, per il cristiano passa attraverso la croce di Cristo, sulla quale si dissolve ogni interrogativo sul male che viene sostituito dal grido di Gesù, “*Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?*”. Nel nostro orante risuona la voce di una folla di persone umiliate e dimenticate, nella loro infermità e debolezza, anche da coloro che avrebbero dovuto sostenerle. L’orante è certo che Dio si affaccerà al suo orizzonte, rivelando ancora una volta il suo amore. Sarà lui ad offrire il sostegno e a prendere tra le braccia il malato il quale ritornerà a stare sulla passione salvifica di Cristo che conduce alla risurrezione. Forti di questa lezione, siamo veramente in grado di andare verso gli altri che, come avviene anche a noi quando soffriamo, si sentono anch’essi soli e abbandonati, e si pongono angosciosi interrogativi angosciosi e angoscianti. In quei momenti, basterà solo dire che siamo e restiamo accanto a chi soffre e che, malgrado tutto, resteremo lì, senza smettere di amare.

**CONCLUSIONE**

**Il fine gioioso**

Nella Bibbia non sempre si trova una risposta immediata alle domande che vengono poste, però si può trovare sempre la giusta direzione da seguire, il modo di comportarsi. Il mistero della sofferenza resta tale, perché non siamo in grado di comprenderlo. La risposta al perché della sofferenza sta infatti nella grandezza dell’amore di Dio, che noi però riusciamo a capire soltanto nella nostra misura. Il mistero della sofferenza rimane intatto, ma il libro di Giobbe ci dice come viverlo: fidandoci di Dio. Questo ci aiuta a prendere le distanze dal nostro mondo, dalla nostra esperienza, dalle nostre idee, e quindi ci rende liberi, ci purifica. La sofferenza ci aiuta a porre le domande in modo giusto, demolendo le attese illusorie che a volte coltiviamo, o quanto meno ridimensionandole per non farne il centro della vera speranza.

Il libro di Giobbe è il grande libro della sofferenza dell’uomo, che evoca la domanda sulla salvezza, accompagnandola agli interrogativi angosciosi di un uomo giusto, ingiustamente umiliato, provato e colpito in ciò che aveva di più caro: i figli e le figlie morti, i suoi beni distrutti, il suo corpo straziato da un male che lo colpisce dalla testa ai piedi. Quell’uomo è Giobbe, un sapiente la cui fama risale alla letteratura fenicia dei secoli XV-XIV a.C. Egli assurge a protagonista di un dramma angoscioso per l'umanità di tutti i tempi; col permesso di Dio, Egli è sottoposto da Satana a prove durissime. La sua prima reazione di fronte a una prova subita sono una preghiera e un pensiero di sottomissione, che sono espressioni della fede semplice. Ma una fede che si approfondisce non può rimanere a questo stadio; si rende necessaria una riflessione teologica, e questa va confrontata con l’esperienza vissuta[[141]](#footnote-141). Egli è sicuro della propria innocenza e si chiede perché Dio lo castighi come fosse un empio. Le domande sollevate da Giobbe non trovano risposta nei discorsi di Elifaz, Bildad, Zofar ed Eliu, i quali peraltro, non esprimono opinioni personali, ma rispecchiano fedelmente la sapienza e la teologia sottesa a molti salmi e a interi libri biblici quali il Proverbi e il Siracide. Il sistema si frantuma tra le mani di Giobbe nel momento in cui egli stesso è travolto dal vortice di una evoluzione a lui incomprensibile. I tre amici sostenevano che la felicità dell’empio fosse solo apparenza o soltanto una parentesi nella vita (*Gb* 15, 2-20. 23: 20, 5. 21) perché, prima o poi, la disgrazia colpisce il malvagio, direttamente o nella sua discendenza (*Gb* 5, 5-5: 18, 19: 20, 10: 27, 14). Essi affermavano il nesso di causalità fra il peccato e la sofferenza, essendo il peccato legato all’essere umano (*Gb* 4, 17-21). Il loro Dio è un giudice rigoroso, che premia i buoni e castiga i malvagi, ma essi affermano l’assoluta onnipotenza di Dio e non si accorgono che, per salvare la libertà di Dio, distruggono quella dell’uomo. Nella stessa linea argomentativa cammina Eliu, un saggio moralista, che se la prende con il collega sfortunato, cercando di salvarlo. Nonostante la sua giovane età, Eliu si presenta indignato, in veste di critico e arbitro non solo di Giobbe ma anche dei suoi tre amici. Corregge le loro osservazioni, insoddisfacenti e in parte considerate blasfeme secondo la dogmatica ortodossa, e interpreta le sofferenze dal punto di vista pedagogico, come purificazione dell’uomo dal suo orgoglio. Egli lascia la scena dopo aver parlato con Giobbe e lascia la parola a Dio, come gli altri tre amici che pensavano di trovare la soluzione con la loro scienza. Davanti a questo Dio, Giobbe si ribella; egli è d’accordo con gli amici solo sul fatto che la sua sofferenza proviene da Dio, ma davanti a Dio si sente innocente. In questo modo, Giobbe rifiuta Dio per scoprire Dio. Egli dimostra, pagando un caro prezzo, di avere davvero una fede gratuita capace di mettere in discussione anche le proprie convinzioni, di penetrare nel mistero divino, di scoprirne la dimensione di grazia.

Colpisce sempre il silenzio dell’uomo, ma ancora di più colpisce il silenzio di Dio; il primo può avere a che fare con problematiche personali, l’altro resta sempre un mistero. Se Dio tace, significa che l’uomo deve riflettere su quel che gli è stato detto in precedenza. Dio non tace per sempre, ma agisce in modo non sempre immediatamente intelligibile; nella storia del popolo eletto, ci sono stati dei periodi in cui ha osservato il silenzio, il che ha un significato ora di pazienza ora di rimprovero. Il mondo sapienziale, rappresentato dal libro di Giobbe, si interroga sul significato del silenzio di Dio nel contesto del dolore innocente[[142]](#footnote-142).

Il silenzio di Dio, nelle diverse situazioni della vita, era certamente misterioso, ma eloquente. Dinanzi ad esso Israele si sentì profondamente colpito e si impegnò a ritornare a Dio. La *conditio sine qua non* per accogliere la volontà di Dio e adempierla è il desiderio di ascoltarla. Non possiamo guardare all'azione del Signore Dio in modo semplicistico. Dio, che noi conosciamo in Gesù Cristo, non rimuove dalla nostra vita, come con una bacchetta magica, la sofferenza, la malattia e la morte, ma entra in queste esperienze dolorose e ci resta accanto nel momento della prova.

L’azione di Dio non si può ridurre a quella di un farmaco né alla consegna chiavi in mano dell’antidoto per eliminare magicamente la pandemia, che è invece causata dell’uomo. Dio resta però negli ammalati, nei moribondi, nei medici, nei volontari, continua a restare in ciascuno di noi, poiché in ciascuno di noi si rivela come Amore. Egli resta in noi e con noi quando, superando il nostro egoismo, noi ci accostiamo agli altri, per amor suo, nel momento del bisogno.

Dio, infatti non può permettere la morte di chi è rimasto fedele alla sua alleanza; egli ha tempi diversi dai tempi dell’uomo e così, nei tempi di Dio, il giusto riceverà la ricompensa per la sua giustizia e l’empio comprenderà l’entità dei suoi errori e dei suoi peccati, per usare un altro termine oggi passato di moda. Chi crede e confida in Lui sa che la morte non ha l’ultima parola perché con la morte la vita non ci viene tolta ma trasformata.

La conclusione e il culmine dei dialoghi è costituita dalla teofania, con due discorsi di Dio e altrettante brevi risposte di Giobbe (*Gb* 38, 1-42, 6)[[143]](#footnote-143). Ma Dio non appare per riaccendere e continuare la discussione di Giobbe con i suoi amici, finita in un vicolo cieco. Dio non risponde alle domande di Giobbe, ma passa sopra, sovranamente, sia alle sofferenze di Giobbe sia alla sua autogiustificazione. Al centro non c’è l’uomo, bensì Dio, il Signore onnipotente che ha in mano le sorti del mondo. Con una serie di interrogativi sulle meraviglie e i misteri della creazione, Dio conduce Giobbe ai confini estremi della sua capacità umana di comprendere e di penetrare la realtà: “*Dov’eri tu quando io ponevo le fondamenta della terra?*” (*Gb* 38, 4a). Nella sua piccolezza, l’uomo è capace di comprendere e padroneggiare le opere di Dio ma non può comprendere colui che ha fatto tutto questo e che tutto governa nella sua onnipotenza e sapienza. Davanti al mistero di Dio, all’uomo non resta che capitolare e tacere. La sofferenza, in ultima analisi è incomprensibile al pari di Dio stesso.

Giobbe, l’eroe oppresso dalla malattia e dal dolore, medita sulla propria sventura, sulla morte, sul significato dell’esistenza ed esprime con tono appassionato ed angoscioso tutti i suoi sentimenti, che vanno dalla disperazione alla rassegnazione ed alla fede. Egli esercita una potente seduzione sull’animo dell’uomo contemporaneo, che è particolarmente consapevole dei mali inerenti alla condizione umana, e sensibile alle molteplici ingiustizie della società moderna. La riflessione su Giobbe è una risposta valida per i credenti che, al pari di Giobbe, sono provati dalle tribolazioni e si sentono vittime di un’ingiustizia, tanto più grave in quanto apparentemente proveniente da Dio e da Dio tollerata. Giobbe è presentato come un non ebreo, come un personaggio dal valore universale che pone un problema, quello di Dio che, in quanto tale, non riguarda solo gli israeliti, ma tutti gli uomini indistintamente. Giobbe non appartiene alla stirpe di Abramo; è onesto, saggio e docile al Signore, ma è uno straniero. Il suo paese è la terra di Uz. Anche se straniero, egli è presentato come modello di fede e di giustizia, segno dunque che l’amore di Dio e la santità non sono prerogative solo di Israele. La figura di Giobbe, come altre simili (Rut, Tobia) vuol togliere a Israele la tentazione di ritenersi oggetto esclusivo dell’amore di Dio.

