

GIANFRANCO RAVASI

Portare il peso
del dolore

A te grido, o Signore



SAN PAOLO

LA MALATTIA COME REALTÀ E METAFORA

In netto contrappunto con la festa che ha occupato un'ampia parte di un precedente volumetto dedicato alla creatura umana e al ritratto che di essa offrono le Scritture, c'è una realtà che intride l'intera esistenza umana: la sofferenza. Una menzione a parte merita, allora, questo tema oscuro e drammatico. Ad esso ho dedicato molte pagine, a partire dal mio commento a Giobbe, apparso nel 1979 e ripetutamente riedito, per passare attraverso i Salmi costellati di suppliche di malati e da me commentati a più riprese, fino ad approdare, nel 2002, a un libro esplicito sul tema del dolore alla luce della Bibbia: *Fino a quando, Signore?*, edito dalla

© 2013 Edizioni San Paolo s.r.l.
Piazza Soncino, 5 - 20092 Cinisello Balsamo (Milano)
www.edizionisanpaolo.it
Distribuzione: Diffusione San Paolo s.r.l.
Corso Regina Margherita, 2 - 10153 Torino

© 2013 Periodici San Paolo s.r.l.
Via Giotto, 36 - 20145 Milano
www.famigliacristiana.it

Supplemento a Famiglia Cristiana di questa settimana
Direttore responsabile: Antonio Sciortino
Settimanale registrato presso il Tribunale di Alba il 7/9/1949 n. 5
P.I. SPA - S.A.P. - D.L. 353/2003 L. 27/02/04 N. 46 - a.1 c.1 DCB/CN

Progetto grafico: Ink Graphics Communication, Milano

Tutti i diritti riservati.

Nessuna parte di questo volume potrà essere pubblicata, riprodotta, archiviata su supporto elettronico, né trasmessa con alcuna forma o alcun mezzo meccanico o elettronico, né fotocopiata o registrata, o in altro modo divulgata, senza il permesso scritto della casa editrice.

ISBN 978-88-646-7149-9

San Paolo. In questa sede ci accosteremo in particolare alla forma più immediata in cui si manifesta il dolore, cioè la malattia, la cui densità antropologica e la cui versatilità teologica non sono in discussione. Il nostro sguardo spazierà sul complesso panorama dell'Antico Testamento, per poi muovere brevemente al Nuovo, con una specifica attenzione alla testimonianza paolina.

L'Antico Testamento, pur con tutti i limiti dovuti all'incarnazione della Rivelazione biblica, ci offre un'interpretazione simbolica della malattia, nello spirito del moderno, "globale" approccio al malato. Nello stesso ordine di idee, nel 1978 la scrittrice americana Susan Sontag pubblicava a New York una sorta di diario-riflessione sulla sua esperienza di malata di cancro (dal quale per altro uscirà guarita). Il titolo di quel libro, tradotto in Italia nel 1979, era significativo: *Illness as Metaphor*. Infatti, la malattia è la metafora di un'esperienza umana ben più radicale; è espressione non solo di una

questione biologica, ma anche psicologica; intreccia scienza e speranza, paure irrazionali e debolezze strutturali, si apre persino alla fede e alla preghiera, tant'è vero che negli Stati Uniti è vivace il dibattito sul valore della «terapia orante».

La visione simbolica della persona umana tipica della Bibbia conduce subito a una correlazione tra fisicità e spiritualità, tra biologia e teologia, per cui la malattia non interpella solo la medicina, ma anche la religione.

Un primo esempio clamoroso di questo intreccio è registrabile nella cosiddetta *teoria della retribuzione*, che dal suo terreno primario, quello etico, sconfinava quasi obbligatoriamente in quello medico. Secondo questa teoria la malattia sarebbe il segno di una punizione divina per un peccato. In pratica lo schema *delitto-castigo* della retribuzione può essere formulato anche come *peccato-malattia*, ove i due piani, fisico e metafisico, medico e religioso, s'incrociano senza

imbarazzo, sulla base dell'asserto proclamato dal libro della Sapienza (11,16) e divenuto proverbiale: «Ognuno è punito per mezzo di quelle cose con le quali pecca». Esempio in questa linea retributiva è la logica degli amici di Giobbe, che ripetutamente attribuiscono le sue sofferenze anche fisiche a precedenti colpe, delle quali proprio la malattia sarebbe la spia e la pena.

Emblematica è anche la battuta del Sal 103,3 che, pur avendo valore metaforico, conferma la tesi generale retributiva: «Il Signore ha perdonato tutte le tue colpe, ti ha guarito da ogni malattia». Altrettanto interessante è il Sal 38, ove la colpa è sanata da una sofferenza fisica (forse la peste), la terapia è la conversione e la guarigione sboccia dal perdono. Ma nella linea della connessione tra malattia e peccato c'è un altro diverso percorso da verificare, quello della cosiddetta *sofferenza vicaria* che è solitamente tipizzata nella figura del Servo di Jhwh (Is 53), personaggio interpretato dal

cristianesimo come Messia e quindi applicato al Cristo sofferente.

In realtà, il Servo si presenta come una variante della precedente interpretazione retributiva, solo che il rapporto non incide sulla stessa persona. Nel caso del Servo, infatti, il peccato è del popolo, la sofferenza è sua: «Egli fu trafitto a causa dei nostri peccati, fu schiacciato a causa delle nostre colpe. Il castigo che ci rende la pace fu su di lui e per le sue piaghe noi siamo stati guariti» (Is 53,5). In questa luce alcune sofferenze fisiche acquistano l'aspetto di una missione e di un'intercessione, rivelano una fecondità redentiva, non hanno più soltanto il sigillo della negatività.

