

Parrocchia Stagno Lombardo con Brancere

CORSO BIBLICO PER ADULTI

IL LIBRO DI GIOBBE

Fede e sofferenza

a confronto

DISPENSA ottobre 2025

(vedi le altre sul Sito della Parrocchia www.parrocchia-stagnolombardo.it)

INTRODUZIONE

Capolavoro della letteratura biblica, *remake* geniale di racconti e spunti che già circolavano in quell'area geografica che spaziando dall'Egitto alla Mesopotamia era stata la culla di grandi civiltà, drammatizzazione teatrale dell'esperienza universale della sofferenza e delle domande che provoca ma anche e soprattutto testimonianza forte e sconvolgente di una fede a tutta prova.

Un libro che non è però né facile per il suo linguaggio (molti i vocaboli la cui traduzione è controversa, e, nella parte poetica, l'abuso di metafore e lo stile retorico non ne facilitano spesso la comprensione) né omogeneo nella sua redazione finale. Vi si notano vari strati e varie “*mani*”, come un “*work in progress*”, con aggiunte e rammendi, cuciti e tenuti insieme da un filo che dimostra però tutta l'originalità di pensiero e la maturità di riflessione, illuminata dalla fede, di un popolo il cui Dio “*era veramente diverso*” (Cf Salmo 113, 4-8).

Di esso scriveva con acutezza **san Tommaso d'Aquino**:

“Questo libro ammette all'inizio che la creazione sia governata dalla Provvidenza divina. Tuttavia ciò che sembra contraddire la Provvidenza divina nei confronti degli uomini è l'afflizione dei giusti. Che uomini malvagi ricevano talora gioia e benessere (anche se a prima vista può sembrare irragionevole e contrario alla Provvidenza) può essere giustificato attraverso la misericordia di Dio. Ma che i giusti siano provati senza motivo sembra ribaltare totalmente il principio stesso della Provvidenza.”

Il filosofo **Soren Kierkegaard** (1813-1855), che ne teneva una coppia sotto il cuscino come il bambino che dorme con il libro delle favole accanto, lo considerava il compagno che in ogni momento della sua vita riusciva a dar voce ai suoi sentimenti perché “*ogni sua parola è cibo, vestimento e balsamo per la mia povera anima.*”

L'opera appare geometricamente suddivisa: due parti narrative (in prosa) che aprono e chiudono, come fossero una cornice, la parte riflessiva (in poesia), a sua volta suddivisa in tre cicli di dialoghi in cui si alternano la voce di Giobbe e quella dei suoi tre interlocutori (a turno) e due dialoghi finali tra Giobbe e Dio. Vi appaiono come inserti aggiunti, logicamente coerenti ma visibilmente distinti dal resto, l'inno alla Sapienza (cap. 28) e i quattro discorsi di un quarto interlocutore che chiude il ciclo di dialoghi di Giobbe con gli amici (capp. 32-37), per un totale di 42 capitoli.

Due soli richiami a Giobbe nel resto della Bibbia:

in Ezechiele 14, 14 viene citato come “*uomo giusto*” accanto ad altri due personaggi esotici della letteratura extra-biblica antica (“*Anche se nel paese vivessero questi tre uomini: Noè, Daniele e Giobbe, essi con la loro giustizia salverebbero solo se stessi, dice il Signore Dio*”) (“*Daniele*” non è il profeta ma il nome di un mitico re eroico, giusto e saggio della letteratura cananea);

nella Lettera di Giacomo 5, 11 ne viene invece esaltata la “*pazienza*” (“*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*”) e così sarà ricordato e citato proverbialmente il personaggio biblico di cui, però, come vedremo, spicca più la fede che la pazienza stoica!

“*C’era una volta, nel paese di Uz, un uomo di nome Giobbe*”: inizia così, con le caratteristiche di una “favola” esotica il racconto di quest’uomo che... non è ebreo e vive in un paese “*ad oriente*” della Palestina, in terre proverbialmente abitate da popoli nomadi, di costumi esotici e... grande saggezza (ne faranno sfoggio gli “*amici*” di Giobbe, pure provenienti da territori “*lontani*”).

Il nome “*Giobbe*” non è “biblico” e neppure ebraico ma la trascrizione adattata di un nome che figura nella letteratura dei popoli circostanti ad Israele in documenti antichissimi che gli scavi archeologi dell’ultimo secolo hanno portato alla luce, permettendo raffronti e riscontri interessanti.

Questa la messa in scena della parte narrativa che si conclude con un “*finale felice*” ben al gusto “*orientale*”: un grande banchetto, regali lussuosi, figlie bellissime con nomi stravaganti (che richiamano essenze e tinte delle cosmesi femminili) e vita lunga “*sazia di giorni*”!

Poi nei dialoghi scopriamo un Giobbe tutt’altro che “*paziente*” (arrabbiato, indignato, irruente e irriverente!) e argomentazioni tutt’altro che “*esotiche*”: Giobbe e gli amici parlano da “*ebrei*”, i loro riferimenti sono i Profeti e i Salmi, la loro “*sapienza*” si alimenta nella fede ricevuta dai “*padri*” (quindi all’interno della Terra Santa, non ai suoi margini in periferie “*lontane*”, non solo geografiche ma anche culturali e religiose, contro cui -tra l’altro- si erano vigorosamente scagliati i profeti!).

Perché questo contrasto? Gli studiosi lo spiegano come espediente retorico che, prendendo lo spunto da temi e racconti di larga circolazione e di indiscusso gradimento popolare e mantenendone quindi la cornice scenica, vi costruisce una riflessione dove il dramma del dolore e la sofferenza del “*giusto*” si confronta con le risposte (simboleggiate dai vari “*amici*” in dialogo con Giobbe) che la “*fede*” e la “*sapienza*” di Israele avevano cercato di dare fino a quel momento (quello della redazione finale dell’opera, da collocarsi dopo il ritorno dall’esilio a Babilonia).

La scelta del genere letterario dei “*dialoghi*” rispecchia lo schema di “*dispute tra saggi*” che era molto in voga in quell’area culturale molti secoli prima che il filosofo greco **Platone** [428-348 a.C.] li rendesse celebri nelle sue opere (se ne ha documentazione in Egitto, nel sec. XII, l’epoca di Ramses II e di Mosè): una vera e propria tavola rotonda in cui venivano posti sul tappeto gli argomenti favorevoli o contrari a una determinata tesi. Ma lo stile retorico nel Libro di Giobbe è quello veemente e appassionato delle arringhe di tribunale piuttosto che quello pacato e accademico delle dispute filosofiche, che il mezzo letterario della poesia rende ricco di metafore, di allusioni, di “*voli pindarici*” per associazioni di idee o di immagini, rendendo né facile né piana la lettura.

Interessanti paralleli (con punti di contatto notevoli) sono stati evidenziati con un vero e proprio filone letterario che già da millenni aveva testimoniato la “*sapienza*” di quei popoli, costituendo gli antenati ideali di Giobbe, delle sue domande ed inquietudini così come delle sue argomentazioni.

Iniziamo dalla **letteratura sapienziale egiziana** che ci regala due opere, le più antiche, che possono essere considerate le antenate del Giobbe biblico.

La prima risale al 2200 a.C., con una struttura piuttosto elementare ma, nella sostanza, sorprendentemente simile a quella del libro di Giobbe: un prologo e un epilogo in prosa inquadrano un corpo poetico centrale quadripartito nel quale il protagonista si narra in un dialogo fittizio con la sua “*anima*”. Descrive innanzitutto l’incubo intollerabile della sua vita e medita il suicidio attraverso il fuoco. La sua “*anima*” intavola allora con lui un dibattito apologetico in difesa della vita sulla base di tre argomenti: il coraggio virile di vivere, la capacità di cogliere i frammenti di felicità che la vita concede, il controllo e la moderazione dei desideri come fonte di serenità e di pace. A questo, l’aspirante suicida risponde con una requisitoria basata su quattro argomentazioni: 1) ne andrebbe della sua reputazione cedere alla dissuasione dell’anima, sarebbe un segno di debolezza incomprensibile ai più; 2) la consolazione proposta dall’anima è inconsistente perché la società in cui si è inseriti è malvagia e nega ogni possibilità di piaceri; 3) solo la morte è la grande liberatrice dalla miseria dell’esistere; 4) la speranza di una vita futura con gli dei (nella visione egiziana della vita l’anima è immortale) rende sopportabile il passaggio oscuro della morte).

A questo punto l’anima si rassegna all’idea del suicidio e, nell’epilogo in prosa, si dichiara disposta ad accettare qualsiasi decisione venga presa dal protagonista.

La questione filosofica del male ha in quest’opera una trattazione estremamente pessimistica della vita che non merita di essere vissuta perché il male è un destino invincibile. La sua peggiore manifestazione più che nelle sciagure e nelle malattie ha origine nella cattiveria umana e nell’assenza di amore e fedeltà in quegli stessi che si considerano tuoi amici (una constatazione di cui anche Giobbe soffrirà l’amarezza!). Ma c’è un altro punto di contatto con il Giobbe biblico, adombrato in una frase intrigante del

testo egiziano: “*Sarebbe bello poter ottenere un dio come difensore del mistero che è nascosto in me*” che ritroveremo in una delle invocazioni rivolte a Dio da parte di Giobbe (vedi capp. 16 e 19).

Il secondo testo, di poco più recente e risalente al 2000 a.C., presenta una struttura ancora più simile a quella del libro di Giobbe: una cornice in prosa (prologo ed epilogo) inquadra nove appelli in prosa ritmata, secondo il modello 3x3 applicato ai dialoghi di Giobbe con i tre amici.

L’inizio è sorprendentemente simile: “*C’era un uomo che si chiamava Khu-en-Anup, era un contadino dell’oasi del Sale. Sua moglie si chiamava Merit*”. Stesso avvio in tono “favolistico”, ambientato però interamente in terra egiziana. Vittima di ingiustizia da parte di un proprietario esoso e non avendo ricevuto soddisfazione da chi doveva rendergli giustizia il contadino-protagonista ricorre al dio Anubis che interviene a suo favore. Benchè dal punto di vista dei contenuti gli elementi affini al libro di Giobbe (il male subito, il lamento, l’intervento dall’alto a ristabilire la giustizia) siano più tenui, rimane comunque la testimonianza di una riflessione sapienziale sul problema del male che rimonta indietro nel tempo, evidenziando la terra del Nilo come una delle culle di civiltà. Non a caso forse compaiono nel libro di Giobbe simboli, quadretti ed evocazioni di quella terra d’Egitto che aveva lasciato un profondo segno anche nel popolo ebreo: vengono citati gli alberi di loto, il papiro, il giunco utilizzato per la costruzione di imbarcazioni, lo strano uccello ibis, le miniere del Sinai ed anche i due mostri mitologici (*Behemot* e *Leviatan*) vengono descritti con tratti che richiamano rispettivamente l’ippopotamo e il coccodrillo.

Ma anche all’altro estremo della regione medio-orientale, la **Mesopotamia**, abbiamo documentazione di testi antichi che vertono sul problema del male e dell’ingiustizia subita.

Un **testo sumerico** del 2000 a.C. mette in scena un uomo che si lamenta aspramente della sua miseria, causata dall’inspiegabile irritazione del suo dio protettore (il “*dio personale*” era una figura tipica della religione mesopotamica, intermediaria tra l’uomo e la corte celeste): ed è proprio questo il punto di contatto più vicino al libro di Giobbe, dove pure si fa appello a un “*difensore*” celeste.