Per comprendere almeno un po’, la sofferenza di Giobbe, bisogna rifarsi a un duplice filone, quello sapienziale e quello teologico. Da alcuni decenni c’è un vero e proprio risveglio di interesse per la tradizione sapienziale di Israele. Questa rinnovata considerazione della sapienza biblica ha la sua causa remota nella conoscenza delle letterature sapienziali della Mesopotamia e dell’Egitto, che le scoperte archeologiche, a partire dal secolo scorso, hanno messo gradualmente in luce, permettendo di individuare rapporti dapprima impensabili tra la sapienza di Israele e quella dei popoli contigui. Gli studi comparati hanno evidenziato profonde connessioni della sapienza d’Israele e le tradizioni sapienziali dei paesi circostanti. Israele ha collocato la sapienza nel cuore stesso della propria fede, al punto da identificarla con la Torah e considerarla la fonte inesauribile della profezia. La sapienza, come recupero e attualizzazione del patrimonio specifico d'Israele e della sua esperienza umana, mediante l'applicazione dell'intelligenza e della riflessione, diventa la mentalità dominante del giudaismo nei secoli dopo l'esilio. La ricerca scientifica sapienziale ha permesso di accostare, con una nuova visuale e con nuovi interrogativi, la ricerca di ciò che è bene e di ciò che è male per l'uomo (*Sir* 18,7-8) e le premesse per raggiungere il primo ed evitare il secondo. Questa ricerca si è incanalata entro i limiti dell’esperienza storica e religiosa di Israele. Il popolo dell'alleanza ha assorbito e assimilato stili e formule, temi e problemi del genere sapienziale, ma non ha dissolto in un generico umanesimo questo suo patrimonio specifico; e ne ha fatto la base indiscutibile di una promozione e una crescita umana, il punto di partenza del suo sforzo per conoscere e dominare il mondo in cui viveva. Questo patrimonio ha costituito inoltre una specie di barriera alle sapienze devianti ed eterodosse caratterizzate da una certa emancipazione del pensiero e della volontà umana, che avevano per fine la formazione pratica alla vita. La possibilità di deviare per l'uomo, compreso l'israelita, viene prospettata già dalla cosiddetta tradizione Jahvista sin dalle origini dell'umanità, come a dire che la tentazione permanente per l'uomo sarà quella di conoscere e dominare l'universo – cioè disporre di una sapienza – fuori e contro il progetto di Dio (*Gn* 2, 16-17: 3, 1-7). La proibizione di ogni forma di magia e di divinazione (*Es* 22, 17; *Lv* 20, 27; *Dt* 18, 10-12), e la polemica dei profeti, in certe circostanze, contro i saggi consiglieri di corte (*Is* 29, 14; 44, 25; *Ger* 8, 8-9), rivelano casi in cui la sapienza tendeva a prescindere dai presupposti dell'alleanza e a superare gli argini del timore di Dio.

La sapienza ha creato un atteggiamento spirituale e una concezione della vita che trovavano il loro dogma fondamentale nella giustizia di Dio, intesa come doppia retribuzione: chi fa bene, avrà bene; chi fa male, avrà male. È la tesi sostenuta dagli amici di Giobbe: rappresenta il tentativo dell’uomo di razionalizzare l’esistenza e di trovare una sicurezza esistenziale. Giobbe contesta alla radice questa saggezza: il sistema razionale creato dalla sapienza si sgretola nelle sue mani. La sapienza ha fallito e la vita rimane un mistero. Ma questo non basta a spiegare la sofferenza di Giobbe. Tutta l’esperienza spirituale di Israele è percorsa da una corrente che, da una parte, avverte l’ingiustizia dell’esistenza, ma, dall’altra, continua nonostante tutto a fidarsi di Dio (*Sal* 16: 17: 49: 73).

Non sapendo nulla, neppure dell’intervento di Satana, Giobbe non può che attribuire a Dio la sua sofferenza (*Gb* 6, 4: 7, 9-20: 16, 12-14: 19, 6). Siccome gli amici hanno applicato al suo caso la legge della retribuzione, Giobbe si ribella contro questi schemi che risultano essere totalmente teorici (*Gb* 12, 3: 13, 2: 16, 4-5); non li può accettare perché non trovano ragione nella sua vita e non ha nessuna paura a proclamare la propria innocenza, non solo davanti agli amici, ma anche davanti a Dio (*Gb* 7, 20: 13, 15: 16, 17: 23, 10-12: 27, 2-6: 31, 1-40). Giobbe chiede a Dio di essere lasciato in pace; e, se fosse vero che egli ha peccato, chiede che almeno Dio lo perdoni, altrimenti dove sarebbe la cura di Dio per l’uomo?

Giobbe mette in discussione il fatto che Dio si preoccupi realmente dell’uomo (*Gb* 7, 17-19; *Sal* 8) e giunge a parafrasare la Bibbia in chiave ironica. Riprende il Salmo 139, 1: “*Signore, tu mi scruti e mi conosci*”, e il Salmo 8, 5: “*Che cosa è l’uomo perché te ne ricordi, e il figlio dell’uomo perché te ne curi?*” Non è possibile che il Creatore disprezzi l’opera delle proprie mani (*Gb* 10, 3). Il Dio di cui Giobbe si lamenta appare come un Dio che può fare ciò che vuole (*Gb* 9, 5-10). Per Elifaz, amico di Giobbe, la creazione stessa attesta la giustizia di Dio. Per Giobbe, invece, l’onnipotenza divina sconfina nell’indifferenza (*Gb* 9, 9), è quasi una parodia dei bei testi profetici di Amos (4, 13: 5, 8: 9, 5-6, nei quali viene esaltato il potere di Dio sulla creazione. Per Giobbe, Dio usa la sua potenza sovrana come un despota arbitrario e assoluto. La creazione, perciò, è ambivalente: può parlare di Dio, ma può anche condurre lontano da lui[[144]](#footnote-144). Ma Giobbe non si ferma qui e giunge a dichiarare che Dio toglie all’uomo persino la speranza (*Gb* 14, 18-19); e la speranza è l’ultima cosa che in genere resta all’uomo.

Giobbe cerca nuove soluzioni al suo problema, ma continua a ragionare secondo la teoria della retribuzione anche nel momento in cui la critica. Secondo lui non c’è una via d’uscita: se Dio assolve Giobbe (come dovrebbe fare), allora perché lo ha colpito? Se lo condanna, perché lo fa, con quali motivazioni? (*Gb* 9, 19-21). Così, se Giobbe è innocente, Dio è chiaramente ingiusto, se invece Giobbe è colpevole, Dio lo condanna solo per giustificare la sofferenza che Lui stesso ha permesso gli venisse inflitta da Satana. Giobbe mette in dubbio l’esistenza di Dio e la sua bontà verso l’uomo, e giunge ad osservare che, se esiste, non è un dio buono con l’uomo. Anzi Giobbe arriva ad asserire che, se questo Dio c’è, è comunque inutile tentare di parlargli, in quanto ha sempre ragione lui (*Gb* 9, 11-18. 21-23). Da un certo punto di vista è vero, perché, quando per esempio siamo testimoni di una morte ingiusta come può essere quella di un bambino, viene spontaneo chiedersi dove sia Dio. Noi stiamo bene, ma chi vive nella miseria, nelle disgrazie, nella sofferenza si chiede ogni momento davvero dov’è Dio. Giobbe vorrebbe intentare un processo a Dio, ma esita perché Dio ha sempre ragione, è il più forte (*Gb* 9, 2) e, sapendo che ogni dialogo con Dio è illusorio (*Gb* 9, 3), sviluppa ampiamente il suo lamento contro di Lui (*Gb* 9, 14-24). Questo discorso sul tema del processo a Dio, ricco del linguaggio dei giuristi in cui abbondano i termini giuridici, è utile a Giobbe perché gli fornisce gli elementi negativi che, si spera, l’aiuteranno forse a scoprire l’immagine positiva di Dio. Il capitolo 9 si chiude con il lamento finale su una vita che inesorabilmente sfugge (*Gb* 9, 25-28). A un Dio così è persino inutile chiedere perdono; se mai lo concedesse, lo farebbe solo in apparenza. Dio è troppo diverso dall’uomo (*Gb* 9, 32-33). Anche gli amici affermano la stessa cosa, ma è da notare come in Giobbe questo argomento assume sfumature diverse.

Il culmine del lamento di Giobbe contro un Dio lontano è da trova nel testo del capitolo 24 in cui Giobbe, con feroce ironia, pone apertamente in discussione la giustizia di Dio; se Dio giudica davvero il malvagio, come vogliono i suoi amici, perché i fedeli non riescono a riscontrare nei fatti questo giudizio? Secondo i profeti (*Am* 5, 18. 20), Dio riserva ai malvagi un giorno nel quale li giudicherà e punirà. Per Giobbe, tutto questo non è visibile e pertanto egli mette in causa la giustizia divina. Per lui Dio sembra lontano, indifferente, quasi nemico degli uomini dei quali non ascolta le preghiere.

Chi viene messo in discussione, in realtà, è Dio che, secondo la storia, sembra essere capriccioso e che la fede si ostina invece a definire salvifico. Per la prima volta nel libro (*Gb* 3, 23), è Dio che viene chiamato direttamente in causa. Per Giobbe, la vita è come una prigione, una sorta una porta che Dio stesso gli ha sbattuto in faccia e sbarrato. Se la vita è solo dolore (*Gb* 3, 26), Dio ne è il vero responsabile. L’esperienza del dolore porta perciò Giobbe a interrogarsi su Dio; dall’accettazione del dolore mandato da Dio, Giobbe passa alla sua contestazione. Il Giobbe paziente si è trasformato nel Giobbe ribelle. Questo è il suo dramma. Egli vede svanire quella certezza teologica che lo ha sempre sostenuto, cioè la certezza che Dio è giusto e che le sue benedizioni non vengono mai meno. L’esperienza gli ha mostrato che esiste il male ingiusto, non dovuto al peccato. Giobbe però non può attribuire questo male a un Dio capriccioso; egli è un credente e si imbatte nel mistero di Dio, è costretto a perdere la fede o a credere in un Dio diverso: in questo secondo caso, però, Giobbe si vede obbligato a prendere le distanze da una teologia che ha sempre nutrito la vita sua e insieme quella del suo popolo. Ecco, oramai chiari, i veri termini del dibattito.