Che l'orizzonte della malattia riveli segnali di trascendenza emerge, per l'antico Israele biblico, anche da alcune sindromi particolari, come la lebbra, le disfunzioni sessuali, le ferite (sangue), la morte. Si ha, dunque, un particolare nesso tra *sacralità* e *malattia*. Basterà solo un cenno alla lebbra per

rendersene conto. Come accade a Maria, sorella di Mosè, essa è un marchio ignominioso che denota e punisce un delitto grave e che espelle dalla comunità (cfr. Nm 12,14). Come si dichiara nella legge di purità del Levitico, la lebbra è infettiva a livello di patologia e a livello di società religiosa, comportando una specie di scomunica (cc. 13-14). La guarigione, perciò, oltre a segnalare un intervento trascendente, dovrà essere siglata a livello sacrale attraverso l'attestazione sacerdotale (si vedano Mt 8,4 e Lc 17,14).

Questa dimensione trascendente può sconfinare anche nel demoniaco: non per nulla la peste in ebraico è detta *dèber*, termine che è anche il nome di uno spirito maligno (Sal 78,50 e 91,3.6). Il caso più clamoroso di intreccio tra demoniaco e malattia è quello di Sara, moglie del giovane Tobia, descritto anche con connotazioni magiche (Tb 7-9). La stessa cosa si ripresenterà ampiamente nel Nuovo Testamento, ove non di

rado la possessione diabolica cela in realtà patologie come la follia (Mc 5,1-20) o l'epilessia (Mc 9,14-27).

Sulla scia delle considerazioni finora svolte è facile approdare a una conclusione quasi obbligata. Se la malattia è vincolata a una radice trascendente, è scontato che anche la medicina dovrà essere sacra e il guaritore per eccellenza dovrà essere Dio, definito spesso come «colui che guarisce» (ad esempio, cfr. Es 15,26). La manifestazione della sua azione sanante avviene attraverso mediatori sacrali da lui investiti: il profeta (Eliseo per Naaman il Siro secondo 2Re 5, Isaia per Ezechia) e il sacerdote, come si è già accennato per il caso della lebbra.

Si deve, però, riconoscere che in un curioso paragrafo del Siracide (38,1-15) – a cui rimandiamo per una lettura integrale e su cui ritorneremo – entrano in scena anche la figura e la mediazione del medico, sia pure con qualche esitazione e riserva per le ragioni ormai note. Lo si accoglie in ultima

istanza perché «è stato creato da Dio e da Dio ottiene sapienza» (cfr. 38,1-2). È però evidente che il Siracide respira già un clima differente, ove scorre anche il vento dell'ellenismo e quindi si cerca di ridimensionare l'aspetto solo sacrale della malattia.

Se, invece, Dio rimane il medico per antonomasia, è naturale che la Bibbia offra un'ampia selezione di preghiere a lui indirizzate per ottenere la salute. Nel 1952 un monaco di Maredsous, che era anche bibliista, Hilaire Duesberg, ha raccolto i testi salmici di questo tipo, intitolando il suo libro con un esplicito *Le Psautier des malades* («Il Salterio dei malati»). Lapidaria è la confessione del Salmo 30,3: «Signore mio Dio, ho gridato a te e mi hai guarito». Il tempio diventa, così, anche ospedale, con sacrifici e atti rituali vari per impetrare e ottenere la guarigione (curiosi i *transfert*, come il serpente di bronzo eretto nel deserto per sanare l'avvelenamento da serpenti, secondo il racconto di Nm 21,4-9).

Per la ragione che la malattia è collegata alla colpa, è ovvio che il Dio guaritore offre innanzitutto l'assoluzione e il perdono: «Guarisci l'anima mia, poiché ho peccato contro di te» (Sal 41,5). Nel Siracide si ha un passo in cui il vocabolo greco *iasis* (guarigione) significa «remissione» di una colpa: «Chi conserva l'ira contro un altro uomo, può chiedere al Signore la *iasis*?» (28,3). A questo punto è legittima una domanda: il medico e la medicina che funzione espletano in una concezione così teocratico-sacrale? Il medico per eccellenza dovrebbe essere solo il Signore, l'unico che può spezzare il cerchio negativo della retribuzione.

Effettivamente non mancano nella Bibbia giudizi aspri nei confronti dei medici, e non per un adeguamento a uno stereotipo molto diffuso di sfiducia e di sarcasmo nei confronti della medicina e dei suoi cultori (come per esempio in Mc 5,25-26). Del re Asa, ad esempio, si lamenta il fatto che, colpito da una grave affezione ai piedi: «Non

ricercò il Signore, ma solamente i medici» (2Cr 16,12)! Ad alimentare questo scetticismo squisitamente teologico aveva contribuito anche il fatto che in Israele vigeva la norma di purità che vietava il contatto con il sangue e con i cadaveri (Nm 19,10-22): era inevitabile che la medicina ne risultasse penalizzata, a differenza di quanto accadeva in Egitto, ove la dissezione dei cadaveri in vista dell'imbalsamazione e mummificazione aveva arricchito di molto le conoscenze fisiologiche e mediche.

Tuttavia il passo citato riguardante il re Asa e altri testi (Is 3,7 o Ger 8,22, ad esempio) confermano l'esistenza di una classe medica anche in Israele, attestata pure dall'archeologia: negli scavi dell'Ofel, la collina ove sorgeva l'acropoli davidica di Gerusalemme, è venuta alla luce una bolla dell'epoca monarchica che recava la scritta: «Appartenente a Toshbalem, figlio di Zakkur, il medico». Non mancava poi nell'antico Israele il ricorso a terapie, venute di elementi

magico-sacrali per le ragioni sopra addotte, ma anche per fenomeni culturali comuni ad altre civiltà.

