

GIOBBE

Come parlare di Dio nel momento della sofferenza

Premessa

Ciò che provoca il racconto di Giobbe è una scommessa iniziale fra Yhwh e Satana: quest'ultimo è convinto che, se Giobbe fosse nella miseria, maledirebbe Yhwh in faccia:

⁸ Il Signore disse a Satana: «Hai posto attenzione al mio servo Giobbe? Nessuno è come lui sulla terra: uomo integro e retto, timorato di Dio e lontano dal male».

⁹ Satana rispose al Signore: «Forse che Giobbe teme Dio per nulla? ¹⁰ Non sei forse tu che hai messo una siepe intorno a lui e alla sua casa e a tutto quello che è suo? Tu hai benedetto il lavoro delle sue mani e i suoi possedimenti si espandono sulla terra. ¹¹ Ma stendi un poco la mano e tocca quanto ha, e vedrai come ti maledirà apertamente!» (Gb 1:8-11).

La prova che Giobbe deve subire appartiene all'ordine del linguaggio: che cosa dirà Giobbe? Per conoscere il risultato della prova bisogna attendere la finale dove Yhwh dà il suo verdetto e approva le parole di Giobbe (42,7).

La scommessa inaugura l'azione del testo; il parlare costituisce l'agire del testo e il verdetto di Yhwh indica chi ha vinto la scommessa. L'unità del libro e il suo filo conduttore sono dunque costituiti dalla domanda: *come parlare di Dio nel momento della sofferenza?*

Se la parola è il filo conduttore del libro, l'apparizione costante di nuovi interlocutori con i loro discorsi ne determina la struttura.

Il piano del libro

- Dopo la presentazione iniziale di Giobbe, una scommessa celeste tra Yhwh e Satana dà l'avvio alla narrazione: Giobbe viene colpito inizialmente nei suoi beni e nei suoi familiari e poi nella sua stessa persona.
- La domanda emergente dalla scommessa celeste è di fondamentale importanza per tutto il libro e porta su questo: "Come parlerà Giobbe di Dio nel momento della sofferenza?". In effetti il parlare è al centro di tutto il libro, dall'inizio alla fine. Parlare esige due attori. Se parliamo a noi stessi, si tratta di un monologo; se ci rivolgiamo ad un altro, si tratta di un dialogo; se ci rivolgiamo a Dio, si tratta della preghiera. Il libro di Giobbe contiene tutto questo.
- La sfida del libro porta sul linguaggio religioso: "come parlare di Dio nella sofferenza", dove è importante non solo il contenuto, ma anche il come.
- Questa sfida tra Satana e Yhwh solleva il problema del rapporto fra due mondi (cielo e terra), i quali hanno tempi e attori diversi. Il mondo divino è in contatto con la terra (1,7; 2,2); Dio sa quello che avviene sulla terra, conosce l'uomo (1,8; 2,3). Egli può benedire l'opera dell'uomo, ma anche distruggerla sia con disastri naturali, che con la violenza umana e con la malattia.
- Per contro il contatto del mondo umano con quello divino è totalmente diverso; l'essere umano ne conosce certo l'esistenza, ma non sa niente di quello che vi avviene

(Giobbe ignora la scommessa divina, sicché ignora pure la causa delle sue disgrazie). L'uomo inoltre sa che tutto ciò che avviene sulla terra non è solo frutto delle proprie decisioni, ma anche della volontà divina.

- La relazione fra questi due mondi rimane un grande mistero. Può esservi dialogo fra Giobbe e Dio? E anche se Giobbe volesse maledire Dio, potrebbe egli giungere alla sua presenza?

Il linguaggio della fede popolare

Due sono le risposte di Giobbe:

^{1,20} Allora Giobbe si alzò e si stracciò il mantello; si rase il capo, cadde a terra, si prostrò

²¹ e disse: «Nudo uscii dal grembo di mia madre, e nudo vi ritornerò. Il Signore ha dato, il Signore ha tolto, sia benedetto il nome del Signore!».

²² In tutto questo Giobbe non peccò e non attribuì a Dio nulla di ingiusto (Gb 1,20-22).

⁸ Giobbe prese un coccio per grattarsi e stava seduto in mezzo alla cenere.

⁹ Allora sua moglie disse: «Rimani ancora saldo nella tua integrità? Maledici Dio e muori!». ¹⁰ Ma egli le rispose: «Tu parli come parlerebbe una stolta! Se da Dio accettiamo il bene, perché non dovremmo accettare il male?». In tutto questo Giobbe non peccò con le sue labbra (Gb 2:8-10).

Queste risposte hanno tre elementi in comune: l'azione di Giobbe, le sue parole, il giudizio del narratore. Nella prima risposta egli si straccia le vesti, si rade il capo e si prostra a terra. Si tratta di riti convenzionali, socialmente noti ed esprimenti il dolore e il lutto. Possono esprimere sia la fede, sia la disperazione.

La prima frase del v. 21a è un proverbio popolare (cf Qo 5,14; 12,7; Si 40,1); la seconda frase è una riflessione sapienziale religiosa sulla vita, appartenente pure all'ambito dei proverbi (cf Pr 10,22; 16,1.9); l'ultima frase è una benedizione simile ad una formula liturgica (cf Nm 6,24,26; Sal 113,2).

Sia a livello d'azione, che a livello orale, siamo di fronte a riti e formule tradizionali e stereotipate, che forse tradiscono l'incapacità di Giobbe a dire qualcosa di personale. Sono l'espressione della fede popolare, un po' superficiale, che non resisterà a lungo. Giobbe non ha maledetto Dio: è quanto osserva il narratore, ma con due forme negative, indicanti forse il poco apprezzamento.

Nella seconda risposta di Giobbe (2,8-10) compare di nuovo un'azione (il sedersi fra le ceneri dell'immondezzaio e il grattarsi con un coccio) ed una parola (v.10) simile alla precedente, di carattere proverbiale. Un paragone più accurato fra le due parole (1,21; 2,10b) evidenzia tuttavia anche le differenze: la seconda è più breve; assenza della benedizione; passaggio dall'"io" al generico "noi"; non compare più il nome Yhwh, bensì quello più generico di *'ēlōhîm*; infine mentre nella prima risposta Giobbe guarda la vita dal punto di vista di Dio (Dio è soggetto dei verbi), nella seconda guarda la vita dal punto di vista dell'uomo (gli esseri umani sono soggetti dei verbi)

Se il bene proviene esplicitamente da Dio, da dove viene il male; viene forse da Dio? In ogni caso Giobbe dà un giudizio di valore, il primo, sulla sua malattia definendola un "male".

Concludendo, questo linguaggio della fede popolare, che a prima vista sembra il riflesso di una fede autentica, appare in realtà in tutta la sua fragilità. Non esprime alcuna parola e

convinzione personale di Giobbe, può offrire un comodo rifugio o uno schema preconstituito e non impedirà l'accumulo drammatico di domande.