In un altro testo, un **poemetto babilonese** del 1500 a.C., di cui sono stati conservati solo pochi frammenti, viene narrata la vicenda di un personaggio di alto rango, appartenente all’aristocrazia terriera, sul quale si abbatte improvvisamente la disgrazia e che lamenta di essere stato “*abbandonato*” da tutti ed anche dagli dei. Gli amici di un tempo, compreso il sovrano, lo attaccano e lo perseguitano, le malattie lo assalgono, colpendolo senza pietà. Nei suoi sogni appaiono tre figure misteriose, due giovani ed una donna, inviati a lui da amici lontani per guarirlo attraverso riti di incantesimo. Alla fine il dio Marduk lo libera da ogni malattia e allora lo sventurato salvato innalza al dio una lunga e solenne azione di grazie.

Benchè al centro dell'opera non ci sia tanto il mistero del male quanto piuttosto gli incomprensibili e capricciosi progetti degli dei, sorprendono le affinità, a volte perfino nei dettagli, con il libro di Giobbe.

Da questi (ed altri) testi dell'area mesopotamica è possibile ricostruire la “*teodicea*” (cioè la “*teologia*” applicata allo studio della “*giustizia*” divina e quindi al problema del male nel mondo) che caratterizza la religiosità di questi popoli, costituendo un denominatore comune (essendone, in un certo senso, la matrice ancestrale) con il pensiero semitico in generale ed ebraico in particolare, che può essere riassunta così: “*Chi fa bene avrà bene, chi fa male avrà male. Chi onora gli dei, dagli dei è sostenuto, difeso e premiato. Il devoto assicura la sua prosperità. La felicità dell'empio è effimera e il suo castigo inevitabile*”. È, nella sua essenza, la “*teoria della retribuzione*” che troviamo sostenuta pure dagli amici di Giobbe.

Nell'**area più propriamente cananea**, le scoperte archeologiche del secolo scorso nel sito di **Ugarit** (sulla costa mediterranea, nel nord della Siria, ai confini con la Turchia attuale) hanno permesso di confermare lo stretto nesso culturale tra il mondo biblico (ebraico) e quello “*cananeo*” (“**Canaan**” identificava un'area geografica molto più ampia del territorio occupato da Israele e comprendeva Libano [Fenicia] e parte della Siria e della Giordania attuali), al punto che alcuni termini incomprensibili del libro di Giobbe sono stati spiegati a partire dalla loro comunanza etimologica con termini ugaritici. Ma non solo. Il materiale simbolico, mitologico e cosmologico che compare nel libro di Giobbe, il tema della “*sapienza inaccessibile*” e quello della “*carità sociale*” da parte di chi ne ha i mezzi offre, pur nella diversità di pensiero teologico, molti punti di contatto.

In una “*tavoletta*” (scritta nell'antico alfabeto cuneiforme), datata attorno al 1300 a.C. è stato ritrovato un monologo nel quale un individuo eleva il suo lamento agli dei per la sua tragica condizione. Tre sono i momenti del dramma: l'innocente è stato abbandonato dagli dei, sofferenze indicibili affliggono la sua vita ma la sua fedeltà incrollabile in *Marduk* gli permette di riacquistare salute e prosperità. Sembra essere una riedizione del poemetto babilonese appena visto sopra (anche perché il nome della divinità suprema nell'area cananea era “*Baal*”), confermando una circolazione molto ampia di idee e testi in questa grande area medio-orientale.

In un “*targum*” (commento aramaico a testi biblici, per spiegarli a chi non comprendeva più la lingua originale, l'ebraico) scoperto nelle grotte di Qumram, dove era stata conservata, per preservarla dalla furia devastatrice delle truppe romane impegnate a por fine alle ribellioni zelote in Palestina, la biblioteca dei pii ebrei (“*esseni*”) che lì avevano stabilito la sede della loro comunità, ha attirato l'attenzione un testo, che riportava una “*Pregiera di Nabonide*”, databile attorno al V° secolo a.C., nel quale questo ultimo re dell'impero babilonese, sconfitto da Ciro nel 539 a.C., ringraziava il “*Dio Altissimo*” degli ebrei perché era stato un uomo ebreo, uno degli esiliati di Babilonia, a guarirlo da una infiammazione maligna che per sette anni lo aveva afflitto e relegato lungi dagli uomini. Lo stato frammentario del testo non permette di saperne di

più ma un dettaglio colpisce (oltre al tema dell'innocente che viene colpito ingiustamente dagli dei), lasciando intravedere più di una semplice coincidenza fortuita: l'oasi nella quale Nabonide si era rifugiato nei sette anni *“lungi dagli uomini e da una vita normale”* portava il nome di *“Teman”* da cui è fatto provenire anche uno degli *“amici lontani”* di Giobbe (Elifaz)...

Insomma, **riassumendo** questa rapida carrellata che ci ha offerto il biblista Gianfranco Ravasi nel suo libro su Giobbe, risulta evidente e incontestabile non solo un'affinità ma una comune origine, una condivisa matrice culturale, che riflettendo su un problema umano (tema antropologico) universale, quello del male, del dolore e della sofferenza ingiustamente subita, indaga e cerca risposte nel mondo corrispettivo degli dei (tema teologico) suggerendone (in forme diverse) il nesso.

L'autore (gli autori?) biblico ne prende spunto e, considerata la sua grande popolarità (che affonda le sue radici in tempi ancestrali) ne approfitta per elaborarci sopra, a partire dalla sua propria fede e dal suo proprio *“Dio”*, una riflessione teologica molto ben articolata nella quale smonta (e ironizza) luoghi comuni e risposte scontate per cercare quella più pertinente e coerente con il *“Dio di Israele”*.

L'occasione gli è data dal periodo di crisi e di aggiornamento religioso, che ha seguito la tragica e sofferta esperienza dell'esilio babilonese (586 - 538), che aveva messo a dura prova la fede di Israele che, come il Giobbe fittizio del racconto, si era visto togliere tutto quello che costituiva il segno visibile della benedizione divina: il Tempio, la monarchia, la terra patria

Con rigore filosofico e con una eccezionale anima religiosa aperta al *“mistero di Dio”* e alla sua imperscrutabilità, che va rispettata e accolta con fiducia totale e incondizionata, l'autore combatte ogni tentativo di concepire la fede come un rifugio o una garanzia contro la durezza della propria vita.

Rivolgendosi ai giudei che nel periodo postesilico cercavano di ricostruire la propria fede, oltre che la propria vita, messa in crisi dall'esilio e dal tramonto dello stato monarchico, egli cerca di far capire che *“aver fede”* significa credere in Dio che agisce liberamente e sovraneamente, certo, ma che è sempre fedele alle sue promesse e, anche se severo, non è mai né crudele né capriccioso (come gli dei degli altri popoli!). Certo, una fede vera comporta sempre una lotta interiore e un *“arrendersi”* finale (come Giacobbe in Gen 32, 23-33), preludio a maggiori *“benedizioni”*.

È con questo spirito che vogliamo anche noi affrontare la lettura di questo libro biblico, lasciandoci condurre per mano in quel percorso accidentato e tormentato che dal dolore che grida a Dio *“Dio dove sei?”* (o come nel Salmo 22: *“Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?”*) porta alla gioia ormai disarmata e purificata di Giobbe che alla fine constata quanto il Dio nel quale aveva riposto la sua fiducia non lo avesse mai abbandonato: *“Io ti conoscevo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti vedono”*.

Percorso difficile e per nulla scontato... neanche per noi!

LO SCHEMA DELL'OPERA

(tratto da Gianfranco Ravasi, *Giobbe, Traduzione e commento*, Borla Roma 1979)

I. PROLOGO (in prosa)

(1-2) Tema centrale: la sofferenza, prova della fede.

Sei scenette distribuite tra cielo e terra:

a. 1,1-5 Ritratto di Giobbe felice

b. 1,6-12 La proposta del Satana sulla prova della fede

c. 1,13-22 Esecuzione della proposta con la prova

d. 2,1-6 Insuccesso del Satana ed aggravamento della prova

e. 2,7-10 Esecuzione dell'aggravamento della prova

f. 2,11-13 Entrano in scena i tre amici

II. DIALOGO (in poesia) 3-27. Nove proteste di Giobbe e tre serie di tre interventi degli amici.

Primo ciclo (3-11)

a. c. 3 Lamentazione salmica di *Giobbe*. Tema: la sofferenza demolisce l'uomo e lo riduce alla disperazione.

a'. cc. 4-5 *Elifaz*, « il profeta », attraverso la narrazione di una visione (4,12-5,7) tenta la prima formulazione della tesi retribuzionistica: ogni sofferenza è punizione d'una colpa.

b. cc. 6-7 *Giobbe* rinnova la sua protesta rifiutando la spiegazione « giudiziaria » di *Elifaz*.

b'. c. 8 *Bildad*, « il giurista », appella al diritto dell'alleanza, confermato dalla tradizione e dalla storia, per riaffermare il principio retributivo.

c. cc. 9-10 *Giobbe* afferma che Dio non agisce così meccanicisticamente e semplicisticamente. Innocenti e colpevoli sono misteriosamente colpiti (9,22-24). Perché Dio non lascia in pace l'uomo (9,25-10,22)?

c'. c. 11 *Zofar*, « il sapiente », riferendosi alla sapienza sperimentale ed empirica, vede

continuamente confermato il dogma della retribuzione.

Secondo ciclo (cc. 12-20)

- a. cc. 12-14 *Giobbe*, riprendendo le argomentazioni degli amici, ironizza sulla loro sedicente sapienza: Dio non ha bisogno delle loro difese d'ufficio (13,3-12). E *Giobbe* auspica di poter discutere direttamente con Dio (13,13-28), mentre per ora si deve accontentare di un solitario lamento sul male di vivere (14,1-22).
- a'. c. 15 *Elifaz* rimprovera aspramente *Giobbe* per la sua critica alla sapienza di Dio.
- b. cc. 16-17 *Giobbe* rifiuta tutto il dibattito finora svolto e reclama dal cielo un « difensore » col quale aprire un vero e proprio processo (16,18-20).
- b'. c. 18 *Bildad* riafferma il legame peccato-dolore e, senza applicarla direttamente a *Giobbe*, dipinge a tinte fosche la sorte del peccatore.
- c. c. 19 *Giobbe* accusa Dio di oppressione e suggerisce agli amici di non essere alleati di un onnipotente ma piuttosto di un debole com'è l'uomo. L'esito diverso può solo venire da un « difensore » celeste (19,25-27).
- c'. c. 20 *Zofar* corregge la teoria della retribuzione ammettendone le eccezioni che però la confermano: la felicità dell'empio può esistere ma è breve e la punizione è solo differita.

Terzo ciclo (cc. 21-27) (ricostruzione ipotetica, dato il cattivo stato del testo)

- a. c. 21 *Giobbe* nega sperimentalmente gli asseriti degli amici: la stessa esperienza testimonia la duratura felicità del malvagio.
- a'. c. 22 *Elifaz* accusa *Giobbe* di delitti precisi soprattutto nella sfera sociale e lo invita alla conversione.
- b. 23,1-24,17:25 *Giobbe* ribadisce la sua convinzione che le prove siano distribuite in maniera totalmente arbitraria e Dio rifiuta ogni discussione o citazione in giudizio.
- b'. 25,1-5 e 26,5-14 *Bildad* celebra la potenza divina e confessa la debolezza umana.
- c. 26,1-4 e 27,1-12 *Giobbe* respinge ogni argomentazione: la sua conversione sarebbe falsa e solo formale e, quindi, inutile.
- c'. 27,13-22 e 24,18-24 *Zofar* per un'ultima volta descrive il tragico destino del maledetto da Dio e applica implicitamente la tipologia a *Giobbe*.

Addizione: c. 28 La sapienza nascosta e misteriosa di Dio deve proibire all'uomo di porsi domande sul mistero del male. Inno sapienziale in tre strofe.

L'INSERZIONE DI ELIHU (cc. 32-37)

Tema: La sofferenza è educazione e purificazione dell'uomo.