Pensiamo, tanto per esemplificare, all'impastro di fichi fatto approntare da Isaia per il re Ezechia (Is 38,21), al fiele, al cuore e al fegato di un pesce, usato per funzioni magiche, ma anche come terapia oftalmica dal giovane Tobia su suggerimento dell'angelo Raffaele, il cui nome significa «Dio che guarisce» (Tb 6,4; 8,3; 11,11-12). Pensiamo anche ai farmaci menzionati da Geremia (8,22; 46,11; 51,8), alle «proprietà medicinali delle radici» affermate dal libro della Sapienza (7,20), ai consigli igienico-sanitari del Siracide (30,14-18; 31,19-22; 37,27-31: passi anche piacevoli da leggersi) e persino alla musicoterapia applicata alla pazzia del re Saul (1Sam 16,14-22).

La grande svolta nei confronti del medico e della medicina si registra con il citato atteggiamento del Siracide nel suo ritratto del medico (38,1-15), forse influenzato anche

dalla cultura greca che aveva esaltato la missione medica a partire da Ippocrate di Kos (V secolo a.C.). La sua prospettiva – a cui abbiamo già accennato – non è quella di un «fideismo rinunciatario né di uno scientismo esasperato [...], è quella di un credente: medico e paziente sono nelle mani di Dio; la preghiera accompagna l'attività dell'uno e la sofferenza dell'altro [...]. Il fondamento teologico che Ben Sira pone alla medicina non contrasta con l'autonomia della medicina stessa, né con le capacità e l'intelligenza del medico: peccare contro il proprio Creatore e disprezzare il medico è per Ben Sira la stessa cosa» (Luca Mazzinghi).

Per quanto divinamente assistita, la medicina non è comunque l'ariete che può violare sistematicamente la roccaforte della sofferenza e del dolore. Non bisogna mai dimenticare che esiste un'ampia porzione di dolore che prescinde da qualsiasi riferimento alla responsabilità umana. Detto in altri termini, il nesso peccato-malattia, se può valere in

qualche caso (pensiamo all'etilismo o alla droga liberamente assunta o a un sesso disordinato che genera stati fisiologici segnati da immunodeficienze gravi) non può certo spiegare l'intero orizzonte tenebroso e misterioso del dolore e del male. Quali breccie di speranza è però possibile intravedervi?

ALTRI VOLTI DEL DOLORE

Il libro del Deuteronomio suggerisce di intendere talora il dolore come pedagogia divina. Esso è espressione della *paideia* di un Dio padre e maestro che, nel deserto della prova, educa, purifica, fa maturare e arricchisce suo figlio. Attraverso l'alternanza delle umiliazioni e delle consolazioni, dell'avvilimento e della speranza, l'uomo cresce in pienezza, come in un nuovo parto, doloroso ma fecondo. Dobbiamo citare a tale proposito un ampio passo del Deuteronomio: «Ricorda il cammino che ti ha fatto compiere il Signore tuo Dio in questi quarant'anni nel deserto, per umiliarti, per provarti, per conoscere ciò ch'è

nel tuo cuore [...]. Ti ha umiliato, ti ha fatto provare la fame, ti ha fatto mangiare la manna [...] per insegnarti che non di solo pane vive l'uomo, ma di tutto ciò che esce dalla bocca di Dio vive l'uomo. Il tuo mantello non si è logorato e non si sono gonfiati i tuoi piedi in questi quarant'anni. Riconosci dunque nel tuo cuore che, come un padre corregge il figlio, così il Signore tuo Dio ti corregge; e osserva il comandamento del Signore tuo Dio seguendo la sua via e temendolo» (Dt 8,2-6).

La stessa funzione ha la tentazione-prova, quando parte da Dio: si pensi all'esperienza di Abramo per il sacrificio di Isacco (Gen 22), prova lacerante ma destinata a rendere la fede del patriarca pura e radiosa. Come vedremo, nel libro di Giobbe questa visione è adottata dall'ultimo degli amici a intervenire, Elihu, nei capitoli 32-37. Egli è convinto che il monito del dolore è utile «per distogliere l'uomo dalle sue cattive azioni e preservare il mortale dall'orgoglio, per

impedirgli di cadere nella fossa e di passare il canale [infernale]» (Gb 33,17-18). Anche Geremia, addestrato dal dolore, si erge come profeta di Dio, capace di comprendere in pienezza il senso della storia che sta vivendo.

Una seconda breccia nella fortezza apparentemente inespugnabile del dolore è aperta da una celebre pagina, riletta dal cristianesimo in chiave messianica, alla luce della passione e morte di Gesù. Si tratta del cosiddetto quarto carne del Servo del Signore, ripreso nel capitolo 53 di Isaia, a cui abbiamo già accennato e sul quale ora ritorniamo. Come si è visto, in esso leggiamo: «Per le sue piaghe noi siamo stati guariti» (Is 53,5). Il dolore del giusto ha in sé una forza espiatrice per il male del mondo; la sofferenza diventa simile a una generazione che è immersa nelle doglie; esse, però, non sono vane e fini a se stesse, perché danno alla luce una nuova creatura. La storia travagliata e infame è redenta dal

sangue dei martiri che fecondano il deserto dei secoli, liberano l'umanità dal suo limite, la conducono a una pienezza inattesa.