Elifaz, Bildad e Zofar dialogano con Giobbe (2,11-31,40)

Nuovi interlocutori rilanciano la narrazione, che pareva finita. Tre amici appaiono all'orizzonte: Elifaz, Bildad e Zofar, provenienti probabilmente tutti da Edom. Piangono per la sventura di Giobbe e si strappano le vesti. Rispetto a Giobbe aggiungono un rito, quello di gettare polvere sopra il loro capo verso il cielo. Con quest'ultimo gesto si rivolgono al mondo celeste, ritenuto non estraneo alle presenti disgrazie.

Vengono per mostrare a Giobbe la loro simpatia e per consolarlo, ma senza dire una parola. I sette giorni di silenzio degli amici contrastano coi precedenti sette giorni di festa dei figli di Giobbe. La narrazione ricorre alle medesime cifre simboliche per esprimere la pienezza.

Il silenzio degli amici significa che nessuna parola può consolare; l'unica cosa che essi possono fare è di offrire la loro simpatia e di soffrire con Giobbe. Anche Giobbe tace. Il silenzio dà modo di riflettere e di guardare nel profondo di sé.

Il monologo di Giobbe (c. 3)

Giobbe è il primo a rompere il silenzio e la sua voce risuona come un grido che viene dal profondo: «Perisca il giorno in cui nacqui e la notte in cui si disse: “È stato concepito un maschio!”». (Gb 3:3). Sette giorni di silenzio sfociano ora in questo urlo, dove la passione non toglie però la lucidità.

L'autore commenta: "e maledisse il suo giorno" (v.1); è il giudizio dell'autore, tuttavia Giobbe stesso non utilizzerà mai questo verbo! Egli non si rivolge nè a Dio, nè agli amici; il suo è un monologo.

Il brano è articolato in tre parti: vv.3-10; 11-19; 20-26. Con la maledizione iniziale Giobbe risale alla nascita, quasi a voler estirpare la radice temporale della sua intera esistenza (vv.3-10); in seguito con un lamento si volge all'altro estremo, la morte desiderata (vv.11-19); l'ultimo lamento è uno sguardo a Dio e a se stesso (vv.20-26).

Nella sua prima reazione spontanea davanti ai suoi familiari Giobbe aveva parlato il linguaggio della fede popolare. Dopo l'arrivo degli amici passa al linguaggio del silenzio; anch'essi tacciono, pensando che non hanno il diritto di parlare. Solo Giobbe potrà rompere il silenzio e di fatto sarà il primo a riprendere la parola.

Il furore, il dolore e la disperazione scoppiano violentemente in una maledizione e in due lamenti. Giobbe non si esprime più tramite formule imparate a memoria e riprese da altri, ma utilizza proprie parole; contraddice quanto aveva prima detto; la fede superficiale crolla.

Gli interrogativi sulla vita lo portano a rifiutare la sua nascita e a desiderare la morte. Non si può dire che Giobbe abbia maledetto Dio; la sua è piuttosto una maledizione alla propria esistenza.

L'apparente certezza delle formule stereotipate precedenti scompare; Giobbe parla un linguaggio personale, non preso in prestito; eleva molti "perché", dubita, cerca nuove risposte. Egli è diventato il credente che si pone delle domande e che cerca di capire.

Tre cicli di discorsi (4-28)

Col suo monologo Giobbe ha rotto il silenzio; l'azione del libro, cioè la parola, è così rimessa in moto. Seguono tre cicli di discorsi tra gli amici e Giobbe, quasi un torneo verbale. Ogni discorso è seguito dalla risposta di Giobbe: Elifaz (4-5) - Giobbe(6-7); Bildad (8) - Giobbe(9-10); Zofar (11) – Giobbe (12-14).

Nel primo ciclo, dopo che i tre amici sono intervenuti e Giobbe ha risposto a ciascuno, si potrebbe dire che la discussione è terminata; soprattutto se si considera l'intensità dei discorsi pronunziati, difficilmente potranno essere superati. Tuttavia l'autore ha voluto aggiungere un secondo ciclo ed è riuscito a comporre un secondo atto meno teso e più breve; la sua qualità letteraria, salvo alcuni momenti culminanti, sembra più modesta e meno impressionante. Tutti gli amici parlano della sorte disastrosa che attende l'empio, ma essi non fanno più alcuna menzione di una possibile restaurazione.

Nel secondo ciclo i tre discorsi degli amici descritto il castigo dell'empio e del malvagio come argomento decisivo della giustizia di Dio e della colpa di Giobbe. Dopo che questi aveva elevato verso il cielo il suo grido ed aveva scongiurato la terra, può ora occuparsi dell'argomento ripetuto dagli amici. E lo rifiuta, descrivendo esattamente il contrario; evidenzia infatti la prosperità, la fortuna, la vita felice e la morte beata del malvagio. Se gli amici facevano appello all'esperienza, lui fa altrettanto; questi si appellavano alla tradizione dei propri connazionali, egli si appella a coloro che hanno viaggiato e hanno visto. Facendo questo Giobbe va oltre la sua situazione personale e considera la condizione umana in generale. Egli non è un caso di un principio generale, poiché non esiste tale principio generale; la cosa più comune è proprio il contrario. E se c'è qualcosa di universale questo consiste nel fatto che la morte eguaglia tutti gli uomini.

La descrizione idillica della vita dell'empio è di una ironia agghiacciante! Non c'è tragedia superiore a questo idillio; l'idillio di una vita serena e stimata e di un futuro di benedizioni si trasforma in tragedia e scandalo per il credente quando vede che protagonista di quella gioia è il malvagio, contro cui si sono scagliate decine di proverbi. E implicitamente Giobbe guarda se stesso e sembra contrapporre la sua autobiografia di giusto fatta di malattia, di debolezza, di disprezzo, di privazione di figli, di case distrutte, di punizioni divine.

Nel terzo ciclo di discorsi riappaiono molti temi precedenti, in forme letterariamente identiche; tuttavia il dialogo comincia a sgretolarsi a poco a poco. Elifaz pronuncia ancora un lungo discorso (un capitolo), Bildad parla poco (5 vv.), Zofar abbandona il combattimento, non dice più niente. Giobbe invece è sempre pieno di energia; dà una lunga risposta a ciascuno dei suoi ultimi interlocutori. Queste parole di Giobbe però assomigliano molto ai precedenti argomenti degli amici; che egli stia contraddicendo se stesso?

Il linguaggio della teologia

Questi lunghi dialoghi tra Giobbe e gli amici evidenziano un nuovo linguaggio su Dio, dopo il linguaggio della fede popolare e il linguaggio del silenzio, e cioè il linguaggio della teologia. Essendo quest'ultima "fides quaerens intellectum" (la fede che cerca di comprendere), il dialogo Giobbe-amici si articola in una serie lunghissima di affermazioni, di domande, di risposte, di riflessioni, propri di una ricerca teologica. Due sono le caratteristiche di questa teologia: la teologia scolastica degli amici e la teologia esistenziale di Giobbe.