- a. *Primo discorso*: Dio è giusto nei suoi castighi. Bisogna saper decifrare il suo progetto (cc. 32-33).
- b. *Secondo discorso*: Accusare Dio di ingiustizia è erroneo ed offensivo (c. 34).
- c. *Terzo discorso*: Accusare Dio di indifferenza per l'uomo è offensivo (c. 35).
- d. *Quarto discorso*: È evidente che Dio (ed Elihu) ha ragione. Lo splendore della creazione lo conferma (cc. 36-37).

a'. cc. 38-39 *Jahweh* finalmente interviene e, anziché replicare con un'auto-apologia, interroga Giobbe sul mistero dell'essere. L'ignoranza sugli enigmi del cosmo che l'uomo riconosce è ancor più grande riguardo al mistero massimo del dolore che solo Dio sa decifrare.

b. 40,2-5 *Giobbe* riconosce la sua limitazione nel capire l'infinito « progetto » di Dio.

b'. 40,6-41,26 *Jahweh* interroga ancora Giobbe sulle energie cosmiche e storiche, personificate nei simboli mitici di Behemot e Leviatan. Superiore ad esse è il dinamismo del dolore e del male che solo Dio sa controllare e pianificare.

c. 42,1-6 *Giobbe* scopre che *Jahweh* non è riducibile a uno schema razionale semplificatorio. Nel suo mistero trascendente Dio giustifica e « armonizza » anche il dolore. È finito per Giobbe il « sentito dire », ora la sua fede è pura ed è centrata sul Dio « totalmente altro » e salvatore misterioso.

IV. EPILOGO (in prosa) 42,7-17. La giustificazione di Giobbe e il ribaltamento della situazione secondo il modulo classico dello *happy end* presente nell'antica narrazione folkloristica.

GRANDE COMMENTARIO BIBLICO - Queriniana 1973 (Orig. 1968)

31

GIOBBE

R. A. F. MacKenzie S. J.

BIBLIOGRAFIA

1 *Commenti*: Commenti meno recenti, ma ancora importanti: P. DHORME, in EBib, 1926, trad. ingl. *A Commentary of the Book of Job*, London 1967. S. R. DRIVER - G. B. GRAY, in ICC 1921, ristampa 1950. N. PETERS, *Exegetische Handbuch*, Munster 1928. G. RICCIOTTI, *Il libro di Giobbe*, Torino 1924.

Commenti più recenti: G. FOHRER, KAT, 1963. G. HÖLSCHER, HAT, 2^a ed. 1952. R. GORDIS, *The Book of God and Man*, Chicago 1965. F. HORST, BK, 1962. M. H. POPE, AB, 1965. J. STEINMANN, *Le Livre de Job*, LD 1955. *Job, Témoin de Dieu*, Paris 1946. S. TERRIEN, *Job, Poet of Existence*, Indianapolis 1957. *Job*, CAT, 1963. J. J. WEBER, *Hiob*, ATD, 2^a ed. 1956. P. FEDRIZZI, *Giobbe*, LSB, Torino 1971.

Traduzioni con introduzioni e note: C. LARCHER, BJ, 2^a ed. 1957. G. O'NEILL, *The World's Classic*, Job, Milwaukee 1938. A. VACCARI, Firenze 1949.

Monografie: M. B. CROOK, *The Cruel God*, Boston 1959. G. FOHRER, *Studien zum Buche Hiob*, Tübingen 1963. H. GESE, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit*, Tübingen 1958. J. LINDBLOM, *La composition du livre de Job*, Lund 1945. H. RICHTER, *Studien zu Hiob*, Berlin 1959. H. W. ROBINSON, *The Cross in the Old Testament*, London 1955, 9-54. J. J. STAMM, *Dass Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel*, Zürich 1946. C. WESTERMANN, *Der Aufbau des Buches*

Hiob, Tübingen 1956. J. LÉVÊQUE, *Job et son Dieu*, 2 voll., Paris 1970.

Articoli: O. BAAB, «The Book of Job», *Interpr* 5 [1951] 329-43. J. BAKER, «Commentaries on Job», *Theology* 66 [1963] 179-85. H. FINE, «The Tradition of a Patient Job», *JBL* 74 [1955] 28-32. J. HEMPEL, «Das Theologische Problem des Hiob», *ZSystTh* 6 [1929] 629-89; vedi anche *BZAW* 81 [1961] 114-73. C. KUHL, «Neuere Literarkritik des Buches Hiob», *TRu* 21 [1953] 163-205, 257-317. «Vom Hiobbuche und seinen Problemen», *TRu* 22 [1954] 261-316. R. E. MURPHY, «Job in the New Confraternity Version», *AER* 133 [1955] 16-29. J. PAULUS, «Le Thème du Juste Souffrant dans la pensée grecque et hébraïque», *RHR* 121 [1940] 18-66. J. PONTROT, «Le scandale de la souffrance du juste selon le livre de Job», *RevDTour* 13 [1958] 271-75. H. H. ROWLEY, «The Book of Job and its Meaning», *BJRy/L* 41 [1958] 167-207. M. SEKINE, «Schöpfung und Erlösung im Buche Hiob», *BZAW* 77 (Fest. O. Eissfeldt) [1958] 213-23. P. W. SKEHAN, «Strophic Patterns in the Book of Job», *CBQ* 23 [1961] 125-142. «Job's Final Plea (Job 29-31) and the Lord's Reply (Job 38-41)», *Bib* 45 [1964] 51-62. R. TOURNAY e coll., «Job, la mort et l'espérance», *VieSp* 95 [1956] 339-406. B. ULANOV, «Job and His Comforters», *The Bridge* 3 [1958] 234-68. N. PAVONELLO, «In quale epoca visse Giobbe?», *RBibIt* 12 [1964] 285-92. J. VELLA, «Il redentore di Giobbe», *RBibIt* 13 [1965] 161-68.

INTRODUZIONE

2 **I - Osservazioni preliminari** - Questo libro appartiene alla terza divisione della Bibbia ebraica, gli Scritti (*ketubim*), i cui primi tre libri sono *Gb*, *Sal* e *Pv* (il loro ordine varia nelle diverse tradizioni). È un dialogo poetico incastonato in una prosa narrativa, che ha per oggetto il profondo problema teologico del significato e della funzione della sofferenza nella vita di un

uomo giusto e le sue conseguenze per quel che riguarda l'atteggiamento di un uomo verso Dio. Il libro ha i suoi precursori nella letteratura egiziana e babilonese, particolarmente in alcuni dialoghi che hanno per oggetto i problemi della vita umana e della giustizia degli dei (→ Letteratura sapienziale, 28:12-31). Alcuni di questi erano forse noti all'autore israelita. Se è così, egli li su-

però per la sua teologia (monoteismo e trascendenza del Dio d'Israele) e per il suo genio letterario. È molto improbabile che abbia subito l'influenza di fonti greche (p. es., Eschilo). Entro la tradizione letteraria d'Israele, i più stretti legami di *Gb* non sono coi libri sapienziali, ma con certi salmi, in modo particolare il 49, il 73 e il 139. Il libro è influenzato in modo ben preciso da *Ger*, specialmente dalle cosiddette 'confessioni' (→ Geremia, 19:42), ma in complesso è una composizione unica, da non classificarsi con nessun'altra.

La maggior parte di *Gb* è in forma poetica; infatti è il poema ebraico antico più lungo che ci sia pervenuto (forse, che sia mai stato composto). Il nucleo è la seconda parte, il dialogo, che costituisce quasi i due terzi dell'opera e in base al quale è giudicata l'originalità o meno delle altre parti. Pertanto la terza parte — cioè i discorsi di Eliu — probabilmente non è originale, ma il contributo di un diverso scrittore. L'unità delle altre parti non è indubbia ed è stata negata da molti critici; ma oggi si tende a difenderla. Tenendo conto di alcune aggiunte minori, possiamo considerare il prologo, il dialogo, i discorsi di Jahvé e l'epilogo, la composizione di un unico autore. Egli fu senza alcun dubbio un uomo dotto, un grandissimo poeta e un pensatore religioso di genio.

3 II - Data - Le indicazioni cronologiche sono piuttosto tenui. I versetti 3,2 ss., mostrano probabilmente che l'autore aveva letto *Ger* 20,14-18. La presentazione del 'Satana' (1,6-2,7) somiglia a quella di *Zc* 3,1-2 ed è meno sviluppata che in *1 Cron* 21,1-8. Come probabili limiti cronologici possiamo indicare il 600-300 a.C., aggiungendo che la prima metà di quel periodo è più probabile della seconda; il 600-450 fu il tempo dell'esilio babilonese e del ritorno, quando la predicazione di Geremia e di Ezechiele determinò una crisi nell'etica collettivistica del popolo d'Israele.

4 III - La giustizia in *Gb* - Che Jahvé fosse giusto e la sorgente della giustizia era sempre stato un assioma. Ma questa giustizia era concepita in due modi molto diversi. Dal punto di vista dei derelitti e degli oppressi, la giustizia è liberazione, salvezza; i 'giudici' di *Giud* sono eroi e campioni, liberatori del popolo di Jahvé dall'oppressione. Nell'esperienza dell'esodo dall'Egitto Jahvé fu una giustizia salvatrice; il suo intervento generava giustizia, lo stato in cui gli uomini hanno ciò che dovrebbero avere. I suoi soci nel patto, naturalmente, dovrebbero avere sicurezza e benessere (→ Aspetti del pensiero del VT, 77:93, 136).

Ma se questi soci erano sleali e gli diventavano nemici, allora era necessario che provassero l'altro aspetto della giustizia, che è la distruzione. E questo, secondo i profeti, è ciò che accadde a Giuda nell'esilio. Conseguentemente, nel periodo posteriore all'esilio, s'insistette in misura crescente sulla fedeltà a Jahvé, che trovava concreta espressione nell'osservanza rituale e sociale di una minuziosa legge esteriore.

Contemporaneamente i maestri di sapienza sot-

tolineavano l'efficacia del vivere secondo giustizia. Nel loro sforzo di capire l'esistenza umana, miravano a ridurre gli elementi arbitrari e imprevedibili della vita. Secondo loro, la vita è governata da leggi morali, di cui Dio è il custode e il garante. Queste leggi si possono conoscere e, grazie a una scelta prudente e a una condotta irreprensibile, un uomo può vivere in armonia con esse e assicurarsi felicità e successo.

L'estremo individualismo di Ezechiele (p. es., Ez. 18) era una necessità pastorale nel suo sforzo di liberare i superstiti di Giuda dall'eredità del passato. Ma accresceva la difficoltà di accordare la esperienza della vita reale con 'ciò che dovrebbe essere'. Il rilievo dato dagli autori di *Pv* alla loro infallibile equazione — sapienza = vivere virtuosamente = 'successo' — senza dubbio aiutava a formare costumi virtuosi. Ma per il pensatore aggravava il problema della 'giustizia' nella vita umana (→ Letteratura sapienziale, 28:34-36).

5 IV - Scopo dell'autore - L'autore di *Gb* s'impegnò a mostrare, alla luce di un più adeguato concetto del rapporto tra l'uomo e il suo amoroso creatore (e attingendo, molto probabilmente, dalla propria esperienza religiosa), che il problema era impostato male: cioè, Dio può avere scopi diversi dal semplice esercizio della giustizia retributiva. E all'uopo scelse una vecchia storia che era senza dubbio nota ai suoi contemporanei. Ez. 14,14.20 (agl'inizi del VI sec. a.C.) allude a tre figure leggendarie del passato, Noè, Daniele e Giobbe, come quelle che erano proverbiali per la loro rettitudine. La storia del Giobbe di Ezechiele sarebbe pressappoco quella che è presentata in questo libro da 1,1-22 e 42,11-17. Imitando attentamente lo stile antico, il nostro autore la rinarrò, perfino accrescendo la severità della prova con l'aggiunta di 2,1-10. Poi introdusse i tre saggi amici e diede inizio al suo dialogo.