Fin qui, per usare l'espressione dell'esegeta tedesco Otto Eissfeldt, siamo di fronte a «spiegazioni teologiche della sofferenza», ma non a una vera e propria «teologia della sofferenza». Essa ci viene offerta solo da Giobbe, colui che maggiormente s'incunea in quella roccaforte misteriosa. Ora ci accontentiamo di delineare una sintesi essenziale del suo pensiero al riguardo. In seguito a lui dedicheremo un'apposita analisi attraverso una guida di lettura integrale del suo libro che si rivela particolarmente complesso e fin arduo, pur nella sua straordinaria fragranza e bellezza umana e religiosa.

Il libro di Giobbe non vuole offrire soluzioni antropologiche all'enigma che artiglia la carne dolente e ferisce la coscienza credente o agnostica. La sua è una via aperta nel mistero. Il dolore innocente e l'immenso mondo delle lacrime sono la

strada più ardua e più seria per comprendere la vera realtà della fede e di Dio. Le spiegazioni razionali continuano a essere travalicate perché il dolore è riflesso di un mistero più alto, che trascende la ragione ed è penetrabile solo attraverso la Rivelazione. Un mistero che, allora, non si scioglie razionalmente, ma che non è affidato all'assurdo, al fato, all'irrazionale, bensì a una suprema razionalità, quella divina, che disegna un suo progetto.

Giobbe non è un apocalittico, convinto che il presente sia tormentato, sconcertante e confuso e che il futuro escatologico risisterà tutto, demolirà ogni cosa, lasciando spazio a un nuovo e perfetto ordine di rapporti, a una gioia senza fine. Anche questa è, certo, una teologia della sofferenza. Giobbe, invece, rimane nella storia e ne cerca non l'eliminazione attraverso la purificazione, ma l'interpretazione teologica. Infatti essa alla fine viene affidata alla "visione" diretta del Signore, cioè a una sua

rivelazione sul senso del male: «Io ti conoscevo per sentito dire, ora i miei occhi ti hanno veduto» (42,5).

Dolore e Dio non sono contraddittori e la loro coerenza è un contenuto fondamentale della fede. Su questa via si inserisce la supplica dei salmisti che, come nel caso di Giobbe, fiorisce in mezzo alla desolazione segnata da quei «perché?», «fino a quando?» (Sal 6,4; 13,2-3; 35,17; 42,10; 43,2; 90,13), che lacerano l'anima. Alla fine, però, il dolore viene affidato a Dio. I salmi di supplica e di lamentazione si concludono sempre con un incontro, come è accaduto a Giobbe. È un dialogo personale con Dio; è a lui che viene rivolto l'interrogativo ed è lui a rispondere, donando talvolta la gioia e la liberazione, trasformando altre volte «il rifiuto in invocazione» (Gabriel Marcel), aprendo uno spiraglio sulla sua *'etzab*, cioè su quel «progetto» – come si afferma in Gb 38,2 – che sé riesce a contenere in sé in un'armonia trascendente dolore e gioia, nulla ed essere,

limite e pienezza. Oltre questa frontiera procederà solo il Nuovo Testamento, che ci presenta un Dio direttamente coinvolto con la sofferenza e la morte.

Cerchiamo allora di dare uno sguardo alla concezione della malattia, della sofferenza e della guarigione nel Nuovo Testamento. Quest'analisi ci induce a ribadire un dato fondamentale: l'antropologia biblica è una ricerca di senso (e di salvezza) globale, che fonda la più radicale pienezza e integrità dell'essere. Al centro non c'è solo l'anima o la spiritualità ma tutta la realtà dell'essere e dell'essere umano, compresa la corporeità e la debolezza creaturale. È curioso osservare che nel vangelo di Marco il 31 per cento del testo (209 versetti su 666) è occupato da racconti di miracoli e, se ci si attesta solo sul ministero pubblico di Gesù (i primi 10 capitoli del vangelo), la percentuale sale al 47 per cento (209 versetti su 425). Le mani di Cristo si sono sistematicamente posate su carni malate e sofferenti. Interessanti, sono,

però, anche alcune caratteristiche dell'atteggiamento di Gesù.

Non si ha nei vangeli una catechesi esplicita sulla malattia, sul come viverla o spiegarla. Le guarigioni operate sono ricondotte dagli evangelisti spesso alla categoria di «segni», così da orientarle verso una prospettiva più alta, quella della redenzione integrale dell'umanità nel regno di Dio. Cristo si è distaccato dalla teoria della retribuzione, già contestata da Giobbe ma – come si è visto – cara a molte pagine anticotestamentarie, secondo cui peccato e malattia si richiamano come causa ed effetto. Basti solo citare la sua reazione alla domanda dei discepoli di fronte al caso del cieco nato: «Rabbì, chi ha peccato, lui o i suoi genitori, perché sia nato cieco? Rispose Gesù: Né lui ha peccato né i suoi genitori, ma è perché in lui siano manifestate le opere di Dio» (Gv 9,2-3). Egli, però, ha ricordato che l'uomo, compreso il malato, ha bisogno di risposte di senso al suo soffrire e non soltanto di salute, come invece è propo-

sto dall'attuale ricerca frenetica del benessere nel salutismo e nella *fitness*, o anche del puro e semplice miracolismo.