Giobbe si trova in balia di un dolore ingiusto, che non può ricondursi al peccato e al castigo. Se così fosse, la giustizia di Dio rimarrebbe intatta, chiusa entro schemi tranquilli, ragionevoli, a misura d’uomo. Giobbe sa bene di essere innocente. Ma come uscirne? Come accettare francamente e lucidamente la presenza di un dolore ingiusto da una parte, e tuttavia continuare a crede nell’amore di Dio dall’altra? È la domanda a cui tutto il libro cerca di dare una risposta.

Egli dopo aver ascoltato le opinioni degli amici ed aver dialogato con Dio, Giobbe ha sopportato tutto con fede: “*Il Signore ha dato, il Signore ha tolto, sia benedetto il nome del Signore!*” (*Gb* 1, 21), ed arriva a dire: “*Io ti conoscevo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti vedono*” (*Gb* 42, 5). La polvere e la cenere che erano il luogo di umiliazione e di prova, diventano ora il luogo di conversione: “*Perciò mi ricredo e ne provo pentimento sopra polvere e cenere*” (*Gb* 42, 6), è l’inizio di qualcosa di nuovo.

Giobbe che voleva piegare Dio a tutti i costi, ora comprende che la sua volontà si manifesta anche con le prove e la sofferenza. Dio non spiega a Giobbe perché soffre, ma gli dice che anch’Egli si ribella al male ma, cosa che Giobbe non è in grado di fare, Dio lo controlla, il male. Dio agisce in piena libertà, sia nella creazione, sia nella vita degli uomini e nella storia, con una sapienza a noi inaccessibile e inintelligibile che, in ultima istanza, è nell’interesse dell’uomo, per amore di lui. La verità dell’uomo è espressa in modo profondo, sofferto, paradossale, come conviene alla natura degli orientali, poco portati a reprimere i primi impulsi, i quali attribuiscono a Dio direttamente tutti i mali, in assenza della prospettiva cristiana della retribuzione ultraterrena e della perfetta e perpetua comunione con Dio al di là della morte. Sarà con il Nuovo Testamento che l’uomo scoprirà che Dio soffre con Giobbe e in Giobbe, nella croce di Cristo. La rivelazione del volto del Signore nella storia non si ha soltanto là dove Egli appare con i segni della vittoria, ma anche dove c’è il volto di un uomo sofferente, debole e indifeso. Questa rivelazione della gloria, nella debolezza, ha il suo culmine nella passione e morte di croce; Cristo realizza in maniera nuova e sorprendente la figura del servo del Signore descritta da Isaia. Il Servo sofferente realizzato nel Figlio, è un figlio che si consegna con amore e per amore fino alla morte di croce. La condizione umana va misurata e modellata su quella di Gesù, della sua vita, morte e risurrezione. La crocifissione resta un delitto degli uomini, ma in esso si realizza l’offerta di amore del Figlio e risplende la misericordia del Padre. Questo è un rovesciamento di mentalità e di comportamento. Il Crocifisso è Salvatore perché, essendo potenza di Dio (*1Cor* 1, 24), giustizia e santificazione (*1Cor* 1, 30), ci rende possibile accettare l’umanesimo della croce, l’umanesimo di Gesù.

Con il libro di Giobbe l’uomo antico e quello di oggi hanno fatto e continuano a fare i conti con la religione e con la fede in Dio. Direi che, si impara una volta per tutte la lezione di Giobbe, oppure si resta nel limbo di una fede a metà o, per così dire, retributiva: se le cose mi vanno bene e credo e adoro Dio; se invece le cose mi vanno male, allora impreco e abbandono Dio. Il libro di Giobbe ci insegna a non disperare mai e a credere che Dio non abbandonerà mai l’uomo che gli resta fedele nelle tribolazioni. Nel libro di Giobbe la moralità è stata radicata nella fede. Possiamo affermare che occorre accettare la volontà di Dio ed avere fede nella giustizia divina. Il discorso sulla giustizia di Dio e su Dio stesso, che costituisce il cuore del libro, viene così condotto dal poeta a un altro livello, diverso da quello della domanda sul giusto o sull’ingiusto[[145]](#footnote-145).

**BIBLIOGRAFIA SCELTA**

Benedetto XVI, Omelia della Messa di inizio Pontificato, Roma, 24 aprile 2005.

Benedetto XVI, Udienza generale del 5 ottobre 2011, in *L’Osservatore Romano* (giovedì 6 ottobre 2011) 8.

Giovanni Paolo II, Lettera Apostolica *Salvifici doloris* (11 febbraio 1984), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1984.

Giovanni Paolo II, Udienza generale del 2 giugno 2004, in *La traccia* 6 (2004) 439-441.

Pontificia Commissione Biblica, *Bibbia e morale. Radici bibliche dell’agire cristiano* (Collana Documenti Vaticani), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2008.

*Catechismo della Chiesa Cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992.

Lettera Pastorale dei Vescovi della Svizzera per la festa di Ringraziamento, in *Il Regno - Documenti* 17 (2008) 553-556.

\*\*\*\*\*

Alonso Schökel Luis, Sicre Siaz José Luis, *Giobbe. Commento teologico e letterario.* Traduzione ed edizione italiana a cura di G. Borgonovo (Commenti Biblici), Edizioni Borla, Roma 1985.

Altobelli Romano, “Il valore della sofferenza nell’unità e totalità della persona”, in *Bioetica e cultura* XVII (2008) 1, 73-79.

Attinger Daniel, *Parlare di Dio o parlare del male nel pensiero di Giobbe. Commento esegetico-spirituale*, Edizioni Qiqajon - Comunità di Bose, Magnano (Bi) 2004.

Bonora Antonio, *Il contestatore di Dio. Giobbe*, Marietti, Torino 1978.

------------, *Dio e l’uomo sofferente. Riflessioni sul libro di Giobbe*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1990.

------------, *Giobbe: Il tormento di crede. Il problema e lo scandalo del dolore*, Gregoriana Libreria Editrice, Padova 1990.

Cappelletto Gianni, *Giobbe*. *L’uomo e Dio si incontrano nella sofferenza*, EMP, Padova 2006.

Costacurta Bruna, *“E il Signore cambiò le sorti di Giobbe”. Il problema interpretativo dell’epilogo del libro di Giobbe,* in Vicente Collado Bertomeu (Ed.), *Palabra, Prodigio, Poesia. In memoriam P. Luis Alonso Shökel, S. J.*, editrice Pontificio Istituto biblico, Roma, 2003.

Ferlazzo Natoli Luigi, *Giobbe don’t forget*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2004.

Gross Heinrich, *Giobbe*, Morcelliana, Brescia 2002.

Gutiérrez Gustavo, *Parlare di Dio a partire dalla sofferenza dell'innocente. Una riflessione sul libro di Giobbe*, Queriniana, Brescia 1986.

Kwon J. JiSeong “Rewritten Theology in Greek Book of Job”, in *BIBLICA* 100. 3 (2019) 339-340. 351-352.

Lévêque Jean, *Job et son Dieu. Essai d’exégèse et de théologie* (Etudes Bibliques), vol. II, Gabalda, Paris 1970.

Luzi Mario, Ravasi Gianfranco, *Il libro di Giobbe*, Armando Dadò Editore, Locarno 1977.

Mancuso Vito, “Metafisica del dolore innocente”, in *RdT* 48 (2007) 181-207.

Manicardi Luciano, “Visitare i malati: approccio biblico”, in *Firmana*. *Quaderni di Teologia e Pastorale*, N. 38/39 (2005) 79-88.

Marenco Bovone R. Maria, “Introduzione al libro di Giobbe”, in *Parola di Vita* XLVIII, 2 (2003) 4 - 10.

Martini M. Carlo, *Avete perseverato con me nelle mie prove. Riflessioni su Giobbe*, Piemme - Centro Ambrosiano di documentazione, Casale Monferrato 1990.

Mazzinghi Luca, Manicardi Ermenegildo, Morandi Giacomo, *Dio fa scendere agli inferi e risalire (1Sam 2, 6)*. *La sofferenza nella Sacra Scrittura*, Edizioni San Lorenzo, Reggio Emilia 2003.

Moriconi Bruno, *Giobbe. Il peso della sofferenza. La forza della fede* (Andate e Annunciate 3), Edizioni Camilliane, Torino 2001.

Murphy E. Roland, *Giobbe. Salmi*, Editrice Queriniana, Brescia 1979.

Nemo Philippe, *Giobbe e l’eccesso del male. Con il contributo di Emmanuel Levinas e “Per proseguire il dialogo con Levinas” di Philippe Nemo”,* Introduzione di G. Mura, Città Nuova, Roma 2009.

Pieri Fabrizio, *Giobbe e il suo Dio. L’incontro-scontro con il semplicemente altro* (Fede e Comunicazione 19), Paoline, Milano 2005.

Poma Andrea, *Avranno fine le parole vane? Una lettura del Libro di Giobbe*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1998.

Radermakers Jean, *Il libro di Giobbe. Dio, l’uomo e la sapienza*, EDB, Bologna 1999.

Ratzinger Joseph, *Creazione e peccato. Catechesi sull’origine del mondo e sulla ca*duta, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1986.

Ravasi Gianfranco, *Giobbe.* *Traduzione e commento*, Borla, Roma 2005.

Scaiola Donatella, “Giobbe”, in A. BONORA - M. PRIOTTO (ed.), *Libri sapienziali e altri scritti* (LOGOS. Corso di Studi Biblici 4), Elle Di Ci, Leumann (To) 1977, 57 - 70.