Non intende prendersi gioco di Elifaz, Bildad e Zofar. Anzi, è leale con essi e li fa eloquenti difensori della 'tradizione'. Nella misura in cui è positiva, la loro dottrina è valida e utile (cfr. il salmo 37, semplice fino all'ingenuità e tuttavia bello e consolante). Contiene molta verità morale e religiosa, ma è sciupata dalla loro esagerazione. Essi non sono disposti a lasciare un margine di incertezza, ad ammettere limiti alla loro comprensione, a scrivere dopo ciascuna delle loro tesi: 'Se questa è la volontà di Dio'. Tutte le opere della divina provvidenza gli devono essere chiare, esplicite, matematiche. Sono caduti vittime del vizio professionale del teologo, che è quello di dimenticare che in fondo egli si occupa del mistero. Hanno 'studiato' Dio come un soggetto analizzabile, prevedibile e intelleggibile. E, nel costringere i fatti ad accordarsi con la loro comprensione, diventano premeditatamente disonesti (*Gb* 13,6-11).

Come l'autore lo ha diligentemente costruito, quello di Giobbe è il caso estremo; qui, conseguentemente, essi hanno assolutamente torto. Ma la loro semplificata dottrina della retribuzione ha avuto una lunga vita. In *Gv* 9,1-3 i discepoli di Gesù l'accettano per vera; essi sono colpiti dalla

cecità dell'uomo, solo perché era nato così. Non domandano: 'È causata dai peccati?' (Naturalmente sì!) Il loro problema è: 'I suoi peccati sono stati commessi in una precedente esistenza o sono stati commessi dai suoi genitori prima della sua nascita?' Nostro Signore li corregge molto esplicitamente e ciò che egli dice potrebbe ugualmente riferirsi a Giobbe: egli soffre non perché abbia peccato, ma 'perché si manifestino le opere d'Iddio'.

6 La correzione della distorsione degli amici è relativamente semplice e può essere compiuta da Giobbe stesso. Il suo errore è più sottile e la correzione deve venirgli da Dio. Nel prologo Giobbe non stabilisce alcun nesso fra la sua sofferenza e la giustizia divina. Ma la sua leale semplicità non basta a confutare le accuse degli amici, e nel sostenere la sua innocenza, come se Dio volesse negarla, la sopravvaluta. Non è un pegno che possa mostrare a Dio dicendo: 'Per questa mi devi la felicità'. Di fronte agli amici egli è nel giusto; di fronte a Dio, no. Da lui non può esigere nulla. Cristo ci avrebbe ammonito in quel profondo testo che è *Lc 17,10*: «Così anche voi, quando avrete compiuto tutto quanto vi è stato comandato, dite: Servi inutili siamo, abbiamo fatto il nostro dovere».

Il libro è pieno di paradossi, perché tenta di accostarsi alla verità divina, incomprensibile all'uomo, da vari punti di vista. È essenziale alla lezione che Giobbe sia un amante di Dio, un santo. Altrimenti la sua afflizione conterrebbe inevitabilmente una certa parte di giusto castigo. Inoltre, soltanto un uomo simile potrebbe sopportare la prova. Questa osservazione dovrebbe mitigare lo scandalo di alcuni lettori di fronte a quella che chiamano la durezza di Dio nei capp. 1-2. A noi è dato di capire che Dio è sicuro che il suo servo lo servirà, e che questa è la possibilità che si offre a Giobbe. Questo concetto può essere paragonato alla teologia cristiana del martirio. I martiri, a cominciare da Stefano (*At 7*) e Ignazio di Antiochia, non hanno accusato Dio di crudeltà o ingiustizia nell'esigere da loro l'estremo sacrificio; con tutto il cuore gli offrono questa suprema testimonianza d'amore (*Gv 15,13*). Ma a conforto dei testimoni meno appassionati c'è l'esempio della preghiera nel Getsemani, in cui anche lo stesso Figlio di Dio si lamentò e pregò che gli fosse risparmiata la prova.

7 **V - Dio in Gb** - La varietà dei nomi divini in *Gb* è degna di nota. Nel prologo e nell'epilogo il narratore, seguendo il normale costume israelita, si riferisce a 'Jahvéh' (il Signore), l'unico vero Dio e supremo Signore. Ma nel prologo gli interlocutori, Jahvéh stesso compreso (1,8b; 2,3a), usano il termine generico 'elōhīm' (Dio). La sola eccezione di trova in 1,21b, dove Giobbe usa tre volte 'Jahvéh'; ma qui il secondo membro è una citazione. Nel dialogo, d'altro canto, 'Jahvéh' è nominato soltanto una volta (12,9b), e anche questa in una citazione. Anche 'Elohim' è usato una volta (5,8b). Per il resto sono uniformemente adottati tre nomi poetici arcaici: 'él, 'elōah e šadday

(l'Onnipotente). Di questi il primo e il secondo non sono mai paralleli fra loro, ma ciascuno di essi può avere come parallelo *šadday*. Questa elaborata convenzione è la dimostrazione del monoteismo: i cinque nomi si riferiscono tutti all'unico e solo Dio; e conserva la situazione non israelita: Giobbe e i suoi amici sono 'veri credenti', ma sono fuori della sfera del patto con Israele. Essi parlano per l'umanità in generale, in faccia a un Dio conosciuto in virtù della sua rivelazione a Israele, ma col quale questi uomini sono in rapporto solo attraverso il fatto fondamentale di essere sue creature. Da lui non si attendono altra salvezza che non sia il benessere personale in questa vita. Soltanto Giobbe cerca brancolando un più intimo e permanente rapporto, basato non sul semplice scambio di doni o servizi, ma su una comunione d'amore.

8 **VI - Stile** - (Sulla metrica e il parallelismo ebraico, → *Poesia ebraica*, 13:10-19). Nelle pagine seguenti 'stico' è usato per denotare una frase in parallelismo con un'altra; un 'versetto' comprende due stichi paralleli (un 'distico') o, di quando in quando, tre (un 'tristico'; p. es., 3,9 è un unico versetto, un tristico). Nelle citazioni di passi poetici, 'a', 'b', ecc., aggiunte a un numero di versetto, indicano gli stichi successivi di quel versetto. I versetti sono regolarmente raggruppati in stanze o 'strofe' per tutto il poema (v. la convincente dimostrazione di P.W. Skehan in *CBQ* 23 [1961] 125-42). L'analisi strofica adottata nei capp. 3-23 segue principalmente quella di Skehan, con qualche variazione, come nei capp. 16-17; 19; 21; 22. La divisione in strofe, purtroppo del tutto assente in *SBCei*, è utile per una più articolata lettura del testo.

9 **VII - Sommario** - Il libro di Giobbe può essere delineato secondo lo schema seguente:

- I. Il prologo (1,1-2,13)
 - A. Carattere e prosperità di Giobbe (1,1-5)
 - B. Prima scena in cielo (1,6-12)
 - C. Tutto è perduto! (1,13-22)
 - D. Seconda scena in cielo (2,1-7a)
 - E. Tribolazioni fisiche di Giobbe (2,7b-10)
 - F. L'arrivo degli amici di Giobbe (2,11-13)
- II. Il dialogo (3,1-31,40)
 - A. Primo soliloquio di Giobbe (3,2-26)
 - a. Giobbe maledice il giorno in cui nacque e la notte in cui fu concepito (3,3-10)
 - b. Meglio una morte prematura (3,11-12.16)
 - c. Motivi della maledizione (3,13-15.17-19)
 - d. Lamento su lamento (3,20-26)
 - B. Primo discorso di Elifaz (4,1-5,27)
 - a. Dottrina della retribuzione (4,2-11)
 - b. Rivelazione di Elifaz (4,12-5,2)
 - c. Raccomandazione (5,3-16)
 - d. Incoraggiamento (5,17-27)
 - C. Prima risposta di Giobbe (6,1-7,21)
 - a. Infelicità di Giobbe (6,2-10)
 - b. Una strofa di transizione (6,11-14)
 - c. Giobbe deluso dagli amici (6,15-27)
 - d. Strofa di transizione (6,28-30)
 - e. Soliloquio (7,1-10)
 - f. Giobbe si lamenta con Dio (7,11-21)
 - D. Primo discorso di Bildad (8,1-22)
 - a. Introduzione (8,2-7)