La prima parte da una tesi iniziale, ritenuta verità di fede indiscutibile, che si cerca poi di provare tramite argomenti vari. Elifaz pone a fondamento del suo intervento la tesi iniziale seguente: "Ricordalo: quale innocente è mai perito e quando mai furon distrutti gli uomini

retti? Per quanto io ho visto, chi coltiva iniquità, chi semina affanni, li raccoglie" (4,7-8). Questa tesi, ripresa dagli altri due amici, comporta il principio causa-effetto della dottrina classica della retribuzione: il bene è ricompensato e il male viene punito; Dio, in quanto giusto giudice, assicura questo ordine nel mondo (cf 20,29).

Gli amici si appellano alle tre fonti della teologia per provare questa tesi della retribuzione: la Scrittura, la tradizione, l'esperienza personale accompagnata dalla riflessione. Giobbe si ritiene integro, così pensano anche gli altri; in realtà non lo è proprio perché è colpito dai castighi.

Se gli amici fanno un ragionamento astratto, Giobbe parte da una teologia esistenziale, cioè dalla realtà della vita, in particolare dalla sua esperienza dolorosa, per confrontarla col dogma classico della retribuzione. Anche lui utilizza le tre fonti della teologia: la rivelazione, la tradizione e le riflessioni personali; le utilizza però non per provare ad ogni costo una tesi, ma per dare uno sguardo alla vita e per trovarvi eventualmente una risposta alla domanda esistenziale circa la sua sofferenza e circa Dio. Ora l'esperienza contraddice la dottrina della retribuzione sia a livello della vita degli uomini, sia a livello della sua vita personale. Ma la sofferenza dell'innocente non solo contraddice un dogma tradizionale, ma soprattutto pone un grave problema circa Dio, sul quale pretenderebbe fondarsi quel dogma. Il Dio della dottrina tradizionale della retribuzione è un Dio ingiusto! Partendo dalla vita Giobbe è costretto a rivedere il dogma e di conseguenza il ritratto di Dio; partire dall'esperienza costringe a rivedere comodi schemi e a continuare la ricerca.

Questo dialogo tra le due teologie non porta molti frutti. Per primi abbandonano il campo gli amici, che nell'ultima tornata parlano brevemente (uno, Zofar, addirittura tace) e si ritirano; Giobbe parla ancora a lungo, volendo uscirne vittorioso, ma a costo di ripetizioni e di qualche confusione, come quando sembra riprendere gli argomenti degli amici. Questa disputa teologica non porta ad alcuna conversione; anzi, una simile conversazione, ossessionata dalla difesa della verità e di Dio, porta alla fine alla rottura delle relazioni umane. I tre amici per difendere Dio sacrificano la loro amicizia per Giobbe; questi pure polemizza fino alla rottura!

Il monologo finale di Giobbe (29-31)

Gli amici si ritirano in una penombra laterale, in una presenza quasi inavvertita. Giobbe riempie la scena, rievocando in un ampio monologo i suoi ricordi, le sue pene; ancora una volta si rivolge al Dio nascosto, in uno sforzo finale. Guardando all'indietro, questi capitoli si ricollegano alla grande lamentazione iniziale del c.3, incorniciando così tra due monologhi il triplice ciclo dei discorsi; guardando in avanti questo monologo di Giobbe è l'ultima sfida a Dio.

Solo con sé, Giobbe lascia che il ricordo della sua vita fortunata prima della grande prova prorompa e si esprima con pienezza, e così si riallaccia al prologo e lo supera cronologicamente; emergono reminiscenze del dialogo recente con i suoi amici, ritorna la coscienza acuta della sua sofferenza; ma soprattutto prorompe la sua ansia radicale che continua a riempire la sua solitudine, l'ansia di incontrarsi con Dio per accusarlo e chiedergli conto. L'assenza e il silenzio di Dio si addensano sulla scena più che il silenzio dei sette giorni degli amici. Il pubblico sa che Dio è presente, nascosto, e che sta osservando: Giobbe non lo sa. E tuttavia, parla come se lo vedesse, poiché non può accettare questa assenza e questo silenzio. In un giudizio del suo desiderio e della sua fantasia, ritorna a sfidare il suo rivale, lo accusa, giura la sua innocenza. Ciò che non sa Giobbe è che la sua fantasia e il suo desiderio sono molto più vicini alla realtà che il suo dolore immenso: hanno avvertito e indovinato confusamente la presenza di Dio e hanno persino presentito la sua risposta. Questo Giobbe non lo può sapere, perché la sua ignoranza è parte della prova, e questa deve arrivare fino al limite: a rigore di termini non

sono i possedimenti che interessano, come commentò satana, e neanche la propria pelle o il corpo, dove è arrivato a colpire Satana; Dio può ferire più profondamente: nel centro dell'esistenza abissalmente ansiosa di Dio.

Il monologo di Giobbe è articolato in tre parti: dapprima rievoca e descrive il suo passato felice (c. 29), passa poi alla misera situazione presente (c. 30), conclude infine con un lungo giuramento di innocenza (c. 31).

La rievocazione del passato (c. 29)

Si tratta di una biografia abbastanza convenzionale, di tipo semplificato e idealizzato. La benedizione si manifesta a tre livelli che sembrano quasi cerchi concentrici sempre più estesi: la serenità e la benedizione divina nella famiglia, il prestigio e l'autorità nella vita pubblica, la fama di Giobbe che si stende oltre la sua regione in lode e ammirazione quasi universale.

Il difficile presente (c. 30)

Dall'affresco sapienziale della felicità passata giungiamo ora al cuore della lamentazione salmica. Dio, che prima era il centro e la sorgente della fortuna, diventa ora la causa e la radice della rovina. Il testo non lo nomina direttamente, lo presenta in terza persona quasi fosse una forza anonima ostile e nascosta. Ma Giobbe riesce a identificarla e ad interpellarla in seconda persona. Ciò che prima era attribuito al male e al nemico ora è applicato all'amico e difensore, Dio, divenuto il vero protagonista dell'ostilità contro l'uomo.

Il giuramento d'innocenza (c. 31)

Ci troviamo in pieno contesto giudiziario: Giobbe dopo aver accusato il suo avversario afferma la sua innocenza con giuramento. Giobbe pone il sigillo della sua firma sul documento ufficiale del giuramento, cioè, come dice il probabile originale ebraico, il *taw*, l'ultima lettera dell'alfabeto, che è il sigillo conclusivo a forma di croce secondo la versione paleografica di questa lettera. Ora tocca alla controparte, Dio, esibire il suo certificato di accusa o di approvazione, il *sefer* di Shaddaj (v. 35). Giobbe non è più l'uomo felice del primo ritratto (c. 29), né quello disperato del secondo (c. 30); ora è il giusto che attende l'avversario e giudice che egli ha citato in causa. L'attesa non sarà delusa!