Simian-Yofre Horacio, *Sofferenza dell’uomo e silenzio di Dio nell’Antico Testamento e nella letteratura del Vicino Oriente Antico* (Studia Biblica 2), Città Nuova, Roma 2005.

Timmer Daniel, „God’s Speeches, Job’s Responses, and the Problem of Coherence in the Book of Job: Sapiential Pedagogy Revisited“, in *CBQ* 2 (2009) 286 - 305.

Vermeylen Jacques, “L’énigme des ruines et des villes inhabitées. Un ancrage historique au livre de Job?”, in *RivB* LV 2 (2007) 129 -144.

Vogels Walter, *Giobbe. L’uomo che ha parlato bene di Dio*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2001.

Witaszek Gabriel, “Cierpienie Joba - mądrość “nieortodoksyjna”, in S. HARĘZGA (red.), *U źródeł mądrości*, Rzeszów 1997, 335-348.

--------------, “Die “negative” Pädagogik im Buch Ijob”, in *Keryks.* *Internationale Religionspädagogische Rundschau* V/2006, 87-90.

--------------, “Tra la pedagogia Divina e la pedagogia umana nella sapienza biblica”, in *Pedagogika Katolicka* 1a (2007) 169-185.

--------------, “La sapienza della sofferenza di Giobbe. La morale “non premiata”, in *StMor* 46/1 (2008) 81-103.

---------------, “Un esame di coscienza (*Gb* 31, 1-40). Morale sapienziale”, in *Roczniki Teologiczne* *KUL* LV, 3 (2008) 5-17.

---------------, “Peccato”, in *Temi teologici della Bibbia*, a cura di R. Penna, G. Perego, G. Ravasi, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2010, 992-997.