- b. Dottrina (8,8-19)
- c. Conclusione (8,20-22)
- E. Seconda risposta di Giobbe (9,1-10,22)
 - a. Dio è irresistibile nella potenza, quindi nel giudizio (9,2-12)
 - b. Dio è arbitrario (9,13-24)
 - c. Impotenza di Giobbe (9,25-10,1a)
 - d. Speculazione e appello (10,1b-12)
 - e. Il lugubre contrasto (10,13-22)
- F. Primo discorso di Zofar (11,1-20)
 - a. Stoltizia di Giobbe (11,2-12)
 - b. Consiglio e incoraggiamento (11,13-20)
- G. Terza risposta di Giobbe (12,1-14,22)
 - a. La sapienza di Giobbe non è da meno della loro (12,2-25)
 - b. Sommario e ammonimento contro il pericolo di 'difendere' Dio disonestamente (13,1-11)
 - c. Giobbe ragiona con Dio (13,12-27)
 - d. Lamento sulla vita umana (13,28-14,12)
 - e. Sogno e realtà (14,13-22)
- H. Secondo discorso di Elifaz (15,1-35)
 - a. Giobbe ha parlato empicamente e presuntuosamente (15,2-16)
 - b. Punizione per gli empi e i presuntuosi (15,17-35)
- I. Quarta risposta di Giobbe (16,1-17,16)
 - a. Afflitto dagli uomini e da Dio (16,2-17)
 - b. Il testimone in cielo (16,18-21)
 - c. Il lamento continua (16,22-17,16)
- J. Secondo discorso di Bildad (18,1-21)
 - a. Sgridata a Giobbe (18,2-4)
 - b. Destino dei malvagi (18,5-21)
- K. Quinta risposta di Giobbe (19,1-29)
 - a. È opera di Dio, non dell'uomo (19,2-12)
 - b. Isolamento e solitudine (19,13-22)
 - c. Speranza della visione di Dio (19,23-27)
 - d. Ammonimento agli amici (19,28-29)
- L. Secondo discorso di Zofar (20,1-29)
 - a. Il trionfo degli empi è breve (20,2-9)
 - b. L'empio restituirà i beni illecitamente guadagnati (20,10-29)
- M. Sesta risposta di Giobbe (21,1-34)
 - a. Introduzione (21,2-6)
 - b. La felicità degli uomini senza Dio (21,7-18)
 - c. Non c'è un rapporto evidente fra la virtù e la felicità (21,19-21,23-26)
 - d. Morte tranquilla e fama postuma degli empi (21,27-34)
- N. Terzo discorso di Elifaz (22,1-30)
 - a. Esordio (22,2-5)
 - b. Peccati di Giobbe (22,6-11)
 - c. Confutazione della tesi di Giobbe (21,22; 22,12-20)
 - d. Riconciliati con Dio! (22,21-30)
- O. Settima risposta di Giobbe (23,1-24,25)
 - a. Brama d'incontrarsi con Dio (23,2-7)
 - b. Dio è inaccessibile e imprevedibile (23,8-17)
 - c. Infelicità dei poveri oppressi (24,1-12)
 - d. Nemici della luce (24,13-17)
 - e. Sezione oscura (24,18-24)
 - f. Conclusione del discorso di Giobbe (24,25)
- P. Gli oscuri capitoli 25-27 (25,1-27,23)
 - a. Terzo discorso di Zofar, I Parte (25,2-6)
 - b. Ottava risposta di Giobbe, I Parte (26,1-4)
 - c. Terzo discorso di Zofar, II Parte (26,5-14)
 - d. Ottava risposta di Giobbe, III Parte (27,2-6)
 - e. Terzo discorso di Bildad (27,7-10,13-23)
 - f. Ottavo discorso di Giobbe, II Parte (27,11-12)
- Q. Intermezzo: la ricerca della sapienza (28,1-28)
 - a. Non esistono le miniere della sapienza (28,1-6,9-11)
 - b. Le creature non possono guidare alla sapienza (28,7-8,12-14,21-22)
 - c. Non si acquista con le ricchezze umane (28,15-19)
 - d. Appartiene a Dio soltanto (28,20,23-27)
 - e. Postilla (28,28)
- R. Soliloquio finale di Giobbe (29,1-31,40)
 - a. La felicità passata (29,1-25)
 - i. L'amorosa presenza di Dio (29,2-7)
 - ii. Stima pubblica (29,8-11,21-25)
 - iii. Buone ragioni di questa stima (29,12-17)
 - iv. Speranza di Giobbe (29,18-20)
 - b. L'infelicità presente (30,1-31)
 - i. Disprezzo pubblico (30,1-15)
 - ii. L'ostile presenza di Dio (30,16-22)
 - iii. Ragioni contro questo abuso (30,23-26)
 - iv. Infelicità di Giobbe (30,27-31)
 - c. Giuramento di discolpa (31,1-40)
 - i. Non ho ingannato né commesso ingiustizia (31,1-12,38-40ab)
 - ii. Non ho mancato di equità e carità (31,13-23)
 - iii. Non sono stato idolatra (31,24-28)
 - iv. Non sono stato né vendicativo né ipocrita (31,29-34)
 - v. Sommario (31,35-37,40c)
- III. I discorsi di Eliù (32,1-37,24)
 - A. Prosa introduttiva (32,1-5)
 - B. Allocuzione introduttiva (32,6-22)
 - a. Sgridata agli amici (32,6-14)
 - b. Soliloquio (32,15-22)
 - C. Primo discorso di Eliù (33,1-30)
 - a. Ascolta, Giobbe! (33,1-7)
 - b. Citazioni (33,8-11)
 - c. Correzione e prima tesi (33,12-18)
 - d. Seconda tesi (33,19-24)
 - e. Conclusione (33,25-30)
 - D. Secondo discorso di Eliù (34,1-37)
 - a. Appello agli amici e citazione (34,2-6)
 - b. Citazione e correzione (34,7-11)
 - c. Prima tesi (34,12-15)
 - d. Seconda tesi (34,16-30)
 - e. Conclusione (34,31-37)
 - E. Terzo discorso di Eliù (35,1-33; 35,2-36,25)
 - a. Ascolta, Giobbe! (35,1-33)
 - b. Citazioni (35,2-4)
 - c. Correzione e prima tesi (35,5-16)
 - d. Seconda tesi (36,2-15)
 - e. Conclusione (36,16-25)
 - F. Inno (36,26-37,13)
 - G. Allocuzione conclusiva (37,14-24)
- IV. Discorso di Dio e risposta di Giobbe (38,1-42,6)
 - A. Parla Jahvéh (38,1)
 - B. Comprende Giobbe il 'consiglio' di Jahvéh? (38,2-38)
 - a. 'Chi è costui?' (38,2-3)
 - b. Era presente Giobbe alla creazione? (38,4-15)
 - c. Che cosa sa del cosmo? (38,16-24)
 - d. Saprebbe governarlo? (38,25-33)
 - e. Ha l'autorità e il potere necessari? (38,34-38)
 - C. È in grado Giobbe di provvedere agli animali e agli uccelli? (38,39-39,30)
 - a. Saprebbe nutrire i piccoli? (38,39-41; 39,26-30)
 - b. Sono sotto il suo controllo gli animali più selvaggi? (39,1-12)

- c. Lo struzzo (39,13-18)
- d. È responsabile della focosa natura del cavallo? (39,19-25)
- D. Sommario e prima risposta di Giobbe (40,1-5)
 - a. Provocazione (40,2)
 - b. Risposta di Giobbe (40,3-5)
- E. Parla di nuovo Jahvêh (40,6-41,26)
 - a. È in grado Giobbe di amministrare la giustizia divina? (40,6-14)
 - b. Guarda Beemot! (40,15-24)
 - c. Guarda Leviatan! (40,25-41,26)

- 1. Puoi trattarlo come un animale domestico? (40,25-32)
- II. C'è nulla che possa stargli a fronte? (41,1-26)
- F. Risposta finale di Giobbe (42,1-6)
- V. L'epilogo (42,7-17)
 - A. Espiazione per i tre amici di Giobbe (42,7-10a)
 - B. Dio ristabilisce Giobbe, aumenta del doppio i suoi averi, e lo benedice (42,10b-17)

COMMENTO

10 I - Il prologo (1,1-2,13) - Questo racconto in prosa è diviso in sei scene che ritraggono a vividi tratti il corso degli avvenimenti che occasionano il dialogo. Lo stile, che indulge deliberatamente all'arcaico, ricorda le storie patriarcali di *Gen*, cioè è drammatico, pittoresco, schematizzato, ritmicamente costruito, con frasi fatte e molte ripetizioni di verbi. I personaggi sono pochi e nettamente definiti; la loro psicologia è realizzata con un minimo di parole. Ciascun dialogo si svolge fra due personaggi soltanto e i discorsi sono chiari e stringati il più possibile.

G. FOHRER, «Zur Vorgeschichte und Komposition des Buches Ijob», VT 6 [1956] 249-67. «Überlieferung und Wandlung der Ijoblegende», *Fest. F. Baumgartel*, Erlangen 1959, 41-42. H. RONGY, «Le prologue du livre de Job», *RE Liège* 25 [1934] 168-71. N.M. SARNA, «Epic Substratum in the Prose of Job», *JBL* 76 [1957] 13-25.

11 A - Carattere e prosperità di Giobbe (1,1-5) - «C'era una volta» dà il sapore di questo esordio. Il periodo è quello dei patriarchi seminomadi; il luogo è la terra di Uz, parte del territorio di Edom (*Gen* 36,28; *Lam* 4,21), a sud e a est della Palestina (ma cfr. FOHRER, KAT 72-73, per argomentazioni in favore della Transgiordania nord-orientale). Giobbe è descritto come un gran potentato (non vecchio, ma relativamente giovane; cfr. 15,10), insigne per la sua bontà e fortunato possessore di molti e grandi beni. La sua virtù è analizzata in quattro espressioni. 'Perfetto' (*tām*) è simile al latino *integer* (perfetto), un uomo tutto intero senza difetti né incoerenze nel suo carattere. *Yāšār* ('intero' o 'retto') significa che la sua vita e le sue azioni erano rette, in armonia con un ideale. 'Timorato d'Iddio' significa che il rapporto con Dio si realizza dimostrandogli rispetto e obbedienza. 'Lontano dal male' afferma una buona coscienza che sceglie deliberatamente e costantemente il bene. 5b. *hanno offeso Dio*: Il TM e le versioni hanno 'benedetto' (così anche in 1,11; 2,5.9), ma si tratta presumibilmente di un eufemismo.

12 B - Prima scena in cielo (1,6-12) - Cfr. 1 *Re* 22,19 ss. (H.W. ROBINSON, *JTS* 45 [1944] 151-57). Jahvêh è antropomorficamente rappresentato come un monarca orientale assiso sul trono che riceve i rapporti dei suoi servi e dà i suoi ordini. Questi servi, gli agenti per mezzo dei quali governa, sono i 'figli di Elohim', in origine concepiti

come divinità minori, ma nella teologia israelita ridotti al rango di ministri di Jahvêh. In mezzo a loro c'è l'avversario ('il satana'; da non trattarsi come nome proprio), il persecutore che spia le azioni degli uomini e riferisce le loro malefatte al suo padrone (cfr. *Zc* 3,1 ss.). Egli non è ancora il 'diavolo' della posteriore teologia giudaista e cristiana; identificarlo come tale distorce la comprensione del libro (A. Lods, *Fest. R. Dussaud*, II vol., Paris 1939, 649-60). Tuttavia è una figura sgradevole e il suo cinico atteggiamento verso le umane possibilità di bene è in contraddizione con l'ottimistico giudizio dello stesso Jahvêh. Quando quest'ultimo, con evidente piacere e perfino una specie di orgoglio, attira la sua attenzione sul 'mio servo Giobbe' (un altissimo titolo di onore) quale esempio di perfetta fedeltà umana alla sua persona, il satana scetticamente interpreta la virtù di Giobbe come puro interesse personale. 9. Questo penetrante interrogativo è uno dei temi fondamentali del libro. *Hinnām* (per nulla) significa gratis, senza prospettiva di pagamento o compenso, quindi per amore. Così Giobbe serve Dio? E potremmo domandarci, ogni uomo? Può farlo? Dove? L'avversario pensa di no, come pure i tre amici di Giobbe. 12. Jahvêh accetta la sfida e permette che si faccia la prova. Il ritiro dei suoi doni da Giobbe dimostrerà se il suo servo sia più attaccato a quelli che al donatore.

13 C - Tutto è perduto! (1,13-22) - In quattro rapide scene i beni di Giobbe sono tutti distrutti in un solo giorno. Si dà conto di tutti i beni elencati nei vv. 2-3, e in quattro 'momenti' Giobbe trova che è passato dalla ricchezza all'estrema miseria. 20-21. Il primo effetto naturalmente è che 'mette il lutto' secondo i costumi dell'epoca. Il secondo è che dimostra che l'avversario ha torto: egli benedice Jahvêh invece di maledirlo. Per rendere più netto il contrasto, il narratore gli fa pronunciare tre volte il nome di Jahvêh, da lui altrimenti evitato; l'ultima frase del v. 21 è una formula liturgica (cfr. *Sal* 113,2); perciò è naturale usare lo stesso nome dello stico precedente.

14 D - Seconda scena in cielo (2,1-7a) - 1-3a ripetono 1,6-8 quasi parola per parola. 'Senza ragione', in 3b, è lo stesso avverbio che si trova in 1,9, 'per nulla'; ma con umorismo quasi feroce il significato è invertito: non la fedeltà di Giobbe è valutata nulla, ma il cinismo dell'avversario. Tuttavia costui non si dà per vinto. C'è un nuovo

[31:15-18]

Giobbe 659

accento sull'individualismo (contrapposto alla vecchia idea della solidarietà dell'individuo con la famiglia e la tribù) nella sua risposta: I beni e perfino i figli non sono l'io di un uomo. Gli sia tolto, a Giobbe, l'onore, la salute, tutto, tranne la nuda esistenza. Quando non gli sarà rimasto assolutamente nulla per ringraziare Dio, avrà ancora 'timore di lui'?

15 E - Tribolazioni fisiche di Giobbe (2,7b-10) - Giobbe è colpito da una innominata e deturpante malattia, che lo fa soffrire continuamente, gli toglie il sonno e gli dà un aspetto ributtante (ai suoi sintomi si allude frequentemente nei suoi ultimi discorsi). **8. in mezzo alla cenere:** Sembra implicare la sua segregazione dalla società umana; il suo rifugio è un letamaio comune, com'è dato ancor oggi di vederne fuori dei villaggi orientali. **9.** Non Giobbe ma sua moglie reagisce come l'avversario si era aspettato. Essa interpreta la situazione un po' come faranno gli amici; ma prende le parti di suo marito. Dio si è ormai rivelato nemico di Giobbe; questi dovrebbe ammetterlo prima di morire. **10.** Il secondo discorso di Giobbe è un parallelo di 1,21. La sua sgridata è benevola, ma ferma (e il plurale mostra che egli è sensibile alla pena di sua moglie che, dopo tutto, ha subito quelle perdite con lui). Esclude ogni obbligo da parte di Dio verso le sue creature. L'uomo non potrà mai dirgli: 'Non dovrei trattarmi così'. Pertanto adesso Giobbe teme molto letteralmente Dio 'per nulla'. La fiducia di Jahvéh nel suo servo è giustificata e lo scetticismo dell'avversario è confutato (egli non è più citato nel libro).