Il linguaggio della preghiera

Il monologo di Giobbe chiude la seconda parte del libro, così come un altro monologo l'aveva introdotta. Abbiamo visto che nei dialoghi sia gli amici che Giobbe parlano il linguaggio della teologia, sia pure con impostazioni diverse (teologia dall'alto, teologia dal basso); ma tutto questo discorrere su Dio non giunge ad alcuna conclusione.

Appare però di mezzo alla teologia un nuovo linguaggio su Dio: quello della preghiera. Gli amici, pur avendo incoraggiato Giobbe alla preghiera (cf 5,8; 22,27), paiono deriderla (cf 12,4). Giobbe da parte sua desidera parlare a Dio (13,3). Nel primo ciclo di discorsi Giobbe si rivolge direttamente a Dio in ogni sua risposta agli amici (7,7-21; 9,25-31; 10,1-22; 13,20-28; 14,1-22), ma Dio non risponde; nel secondo ciclo la sua preghiera diventa più breve (16,7-8; 17,3-4); nel terzo ciclo non c'è più traccia di preghiera. Un'ultima volta, come in un'ultima speranza, Giobbe si rivolge ancora a Dio nel monologo finale (30,2<0-31) prima di passare al suo giuramento di innocenza.

Le preghiere di Giobbe non sono inni di lode, né preghiere di ringraziamento, ma lamenti e accuse; egli dice sempre ciò che porta nel cuore, e tuttavia non ha mai maledetto Dio. A

volte, anche se Giobbe non si rivolge direttamente a Dio, mostra di voler conservare il contatto con lui, come traspare dalle sue espressioni di speranza (16,18-17,1; 19,23-29); il suo giuramento di innocenza (27,2-6; 31) è un altro modo di forzare Dio ad agire.

Giobbe ha parlato il linguaggio della fede popolare, del silenzio, del dubbio, della teologia e infine della preghiera; ma la preghiera non è diventata un vero dialogo. Giobbe ha parlato a Dio, ma Dio conserva il silenzio. Giobbe non sa più cosa fare, se non di aspirare ad ascoltare la parola di Dio stesso; non lo chiede più direttamente a Dio, ma si esprime alla terza persona (31,35). Dio non ha ancora risposto; forse c'è qualcuno che potrebbe parlare questo linguaggio divino. Il testo conclude: "Fine delle parole di Giobbe" (31,4); in effetti Giobbe non prenderà più sovente la parola nel resto del libro.

L'intervento del profeta Eliu (32-37)

Un nuovo prologo in prosa introduce un nuovo personaggio; egli ha la funzione di riprendere il discorso dopo la cessazione degli amici. L'autore non ce lo aveva presentato nella sua introduzione; né tornerà a parlarne nell'epilogo. Lasciando da parte il problema dell'origine di questi capitoli dobbiamo anzitutto rilevare che Eliu non interviene realmente nel dialogo, parla da solo e nessuno gli risponde; interrompe il grande confronto finale, la sfida di Giobbe e la risposta di Dio, senza rispondere realmente a Giobbe e anticipando Dio. Il contenuto dei discorsi di Eliu apporta alcuni elementi e ne sviluppa altri, ma questo non compensa l'estensione; anche lo stile è inferiore a quello precedente.

Eliu è un nome israelita; dunque è la sapienza di Israele ad entrare nell'agone. Il testo non dice come egli sia apparso; possiamo pensare ad un passante presso la porta della città, vicino alla quale sull'immondezzaio siede Giobbe con gli amici. Egli ha atteso a lungo, data la sua giovane età, ma adesso può parlare. Egli non riesce a nascondere la sua collera sia verso Giobbe che verso gli amici e così comincia a parlare.

E' vero che i discorsi di Eliu sorvolano con impressionante freddezza giudiziaria sulla reale angoscia e disperazione di Giobbe, tuttavia non dobbiamo dimenticare che alcuni dati del discorso sono validi e ineccepibili. Anzitutto la celebrazione limpida e vigorosa della trascendenza divina che impedisce la riduzione di Dio agli schemi della logica umana: 33,12; 34,12; 36,22-25. Contro la tesi del silenzio di Dio Eliu vede la presenza di un messaggio divino in tre settori: nella storia (34,18-20), nella creazione (36,24-37,13) e soprattutto nel dolore umano (33,19-28; 36,8-21). Questa teologia della sofferenza come mistero della *paideia-mûsar* di un Dio che è padre è forse l'apporto più personale e più originale dell'ideologia di Eliu. Certo egli è ancora sul versante antropologico del problema; pur appellando a Dio, egli cerca di mantenersi nell'ambito della "razionalità" del dolore vedendone una finalità antropologica e non negando la teoria della retribuzione (36,13-15), sia pure spogliata da una rigida criteriologia di stampo commerciale (35; 36,22-23).

Il linguaggio profetico-carismatico

Giobbe aveva concluso i discorsi con gli amici appellandosi a Dio stesso (31,35); gli amici si ritirano perché pensano che Dio solo può rispondere a Giobbe (32,13). Vi sono tuttavia degli esseri che affermano di essere portatori della parola di Dio: i profeti. Eliu pretende d'essere portatore della parola divina, nonostante la sua giovane età, la sua poca esperienza e saggezza; le sue parole infatti non hanno la loro origine nella tre fonti della teologia (rivelazione, tradizione, esperienza), ma nello spirito di Dio. Eliu è un uomo ispirato (32,8.18; 33,4;

37,10), con un sapere che viene da lontano (36,3.25); può così affermare di avere una scienza perfetta (36,4), come Dio, di sentire una passione interiore irresistibile (32,18). Dio fa fremere il cuore di Eliu (37,1), come con Geremia (4,19). Il nome stesso di Eliu richiama quello di Elia, il profeta per eccellenza. Come i profeti, Eliu parla spesso della collera di Dio (35,15; 36,13.33), anzi lui stesso si sente riempito di collera (32,2.3.5).

Gli amici cercavano soprattutto di evidenziare la causa della sofferenza di Giobbe (= teoria della retribuzione); Eliu sottolinea piuttosto lo scopo della sofferenza, perché per lui essa costituisce una lezione e un avvertimento (33,16-30; 36,8-12) per i peccati commessi (l'orgoglio soprattutto) in vista della conversione. Così la sofferenza porta alla guarigione dall'orgoglio, ad una vita nuova, e salva dalla morte (33,18.22.24.28.30). Invita poi all'ascolto e alla speranza, a contemplare Dio nella sua grandezza e nella sua sapienza (36,24-37,24), a non ripiegarsi su se stessi, a considerare la voce del creato.

Giobbe non risponde mai alla parola di Eliu, anche perché in quanto linguaggio profetico, cioè di Dio, non ammette repliche. Alla fine del suo lungo discorso Eliu rinvia Giobbe alla grandezza di Dio nella tempesta e lo invita alla meditazione delle sue parole; invita Giobbe a cambiare il linguaggio della sua preghiera passando dal lamento e dalla protesta all'adorazione (36,24), la quale soltanto può far uscire l'uomo da se stesso per aprirlo agli altri e a Dio.