1. La parte essenziale della storia è contenuto nel prologo (*Gb* 1, 1-2, 13) e nell’epilogo (*Gb* 42, 7-17). La parte centrale del libro parla della sofferenza di Giobbe (*Gb* 3, 1-42, 6). Cfr. Th. Kruger, M. Oeming, K. Schmid, Chr. Uehlinger (Hgg.), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14.-19. August 2005* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 88), Theologischer Verlag, Zürich 2007, 522; cfr. D. Timmer, “God’s Speeches, Job’s Responses, and the Problem of Coherence in the Book of Job: Sapiential Pedagogy Revisited“, in *CBQ* 2 (2009) 286 - 305. [↑](#footnote-ref-1)
2. Nella versione greca dei LXX, il libro di Giobbe è più breve di 1/6 rispetto alla versione ebraica di MT. Le discrepanze tra LXX-Job e MT-Job derivano dall'uso di una diversa edizione ebraica del testo di Giobbe da parte del traduttore greco. Ma la spiegazione più attendibile è il fatto che il traduttore ha semplicemente modificato la versione ebraica di Giobbe per adattarla alle preoccupazioni dei suoi giorni. La versione LXX Giobbe presta più attenzione alla questione dell'ingiustizia, mentre la versione ebraica MT sottolinea la rettitudine di Giobbe, cfr. JiSeong J. Kwon, “Rewritten Theology in the Greek Book of Job”, in *BIBLICA* 100. 3 (2019) 339-340. 351-352. [↑](#footnote-ref-2)
3. F. Mies, “Le corps souffrant dans l’Ancien Testament”, in *RivB* LIV 3 (2006) 265-290. [↑](#footnote-ref-3)
4. Mosè stesso non era andato oltre i 120 anni (*Dt* 34, 7). Questo dettaglio ci riporta all’epoca patriarcale, come suggerisce *Gb* 42, 17; cfr. *Gen* 25, 8: 35, 29. [↑](#footnote-ref-4)
5. L’interrogativo posto da Satana è la chiave della discussione e mostra che il dibattito non gira intorno al significato della sofferenza, bensì intorno alla gratuità della fede. La sofferenza è solo in grado di scandagliare il cuore dell’uomo. È la prova che saggia la fede e la purifica. Cfr. Roland E. Murphy, *Giobbe. Salmi*, Editrice Queriniana, Brescia 1979, 95- 98. [↑](#footnote-ref-5)
6. Il fatto che il libro di Giobbe sia inserito nella Sacra Scrittura fra i libri sapienziali, va tenuto in considerazione ai fini di una sua corretta interpretazione. Infatti, mentre la Torah e i Profeti dicono e interpretano la Parola che Dio rivolge all’uomo, gli scritti sapienziali esprimono i sentimenti e i pensieri dell’uomo responsabile del mondo, creato con un fine da Dio. [↑](#footnote-ref-6)
7. Si consiglia l’introduzione alla letteratura sapienziale curata da V. Morla Asensio, *Libri sapienziali ed altri scritti* (Introduzione allo studio della Bibbia 5), Paideia, Brescia 1997, 7 - 23; G. Von Rad, La Sapienza in Israele, Marietti, Torino 1975 e l’articolo di L. Mazzinghi, “Sapienza”, in G. Barbaglio - G. Bof - S. Dianich (ed.), *Teologia*. *Dizionari San Paolo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2002, 1473-1491; cfr. D. Scaiola, “Giobbe, piccola murena o cattedrale?”, in G. Marconi, C. Termini (a cura di), *I volti di Giobbe. Percorsi interdisciplinari* (Collana Biblica), EDB, Bologna 2002, 11 - 24. [↑](#footnote-ref-7)
8. G. Ravasi, *Giobbe. Traduzione e commento*, Borla, Roma 2005, 128-151. [↑](#footnote-ref-8)
9. G. Ravasi, “Nel dolore è deposto un seme di eternità”, in *L’Osservatore Romano* (mercoledì 10 febbraio 2010) 4-5, traduce questo titolo diversamente *Dialogo di un suicida con sé stesso*. Cfr. *Il libro di Giobbe. L’uomo che discute con Dio* (Catechesi degli adulti attraverso 14), Arcidiocesi di Firenze, Anno pastorale 2005-2006, 135. Il libro di Giobbe è stato scritto verso il V secolo a. C., per cui si tratta di un testo che precede di almeno 1700 anni il libro della Bibbia. [↑](#footnote-ref-9)
10. G. Ravasi, *L’Oss*ervatore *Romano* (mercoledì 10 febbraio 2010) 4. [↑](#footnote-ref-10)
11. *Il libro di Giobbe. L’uomo che discute con Dio*, 7. [↑](#footnote-ref-11)
12. L. Alonso Schökel, J. L. Sicre Diaz, *Giobbe*. *Commento teologico e letterario*. Traduzione ed edizione italiana a cura di G. Borgonovo (Commenti Biblici), Edizioni Borla, Roma 1985, 45. 85. [↑](#footnote-ref-12)
13. A. Bonora, *Il contestatore di Dio. Giobbe*, Marietti, Torino 1978, 46; *idem*, *Dio e l’uomo sofferente. Riflessioni sul libro di Giobbe,* Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1990, 5-9; *idem*, *Giobbe: Il tormento di crede. Il problema e lo scandalo del dolore*, Gregoriana Libreria Editrice, Padova 1990. [↑](#footnote-ref-13)
14. G. Von Rad, *La sapienza in Israele*, 201. [↑](#footnote-ref-14)
15. G. Ravasi, *Giobbe. Traduzione e commento*, 155-160. [↑](#footnote-ref-15)
16. W. Vogels, *Giobbe. L’uomo che ha parlato bene di Dio*, San Paolo, Cinsello Balsamo (Mi) 2001, 56 - 78. [↑](#footnote-ref-16)
17. M. Luzi, G. Ravasi, *Il libro di Giobbe*, Armando Dadò Editore, Locarno1977, 138. [↑](#footnote-ref-17)
18. *Idem*, 139. [↑](#footnote-ref-18)
19. A. Poma, *Avranno fine le parole vane? Una lettura del Libro di Giobbe*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1998, 214. [↑](#footnote-ref-19)
20. G. Moretto (a cura di), *Preghiera e filosofia*, Morcelliana, Brescia 1991, 379-433. [↑](#footnote-ref-20)
21. Benedetto XVI, Udienza generaledel 5 ottobre 2011, in *L’Osservatore Romano* (giovedì 6 ottobre 2011) 8. [↑](#footnote-ref-21)
22. G. Ravasi, *L’Osservatore Romano* (mercoledì 10 febbraio 2010) 4. [↑](#footnote-ref-22)
23. Il Nuovo Testamento contempla il mistero di Cristo, annunciato da Isaia come l'Innocente che soffre per i peccati del mondo, per le radici ultime del male che devasta la terra e per il valore inestimabile della sofferenza all’interno del piano divino della salvezza. [↑](#footnote-ref-23)
24. A. Weiser, *Giobbe.* Traduzione e commento di Artur Weiser. Traduzione italiana di Giovanni Casanova (Antico Testamento 13), Paideia, Brescia 1975, 11-12. Il nome Giobbe è di significato molto incerto: proviene forse da una radice ebraica che significa “*nemico*”, per alcuni autori da un’altra radice che indica il “*pentirsi*”; per altri ancora, da un’espressione che indica “*dov’è mio padre?*”, forse con riferimento al dialogo di Giobbe con Dio. [↑](#footnote-ref-24)
25. La collocazione di Giobbe al di fuori del territorio d’Israele (*Gb* 1, 1) sottintende che, in qualche modo, tutti noi siamo dei Giobbe e, come Giobbe, aspettiamo continuamente una risposta. J. Vermeylen, “L’énigme des ruines et des villes inhabitées. Un ancrage historique au livre de Job? in *RivB* LV 2 (2007) 129-144; T. Linafelt, “The wizard of Uz: Job, Dorothy, and the limits of the sublime”, in *Biblical Interpretaion. A Journal of Contemporary Approaches*, XIV 1/2 (2006) 95-109. Uz viene citato da *Lam* 4, 2 come territorio edomita, e in *Ger* 25, 20 come Edom. [↑](#footnote-ref-25)
26. J. Radermakers, *Il libro di Giobbe. Dio, l’uomo e la sapienza*, EDB, Bologna 1999, 13 - 15. [↑](#footnote-ref-26)
27. La poesia ebraica, presente anche in moltissime pagine dei profeti e in altri libri, si esprime in una vasta gamma di forme. Essa non è sempre letterariamente sublime, ma è sempre manifestazione immediata e vivace di esperienze umane e di sentimenti profondi, vissuti in sintonia con la fede nel Dio d'Israele ed espressi con stile ricercato. La poesia della Bibbia è generalmente accessibile a tutti; ma rimane la poesia di un determinato popolo. Ciò significa che se ne penetra il senso e se ne coglie la bellezza tanto più quanto più ci si familiarizza con la storia di questo popolo, i suoi personaggi, il suo linguaggio, la sua unica e inconcepibile esperienza di fede. Questo è infatti il terreno in cui affonda le sue radici la poesia della Bibbia, anche quando il suo respiro si fa più universalmente umano. [↑](#footnote-ref-27)
28. D. Scaiola, “Giobbe”, in A. Bonora – M. Priotto (ed.), *Libri sapienziali e altri scritti* (LOGOS. Corso di Studi Biblici 4), Elle Di Ci, Leumann (To) 1977, 60; Maria R. Marenco Bovone, “Introduzione al libro di Giobbe”, in *Parole di Vita* XLVIII, 2 (2003) 9. [↑](#footnote-ref-28)
29. L. Mazzinghi, “Sapienza”, in G. Barbaglio - G. Bof - S. Dianich (ed.), *Teologia*. *Dizionari San Paolo*, 1473-1491. [↑](#footnote-ref-29)
30. L’elogio della Sapienza che si trova in *Gb 28* è forse una delle fonti letterarie di *Bar* 3, 9-4, 4 (circa il 200 a. C.), che presenta una ricerca della sapienza e la sua scoperta nella creazione e nella Legge. [↑](#footnote-ref-30)
31. G. Von Rad, *Théologie de l’Ancien Testament*, vol. I, Labor et Fides, Genève 21967, 384-385. [↑](#footnote-ref-31)
32. *Il libro di Giobbe. L’uomo che discute con Dio*, 7. [↑](#footnote-ref-32)
33. J. Radermakers, *Il libri di Giobbe. Dio, l’uomo e la sapienza*, 34. [↑](#footnote-ref-33)
34. Termine integro è riferito a Noè in *Gen* 6, 9 e ad Abramo in *Gen* 17, 1. [↑](#footnote-ref-34)
35. H. Gross, *Giobbe*, Morcelliana, Brescia 2002, 21. [↑](#footnote-ref-35)
36. I figli di Giobbe facevano spesso banchetti nelle loro case, e vi invitavano le sorelle e molti ospiti (*Gb* 1, 4). Questo illustra il benessere e la felicità intima della famiglia di Giobbe che si manifestano nell’unione concorde e lieta di tutti i figli. Erano legati fra loro da un tenero affetto, che dava loro uno spirito di famiglia. I pasti abbondanti dei figli mostrano che essi partecipano alla ricchezza del padre. E Giobbe lasciava ogni libertà ai suoi figli. [↑](#footnote-ref-36)
37. A. Weiser, *Giobbe*, 42. [↑](#footnote-ref-37)
38. Il Satana del libro di Giobbe appartiene ai “*figli di Dio*” (*Gb* 1, 6: 2, 1), ossia agli angeli del cielo, e quindi non è affatto un essere demoniaco. [↑](#footnote-ref-38)
39. Nel libro di Giobbe, il termine satana è senza articolo e indica il nome proprio del tentatore. Satana non è da confondere con il diavolo della tradizione giudaico cristiana, poiché nel mondo ebraico è un angelo al servizio di Dio. [↑](#footnote-ref-39)
40. F. Bianchi, “Mi ha sbarrato la strada”; “Ha nascosto il suo volto” (*Gb* 7, 12; *Is* 8, 17)”, in *PSV* 55 (2007) 69. [↑](#footnote-ref-40)
41. Si deve notare la scelta del poeta di aprire il poema con un monologo che precede il dialogo. Gli amici, pur presenti sulla scena, tacciono. In questo modo, si comprende molto bene come Giobbe resti davvero chiuso nella sua disperazione. Nonostante il suo desiderio di comprendere ancora non riesce ad aprirsi, né agli altri né tanto meno a Dio, che è già stato chiamato in causa. Questo monologo può essere letto in chiave psicologica, come espressione di un momento di tragica depressione. Può essere letto anche in chiave filosofica, come il tentativo di porsi domande sul senso della vita e soprattutto sulla giustizia di Dio. [↑](#footnote-ref-41)
42. Nella Bibbia abbiamo anche altri testi in cui si maledice il giorno della nascita. Il primo di questi testi è Geremia 20, 14-18, in cui il profeta, sotto il peso della persecuzione, maledice, come Giobbe, il giorno della sua nascita e si augura di non essere mai nato. L’altro testo che si può leggere in questa chiave è il lamento di Giona 4, 3 e, più tardi, quello ben più amaro di Qoèlet 4, 1-3: 6, 3: ivi uomini di fede si lamentano del male di vivere e si augurano di morire. Questo lamento nasce davanti a Dio e a Lui è rivolto. [↑](#footnote-ref-42)
43. Giobbe si accontenta del fatto che Dio gli abbia risposto in prima persona. Alla fine, Dio risarcisce in abbondanza Giobbe di tutte le sofferenze che ha dovuto subire (*Gb* 42, 10-16). [↑](#footnote-ref-43)