Probabilmente la storia originale passava da questo punto (oppure da 1,22) a narrare della consolazione e del ristabilimento di Giobbe, come in 42,11 ss. (A. ALR, ZAW 55 [1937] 265-68). Ma l'autore ispirato scelse questo punto per inserire la sua lunga e profonda analisi di ciò che un uomo come Giobbe avrebbe sperimentato durante questa disperata situazione.

16 F - L'arrivo degli amici di Giobbe (2,11-13) - Questo passo prepara al dialogo seguente. Si suppone che siano passate alcune settimane o mesi prima dell'arrivo degli amici, così che Giobbe abbia avuto tempo di meditare sulla sua condizione e sperimentarla in tutti i suoi effetti. I tre sono sapienti di professione, di località differenti, ma sono tutti in rapporto con Edòm, la proverbiale patria dei saggi (cfr. *Abd* 8; *Ger* 49,7; R.H. PFEIFFER, ZAW 44 [1926] 13-25). La loro amicizia è sincera e la loro intenzione è veramente caritatevole. La loro compassione per lui in quello stato miserando — evidentemente anche peggiore di quello che si erano aspettati — è espressa nei rituali gesti di lutto per i defunti e in una settimana di silenzio. (Cfr. N. LOHFINK, VT 12 [1962] 260-77). Prima di arrischiarsi a tentare di consolarlo, aspettano che Giobbe parli.

17 II - Il dialogo (3,1-31,40) - A prescindere dalle brevi battute introduttive (p. es., 3,1-2), questa sezione è interamente in forma poetica. Fra i soliloqui iniziali (cap. 3) e conclusivi (capp. 29-31) di Giobbe troviamo una serie di discorsi alternati degli amici, in successione, e di Giobbe. A

causa del disordine in cui si trova il testo dei capp. 25-27, non possiamo essere sicuri degli ultimi discorsi, ma, siccome Elifaz parla per primo (capp. 4-5), dopo il cap. 3, Zofar parla presumibilmente per ultimo, prima dei capp. 29-31. Pertanto nove discorsi degli amici si alternano con otto risposte di Giobbe. (Il convenzionale raggruppamento dei discorsi in tre 'cicli' oscura questo punto; inoltre impone una categoria dello stile moderna, che non era quella dell'autore e che è meglio evitare). Nella sua forma l'intera struttura è una lamentazione, cioè una preghiera di petizione in cui un sofferente si rivolge a Dio descrivendogli la sua afflizione (che può comprendere la sofferenza fisica, l'angoscia spirituale, la miseria, il disonore e le violenze di nemici), e lo scongiura di farla cessare e salvarlo (cfr. WESTERMANN, *op. cit.*). Lo scopo degli amici è di dare conforto unendosi alla lamentazione e alla petizione. Ma, a causa della loro dottrina sulla retribuzione, vengono preparati a prender parte a un salmo di penitenza, mentre Giobbe pronuncerà un salmo d'innocenza. Questo scontro di opinioni significa che per Giobbe essi diventano dei nemici, che ingiustamente l'opprimono e accrescono le sue sofferenze. Quindi due temi subordinati acquistano spicco nel lamento di Giobbe: la denuncia dei nemici e il giuramento di discolpa. Quel che è peggio, gli amici si ostinano ad affermare che pronunciano il giudizio di Dio, che ciò che professano è sapienza garantita dall'alto; così Giobbe è portato a includere fra i suoi nemici Dio, cioè Dio quale gli è presentato dagli amici. Questa è la sua vera prova: contro l'autorità umana e le apparenze esteriori, egli lotta per conservare e affermare la sua fede che Dio lo ama.

D. BARTHÉLEMY, «Dieu méconnu par le vieil homme, Job», *VieSp* 105 [1961] 445-63. A. FEUILLET, «L'énigme de la souffrance et la réponse de Dieu», *Dieu Vivant* 17 [1950] 77-91. T.H. ROBINSON, *Job and His Friends*, London 1954.

18 A - Primo soliloquio di Giobbe (3,2-26) - Corrisponde al tema della 'lamentazione' dei salmi di lamento; cioè è pura lamentazione, una descrizione ed espressione di dolore. Non include la richiesta diretta del sollievo, e Dio è invocato solo implicitamente, quando il sofferente chiede le ragioni della sua afflizione. Giobbe comincia con la dichiarazione più radicale possibile della sua miseria, ripudiando cioè la vita stessa (cfr. il parallelo in *Ger* 20,14-18; anche 1 *Re* 19,4; *Gion* 4,3,8; *Sir* 23,14). Maledicendo il giorno in cui nacque, implica che la vita che Dio gli ha dato non è buona e che avrebbe preferito non averla mai ricevuta. Il passo contiene una transizione abilmente graduata dal Giobbe paziente del prologo al Giobbe impaziente del dialogo. L'interlocutore di 1,21 e 2,10 può ben pronunciare il lamento dei vv. 3-10, spostando la sua attenzione da Dio a se stesso; ma uno sviluppo cruciale, decisivo, si ha con l'interrogativo 'Perché?' dei vv. 11-12 e del v. 20. (Per l'elemento interrogativo del lamento, cfr. *Sal* 13,2-4; 42,10; 44,24-25; 74,1.10-11; 77, 8-10; 88,15). Nel prologo Giobbe non aveva domandato perché. Le prime due domande sono re-

Il libro di Giobbe

Un autentico capolavoro che vide la luce in epoca persiana è il libro di Giobbe, per il quale viene comunemente accettata come data di composizione l’inizio del V secolo a.C. Infatti l’autore è sicuramente posteriore a Geremia ed Ezechiele, in quanto la problematica soggiacente al libro vede in primo piano non più la sorte della nazione, ma la domanda sul destino personale del singolo: una problematica più moderna dunque di quella che troviamo ancora predominante nella grande tradizione profetica pre-esilica ed esilica; il punto di osservazione, e anche la fonte dell’inquietudine, si è spostato: non interessa più in primo luogo il destino del popolo, fedele o no all’alleanza, ma diventano insistenti e ineludibili le domande che riguardano il singolo. In Giobbe per la prima volta nella storia d’Israele un saggio di cui ignoriamo il nome affronta in modo sistematico il problema del dolore, soprattutto del dolore innocente: più precisamente, egli affronta il problema del rapporto tra giustizia, dolore e felicità, il tutto reso più inquietante dalla domanda se Dio c’entri nella complessa distribuzione di gioie e di pene nel corso della vita⁸. La riflessione teologica che si sviluppa nei quarantadue capitoli del libro è nuova per vari aspetti, primo fra tutti perché vengono vagliate e messe in crisi le risposte che la teodicea tradizionale era solita dare di fronte all’enigma del dolore umano. Anche solo per questo il libro di Giobbe acquista una statura imponente all’interno della letteratura antica: senza Giobbe, tutto ciò che il mondo pre-cristiano ha saputo dire sul

⁸ Il libro di Giobbe è un testo biblico che nel corso dei secoli non ha mai perso la sua modernità. Soprattutto negli ultimi due secoli sembra essere un libro particolarmente amato. Continua ad avere la sua attualità la traduzione e commento di G. RAVASI, *Giobbe*, Borla, Roma 1979: l’autore introduce una lunga prima parte al commento, che è un’interessante e ricca carrellata diacronica sul tema del dolore come esso è stato affrontato nella letteratura, nell’arte, nella filosofia e all’interno delle varie tradizioni religiose.

dolore in generale, e sul dolore innocente in particolare, risulterebbe poca cosa.

Ma la novità più grande probabilmente è che in Giobbe non si arriva ad una spiegazione soddisfacente e tale da acquietare ogni domanda; ragion per cui nel libro il protagonista si vede costretto a porre domande proprio a colui che per tante pagine sembra piuttosto un silenzioso spettatore. Il lungo dibattito tra Giobbe e i suoi amici, infatti, dopo aver mostrato che tante risposte sono parziali e contengono al massimo solo un barlume di verità, ha un esito clamoroso e impensato: Dio stesso viene chiamato in causa, certamente in qualità di giudice, ma anche di imputato che deve giustificarsi del suo comportamento. Se ciò emerge già fin dalle prime pagine del libro, è soprattutto quando il protagonista si vede messo alle strette nel difendere con tutte le sue forze la sua duplice evidenza, quella di essere giusto e al tempo stesso di soffrire in modo inspiegabile, che si fa ineludibile l'interrogativo rivolto a Dio. Il libro di Giobbe si rivela così come una riflessione interamente religiosa, quasi a dirci che la domanda sul dolore non può che essere anche una domanda su Dio⁹: senza di lui l'enigma del dolore avrebbe il potere di condurre l'animo umano in un vortice così oscuro da far agognare la follia piuttosto che il senno.

La chiamata in causa di Dio da parte di Giobbe non è l'espressione di una sfida blasfema, ma è il grido estremo del credente che, proprio perché crede nella giustizia di Dio più ancora che nella propria, rivolge la sua ultima parola a quel Dio che non può più tacere e che solo può illuminare l'enigma.

⁹ Qui si tocca con mano che proprio l'esperienza del dolore può diventare per molti la strada obbligata per arrivare a porsi finalmente in modo serio il problema di Dio e del fine ultimo della vita. Senza l'esperienza del dolore molti uomini, forse addirittura tutti, resterebbero degli eterni bambini che si trastullano con i piccoli e i grandi piaceri della vita, senza mai decidersi a porre sul tappeto la domanda essenziale sul senso ultimo dell'esistenza: il perché del dolore è la sola questione che fa uscire l'uomo dal suo infantilismo e lo fa diventare finalmente adulto.

Qui dobbiamo prendere atto di un'ulteriore grandezza del libro: ciò che Dio dice al termine del libro non è una più o meno scontata spiegazione dell'enigma, ma è ancora mistero, anzi un invito al mistero. Come un padre che dialoga col suo bambino ancora tanto piccolo, Dio prospetta all'uomo che ci sono risposte troppo grandi e che devono per forza essere rimandate ad un tempo più adatto: c'è dunque un tempo per capire, ma anche un tempo in cui è necessario attendere.

Tra le numerose pagine di Giobbe in cui si evidenzia un'alta esperienza mistica, uno dei brani più alti è certamente Gb 4,12-21. Chi parla è Elifaz, uno degli amici venuti a consolare Giobbe nel suo dolore: egli è un sostenitore della teoria retribuzionista, come del resto anche gli altri amici di Giobbe che intervengono nel libro. *«Elifaz però lo fa con maggior garbo e modestia... Egli infatti ribadisce con insistenza l'universalità della peccaminosità umana, coinvolgendo quindi anche se stesso: tutti sono peccatori (4,17-21), tutti causano l'infelicità (5,5-7), tutti devono ringraziare Dio per la prova-purificazione (5,17-26). Sulla base della teoria della retribuzione, che Elifaz presenta come un dato profetico-rivelato, l'uomo si rivela radicalmente fragile e caduco»*¹⁰.

Elifaz si accredita come veggente-profeta che, come nella tardiva esperienza profetica già contaminata dallo stile apocalittico, è stato protagonista di visioni notturne (4,13). Egli ha udito una parola (v. 12), comunicatagli da un personaggio misterioso che gli è apparso (v. 16).