Il linguaggio della mistica: Yhwh parla a Giobbe e da' il verdetto (38,1-42,9)

Giobbe aveva sperato che un linguaggio divino gli potesse dare risposta (cf 31,35); Eliu aveva preteso di rispondere a questa richiesta di Giobbe proclamando come profeta la parola di Dio; nel frattempo Giobbe passa gradualmente all'adorazione, non ascolta più la voce profetica di Eliu, perché la voce che ora gli parla è Dio stesso (38,1). L'attitudine d'adorazione di Giobbe l'ha reso atto ad ascoltare il linguaggio divino, non più tramite un profeta, né tramite mediatori celesti su cui egli aveva contato (9,33; 16,19,21; 19,25-27), ma direttamente nel suo cuore.

Se la creazione prova per gli amici il principio della retribuzione, se per Giobbe essa testimonia l'arbitrarietà di Dio, se Eliu invita di fronte al creato ad un atteggiamento di adorazione, il pensiero di Yhwh sulla creazione è diverso: essa è un mistero. Dio non dà risposte, ma pone domande; invita così Giobbe a uscire da se stesso a ad aprirsi alla grandezza inponderabile della creazione divina. La prima risposta di Giobbe è così il silenzio (40,4-5).

Ma il caos non continua a sussistere? Sì, parzialmente. Un giorno Dio aveva sognato una vittoria completa sul caos (cf Gn 1,2), ma aveva scoperto ben presto che il caos continuava a sussistere (cf Gn 6,5). Di fronte alla tentazione di pentirsi della creazione e di distruggerla (cf diluvio) Dio "cambia avviso", decide di non inviare mai più un diluvio e di accettare il caos, l'imperfezione e i limiti nel mondo (Gn 8,21). Dunque il caos fa parte di un mondo che è limitato. In presenza di un simile Dio tocca ora a Giobbe di cambiare d'avviso su ciò che è l'essere umano e su ciò che è Dio (42,6).

Il narratore a ragione ha detto: "Fine della parole di Giobbe" (31,40c); in effetti Giobbe è tornato al silenzio, ma ad un altro silenzio rispetto a quello iniziale del libro. All'inizio il silenzio di Giobbe e degli amici è soltanto segno di incomprendimento di fronte al dolore e di mancanza di parole; il silenzio finale è radicalmente diverso: prima Giobbe parlava su Dio, ora egli ascolta e soprattutto vede Dio. Giobbe ha raggiunto il linguaggio della mistica nel quale parlare diventa tacere e sapere diventa vedere. Egli tocca con mano che il contatto fra cielo e terra è possibile in questo sguardo contemplativo.

Ormai Giobbe ha espresso tutta la sua protesta e i suoi amici-avversari non sono riusciti a trovare risposte soddisfacenti: con abilità letteraria, quindi, l'autore lascia a Dio l'ultima parola. Nei cc. 38–41 del libro interviene direttamente Yhwh per dialogare con Giobbe, dal momento che costui ha concluso il proprio discorso con una sfida audace, firmando una dichiarazione di innocenza e sfidando il Signore a dimostrare il contrario:

«Oh, avessi uno che mi ascoltasse!

Ecco qui la mia firma! L'Onnipotente mi risponda!» (31,35).

I discorsi di Eliu hanno ritardato questo intervento di risposta, fungendo quasi da artificio letterario per creare *suspense* e attesa: al c. 38 finalmente prende la parola il grande imputato, che accetta la sfida di Giobbe. I suoi interlocutori escludevano la possibilità di un simile intervento, perché ritenevano che tutto fosse già sufficientemente chiaro: la teofania, quindi, si presenta come un colpo di scena, anche perché ormai l'uomo ha esaurito tutte le parole possibili e sente in modo angosciato il proprio fallimento. Lo stupore che coglie Giobbe deve sorprendere anche il lettore.

L'ultimo dialogo

La parte conclusiva del libro, prima dell'epilogo in prosa, comprende dunque un ultimo dialogo, che, come tutti gli altri precedenti, ha piuttosto la forma di monologhi accostati. Abbiamo due ampi discorsi di Dio, a ciascuno dei quali fa seguito una breve replica di Giobbe che accetta la proposta del Signore, riconoscendo la grandezza divina e la propria meschinità. L'ultima parte del libro, dunque, è strutturata in questo semplice modo:

- 38,1–40,2: primo discorso di YHWHHWH
- 40,3-5: risposta di Giobbe
- 40,6–41,26: secondo discorso di YHWHHWH
- 42,1-6: risposta di Giobbe

È evidente la sproporzione fra i discorsi divini e le risposte umane: la teofania, infatti, segna la fase culminante dell'intera vicenda e ad essa è affidato tutto il peso dell'argomentazione teologica definitiva; eppure anche i brevi e ultimi interventi di Giobbe hanno un ruolo importante, perché chiariscono la sua posizione e mettono nella giusta luce la relazione dell'uomo con Dio.

Giobbe si aspettava delle risposte e, invece, Dio gli rivolge delle domande. In particolare il primo e lungo discorso divino è un intreccio di domande retoriche, a cui l'uomo non è in grado di dare risposte.

Mentre nel corso delle dispute con gli amici Dio era chiamato col suo nome comune (*El, Eloha, Elohim*) e con l'arcaico titolo di *Shadday Yhwh*, ora ricompare come nel prologo il nome proprio Yhwh, il Dio dell'alleanza con Israele. E solo un piccolo particolare narrativo inquadra il suo decisivo intervento: il turbine, la tempesta (38,1). Si tratta però dell'elemento tradizionale che caratterizzava i racconti delle apparizioni divine, dette in linguaggio tecnico «teofanie», soprattutto quella del monte Sinai (Es 19,16-19; cf. anche Sal 18,8-14; Ez 1,4). In questo caso l'autore sembra voler alludere ad un simile grandioso fenomeno: l'incontro avviene con il Dio dell'alleanza, proprio quello che ha creato il mondo e lo governa, non con una vaga o generica idea del divino. Era proprio il silenzio di Dio che angosciava Giobbe: ora tale silenzio finisce e il parlare di Dio ristabilisce la relazione con l'uomo.

Ma la prima parola è di rimprovero (38,2). Tutto il precedente ragionare di Giobbe è definito come una pretesa di “offuscare il consiglio”: la parola “consiglio” traduce il termine ebraico *'esah* che indica propriamente il piano o il progetto. Inoltre il verbo “offuscare” rende un causativo ebraico, legato alla radice che designa le tenebre, e significa “far diventare tene-

bra”. Dio, dunque, domanda chi sia costui che vuole riportare il caos dove egli aveva creato il cosmo, chi sia costui che pretende di annullare il progetto e rimettere le tenebra laddove Dio aveva portato la luce. La protesta di Giobbe, infatti, equivale al non riconoscimento di un progetto, alla negazione dell’esistenza di un piano; per questo le sue parole non sono sapienti ed egli non ha trovato ancora la giusta conoscenza.