44. Cfr. Agnese M. Fortuna, *“Il contagio del male. Un commento a The Addiction di Abele Ferrara”*, Aleph Edizioni, Montespertoli (Fi) 2006, 63 - 77. [↑](#footnote-ref-44)
45. Il “perché” di Giobbe è profondamente biblico e ritorna molto spesso nei cosiddetti Salmi di lamento (*Sal* 22, 2: 43, 2). [↑](#footnote-ref-45)
46. B. Moriconi, *Giobbe. Il peso della sofferenza. La forza della fede* (Andate e Annunciate 3), Edizioni Camilliane, Torino 2001, 69-71; H. Gross, *Giobbe*, 93. [↑](#footnote-ref-46)
47. La lunga sezione, composta di ventitré capitoli (*Gb* 4-27), contiene i nove interventi dei tre amici di Giobbe: Elifaz, Bildad e Zofar, rispettivamente un uomo di legge, un saggio e un profeta, ai quali, per ben nove volte, Giobbe risponde. Sembra che tutta la teologia ufficiale di Israele sia contro Giobbe. [↑](#footnote-ref-47)
48. La religiosità dei suoi amici è una religiosità basata su considerazioni generiche della natura umana e pertanto incapace di comprendere il vero dramma del singolo sofferente. [↑](#footnote-ref-48)
49. L’argomentazione dei tre amici è condotta non secondo i nostri criteri, ma con una logica molto diversa, che ritorna su argomenti già presentati e che, apparentemente, passa da un tema all’altro. Così molte volte Giobbe non sembra rispondere direttamente alle questioni dei tre amici, ma affronta tematiche apparentemente estranee. [↑](#footnote-ref-49)
50. Sul tema della giustizia retributiva, cfr. L. Alonso Schökel e J. L. Sicre Diaz, *Giobbe. Commento teologico e letterario*, 383; L. Mazzinghi, “Morte e immortalità nel libro della sapienza: alcune considerazioni su Sap 1, 12-15: 2, 21-24: 3, 1-9”, in *Vivens Homo* 17/2 (2006) 283-286; G. Witaszek, “Die “negative” Pädagogik im Buch Ijob”, in *Keryks.* *Internationale Religionspädagogische Rundschau* V/2006, 77-94. [↑](#footnote-ref-50)
51. *Il libro di Giobbe. L’uomo che discute con Dio*, 41. [↑](#footnote-ref-51)
52. Un simile problema si trova anche nel Salmo 73 dove il Salmista propone una soluzione dicendo che il successo dei malvagi è soltanto effimero. [↑](#footnote-ref-52)
53. Giobbe descrive così i poveri: abbandonati, senza riparo, costretti a spigolare in un campo non loro (*Gb* 24, 5-8). In Giobbe 24 le immagini degli oppressori si alternano a quelle degli oppressi. L’obiettivo finale non è tanto denunciare le ingiustizie, ma evidenziare l’esistenza di un ordine ingiusto nel mondo, che tende a trasformarsi in mancanza di senso. [↑](#footnote-ref-53)
54. L’azione proibita dalla Legge mosaica in *Dt* 19, 14: 27, 17. [↑](#footnote-ref-54)
55. Elifaz aveva mosso anche lui questo tipo d’accusa contro Giobbe (*Gb* 22, 2-9). [↑](#footnote-ref-55)
56. Nel Salmo 8, la riflessione sulla grandezza di Dio, messa in luce dalla grandiosità del creato, porta il salmista a interrogarsi sulla realtà dell’uomo e a scoprire che proprio di lui Dio si prende cura, cosa che Giobbe aveva messo in dubbio in *Gb* 7, 17-18. [↑](#footnote-ref-56)
57. G. Witaszek, “Peccato”, in *Temi teologici della Bibbia*, a cura di R. Penna, G. Perego, G. Ravasi, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2010, 992-997. [↑](#footnote-ref-57)
58. Bildad ignora un’idea di fondo: il Dio della Bibbia va incontro all’uomo peccatore. [↑](#footnote-ref-58)
59. Oggi la saggezza viene trasmessa come patrimonio dell’esperienza e della cultura. D’altra parte l’esperienza dei padri non offre tutte le risposte. Come rimanere fedeli alla tradizione e nello stesso tempo evolvere e crescere? [↑](#footnote-ref-59)
60. J. Lévêque, *Job et son Dieu. Essai d’exégèse et de théologie* (Etudes Bibliques), vol. II, Gabalda, Paris 1970, 624. [↑](#footnote-ref-60)
61. Cfr. G. Witaszek, “La sapienza della sofferenza di Giobbe. La morale “non premiata”, in *StMor* 46/1 (2008) 91-96. [↑](#footnote-ref-61)
62. Già in *Gb* 22, 2-6 Giobbe si era espresso sulla sua innocenza, integrità e giustizia. [↑](#footnote-ref-62)
63. G. WITASZEK, “Un esame di coscienza (*Gb* 31, 1-40). Morale sapienziale”, in *Roczniki Teologiczne KUL* LV, 3 (2008) 5-17. [↑](#footnote-ref-63)
64. In questo capitolo Giobbe si presenta riferendo un lungo elenco di peccati da lui non commessi. Il genere letterario è quello del giuramento imprecatorio contro sé stessi. Lo si pretendeva dall’accusato in giudizio (*Es* 22, 9-10; *Nm* 5, 20-22; *1Re* 8, 31-32) come una specie di confessione pubblica. Questo genere si incontra anche nei Salmi di lamentazione individuale (*Sal* 7, 4-6. 8-9: 17, 1-5. 15: 18, 21-26: 59, 4-5: 109, 4. 5. 31). Si tratta infatti di una sorta di esame di coscienza. [↑](#footnote-ref-64)
65. Eliu è un nome della tradizione israelitica (*1Sam* 1, 1; *1Cr* 12, 21: 26, 7: 27, 18), che può essere avvicinato a quello di Elia e che in ebraico significa anch’esso “*Jahve è il mio Dio*”. Il libro di Giobbe lo presenta come un israelita autentico che ostenta superiorità di fronte agli Edomiti o agli Arabi. I suoi legami giudaici lo raccomandano come portavoce autorizzato del Dio dell’alleanza. Similmente al profeta Elia (*1Re* 17-19), anche Eliu appare sdegnato di fronte a chi accusa il Signore ed è pieno di zelo per lui. Come Elia, anche il suo omonimo Eliu si erge ad avvocato difensore di Dio ed è già chiaro fin dall’inizio che si opporrà a Giobbe che pretende di avere ragione davanti a Dio. [↑](#footnote-ref-65)
66. I suoi quattro monologhi (*Gb* 32-37) spezzano il nesso tra l’ultimo grido di Giobbe a Dio e la risposta di Dio stesso e risultano palesemente, sia sul piano formale che su quello stilistico, un’aggiunta fatta in un momento posteriore. Si può dire che Eliu è il primo a commentare il libro di Giobbe, così com’è emerso dai diversi dialoghi. Egli prende in esame, con sguardo critico, le affermazioni degli amici e di Giobbe stesso. [↑](#footnote-ref-66)
67. Il *Dei Verbum* (1-2) afferma che Dio parla agli uomini in parole e opere. Cfr. *Eb* 1, 1-4. [↑](#footnote-ref-67)
68. Lo aveva già anticipato Elifaz in *Gb* 5, 19. [↑](#footnote-ref-68)
69. Il tema dell’angelo custode sarà sviluppato nella letteratura giudaica (*Tb* 5, 4; *Mt* 18, 10; *At* 12, 15). [↑](#footnote-ref-69)
70. Elifaz rifiuta questo genere di meditazione, sostenendo che Dio corregge di persona gli uomini (*Gb* 5, 1. 17). [↑](#footnote-ref-70)
71. L’idea è ripresa anche nel Nuovo Testamento, in particolare in *Eb* 12, 5-6. [↑](#footnote-ref-71)
72. B. Maggioni, “La rivelazione come dialogo”, in *In principio. La comunicazione nella Bibbia*, a cura di G. Ravasi - B. Maggioni - A. Bonora, Supplemento a Jesus - anno XVII - gennaio 1995, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1994, 65-96; *idem*, *Giobbe e Qohelet. La contestazione sapienziale nella Bibbia*, Cittadella Editrice, Assisi 1979, 31 - 33. [↑](#footnote-ref-72)
73. Il tema della sofferenza come correzione di Dio è già stato trattato da Elifaz (*Gb* 5, 17-27: 22, 11-20) e Zofar (*Gb* 11, 13-19). Più raramente, la sofferenza sembra avere un valore di intercessione e di redenzione, almeno quella dei giusti, come Mosè (*Es* 17, 11-13; *Nm* 11, 1-2), Geremia (*Ger* 8, 18-21: 11, 19: 15, 18), e soprattutto il Servo del Signore (*Is* 52, 14: 53, 3. 10-12). Ma, nei discorsi di Eliu e nell’insieme del libro di Giobbe, non si parla del valore di redenzione della sofferenza del giusto. Cfr. L. Mazzinghi, E. Manicardi, G. Morandi, *Dio fa scendere agli inferi e risalire (1Sam 2, 6)*. *La sofferenza nella Sacra Scrittura*, Edizioni San Lorenzo, Reggio Emilia 2003, 19 - 41; G. Witaszek, “Tra la pedagogia Divina e la pedagogia umana nella sapienza biblica”, in *Pedagogika Katolicka* 1a (2007) 169-185. [↑](#footnote-ref-73)
74. Rachel F. Magdalene, “Job’s wife as hero: A feminist-forensic reading of the Book of Job”, in *Biblical Interpretation. A Journal of Contemporary Approaches*, XIV 3 (2006) 209-258. [↑](#footnote-ref-74)
75. L. Alonso Schökel, J. L. Sicre Diaz, *Giobbe*. *Commento teologico e letterario*, 673. [↑](#footnote-ref-75)
76. Sembra lasciarsi andare, rassegnato e stanco (*Gb* 29, 4); tenta di far ragionare Dio (*Gb* 10, 8); ironizza con infinita amarezza (*Gb* 7, 20). Assume persino atteggiamenti di sfida (*Gb* 10, 2). Cfr. D. Attinger, *Parlare di Dio o parlare del male nel pensiero di Giobbe. Commento esegetico-spirituale*, Edizioni Qiqajon – Comunità di Bose, Magnano (Bi) 2004, 24 - 56. [↑](#footnote-ref-76)
77. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, 280 (d’ora e poi *CCC*). Cfr. G. Witaszek, “La sapienza della sofferenza di Giobbe. La morale “non premiata”, 91-96. [↑](#footnote-ref-77)
78. Pontificia Commissione Biblica, *Bibbia e morale. Radici bibliche dell’agire cristiano* (Collana Documenti Vaticani), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2008, 16-23; Commissione Teologica Internazionale, *Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio* (23 luglio 2004), in *EV* 22, 2870-2964; come pure dei libri e degli articoli di B. Marconcini e Collaboratori, *Profeti e Apocalittici* (LOGOS. Corso di Studi Biblici 3), ELLE DI CI, Leumann (Torino) 2007; L. Mazzinghi, “In principio Dio creò il cielo e la terra”: il racconto della creazione come profezia”, in *La Profezia* (Parola Spirito e Vita 41), Bologna 1999, 11-23; R. Fabris, “Biós e zoê: la visione biblica della vita”, in *CredOg* 28 (4/2008) n. 166, 54-56; M. Raczkiewicz, “El ombre creado a imagen de Dios en san Efrén”, in *Moralia* 31 (2008) 131-158; Luis F. Ladaria, “*Dignitas personae***.** Alcuni elementi di antropologia**”,** in*StMor* 47/2 (2009) 339-352. [↑](#footnote-ref-78)
79. G. Ravasi, *L’Osservatore Romano* (mercoledì 10 febbraio 2010) 4; cfr. Richard W. Miller, “The mystery of God and the suffering of human beings”, in *HeyJ* L (2009) 846 - 863. [↑](#footnote-ref-79)
80. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-80)
81. Nella Bibbia il termine “*conoscere*” significa entrare in profondità. Conoscere non è informarsi, bensì aprirsi all’altro, alla comprensione, non rimanere alla superficie delle cose. Perché ciò avvenga è necessario l’ascolto dell’altro. Cfr. J. McCarthy, “Théologie et écologie”, in *NRT* 130 (2008) 566-568. [↑](#footnote-ref-81)
82. C. Theobald, *La Rivelazione*, EDB, Bologna 2006, 51-52. [↑](#footnote-ref-82)
83. F. Euvé, “La création et son avenir”, in *Lumen Vitae* LXIV, 2 (2009) 150-152. [↑](#footnote-ref-83)
84. La teologia della creazione si è sviluppata durante il periodo dell’esilio babilonese nel VI sec. a. C., precisamente negli ambienti in cui Israele prendeva chiara coscienza della sua vocazione. Questo contesto ha spinto anche i profeti a confrontarsi sul carattere teologico della creazione (Il Secondo Isaia). [↑](#footnote-ref-84)
85. Gli studiosi sono convinti che questa parte del libro abbia come autore un profeta anonimo che ha scritto la sua opera durante la deportazione degli Israeliti a Babilonia. La prima deportazione è avvenuta nel 597 a. C., la seconda nel 587 a. C. e poi nel 582 a. C. la terza, che è durata più di 50 anni e ha dato origine a una situazione permanente che prende il nome di diaspora. La piccola comunità deportata da Giuda vive come una minoranza dispersa nella grande realtà dell’impero babilonese, dotato di una struttura imperiale e di un’economia sviluppata, con un esercito potente, una religione contrassegnata da grandi e monumentali espressioni. Questo piccolo gruppo vive nella paura di non poter conservare la propria identità e di non poter continuare a credere al Dio liberatore.