Questo modo di comunicazione soprannaturale verrà ripreso più avanti, in Gb 33,15-17, per bocca di Eliu¹¹. Questi parla piut-

¹⁰ RAVASI, op. cit., 342.

¹¹ Come è noto, questa sezione del libro corrispondente all'intervento di Eliu (cc. 32-37), che fa in realtà un lungo soliloquio più simile ad un'arringa che ad un intervento dentro un dialogo, crea qualche problema al lettore: infatti la figura di Eliu non era annunciata precedentemente, là dove venivano presentati

tosto di sogno o di visione notturna mandata da Dio, ma solo per spaventare l'uomo e per distoglierlo dal male: un'esperienza dunque più parziale di quella a cui vuole rifarsi Elifaz, il quale invece parla di spavento e di tremore che sorprende il veggente, mentre percepisce un «*lieve sussurro*» (v. 12), «*un vento*» che sfiora la faccia e fa drizzare i peli (v. 15). Ciò che si percepisce in quelle esperienze è qualcosa di lieve, appena percettibile: ma la levità del fenomeno fa da contrasto alla reazione di tremore e spavento che esso suscita nel veggente. In questa sproporzione c'è una garanzia di autenticità.

La percezione del vento e della voce sommessa sembrano precedere la percezione della presenza di colui che parla: costui non è identificato, ma potrebbe essere un personaggio celeste. Questi afferma la radicale imperfezione ontologica non solo dell'uomo, ma anche degli angeli (cfr. anche 15,15s). Se anche negli angeli ci sono difetti, quanto più nell'uomo che è polvere, schiacciato nella sua temporalità e incapace nel breve spazio della sua vita di trovare la sapienza (vv. 18-21). Dunque nessuno può dirsi innocente e puro al cospetto di Dio, perché ogni uomo è intriso di peccato.

Decisamente alta e impressionante è la preghiera di Giobbe nella sua prima lunga risposta a Elifaz (cc. 6-7). Giobbe rievoca la sua angoscia che è somma, al punto che sarebbe migliore per lui la

i personaggi che sarebbero intervenuti nel dibattito (2,11), e appare all'improvviso con tono saccente (è più giovane di tutti gli altri: Gb 32,4.6ss); inoltre il suo intervento non aggiunge nulla di sostanziale al dibattito. Poi, come era apparso, così scompare, insalutato ospite di cui non ci può essere alcun rimpianto. Tutto lascia credere, anche in forza di una diversità di linguaggio, che questi capitoli siano stati aggiunti in un secondo tempo da un altro autore, che forse ha voluto completare il quadro delle prospettive teologiche creando la figura del giovane e arrogante teologo Eliu. In questo modo l'ultimo redattore del libro avrebbe definitivamente affermato l'insufficienza della sola scienza teologica davanti alle questioni più gravi, a tutto vantaggio dell'esperienza mistica, che avviene grazie ad un contatto diretto con Dio.

morte; poi si rivolge agli amici che vogliono aver ragione di lui e, invece di consolarlo, aggiungono dolore a dolore: sono come i *wadi* del deserto, turbinosi d'acqua quando ce n'è già troppa, totalmente secchi quando ce ne sarebbe bisogno. Quindi il suo lamento si fa un soliloquio che a poco a poco si trasforma in preghiera arditissima, quasi un'invettiva a Dio, splendida e drammatica:

«Ricordati che un soffio è la mia vita...

i tuoi occhi mi cercheranno, ma io più non sarò» (7,7s).

L'espressione di Giobbe, carica di amore e di tristezza, è un accorato rimprovero rivolto a Dio: quando l'uomo soccomberà sotto il peso del dolore Dio resterà solo, senza più il suo interlocutore. Ma perché un tale accanimento contro un uomo, così da scrutarlo ogni mattina, trasformarlo in bersaglio e metterlo alla prova continuamente?

*«Fino a quando da me non toglierai lo sguardo
e non mi lascerai inghiottire la saliva?*

*Se ho peccato, che cosa ho fatto a te,
o custode dell'uomo?» (vv. 19s).*

Giobbe sente Dio come un carceriere, non come il custode amoroso celebrato in tanti passi della fede ebraica¹²; sente su di sé lo sguardo di Dio e lo avverte come uno sguardo indagatore a cui nulla sfugge, non certo come lo sguardo amorevole di un padre. Nelle fasi più oscure della notte mistica dello spirito la percezione che l'uomo ha di Dio è la percezione di un'onnipotenza ostile: l'anima sprofondata nella notte angosciata della prova della fede avverte Dio come un nemico che assedia e non dà tregua¹³. Eppure

¹² Dt 32,10s; Is 27,2-5; Sal 91,4.

¹³ «La maggiore sofferenza provata dall'anima in questo stato è dovuta al fatto che ella è convinta che Dio l'abbia riprovata e, abborrendola, l'abbia gettata nelle tenebre; per lei infatti è grave e dolorosa pena il pensiero di essere stata abbandonata dal Signore... Sente poi il medesimo abbandono e disprezzo da parte di tutte le creature, specialmente da parte degli amici»: S. GIOVANNI DELLA CROCE, *Notte oscura*, II, 6,2-3. In modo più autobiografico S. PIO DA PIETRELCINA dice le stesse cose,

Giobbe comprende bene che la santità di Dio non può essere minimamente intaccata dal peccato dell'uomo, che anzi Dio potrebbe in un batter d'occhio cancellare il peccato. Perché dunque questo sovrastare imperterrito di Dio su di un uomo che non riesce più nemmeno a respirare? Riecheggia allora il grido amaro e dolente dell'amico che si sente incomprensibilmente tradito da Dio:

«Lasciami...

Ben presto giacerò nella polvere,

e, se mi cercherai, io non ci sarò!» (vv. 16.21).

La contesa tra Giobbe e i suoi amici prosegue sempre più incalzante. Ad un certo punto Giobbe vorrebbe che ci fosse un arbitro tra lui e Dio, così da poter discutere alla pari (9,33-35). Qui egli immagina quale sarebbe la sua arringa difensiva che sarebbe insieme un atto d'accusa nei confronti di Dio (10,1-22): egli è suo creatore, e allora perché adesso vuole annientarlo, perché vuole indagare su di lui pur sapendolo innocente?

soprattutto nelle lettere ai suoi padri spirituali; molto forte la lettera n. 157 a padre Benedetto da San Marco in Lamis, del 13 novembre 1913: «Una penosa turbazione d'infiniti timori, d'infinte immaginazioni che uniti coll'apprensione delle miserie, che mi struggono tutto, mi fanno piangere amaramente ed esclamare: sono per sempre perduto? Di fronte a tali contraddizioni il timore che assale l'anima si è nel considerare il suo male irrimediabile. Essa vede che il Signore permette, per giusta punizione della sua infedeltà, che forse anche voi, senza volerlo, v'inganniate... Deh! padre mio, voi che siete a parte delle mie pene, a voi mi rivolgo con Giobbe con la morte nel cuore e colle lagrime sugli occhi: – Abbiate pietà di me, abbiate pietà di me, almeno voi miei amici, perché la mano di Dio mi ha percosso – (Gb 19,21)... Ma adesso sono quasi stanco, sto per affogarmi, poiché le acque, a dir del real profeta, sono entrate fino all'anima mia (Sal 68,2). Ormai sono stanco dal gridare aiuto, aiuto; le mie fauci sono diventate rauche, il cuore arido e secco, gli occhi che tengo fissi al cielo colla speranza nel mio Dio sono stanchi, né valgono più a spargere una lagrime. Non posso più sostenermi, non posso più sorreggermi, la tempesta è per abbattermi, è per gettarmi nel fango; l'inferno, ahimé! sembrami aperto sotto i piedi, nonostante che l'anima cerca sempre Iddio»: Epistolario, I, 3ª ed., San Giovanni Rotondo, 1995, 426s.

L'arringa termina ancora una volta in modo sconsolato: non ci sarà nessun dibattito e nessun arbitro; Dio continuerà a rinchiudersi nel suo silenzio, per cui non resta che un'estrema, desolata invocazione:

*«Lasciami, che io possa respirare un poco
prima che me ne vada, senza ritorno,
verso la terra delle tenebre e dell'ombra di morte,
terra di oscurità e di disordine,
dove la luce è come le tenebre» (10,20-22).*

Gli amici non demordono nemmeno davanti all'immenso dolore di Giobbe. Che essi tacciano e lo lascino solo: egli parlerà a Dio. Quella che poco prima sembrava un'ipotesi impossibile, ora viene abbracciata con crescente speranza: come un naufrago egli vede che solo in un confronto diretto con colui che sembra esser l'unico a tenere in mano le chiavi misteriose del problema potrà sperare giustizia o almeno avere la consolazione di aver potuto esprimere le sue ragioni tormentose. Inizia allora un altro lungo soliloquio, diretto a Dio (13,20-14,22) con una serie di domande incalzanti. Poi la preghiera si fa meditabonda sulla brevità e precarietà della vita umana sulla quale incombe la morte. Ma giunto a questa affermazione estrema, ecco brillare in Giobbe un barlume di speranza: ci potrebbe essere un'alternativa anche se appare del tutto irreali, nel caso in cui Dio fosse disposto a concedere un domani dopo la morte, una pausa nell'interminabile assenza di speranza dello *sheòl*:

*«Oh, se tu volessi nascondermi nel regno dei morti,
occultarmi, finché sia passata la tua ira,
fissarmi un termine e poi ricordarti di me!
L'uomo che muore può forse rivivere?
Aspetterei tutti i giorni del mio duro servizio,
finché arrivi per me l'ora del cambio!
Mi chiameresti e io risponderei,
l'opera delle tue mani tu bramaresti.*

*Mentre ora tu conti i miei passi,
non spieresti più il mio peccato:
in un sacchetto, chiuso, sarebbe il mio delitto
e tu ricopriresti la mia colpa» (14,13-17).*

Ma Giobbe era uomo che apparteneva ad un tempo in cui Israele credeva che la protezione e la benedizione di Dio si potessero sperimentare solo nella durata della storia terrena. Questa immatura ed errata visione dell'oltretomba riemerge subito, appena Giobbe ha formulato il suo sogno: Dio stesso s'incarica di annullare la sua speranza (vv. 19s).

L'angoscia spirituale di Giobbe, credente senza speranza, è per certi versi ancora più tragica: a che serve una fede in Dio, se questa fede non riesce nemmeno ad allontanare il dolore nel breve spazio della vita terrena? Se Dio non salva in questo nostro oggi, quando mai salverà se dopo questa vita non ci potrà esser altro che un vagare di ombre senza meta e senza Dio¹⁴?

Nuovo grido del giusto, Giobbe chiede che sia riconosciuta la sua innocenza prima che si chiuda definitivamente la partita dell'esistenza terrena: Gb 16,18-22. Giobbe invoca per sé l'intervento di un testimone, di un difensore che abita nei cieli. Chi può essere costui, se non Dio stesso? Nel gridare la sua innocenza e nel proclamare la sua fede nella giustizia di Dio, Giobbe arriva a crede-

¹⁴ Ritroviamo questo drammatico modo di sentire nelle parole con cui S. TERESA DI GESÙ BAMBINO descriveva la sua lunga prova della fede e della speranza quando, già malata di tubercolosi, si avviava verso l'ultimo periodo della sua vita terrena: «Quando voglio riposare il cuore stanco delle tenebre che lo circondano, ricordando il paese luminoso al quale aspiro, il mio tormento raddoppia; mi pare che le tenebre, assumendo la voce dei peccatori, mi dicano facendosi beffe di me: – Tu sogni la luce, una patria dai profumi più soavi, tu sogni di possedere eternamente il Creatore di tutte queste meraviglie, credi uscire un giorno dalle brume che ti circondano. Vai avanti, vai avanti! Rallegrati della morte che ti darà non già ciò che speravi, ma una notte più profonda, la notte del niente —»: Scritto autobiografico C, 278, in *Gli Scritti*, Postulaz. Gen. dei Carmelitani Scalzi, Roma 1995, 258.

re che Dio possa essere al contempo sia suo difensore, sia suo giudice, sia arbitro del confronto: non potrebbe esserci una fede più incondizionata in Dio! Questo brano è impressionante. Certamente è fuori dalle prospettive del libro la rivelazione dell'esistenza di un mediatore tra Dio e gli uomini, che il Nuovo Testamento indicherà nella persona di Gesù Cristo (1 Tm 2,5). Tuttavia non possiamo negare che qui ci sia una preparazione alla rivelazione evangelica: solo Dio può salvarci dal giudizio di Dio!