Il Signore, quindi, apparso per rispondere a pressanti richieste, entra in dialogo con l’uomo invitandolo ironicamente a fare lui stesso da maestro (38,3). Anzitutto lo invita a prepararsi allo scontro, a cingersi come un combattente con tutte le armi di cui ha bisogno, ad assumere come saggio tutti gli strumenti che possono servirgli per l’impresa (cf. Ger 1,17). Giobbe attendeva di incontrarsi direttamente con Dio: ora è il momento. Dio gli farà delle domande a cui egli dovrà rispondere, giacché ha avuto la pretesa di oscurare il progetto divino. In questo paradossale modo di comunicazione l’autore vuole indicare la necessità per Giobbe di considerare i fatti da un’altra prospettiva, cioè dal punto di vista di Dio.

La creazione del mondo

La prima grande strofa (38,4-21) è dedicata alla creazione del mondo. È la prima serie di domande che riguarda il ruolo avuto dall’uomo nella fondazione primordiale del mondo: tali questioni devono portare Giobbe ad ammettere che l’ordine cosmico esiste a prescindere da lui, che il piano esiste anche se lui non ne è l’autore e non lo conosce.

⁴ Quando ponevo le fondamenta della terra, tu dov’eri? Dimmelo, se sei tanto intelligente! ⁵ Chi ha fissato le sue dimensioni, se lo sai, o chi ha teso su di essa la corda per misurare? ⁶ Dove sono fissate le sue basi o chi ha posto la sua pietra angolare, ⁷ mentre gioivano in coro le stelle del mattino e acclamavano tutti i figli di Dio?

Anzitutto Dio gli chiede chi abbia creato la terra (38,4-7) e la domanda rispecchia una mentalità cosmologica simile a quella degli altri scrittori biblici che parlano di creazione (cf. Gn 1,1–2,4a; Pr 8,1-32; Sal 104): il mondo ha le sue fondamenta, con una pietra angolare che serve da base; per fare tutto ciò Dio ha preso le misure e sulle basi ha poggiato anche la volta celeste, cioè la grande cupola del cielo. La domanda, però, si riduce ad una battuta ironica: «Tu dov’eri, quando io organizzavo il mondo?». Con un tocco poetico l’autore evidenzia l’assenza dell’uomo.

Poi Dio porta la questione su chi abbia domato il mare (38,8-11).

⁸ Chi ha chiuso tra due porte il mare, quando usciva impetuoso dal seno materno, ⁹ quando io lo vestivo di nubi e lo fasciavo di una nuvola oscura, ¹⁰ quando gli ho fissato un limite, e gli ho messo chiavistello e due porte ¹¹ dicendo: “Fin qui giungerai e non oltre e qui s’infrangerà l’orgoglio delle tue onde”?

Nella mentalità del mondo biblico il mare è visto come il grande mostro primordiale e prepotente, contro cui Dio all’inizio ha dovuto combattere, per creare la possibilità della vita (cf. Sal 74,13-14; 89,10-11). Dio ha vinto il mostro del caos e gli ha imposto limiti: ha fissato nella spiaggia il punto su cui s’infranga l’orgoglio delle sue onde. Con un altro tocco poetico l’autore descrive il mostro marino come un bambino che esce dal seno materno e ha bisogno di veste e di fasce: così Dio lo ha fasciato con le nuvole e la caligine. Il senso della domanda è sempre lo stesso: non è stato l’uomo a fare questo!

Quindi il Signore domanda chi faccia sorgere l'aurora (38,12-15), per rimarcare che l'uomo non è padrone del tempo. Un'altra pennellata poetica paragona la terra ad un tappeto che l'aurora scrolla per liberarlo dai parassiti, cioè dai malvagi che operano di notte. Inoltre, allo spuntare della luce la terra è come una massa di creta che viene modellata e lentamente assume i colori; oppure è come un tessuto sul telaio, che assume i vari colori per l'opera del sapiente artigiano.

La quarta domanda, infine, riguarda la regolazione dello spazio e del tempo (38,16-21): essa mette in rilievo il limite spaziale dell'uomo. L'abisso, infatti, non è semplicemente il fondo del mare, ma è la realtà cosmica assolutamente irraggiungibile, come le porte della morte e gli estremi confini del mondo. Poi ritorna ancora l'insistenza sulla luce e le tenebre, elementi primordiali della creazione, che l'uomo non può assolutamente controllare.

La strofa, dunque, termina con una nota fortemente ironica: «Chiaramente tu sai tutto questo, perché allora, quando io creavo tu eri nato, giacché il numero dei tuoi giorni è molto grande!». L'autore del libro dei Proverbi faceva dire alla sapienza di essere stata presente mentre Dio poneva le fondamenta del mondo e ordinava l'universo (cf. Pr 8,27-30); ora l'autore di Giobbe fa ironicamente domandare al Signore se l'uomo c'era. Il contrasto è voluto e forte: la sapienza era presente con Dio quando creava, invece l'uomo no. E l'uomo non può obiettare nulla.

Il governo del mondo animale

Con la terza grande strofa (38,39–39,12) si passa a considerare il mondo degli animali. Ancora degli oggetti estranei all'uomo; ma l'uomo è chiamato proprio a contemplare la realtà che ha intorno, per rispondere a Dio delle sue conoscenze.

La prima domanda è relativa al nutrimento per la sussistenza animale (38,39-41).

³⁹ Sei forse tu che vai a caccia di preda per la leonessa e sazi la fame dei leoncelli, ⁴⁰ quando sono accovacciati nelle tane o stanno in agguato nei nascondigli? ⁴¹ Chi prepara al corvo il suo pasto, quando i suoi piccoli gridano verso Dio e vagano qua e là per mancanza di cibo?

In base al suo ambiente domestico, l'uomo spesso si illude di essere il padrone del mondo animale: infatti, provvede il cibo al cane e alle galline. Ma Dio gli fa notare che i leoni non dipendono da lui! Una nuova splendida immagine poetica prende in considerazione un animale disprezzato come il corvo e ne elabora un quadretto delizioso: i piccoli del corvo non chiedono all'uomo da mangiare, si rivolgono a Dio e pregano per avere da lui il cibo.

L'interrogatorio continua, prendendo in considerazione la riproduzione degli animali selvatici (39,1-4). Se gli strumenti moderni hanno permesso all'uomo di studiare il comportamento degli animali, per l'uomo antico il mondo degli animali selvatici era completamente sconosciuto. Ma, a parte la conoscenza, si vuole sottolineare che essi non dipendono dall'uomo, sono autonomi: si riproducono secondo regole e ritmi che l'uomo non conosce e non determina.

Inoltre viene ammirata la libertà degli animali (39,5-8): chi gliel'ha data? La steppa è un mondo fuori dal dominio dell'uomo e gli animali che vi vivono liberi non sono a lui soggetti. L'asino selvatico è descritto con simpatia, perché ha qualcosa da insegnare agli uomini: ricorda loro che esiste un mondo reale e vitale, non dominato dall'umanità.