Inoltre il passaggio stesso del Figlio di Dio nella sofferenza fisica e psichica attraverso la sua passione e morte depone in essa un seme pasquale di trasfigurazione e di liberazione trascendente. Egli, infatti, per essere veramente uomo, entra nella realtà oscura integrale della sofferenza sia morale (la solitudine degli amici e il loro tradimento, così come il rifiuto del suo popolo) sia fisica (le torture, la crocifissione) sia spirituale (il silenzio del Padre sulla croce) sia nell'approdo estremo della morte fino a divenire un cadavere. È, questo, il livello supremo ed estremo dell'Incarnazione. Ma anche in questo abisso egli non cessa di essere il Figlio di Dio e quindi feconda il nostro dolore e il nostro morire con la forza liberatrice e salvifica della sua divinità. Dopo di lui, tutta la sofferenza umana del passato, del presente e del futuro è irradiata di eternità,

è illuminata dalla luce della Pasqua che supera i limiti della morte e si estende a tutta l'umanità. In questa prospettiva le guarigioni non sarebbero soltanto un segno teofanico della potenza taumaturgica di Cristo, quanto piuttosto un emblema efficace del suo amore salvifico e redentore e della sua solidarietà con l'umanità, manifestata in pienezza nella sua passione e morte.

PAOLO E LA MALATTIA

Fermiamoci qui, rispetto alle molteplici suggestioni che potrebbero affiorare attorno a una teologia cristiana della malattia, e puntiamo invece a offrire un piccolo contributo che forse comprende anche una curiosità, ma che si apre a una considerazione spirituale. Intendiamo riferirci alla testimonianza autobiografica dell'apostolo Paolo, nonostante che il lessico della malattia sia in lui del tutto assente, sostituito da quello più metaforico dell'*asthénéia*, cioè della debolezza. Infatti ai Galati (4,13-14), ad esempio, confessa: «Sapete che a causa di un'infermità (*asthénéia*) fisica annunciammo il vangelo a voi per la prima volta;

e per quello che costituiva per voi una prova nel mio fisico non dimostraste disprezzo né nausea, ma accoglieste me come un inviato di Dio, come Gesù Cristo stesso».

Paolo, dunque, evoca gli esordi della sua predicazione in Galazia; nonostante la debolezza del suo fisico, fu accolto con grande affetto e solidarietà da quei cristiani con i quali poi avrà un rapporto difficile («Galati stolti», li apostrofa nella lettera). E questo avvenne perché essi manifestarono un'amizizia tale da essere pronti a «cavarsi gli occhi» per lui (4,15). La frase, che forse è uno stereotipo anche a noi noto, può però essere forse – secondo alcuni esegeti – un'allusione a una possibile sindrome oftalmica. Sta di fatto che lo stato di debolezza dell'Apostolo diventa a suo modo una forma di testimonianza: essa genera accoglienza calorosa non solo del malato, ma anche della sua parola. Si noti, infatti, l'iperbole della frase «accoglieste me come un inviato di Dio, come Gesù Cristo stesso». La malattia è, dunque,

vista non come un ostacolo, bensì come un sostegno all'annuncio evangelico.

E il pensiero può correre – per un'eventuale attualizzazione – alla figura di Giovanni Paolo II, tormentato nel corpo, stravolto nel viso, reso muto nel linguaggio, ma capace di essere un'icona vivente della Parola crocifissa. Analoga testimonianza mi è caro rievocare attraverso la memoria di padre David Maria Turoldo: dopo che «il mostro» del cancro gli si era insediato nelle viscere assottigliandogli il corpo, la voce e il tempo di vita, egli aveva iniziato un ancor più vigoroso annuncio del messaggio evangelico. La malattia, dunque, può essere generatrice di fede e di amore. Essa rende l'attestazione del vangelo molto più incisiva e autentica, compiendo quanto lo stesso Paolo affermava nella prima lettera ai Corinzi (1,27): «Dio ha scelto ciò che è debolezza (*asthenè*) del mondo per confondere i forti».

C'è, però, un altro passo particolarmente suggestivo nell'autobiografia dell'Apostolo,

che dipinge se stesso come dotato di «una presenza fisica debole (*asthenés*)» e «una parola dimessa» (2Cor 10,10). Infatti nella stessa seconda lettera ai Corinzi egli confida che gli è stato conficcato «un pungiglione nella carne, un emissario di Satana che mi schiaffeggi, perché non insuperbisca. Tre volte ho pregato il Signore che lo allontanasse da me. Mi rispose: Ti basta la mia grazia; la mia potenza si esprime nella debolezza (*asthénéia*)» (12,7-9). In queste parole c'è indubbiamente tutta l'umanità dell'Apostolo che, come ogni sofferente, implora ripetutamente di essere liberato da quel male.

Cosa sia questo «pungiglione» non è esplicitato da Paolo che, così, ha lasciato via libera alle ipotesi degli interpreti. Quasi tutti i Padri antichi della Chiesa si sono orientati su una malattia fisica, fino alla svolta di san Gregorio Magno che nel suo *Commento morale a Giobbe* propose una lettura spirituale, cioè la presenza di un male

dell'anima. L'esegesi moderna in prevalenza è ritornata sulla dimensione fisiologica, variamente ipotizzata, basandosi appunto sul dato autobiografico sopra citato della lettera ai Galati. Tuttavia, proprio anche per la connessione là delineata tra infermità ed evangelizzazione, non si deve abbandonare l'idea della presenza di una sfumatura anche spirituale, come ha suggerito Lucien Cerfaux, importante studioso francese di Paolo. La debolezza della carne sofferente è apparentemente un ostacolo all'annuncio del vangelo, è un'umiliazione perché impedisce di essere missionario a tempo pieno e con tutte le forze, è una sorta di ostacolo satanico.