Arriviamo così al controverso¹⁵ passo del *go'el*, il redentore, il riscattatore (Gb 19,23-27): Giobbe è certo che Dio si farà suo vendicatore e gli renderà giustizia dopo che tutti avranno espresso i loro giudizi parziali o menzogneri:

*«Io so che è vivo il mio Vendicatore
e che, ultimo, si ergerà sulla polvere.
Anche con questa pelle in rovina,
ormai senza carne, io contemplerò Dio.
Io, io lo contemplerò e non un altro,
i miei occhi lo contempleranno»¹⁶.*

Ma il silenzio di Dio davanti alle evidenti ingiustizie e malvagità che riempiono il mondo non può che accrescere il turbamento e lo sconcerto del giusto Giobbe: egli si sente uno dei molti oppressi, depredati e sfruttati, per i quali non sembra che Dio interven-

¹⁵ Il testo ebraico ci è giunto corrotto: di qui è partita una lunga storia esegetica, volta a ricostruire il testo, ma quasi sempre in base alle proprie pre-comprensioni teologiche. Rimando alla corretta esposizione della questione in RAVASI, *Giobbe* cit., 507-514.

¹⁶ Ho preferito riportare la traduzione offerta da G. RAVASI, *Giobbe* cit., 495, perché mi sembra più rispettosa del probabile testo originale non ancora ritoccato dall'esegesi cristiana, la quale da subito fece di questo passo un testimone della fede nella risurrezione finale (così, ad esempio, il testo della Volgata); la nuova traduzione CEI della Bibbia ripropone sostanzialmente una delle esegesi tradizionali di questo passo, leggendolo come testimone della fede in una visione di Dio dopo la morte: questa lettura, sebbene suggestiva, è però altamente improbabile, perché la fede nell'immortalità personale dopo la morte (l'immortalità dell'anima) è completamente assente nel libro di Giobbe.

ga (c. 24). Non solo, ma sembra addirittura impossibile scoprire la via per avere accesso al cospetto del suo trono: egli è inaccessibile e sfuggente all'uomo che lo cerca (c. 23). Nonostante gli estremi tentativi degli amici di convincerlo ad ammettere che il dolore è un castigo per colpe commesse, Giobbe non si arrende: non resta che un estremo ricorso, quello di sfidare Dio a dirgli il perché di tanto accanimento, e poi capiti cosa deve capitare!

I cc. 29-31 costituiscono l'estrema autodifesa di Giobbe, una specie d'arringa difensiva. Dio è già stato più volte chiamato in causa, ma finora non ha dato segno di risposta. Ora la sua convocazione in giudizio non è scaduta, ma non c'è alcuna certezza che egli intervenga. Giobbe però non perde la speranza che Dio vorrà ascoltare l'ardente aspettativa di un innocente:

*«Oh, avessi uno che mi ascoltasse!
Ecco qui la mia firma! L'Onnipotente mi risponda!
Il documento scritto del mio avversario
vorrei certo portarlo sulle mie spalle
e cingerlo come mio diadema!
Gli renderò conto di tutti i miei passi,
mi presenterei a lui come un principe»* (vv. 35-37).

Ora il dibattito dal punto di vista umano ha detto tutto ciò che si poteva dire. Giobbe resta in attesa di vedere se Dio interverrà. Quest'attesa è solo ritardata un poco dal noioso intervento del giovane teologo Eliu che, incapace di tacere, obbliga il lettore ad aspettare ancora.

Il colpo di scena è riservato alle ultime pagine del libro: Dio non sceglie di restare in uno sdegnoso silenzio. Dal punto di vista fenomenico il duplice intervento di Dio (Gb 38-39 e 40,6-41,26) non aggiunge nulla a quanto è detto già in altre pagine della Bibbia. Tutti e due gli interventi sono aperti dalla formula classica: *«Il Signore prese a dire a Giobbe in mezzo all'uragano...»* (38,1 e 40,6). La fenomenologia dell'autore del libro non sembra conoscere molte altre modalità di apparizione divina, se non la forma teofanica

spettacolare (cfr. Sal 18,8-16). Ma più di questo ci interessano le reazioni di Giobbe ai due interventi divini: esse sono rivelatrici di una matura esperienza di Dio.

In 40,3-5 Giobbe reagisce una prima volta affermando la necessità di fare silenzio davanti alla rivelazione della sapienza creatrice di Dio. Egli non solo è creatore, ma anche colui che tiene a freno le forze del male, personificate dai superbi (40,11), dall'ippopotamo (*behemòt*: 40,15-24), emblema della forza brutta e indomabile, e dal *Leviatàn* (40,25-41,26), immagine mitica del mostro del caos primitivo, che solo Jahvè ha potuto vincere. È qui che Giobbe reagisce una seconda volta, e le sue parole rivelano che egli attraverso la dura scuola del dolore ha veramente incontrato Dio:

*«Davvero ho esposto cose che non capisco,
cose troppo meravigliose per me, che non comprendo...
Io ti conoscevo solo per sentito dire,
ma ora i miei occhi ti hanno veduto.
Perciò mi ricredo e mi pento
sopra polvere e cenere»* (42,5s).

Pur nella sua fondamentale innocenza anche Giobbe ha sbagliato, mettendosi inconsapevolmente sulla stessa strada degli amici da lui contestati. Infatti egli pretendeva che Dio lo visitasse in un modo diverso dal dolore, perché in fondo anch'egli aveva inconsciamente sposato la tesi dei suoi amici-nemici.

Qui Giobbe non si riferisce affatto ad una rivelazione di tipo fenomenico¹⁷, ma al fatto che egli è stato iniziato da Dio stesso ad una comprensione più alta del suo mistero attraverso la via del patire. Sarà la stessa scoperta che faranno i mistici di ogni epoca e di cui qualcuno ci ha lasciato traccia¹⁸. Tuttavia l'ebraismo tra-

¹⁷ Del resto si è già visto come nel libro di Giobbe i fenomeni mistici abbiano pochissimo rilievo: non è su di essi che ruota l'attenzione dell'autore.

¹⁸ Così rievoca la sua esperienza il grande Dottore mistico carmelitano del XVI secolo: «Dove ti nascondesti, / Amato, e in pianto mi hai lasciato? / Come il cervo fuggisti, / avendomi ferito; / ti uscii dietro gridando, eri sparito»: S. GIOVANNI

dizionale sembra rimanere bloccato davanti a questa prospettiva che non sa veramente affrontare e da cui rimane come infastidito: preferisce infatti la tesi tradizionale del giusto benedetto da Dio oppure le tesi progressiste, ma un po' troppo disincantate e alla fine deludenti, di saggi come Qoelet; oppure preferisce chiudersi in uno sconcertante silenzio.

DELLA CROCE, *Cantico spirituale*, Strofa 1 (traduz. dal testo originale di S. Giordano), Ed. OCD, Roma 2003. Non molto dissimile è l'esperienza di amore-dolore che appare nel più grande esponente della mistica islamica, al-Hallaj (858-922 d.C.): dopo il suo terzo pellegrinaggio alla Mecca, sostò a Gerusalemme e venerò il Santo Sepolcro; da allora la sua mistica inclinò sempre più verso il tema cristiano della croce e della sofferenza del giusto per l'umanità, fino a subire per questo il martirio a Bagdad: «*Sì, va ad avvertire i miei amici che io / son andato per mare e la nave s'è infranta. / Religione di croce sarà la mia morte, / più non voglio la Mecca, e neppure Medina*»: AL-HALLAJ, *Diwan*, Marietti, Genova 1987, 90. Un'antologia di testi commentati di al-Hallaj in M. VANNINI, *La mistica delle grandi religioni*, Mondadori, Milano 2004, 232-248.

¹⁹ L'interrogativo sulla datazione e sull'autore o redattore finale di Esdra e Neemia rimane tutt'ora aperto. Questo è anche dovuto al fatto che dell'epoca persiana non abbiamo a tutt'oggi notizie troppo dettagliate. Fino agli anni '80 del XX secolo si era fatta strada una tesi che, pur con diverse sfumature, propendeva per attribuire al Cronista non solo la paternità di 1-2 Cr, ma anche di Esd e Ne. A partire dagli anni '80 si moltiplicarono gli studi che in parte riproponevano la tesi ormai tradizionale (A.H.J. Gunneweg, J. Blenkinsopp, E. Cortese),

NOTA

QOELET (o, nella sua più esatta traslitterazione dall'ebraico: **QOHELET**) conosciuto e citato anche come **"ECCLESIASTE"** (dalla sua traduzione in greco nella versione della LXX): il significato del termine indica una funzione e cioè *"colui che presiede l'assemblea [dei fedeli ebrei riuniti]"* ma il versetto 1 lo indica come nome del *"figlio di Davide"*, cioè di Salomone, il *"re saggio"* per eccellenza.

Si tratta, in realtà, di un opuscolo di autore anonimo, dal contenuto caustico e dal tono ironico (quasi irridente), scritto nel periodo che segue la spartizione delle conquiste di Alessandro Magno e che viene chiamato *"ellenistico"* perché profondamente segnato dalla lingua e dalla cultura greca. Siamo nel 3° secolo a.C. e la Palestina è sotto il dominio dei *"Tolomei"* d'Egitto, prima di passare sotto quello dei *"Seleucidi"* di Siria.

Vi si respira aria di crisi dei *"valori tradizionali"* nell'impatto con la cultura greca che privilegia il *"libero pensare"* e mette in questione la stessa fede in Dio. Ma se questa viene meno, che rimane? *"Fumo"*, evanescenza e illusorietà: *"Vanità [lett. fumo], tutto è vanità... ciò che è stato sempre così sarà e ciò che si è fatto si rifarà, non c'è niente di nuovo sotto il sole"*, proclama l'autore in apertura con sfumature di rassegnato pessimismo e di disilluso fatalismo.

Per giungere alla conclusione, non affatto scontata perché dettata da una fede che è l'unica sua certezza rimasta, che diventa un consiglio di vera saggezza: *"Temi Dio e osserva i suoi comandamenti perché questo per l'uomo è TUTTO"*.

Scriva il biblista Bruno Maggioni: *"Scettico, pessimista o... lucido? Senz'altro un discorso lucido ma incompiuto. Vi vengono passate al setaccio le ingannevoli illusioni terrestri caratterizzate da caducità e vacuità ma anche ingenue speranze religiose... Un discorso che merita di essere risentito (e rimeditato) continuamente, sempre attuale e decisivo perché l'inquietudine che suscita e gli interrogativi che pone sono quelli dell'uomo di sempre e le ingenue speranze che demolisce possono ancora fuorviare... Difficilmente si può apprezzare appieno la lieta notizia del Vangelo se prima non si passa attraverso la spietata analisi di Qohelet. Nella predicazione di Gesù ragione e fede incontrano il loro giusto equilibrio, così come trova pienezza di senso la domanda dell'uomo che cerca verità per non essere vittima di illusioni e felicità senza inganni come solo possono dare le "beatitudini" del vangelo"*.