⁵ Chi lascia libero l'asino selvatico e chi ne scioglie i legami? ⁶ Io gli ho dato come casa il deserto e per dimora la terra salmastra. ⁷ Dei rumori della città se ne ride e non ode le urla dei guardiani. ⁸ Gira per le montagne, sua pastura, e va in cerca di quanto è verde.

Un'altra domanda pone la questione della forza animale (39,9-12). In ebraico l'animale molto forte preso in considerazione è chiamato *rêm* e tale termine indica il bufalo, ma anche il bisonte o forse pure il rinoceronte, insomma un animale non addomesticato e non controllabile. Il poeta ha creato quasi un'immagine da burla: un contadino tenta di mettere il giogo a un bufalo selvatico, o a un bisonte o a un rinoceronte; ma chiaramente non riesce a dominarlo, perché è troppo forte. Tanta forza la ritiene sprecata, dal momento che all'uomo non serve; se potesse dominarla e sfruttarla per i propri lavori agricoli, allora la troverebbe sensata. In tal modo Dio pone insistenti domande, quasi sorridendo, facendo dell'ironia sulle pretese dell'uomo che si sente padrone del mondo.

⁹ Forse il bufalo acconsente a servirti o a passare la notte presso la tua greppia? ¹⁰ Puoi forse legare il bufalo al solco con le corde, o fargli arare le valli dietro a te? ¹¹ Ti puoi fidare di lui, perché la sua forza è grande, e puoi scaricare su di lui le tue fatiche? ¹² Conteresti su di lui, perché torni e raduni la tua messe sull'aia?

Il passaggio alla quarta strofa (39,13-30) avviene in modo impercettibile, perché essa insiste ancora sul mondo degli animali e crea tre quadretti splendidi di descrizione animale. Quello centrale, diviso in due parti, è dedicato al cavallo.

Ma prima c'è il bozzetto dello struzzo (39,13-18). Forse non rende giustizia a questo animale, ma mette semplicemente in poesia le opinioni popolari che consideravano lo struzzo un animale particolarmente stupido. Eppure anche a costui Dio ha dato una sapienza, la capacità di correre veloce, in modo da farsi beffe anche del nobile cavallo e dell'uomo che lo monta.

Al centro dell'ultima strofa campeggia un quadro splendido, con una descrizione degna di Omero e dei grandi poeti che hanno esaltato il solenne, nobile e guerriero cavallo: tutto questo per dire che non è l'uomo a dare la forza al cavallo (39,19-22) e nemmeno il coraggio (39,23-25).

¹⁹ Puoi dare la forza al cavallo e rivestire di criniera il suo collo? ²⁰ Puoi farlo saltare come una cavalletta, con il suo nitrito maestoso e terrificante? ²¹ Scalpita nella valle baldanzoso e con impeto va incontro alle armi. ²² Sprezza la paura, non teme, né retrocede davanti alla spada. ²³ Su di lui tintinna la faretra, luccica la lancia e il giavellotto. ²⁴ Con eccitazione e furore divora lo spazio e al suono del corno più non si tiene. ²⁵ Al primo suono nitrisce: "Ah!" e da lontano fiuta la battaglia, gli urli dei capi e il grido di guerra.

Infine, un colpo d'ala poetica porta via il lettore da questa scena di battaglia e lo invita a salire sulle rupi più impervie per contemplare gli uccelli rapaci (39,26-30). Non è certo l'uomo che istruisce gli uccelli nel volo; non è lui che insegna all'aquila a fare il nido lassù in alto; e l'occhio dell'aquila è così acuto non certo per merito dell'uomo.

La reazione di Giobbe

Il grande discorso di Dio termina con un invito imperioso a rispondere a tutte queste domande e rimprovera Giobbe, chiamandolo «censore dell'Onnipotente» e «accusatore di Dio» (40,2). Come in un *rib*, all'uomo viene proposto un dilemma: o continuare a parlare, litigan-

do con Dio, oppure tacere, accogliendo la posizione divina. Giobbe sceglie la seconda possibilità:

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

Scorgendo l'ordine del cosmo al di fuori di sé, l'uomo scopre anche la propria piccolezza e, simultaneamente, la grandiosa maestà di Dio. Il singolo uomo aveva assolutizzato il proprio problema: ora si accorge di essere una piccola parte di un universo ordinato e retto da Dio. Giobbe non riesce a dominare il cosmo, proprio come non riesce a capire il senso del suo dolore.

Ma invece di giungere rapidamente alla conclusione, il testo propone un secondo discorso di Dio che occupa i due capitoli seguenti (40,6–41,26) e in cui campeggiano due enormi personaggi simbolici: Behemôt e Leviatàn, realtà che sfuggono radicalmente alla comprensione dell'uomo.

¹⁵ Ecco, l'ippopotamo che io ho creato al pari di te, si nutre di erba come il bue. ¹⁶ Guarda, la sua forza è nei fianchi e il suo vigore nel ventre. ¹⁷ Rizza la coda come un cedro, i nervi delle sue cosce s'intrecciano saldi, ¹⁸ le sue vertebre sono tubi di bronzo, le sue ossa come spranghe di ferro. ¹⁹ Esso è la prima delle opere di Dio; solo il suo creatore può minacciarlo con la spada. ²⁰ Gli portano in cibo i prodotti dei monti, mentre tutte le bestie della campagna si trastullano attorno a lui. ²¹ Sotto le piante di loto si sdraia, nel folto del canneto e della palude. ²² Lo ricoprono d'ombra le piante di loto, lo circondano i salici del torrente. ²³ Ecco, se il fiume si ingrossa, egli non si agita, anche se il Giordano gli salisse fino alla bocca, resta calmo. ²⁴ Chi mai può afferrarlo per gli occhi, o forargli le narici con un uncino?

²⁵ Puoi tu pescare il Leviatàn con l'amo e tenere ferma la sua lingua con una corda, ²⁶ ficcargli un giunco nelle narici e forargli la mascella con un gancio? ²⁷ Ti rivolgerà forse molte suppliche o ti dirà dolci parole? ²⁸ Stipulerà forse con te un'alleanza, perché tu lo assuma come servo per sempre? ²⁹ Scherzerai con lui come un passero, legandolo per le tue bambine? ³⁰ Faranno affari con lui gli addetti alla pesca, e lo spartiranno tra i rivenditori? ³¹ Crivellerai tu di dardi la sua pelle e con la fiocina la sua testa? ³² Prova a mettere su di lui la tua mano: al solo ricordo della lotta, non ci riproverai!

Terminato anche questo discorso, forse aggiunto da un tardivo redattore per insistere sulla potente maestà di Dio, Giobbe arriva alla solenne conclusione e l'autore dell'opera racchiude in questi pochi versi il nucleo teologico di tutto il suo libro:

«Comprendo che puoi tutto e che niente è impossibile per te. Chi è che, senza scienza, può offuscare il progetto? Perciò ho indagato e non ho capito prodigi più grandi di me e io non li conosco. Ascoltami e io parlerò, io ti interrogherò e tu istruiscimi. Io ti conosco per sentito dire, ma adesso i miei occhi ti vedono. Perciò mi ricredo e mi pento su polvere e cenere» (42,2-6).