    Il problema della precedenza cronologica di *Is* 40-55 su *Gen* 1 (viceversa) non è ancora stato risolto in maniera soddisfacente. Nei testi del Secondo Isaia non esiste, ad esempio, un’affermazione esplicita della creazione del mondo mediante la parola, mentre invece si esprime con chiarezza il racconto sacerdotale. È molto difficile affermare se *Is* 40-55 conosca e completi *Gen*1.

    La parola di Dio è di per sé creatrice, ha cioè il potere di dar vita alle cose. Nei racconti della creazione nel Libro della Genesi troviamo la figura di Dio che crea con la parola: “*Dio disse...e questo fu*”. La parola di Dio è una parola efficace che produce ciò che pronuncia. Si cristallizza in qualcosa di preciso e chiaro che acquista il suo senso, collocandolo al suo posto nel creato, conferendogli lo status proprio, definitivo di creatura. Il Secondo Isaia afferma che la parola di Dio non è vana, bensì è capace di fecondare la terra (*Is* 55, 10-11; cfr. *Sal* 33, 6. 9; *Sal* 147, 18). La funzione creatrice della parola di Dio è inerente alla parola profetica. Attraverso di essa Dio continua a creare. Cfr. A. Neher, *L’essenza del Profetismo*, Marietti, Casale Monferrato 1984, 94. [↑](#footnote-ref-85)
86. R. Fabris, “Biós e zoê: la visione biblica della vita”, 57. [↑](#footnote-ref-86)
87. L. Lucci, “Spirito di Dio e vita nella Bibbia. Tra simbolo e realtà”, in *RVS* 62 (2008) 22. [↑](#footnote-ref-87)
88. G. Von rad, *Teologia dell’Antico Testamento*, vol. I: *Teologia delle tradizioni storiche d’Israele*, Paideia Editrice, Brescia 1972, 167. [↑](#footnote-ref-88)
89. Il termine *gō’ēl* ricorre 46 volte nell’Antico Testamento,10 delle quali nel Secondo Isaia. [↑](#footnote-ref-89)
90. Siamo attorno al 550 a. C., una quarantina d’anni dopo la distruzione della città di Gerusalemme. [↑](#footnote-ref-90)
91. G. Colombo, “Creazione”, in G. Barbaglio, S. Dianich (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1991, 184-210. [↑](#footnote-ref-91)
92. Lettera Pastorale dei Vescovi della Svizzera per la festa del Ringraziamento, in *Il Regno – Documenti* 17 (2008) 553-556. [↑](#footnote-ref-92)
93. Nel rispondere a Giobbe, Dio riprende il nome proprio di *Jahve*, cioè il Dio dell’esodo, il Dio di Israele e il Signore della storia. Il nome *Jahve* è stato usato nel prologo, in Egli sedeva in trono nel cielo; adesso appare sulla terra degli uomini. Si instaura così una nuova relazione, più diretta e più personale, fra Giobbe e il suo Dio. [↑](#footnote-ref-93)
94. Dio appare in una teofania, cioè nella sua esistenza; è un’esperienza nuova della presenza del Signore. [↑](#footnote-ref-94)
95. La descrizione poetica trova dei paralleli in *Pr* 8, 22-31; *Sal* 104, 5-9; *Bar* 3, 34-35. [↑](#footnote-ref-95)
96. G. Borgonovo, *La notte e il suo sole. Luce e tenebre nel Libro di Giobbe. Analisi simbolica* (Analecta Biblica 135), Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1995, 56 - 75. [↑](#footnote-ref-96)
97. Alcuni animali sono dotati di un istinto particolarmente sensibile a percepire questi fenomeni: l’ibis, uccello simbolo della sapienza nell’antico Egitto, annuncia le piene del Nilo; il gallo presagisce il sorgere del sole, prima ancora che esso compaia, meritando così di rappresentare la risurrezione, ma annuncia anche le piogge d’autunno, secondo una tradizione popolare orientale. [↑](#footnote-ref-97)
98. Nel racconto sulla creazione del mondo, l’autore si serve del simbolo, che è l’unico in grado di far parlare di Dio. Egli si serve di un linguaggio che, per sua natura, è limitato. Con questa immagine di potenza si chiude la descrizione delle forze della natura evocate da Dio. [↑](#footnote-ref-98)
99. Dopo la descrizione dei fenomeni astronomici si apre la seconda parte del discorso, centrata sugli animali del deserto (*Gb* 38, 39-39, 30). [↑](#footnote-ref-99)
100. B. Standaert, “Elogio del paradosso”, in *La Rivista del Clero Italiano* 2 (2009) 139-153. [↑](#footnote-ref-100)
101. A questo punto si deve ricordare la parabola della zizzania (*Mt* 13, 24-30), in cui si racconta che il Signore lascia che buoni e cattivi coesistano insieme, come avviene nel mondo animale. L’uomo ragiona con la logica dell’antitesi: buono-cattivo, amico-nemico, giusto-ingiusto, utile-inutile, e vorrebbe applicare anche al creato questa logica. Dio, invece, utilizza la logica dell’essere, del crescere, del diventare. Egli è un Dio che cura la vita in tutti i suoi aspetti, anche in quelli che a noi paiono inutili o persino dannosi. Cfr. J. Ratzinger, *Creazione e peccato. Catechesi sull’origine del mondo e sulla caduta*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1986, 47-59. [↑](#footnote-ref-101)
102. A. Wénin, “L’humain et la nature. Réflexions à partir du premier Testament”, in *Lumen Vitae* 2009/2,134-138; F. Pieri, *Giobbe e il suo Dio. L’incontro-scontro con il semplicemente altro* (Fede e Comunicazione 19), Paoline, Milano 2005. [↑](#footnote-ref-102)
103. Nell’Edipo c’è la sottomissione al destino che ci sconvolge. Le parole e le gesta di Edipo sono belle per il loro spirito di sottomissione: racchiudono in sé una trasfigurazione estetica del dolore. Non c’è nessuno a cui Edipo possa appellarsi per la sua sofferenza innocente, nessuno contro cui possa lottare. Edipo vive in un mondo chiuso, in un mondo immanente e per lui non c’è una potenza su cui appoggiarsi nella lotta contro il mondo. Il mondo è pieno di dèi ma questi dèi sono immanenti al mondo e il destino regna anche su di essi, quello stesso destino che aveva imposto a Edipo la sua sofferenza innocente, tragica e senza uscita. Una soluzione estetica è la sola possibile. [↑](#footnote-ref-103)
104. G. Ravasi, *L’Osservatore Romano* (mercoledì 10 febbraio 2010) 4. [↑](#footnote-ref-104)
105. A. Bonora, *Il contestatore di Dio*. *Giobbe*, 8. [↑](#footnote-ref-105)
106. Il cap. 28 di Giobbe è un’aggiunta posteriore al libro, dedotta da altri contesti e interpolata qui per aggiungere una cesura più chiara alla fine del colloquio di Giobbe con gli amici e per sottolineare la dichiarazione di fallimento della sapienza umana riguardo al problema dello stesso Giobbe. Per quanto poi riguarda la posizione che occupa questo capitolo nel poema, va detto che esso sembra una continuazione delle parole di *Gb* 27, questo capitolo, ciò nonostante, apporta il suo contributo al messaggio complessivo del libro. Il capitolo 28, il canto della sapienza, ha una doppia funzione: esso fa da ponte tra il dialogo di Giobbe con gli amici ed è anche il suo ultimo colloquio con Dio.