Eppure ecco irrompere l'opera di Dio, che considera il terreno dell'*asthénéia* umana un luogo privilegiato per far brillare la potenza della grazia divina, come sopra già si diceva. L'annuncio evangelico nella sua efficacia non è frutto solo (e innanzitutto) di strategie umane, di abilità discorsiva, di propaganda

umana. Lo ricordava lo stesso Paolo ai Corinzi allorché scriveva: «Quando sono venuto tra voi, non mi sono presentato ad annunziarvi la testimonianza di Dio con sublimità di parola o di sapienza [...]. Fui in mezzo a voi nella debolezza (*asthéneia*) e con molto timore e tremore; e la mia parola e il mio messaggio non ebbero discorsi persuasivi di sapienza, ma conferma di Spirito e di potenza» (1Cor 2,1.3-4). Quel Dio, che sceglie gli umili, i deboli e gli ultimi, riesce più agevolmente a rivelare la sua parola di salvezza attraverso la fragilità degli infermi. È il tipico paradosso evangelico degli ultimi che sono primi nel regno di Dio.

In questa luce si comprende la considerazione immediatamente successiva al passo sul «pungiglione nella carne». Continua infatti l'Apostolo: «Mi compiaccio delle infermità, degli oltraggi, delle necessità, delle persecuzioni, delle angustie, a motivo di Cristo; perché quando sono debole (*asthenò*), allora sono forte» (2Cor 12,10).

Contro una visione utilitaristica ed efficientista, com'è quella in cui siamo immersi, le parole di Paolo risuonano con tutta la forza provocatrice che esse avevano anche nel mondo greco, ove era la forma psicofisica perfetta a essere segno di pienezza, di autenticità, di divinità. Il cristianesimo, che ha nella «stoltezza» e nello «scandalo» della croce – per usare una celebre locuzione paolina – il suo centro vitale, riabilita ed esalta il sofferente, ribaltando ogni interpretazione di commiserazione.

Non per nulla il contrasto è evidente: a prima vista la malattia è uno schiaffo di Satana, ma il Signore la rivela come un'epifania della potenza divina. Come abbiamo già visto, è ciò che Gesù stesso aveva dichiarato quando era stato condotto davanti al cieco nato e aveva ascoltato la tradizionale spiegazione giudaica della "retribuzione" che cercava illusoriamente di spiegare quella sconcertante malattia affermando paradossalmente che la cecità alla nascita

era frutto di una colpa del feto stesso nel grembo della madre oppure della gestante che in tal modo "inquinava" anche suo figlio. Antitetica e grandiosa è la risposta di Cristo che intuisce nella sofferenza non tanto il segno del male ma lo splendore dell'epifania di Dio e delle sue opere. La malattia, quindi, come segno non di reiezione ma di elezione, come sede non di maledizione ma di benedizione, non come luogo satanico ma come orizzonte teofanico: «in cui si manifestano le opere di Dio».

LA VOCE DI GIOBBE

Nell'orizzonte della sofferenza la voce più forte, accanto a quella di Cristo in croce, è indubbiamente il grido prolungato, veemente e indimenticabile di Giobbe a cui abbiamo già più volte accennato. Per questo, dopo aver aperto alcuni squarci su quel pianeta oscuro che è il dolore e il male (ribadiamo che sono solo alcuni tra i mille percorsi che quel terreno ammette ed esige), abbiamo pensato di riservare in finale uno spazio particolare proprio al libro di Giobbe. Sarà una vera e propria presentazione di quest'opera, considerata anche come uno dei libri fondamentali della cultura universale, nelle sue varie sfaccettature

letterarie, storiche, simboliche, teologiche e interpretative.

Sono famose le parole di Gerolamo: «Spiegare Giobbe è come tentare di tenere nelle mani un'anguilla o una piccola murena: più forte la si preme, più velocemente sfugge di mano». È difficile parlare del libro di Giobbe, della sua poesia, del suo messaggio, dello splendore dei suoi simboli, delle mille sfaccettature della sua composizione, della sua insonne presenza nella coscienza dell'umanità, delle molteplici e spesso devianti interpretazioni a cui è stato sottoposto. Troppo spesso ridotto a un canto della miseria umana e della «pazienza» con cui dev'essere accolta, il libro di Giobbe in realtà è un canto della miseria dell'esistere ma anche dello stupore della fede; è un grido continuo di impazienza ma è anche la celebrazione di un approdo a Dio, realizzato su quel terreno dove solitamente si registrano le sconfitte e le apostasie: il terreno del male.

Come premessa a questo «impossibile»

profilo sintetico del libro vorremmo solo citare la testimonianza di un grande lettore di Giobbe, il filosofo danese ottocentesco Søren Kierkegaard, che nel *Vangelo delle sofferenze* e soprattutto nella *Ripresa* si è ininterrottamente alimentato spiritualmente a questo capolavoro biblico. Nella *Ripresa* leggiamo queste parole: «Se io non avessi Giobbe!... Non posso spiegarvi minutamente e sottilmente quale significato e quanti significati abbia per me. Io non lo leggo con gli occhi come si legge un altro libro, me lo metto per così dire sul cuore e in uno stato di chiaroveggenza interpreto i singoli passi nella maniera più diversa. Come il bambino che mette il libro sotto il cuscino per essere certo di non aver dimenticato la lezione quando al mattino si sveglia, così la notte mi porto a letto il libro di Giobbe. Ogni sua parola è cibo, vestimento e balsamo per la mia povera anima. Ora svegliandomi dal mio letargo la sua parola mi desta a una novella inquietudine, ora placa la sterile furia che è

in me, ora mette fine a quel che di atroce vi è nei muti spasimi della passione» (trad. it. di A. Zucconi, Milano 1963, p. 117).