Siamo al vertice del libro di Giobbe. L'uomo riconosce che aveva di Dio una conoscenza manualesca, lo conosceva solo per sentito dire; non aveva invece una relazione personale con lui. Nella struttura letteraria di Giobbe, Dio si è manifestato senza rivelare qualcosa di sé e senza dargli neanche una risposta. Semplicemente però gli ha parlato: ha rotto il silenzio e ha creato la comunicazione. I lunghi testi dei suoi discorsi hanno preso in considerazione, sotto

forma di domande, tutti gli aspetti del creato oltre all'uomo: eppure, dietro a tutte queste immagini poetiche, i veri protagonisti risultano Dio e l'uomo.

Un dialogo di amicizia gratuita

Di fronte al meraviglioso album del creato l'uomo sapiente riconosce finalmente il suo Dio e ne scopre il vero volto. Anzitutto lo riconosce come immenso: l'uomo percepisce che Yhwh non è dominato da nessun limite, entra nelle cose più grandi, dalla volta del cielo alle fondamenta della terra, ma anche nelle cose più piccole, la goccia di rugiada e il piccolo del corvo. Poi si rende conto che Dio è creatore: entra dappertutto, perché è l'autore di tutto quello che esiste, del grande e del piccolo; ed è il creatore di una realtà stabile, ordinata e fissata nei secoli. Tutti questi fenomeni, che noi moderni diciamo regolati dalle leggi di natura, l'antico li vedeva come la continuazione dell'atto creatore stesso: per questo Giobbe scopre l'attenzione affettuosa di un Dio che interviene costantemente nella vita delle sue creature.

Ma decisivo è soprattutto il quarto elemento che caratterizza il volto di Dio scoperto da Giobbe: quello della libertà — o meglio — della gratuità. Le realtà del mondo vanno al di là dello schema umano “utile/non utile”: Yhwh, infatti, è libero da questo principio utilitaristico tipico dell'uomo; fa piovere anche là dove all'uomo non serve la pioggia e cura quegli animali che all'uomo non giovano. Anche se fa un animale stupido come lo struzzo, gli dà poi quel tocco di abilità che è la velocità nella corsa. L'uomo, dunque, è chiamato ad entrare in dialogo con questo Dio, libero dallo schema utilitaristico che rende meschini: la contemplazione della creazione, infatti, porta l'uomo a comprendere tutta la vita e il mondo come gratuiti. Il principio della gratuità è la grande proposta teologica di Giobbe.

Di fronte alla scoperta di Dio, l'uomo riconosce anche se stesso e l'elemento caratterizzante, che emerge da questo stupendo poema, è il limite. L'uomo sa di essere limitato nel tempo e nello spazio: non c'era all'inizio e adesso che c'è è confinato in un luogo, senza la possibilità di visitare tutto. E, ancora più importante, il terzo limite è quello della conoscenza: l'uomo scopre di non capire tutto, di non poter dominare la maggior parte del creato e di ritenere insignificanti per sé molte cose piccole e grandi. Il discorso sapiente di Dio, dunque, ha voluto riportare l'uomo alle sue esatte dimensioni, senza tuttavia umiliarlo. Perché l'uomo scopre di essere interpellato da Dio; il suo limite di creatura è anche la sua grandezza, dal momento che, in quanto creatura, l'uomo è in dialogo con Dio. La grandezza dell'uomo sta, pertanto, nel riconoscersi in questo stupendo dialogo con Dio.

Nel prologo, il Satán aveva focalizzato perfettamente il problema, dubitando che la relazione di Giobbe con Dio fosse interessata: «Forse che Giobbe ti teme *gratis* (*hinnam*)?» (1,9). Emerge così che la questione principale del libro non è il dolore o la sofferenza del giusto, perché l'attenzione dell'autore privilegia il tema della relazione con Dio. Il problema centrale di Giobbe è la domanda su Dio e sull'uomo, soprattutto sulla relazione che esiste tra l'uomo e Dio. Il dolore e la sofferenza diventano allora l'occasione per porre la domanda, l'elemento scatenante che in genere suscita per l'uomo il problema di Dio: la sofferenza di Giobbe, infatti, è il momento in cui egli giunge finalmente all'autentica conoscenza di Dio e può instaurare con lui una nuova e buona relazione.

L'insegnamento del teologo autore sembra, dunque, che l'unico rapporto corretto con Dio sia quello della gratuità: amare Dio perché è Dio, non per i vantaggi che se ne possono ricavare. Così la sofferenza diventa il momento decisivo in cui un uomo valuta la propria religiosità: se la relazione con Dio è motivata da interesse, venendo meno l'interesse, la logica dell'utilitarismo porta a rifiutare Dio; ma quando il rapporto con Dio è una relazione gratuita

d'amore, non è determinato dalla buona o dalla cattiva sorte, non è annullato dalla salute o dalla malattia.

«A prescindere dalla mia carne io vedrò Dio», afferma Giobbe in un passo cruciale del libro (19,26). Nel finale la sua attesa si compie: riscoprendo la gratuità del Dio creatore, Giobbe sa di aver visto Dio e di averlo incontrato. Ripensando alle sue precedenti parole polemiche, riconosce che non erano mosse da sapienza e se ne pente: ora ha raggiunto la sapienza, facendo un'esperienza personale della vicinanza affettuosa di Dio, nonostante la sua pelle sia ancora malata. Prima «Dio era un tema di discussione sulla bocca degli amici, Dio è ora uno che Giobbe ha incontrato».

La risposta teorica al problema della sofferenza e al problema di Dio non esiste: anche la filosofia più elaborata non ha la risposta. È questo che vuol dire l'autore, forse proprio a tanti suoi colleghi contemporanei, rappresentati dagli amici di Giobbe, che pretendevano di sapere la spiegazione di tutto. L'uomo è limitato nella conoscenza e anche il teologo lo è! Però l'uomo di fede riconosce che il progetto di Dio esiste. L'uomo non può oscurarlo, anche se non lo capisce; e scopre che la relazione meravigliosa con Dio sta nell'amore gratuito. Le domande che Dio ha posto all'uomo sulla creazione lo hanno fatto sentire piccolo, ma lo hanno fatto sentire nelle mani di Dio. Non lo hanno umiliato: lo hanno reso fiducioso.

L'uomo di fede si accorge di essere piccolo; ma si sente come un bambino in braccio a sua madre. Non capisce tutto, ma sa di essere al sicuro.

Sal 131

Signore, non si esalta il mio cuore né i miei occhi guardano in alto; non vado cercando cose grandi né meraviglie più alte di me. ² Io invece resto quieto e sereno: come un bimbo svezzato in braccio a sua madre, come un bimbo svezzato è in me l'anima mia. ³ Israele attenda il Signore, da ora e per sempre.