     Nello stato attuale del libro, l’elogio della sapienza è stato intercalato in occasione della seconda redazione. Nella genesi storica del testo, poi, si può ipotizzare che un nuovo saggio anonimo desiderasse elevare il discorso al di sopra delle discussioni oziose in cui esso si stava impantanando – lo mostra il tono astratto del linguaggio. Questo elogio si sviluppa secondo il normale procedimento stilistico sapienziale che utilizza lo schema: domanda e risposta (*Pr* 23, 29-30). Dal punto di vista grammaticale, lo si può mettere in conto a Giobbe, che ha parlato in *Gb* 27, perché in *Gb* 28, 1 non si trova menzione di un nuovo interlocutore. Ma il dubbio nasce a causa della mancanza di concatenazione con ciò che precede, e a causa della forma letteraria inusitata. Dal punto di vista formale, *Gb* 28 si può facilmente suddividere in tre strofe (*Gb* 28, 1-11. 12-19. 20-27. 28) sulla base del medesimo ritornello sull’inaccessibilità della sapienza, che viene ripetuto nei versetti *Gb* 28, 12 e 20. Cfr. Per esempio A. Niccacci, “Giobbe 28”, in *Liber Annuus dello Studium Biblicum Franciscanum di Gerusalemme* 31 (1981) 29-58, suddivide il testo in tre strofe; G. Fohrer, *Das Buch Hiob* (KAT 16), Gütersloh 1963, 390, suddivide il capitolo 28 in quattro strofe di 7 versetti ciascuna: vv. 1-6. 7-11+24. 12-18. 20-23 e 25-27. Il ritornello indica anche il tema della poesia: La sapienza di Dio appare inaccessibile; tuttavia non è soltanto qualcosa di riservato a Dio creatore, poiché questi ha concesso all’uomo la possibilità di prendervi parte. [↑](#footnote-ref-106)
107. S. Zamboni, “Voi siete la luce del mondo”. La dimensione teofanica dell’agire morale”, in *StMor* 45/2 (2007) 319 - 322. [↑](#footnote-ref-107)
108. L. Alonso Schökel, “La réponse de Dieu”, in *Concilium* 189 (1983) 75-84. [↑](#footnote-ref-108)
109. Come si legge nell’Editoriale della *Rivista del Clero Italiano* (gennaio 2009 / Anno XC, 3) 3-4: “La Bibbia è la rivelazione di Dio e insieme uno specchio molto articolato e intelligente dell’esperienza umana”. Cfr. J. Morales, *La experiencia de Dios*, Rialp, Madrid 2007, 123-167. [↑](#footnote-ref-109)
110. Il termine progetto compare solo nel libro di Geremia (23, 20: 30, 24: 51, 11) ed indica il progetto di Dio contro il male. [↑](#footnote-ref-110)
111. La tempesta è il simbolo della presenza di Dio. L’immagine di Dio che sorge dalla tempesta si trova spesso nella Bibbia. Dio si rivela così a Mosé (*Es* 19, 16), ai profeti (*Ez* 1, 4; 2*Re* 2, 1. 11; *Zc* 9, 14); spesso segnala una manifestazione storica del Dio giudice (*Is* 29, 6: 40, 24: 41, 16; *Ger* 23, 19: 30, 23; *Ez* 13, 11.13; *Na* 1, 3; *Abd* 3, 8-11; *Sal* 18, 8-14: 50, 3: 77, 18-19: 81, 8: 97, 2-6). La tempesta può essere anche segno della punizione divina (*Am* 5, 18), ma spesso è il segno della salvezza, come in *Is* 29, 6. Il simbolo cosmico della tempesta è connesso alla voce di Dio. [↑](#footnote-ref-111)
112. J. Lévêque, *Job et son Dieu. Essai d’exégèse et de théologie*, vol. II, 531. [↑](#footnote-ref-112)
113. *Idem.*, 532. [↑](#footnote-ref-113)
114. G. Gutiérrez, *Parlare di Dio a partire dalla sofferenza dell’innocente. Una riflessione sul libro di Giobbe*, Queriniana, Brescia 1986, 173. [↑](#footnote-ref-114)
115. Cfr. B. Moriconi, “La “fecondità del fallimento” della teologia nel libro di Giobbe”, in *RVS* 62 (2008) 647 - 650. [↑](#footnote-ref-115)
116. G. Odasso, “Isaia”, in *La Bibbia Piemme*, Piemme, Casale Monferrato (Al) 1995, 1762. [↑](#footnote-ref-116)
117. Carlo M. Martini, “Il Dio nascosto”, in *ATT* 13 (2007/2) 310. È difficile stabilire chi è l’autore dei canti del Servo e il contesto in cui si trovano. Gli esegeti concordano sul fatto che i capitoli 42-53 sono di uno o più autori ignoti, certamente posteriori al Profeta Isaia. Il Servo talvolta sembra essere tutto il popolo d'Israele; talvolta, invece, il Servo viene identificato con il re dei persiani Ciro, il quale conquistò la Babilonia e consentì il ritorno degli esiliati a Gerusalemme. In alcuni brani, chiamati appunto i carmi del servitore di Dio, la figura del servitore si precisa come persona singola, pur   
     restando anonima, una persona che dà la vita per il popolo e subisce terribili torture fisiche e morali. Una   
     persona che ha presentato il dorso ai flagellatori, la guancia a chi gli strappava la barba e che non ha sottratto la faccia agli insulti e agli sputi (*Is* 50, 6) Cfr. John M. McDermott, *La sofferenza umana nella Bibbia.*  
     *Saggio di teologia biblica* (Piccola Biblioteca di Teologia 9), Edizioni Dehoniane, Roma 1990, 89-137. [↑](#footnote-ref-117)
118. Il Servo come intercessore del popolo entra nella linea delle grandi figure di intercessori. Abramo intercede per Sodoma, lottando in qualche modo con Dio per strappargli la salvezza della città (*Gen* 18). Mosè, uomo di preghiera, intercede per il popolo, pregando persino per il faraone (*Es* 32). Questo vuol dire che Abramo, poi Mosè, poi il Servo, il Signore Gesù, sono coloro che danno voce alla volontà di salvezza di Dio. [↑](#footnote-ref-118)
119. Carlo M. Martini, “Il Dio nascosto”, 308. [↑](#footnote-ref-119)
120. E. R. Urciuoli, “Gesù e il Servo sofferente. Il problema dell’auto-comprensione gesuana nei termini di Is 53”, in *RivB* LVIII 2 (2019) 203 - 227. [↑](#footnote-ref-120)
121. Carlo M. Martini, “Il Dio nascosto”, 310. [↑](#footnote-ref-121)
122. Il termine pazienza è in realtà il greco *ypomoné*, che significa piuttosto perseveranza. Il termine greco viene a sua volta da un verbo che significa star sotto, resistere, perseverare, ma anche attendere con fermezza e fiducia. La Lettera di Giacomo ci aiuta a capire che Giobbe è un uomo aperto al futuro ed è in grado di vedere lontano e di attendere con perseveranza i segni della presenza di Dio. Cfr. *Il libro di Giobbe. L’uomo che discute con Dio* (Catechesi degli adulti attraverso 14), 120-121. [↑](#footnote-ref-122)
123. R. Fisichella, *Gesù di Nazaret profezia del Padre*, Paoline, Milano 2000, 258 - 268. [↑](#footnote-ref-123)
124. Cfr. M. Doldi, M. Picozzi, A. Ponte, *Bioetica: La Parola di Dio e le parole dell’uomo*. Prefazione di Dionigi Tettamanzi, Città Nuova, Roma 2005, 82. [↑](#footnote-ref-124)
125. <http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651207_epilogo-concilio_it.html> (Sito consultato il 31 gennaio 2012). [↑](#footnote-ref-125)
126. Giovannni Paolo II, Lettera Apostolica *Salvifici doloris* (11 febbraio 1984), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1984. (D’ora e poi *Sd*); cfr. G. Ravasi, *L’Osservatore Romano* (mercoledì 10 febbraio 2010) 4. [↑](#footnote-ref-126)
127. V. Mancuso, “Metafisica del dolore innocente”, in *RdT*, 48 (2007) 187. [↑](#footnote-ref-127)
128. *Idem*, 188. [↑](#footnote-ref-128)
129. Giovanni Paolo ii, *Udienza generale* del 2 giugno 2004, in *La traccia* 6 (2004) 439-441. [↑](#footnote-ref-129)
130. L. Sandrin, *Vivere il dolore e la speranza*, EDB, Bologna 2009; *idem*, “La via della sofferenza e della *con*-solazione”, in *Consacrazione e Servizio* 1 /2010, 21-25. [↑](#footnote-ref-130)
131. G. Greshake, *Perché l’amore di Dio ci lascia soffrire?*, Queriniana, Brescia 2008, 83. [↑](#footnote-ref-131)
132. L. Sandrin, “La via della sofferenza e della consolazione”, 23-24. [↑](#footnote-ref-132)
133. Benedetto XVI, Omelia nella Messa di inizio Pontificato, Roma, 24 aprile 2005. [↑](#footnote-ref-133)
134. Gli amici di Giobbe rappresentano la cultura religiosa del tempo, la stessa che avevano i discepoli di Gesù che l’hanno interrogato sul cieco nato: *Rabbì, chi ha peccato, lui o i suoi genitori, perché egli nascesse cieco?* (*Gv* 9, 2). [↑](#footnote-ref-134)
135. G. Cappelletto, *Giobbe*. *L’uomo e Dio si incontrano nella sofferenza*, EMP, Padova 2006; G. Toloni, *La sofferenza del giusto. Giobbe e Tobia a confronto* (Studi Biblici 159), Paideia, Brescia 2009. [↑](#footnote-ref-135)
136. G. Davanzo, “Signore perché?”, in *Comunità* 4/2007, 10. [↑](#footnote-ref-136)
137. H. Simian-yofre, *Sofferenza dell’uomo e silenzio di Dio nell’Antico Testamento e nella letteratura del Vicino Oriente Antico* (Studia Biblica 2), Città Nuova, Roma 2005, 275 - 277. [↑](#footnote-ref-137)
138. L. Manicardi, “Visitare i malati: approccio biblico”, in *Firmana*. *Quaderni di Teologia e Pastorale*, N. 38/39 (2005) 80-83. [↑](#footnote-ref-138)
139. R. Altobelli, “Il valore della sofferenza nell’unità e totalità della persona”, in *Bioetica e cultura* XVII (2008) 1, 76-77. [↑](#footnote-ref-139)
140. G. Ravasi, “Se la fede è una lotta”, in *Jesus* XXX (2008) n. 11, 90. [↑](#footnote-ref-140)
141. S. Virgulin, *Giobbe. Versione – Introduzione – Note di Stefano Virgulin*, Edizioni Paoline, Roma 1980, 33-37; cfr. David J. Turnbloom, “Schleiermacherian transcendental spirituality and the book of Job”, in *HeyJ* L (2009) 767 - 772. [↑](#footnote-ref-141)
142. G. Witaszek, “Un esame di coscienza (*Gb* 31, 1-40). Morale sapienziale”, in *Roczniki Teologiczne*, Tom LV, zeszyt 3 (2008) 5-10; *Idem*., *Giobbe.* *La sofferenza vissuta nella fede*, Lateran University Press e Editiones Academiae Alfonsianae, Città del Vaticano 2018. [↑](#footnote-ref-142)
143. La teofania in cui Dio si è rivelato a Giobbe rappresenta un’esperienza personale di Dio, che noi non abbiamo, ma in questa prospettiva si evidenzia che il vero valore della vita è il vivere la propria esistenza biologica e spirituale. [↑](#footnote-ref-143)
144. Nei capitoli conclusivi, a partire da *Gb* 38, Dio stesso utilizzerà di nuovo l’argomento della creazione per parlare di sé. Cfr. F. Mies, “Se plaindre de Dieu avec Job”, in *ÉTUDES* Octobre 2009, 353-364. [↑](#footnote-ref-144)
145. Negli anni più vicini a noi sono stati diversi tentativi di comprendere la sofferenza dell’uomo e la sua fede in Dio. Il cardinale Carlo M. Martini, *Avete perseverato con me nelle mie prove. Riflessioni su Giobbe*, Piemme - Centro Ambrosiano di documentazione, Casale Monferrato, 1990, afferma che il senso finale del libro di Giobbe è l’abbandono al mistero, l’affidamento totale a Dio. Non è la ragione, strumento imperfetto a disposizione dell’uomo, che ci consente di uscire dal vicolo cieco, nel quale spesso ci troviamo, ma l’assoluta fiducia in Dio; cfr. L. Ferlazzo Natoli, *Giobbe don’t forget*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2004, 13 - 15. Cfr. G. Witaszek, “Cierpienie Joba – mądrość “nieortodoksyjna”, in S. Haręzga (red.), *U źródeł mądrości*, Rzeszów 1997, 335-348; Ph. Nemo, *Giobbe e l’eccesso del male. Con il contributo di Emmanuel Levinas e “Per proseguire il dialogo con Levinas” di Philippe Nemo*”, Introduzione di G. Mura, Città Nuova, Roma 2009, 25 - 45. [↑](#footnote-ref-145)