Giobbe è effettivamente una stella polare – come diceva il poeta francese Charles Péguy – nella storia del pensiero e della letteratura umana. Lo è anche in forme semplificate, come appare già nel Nuovo Testamento nella Lettera di Giacomo, che conia lo stereotipo (d'altra parte già noto al giudaismo) del "Giobbe paziente": «Proclamiamo beati quelli che hanno perseverato: avete udito parlare della perseveranza di Giobbe e conoscete l'esito finale, opera del Signore, perché il Signore è ricco di bontà e misericordioso» (5,11). Questa tipologia dominerà la tradizione patristica: basti pensare ai 35 libri dei *Moralia in Job* di Gregorio Magno, composti tra il 579 e il 585, che tanta parte ebbero nella tradizione medievale. Giobbe sul letamaio, paziente e orante, è il modulo dominante di quasi tutta l'arte cristiana.

Ancora esterna rispetto al cuore tematico

del libro è la ripresa dei prologhi in cielo e in terra da parte del celebre capolavoro *Faust* di Goethe. Diversa, invece, come si è visto, la meditazione di Kierkegaard che sempre più si avvicina al vero cuore della ricerca di Giobbe. Il mostro leviatanico del Male passa da Giobbe nell'allegoria del famoso romanzo *Moby Dick* di Melville (1851), mentre la discussione tra Ivan l'incredulo e il fratello monaco Alioša sul mistero del male nei *Fratelli Karamazov* di Dostoevskij (1879-1880) ripercorre certi itinerari della ricerca di Giobbe. La risposta che uno dei padri della psicoanalisi, Carl Gustav Jung indirizza a Giobbe (*La risposta a Giobbe*, 1952) tenta di capovolgere paradossalmente il senso del libro biblico: è Dio, l'«immorale», che dev'essere educato dal «morale» uomo Giobbe. La vicenda biblica è la filigrana della «storia di un uomo semplice», il *Giobbe* dello scrittore mitteleuropeo ebreo Joseph Roth (1930), e a Giobbe spesso attingono i personaggi di un altro scrittore ebreo di lingua jiddish, il

Nobel 1978 Isaac Bashevis Singer. Senza Giobbe è incomprendibile la riflessione nella Peste (1947) del famoso scrittore francese Albert Camus, è impossibile leggere *Ateismo nel Cristianesimo* del filosofo tedesco marxista Ernst Bloch, è difficile comprendere tutti i meandri del romanzo *Il processo* di Kafka, non si può accostare il romanzo *Il coccio di terracotta* di Riccardo Bacchelli (1966), è impossibile percorrere l'opera *Natale del 1833* dello scrittore Mario Pomilio (1983).

Tanto per fare un cenno solo a quest'ultimo testo, secondo la libera creazione di Pomilio, nella mente di Alessandro Manzoni prende corpo l'idea di un Giobbe, uno scritto che dovrebbe avere anche due tappe redazionali, la prima di dimostrazione e difesa dell'opera di Dio, la seconda affondata nel «silenzio» e nell'«impronunziabilità» di Dio. Scriveva il poeta francese Alphonse de Lamartine: «Ho letto oggi tutto il libro di Giobbe. Non è la voce di un uomo, è la voce di un tempo. L'accento viene dal più

profondo dei secoli ed è il primo e l'ultimo vagito dell'anima, di ogni anima».

Il libro di Giobbe non è un prodotto fiorito in un unico periodo creativo dalla mente e dalla fede di un unico scrittore, anche se esiste un poeta primario e decisivo a cui deve essere ricondotta la sostanza poetica e religiosa dell'opera terminale che possediamo. Lo spunto a questo grande artista era stato offerto probabilmente da un racconto popolare avente per protagonista un esotico Giobbe, "figlio dell'Oriente". Possiamo affermare con buona approssimazione che il prologo (cc. 1-2) e l'epilogo (42,7ss) in prosa sono il nucleo preesistente di questa parabola assunta dal poeta come base e come primo strato per il suo poema, a cui sono seguiti almeno altri cinque strati.

Nonostante la complessa stratigrafia, Giobbe rivela ancora una sua planimetria strutturale che è da tenere davanti agli occhi mentre si percorre questo mondo poetico incantevole. La *prima area* è rappresentata dal

citato prologo in prosa (cc. 1-2), articolato in sei scenette distribuite tra cielo e terra (1,1-5; 1,6-12; 1,13-22; 2,1-6; 2,7-10; 2,11-13) e aventi per tema la sofferenza vista, però, come prova della fede. La *seconda area* si espande nel dialogo poetico tra Giobbe e gli amici (cc. 3-27). I nove interventi di Giobbe e le tre serie di tre discorsi degli amici si sviluppano in crescendo in tre cicli (cc. 3-11; 12-20; 21-27), secondo un procedimento tipicamente semitico fatto di riprese, di espansioni, di digressioni, di altissima poesia e di retorica, di simboli e di proteste, di teologia e di umanità.

Il primo amico, Elifaz, ha qualche lineamento che lo accosta al «veggente» (4,12-5,7), cioè al profeta; Bildad rimanda al giurista, tutore del diritto dell'alleanza, mentre Zofar è il «sapiente» che si riferisce alla sapienza tradizionale empirica di Israele. Ma tutti si ritrovano attorno ad un nodo teologico fondamentale ribadito sino alla sclerosi ideologica: quello della retribuzione, cioè se tu soffri è perché hai peccato (delitto-

castigo). La tragedia esistenziale e religiosa di Giobbe viene dagli amici compressa nello stampo freddo di una ricetta teologica, di un dogma codificato dalla tradizione contro cui si erge l'umanità di Giobbe, contro cui si scatena l'autenticità della domanda religiosa di Giobbe. L'ansia di "razionalità" degli amici alla fine non distrugge solo la tragica realtà del male ma anche il mistero stesso di Dio. Ed è questo che Giobbe non riesce ad accettare e a sottoscrivere. Il cuore dell'opera si rivela, dunque, come una vigorosa polemica contro la rigidità delle ideologie religiose.

Giungiamo, così, al vertice dell'opera: Dio, continuamente "provocato" da Giobbe e chiamato in causa come l'unico che ha una parola da dire sul gorgo tenebroso del male, accetta di fare la sua deposizione. È *la terza area*, quella dei cc. 29-31 e 38,1-42,6, intessuta su un dialogo tra Giobbe e Dio. Nei cc. 29-31 Giobbe, attraverso un'evocazione nostalgica del passato, un "giuramento d'innocenza" e una confessione negativa, cita in causa Dio

perché si decida a depositare la sua risposta. E il Signore finalmente interviene ma, anziché replicare con un'autodifesa, interroga Giobbe sul mistero dell'essere attraverso due discorsi. Il primo (cc. 38-39) è strutturato su quattro serie di quattro strofe interrogative nelle quali sfila tutta la gamma delle meraviglie e dei segreti dell'essere. Giobbe è come un pellegrino stupito in questa scenografia stupenda di cui non riesce a conoscere la trama generale e le strutture nascoste, anche se esse ovviamente esistono e sono quindi da riconoscere all'unico Signore e Creatore.

Il secondo discorso (cc. 40-41), dopo un balbettante e brevissimo intervento di Giobbe, convoca due mostri cosmici, tipici dell'antico Vicino Oriente, Beemot e Leviatan (simboli delle energie negative del creato che sembrano attentare allo splendore dell'essere o, secondo altri, simboli delle due potenze planetarie di allora, Mesopotamia ed Egitto, e quindi di tutti i dinamismi della storia): Dio solo può controllare e dare senso

a tutta questa massa incombente sull'uomo. Giobbe, quindi, scopre che Dio non è riducibile ad uno schema "razionale" e che a lui sono affidati quelli che per la mente umana restano misteri: egli solo li sa inquadrare in un progetto (*'etzah*) legato alla sua logica infinita e trascendente.

È per questo che la confessione finale di Giobbe non è tanto il riconoscimento di una spiegazione al mistero del male, quanto piuttosto una professione di fede autentica in Dio; non è tanto un asserto di filosofia per giustificare l'opera di Dio quanto piuttosto una proclamazione teologica: «Io ti conosco per sentito dire, ora i miei occhi ti hanno visto» (42,5). L'epilogo (42,7ss) è, in realtà, secondario e col suo "happy end" chiude solo il prologo (cc. 1-2) e ricompono la trama dell'antica parabola popolare su Giobbe.

La *quarta area* della struttura dell'opera può sinteticamente comprendere le maxi-addizioni dell'inno alla sapienza del c. 28, che tutto sommato è in buona posizione

come anticipazione dello sbocco finale, e il fascicolo dei quattro discorsi di un quarto amico che entra in scena in finale, Elihu (cc. 32-33; 34; 35; 36-37), la cui originalità sta soprattutto nella proposizione della teoria "pedagogica" della sofferenza. Il dolore è visto come una *paidéia*, cioè un'educazione che Dio compie nei confronti di empi e di giusti perché si liberino sempre più dalle loro scorie e dal loro limite e contemplino il progetto divino accogliendolo e amandolo.

La stesura di questa mappa, sia pure in forma molto semplificata e scheletrica, ci permette di intravedere già il vero nucleo ideologico dell'opera. Un'opera non tanto di etica o di spiegazione razionale del perché soffriamo o del male, quanto piuttosto di teologia pura. Come scriveva uno studioso, con Giobbe siamo alla ricerca del vero volto di Dio demolendo i luoghi comuni, le spiegazioni facili e quindi inutili, il Dio fatto ad immagine dell'uomo, quello che Lutero chiamava *simia Dei*, una "scimmiottatura di Dio".

«GIOBBE TUTTO INTERO È IL NOME DI DIO»

Il filosofo francese Philippe Nemo nel suo libro *Job ou l'excès du mal* (Parigi 1978, p. 111) ha dato questa felice definizione di Giobbe: «Giobbe tutto intero è il nome divino». Il vertice, infatti, dell'itinerario della ricerca del grande sofferente non è la soluzione ad una questione umana ma è nel «vedere Dio con i miei occhi» rifiutando tutte le spiegazioni di seconda mano, tutto il «sentito dire» (42,5). Per questo il messaggio dell'opera, anche se si snoda dall'intreccio tra l'uomo, il mondo, il male, la società e Dio, ha come meta ultima Dio, la sua parola, la sua teofania, la sua contemplazione.

Il mistero dell'uomo. Giobbe è innanzitutto la storia di un uomo, di un credente, di un sofferente. È *la storia di un uomo*: da questo volume si possono estrarre molti materiali per rappresentare la condizione umana, spesso affidati alla forza dei simboli. C'è un senso fortissimo ed esistenziale del limite umano: «L'uomo, nato di donna, breve di giorni e sazio di inquietudine, come fiore sboccia e subito è avvizzito, come ombra svanisce e mai si arresta» (14,1-2). Egli abita «tende di argilla e nella polvere ha fondamento» (4,19), «l'uomo, questo verme, l'essere umano, questo lombrico» (25,6). Non è solo un limite esistenziale ma anche morale: «Può il mortale essere giusto dinanzi a Dio, puro l'uomo dinanzi al suo Creatore?» (4,17). «Chi può estrarre il puro dall'impuro? Nessuno!» (14,4). L'uomo, infatti, è *nit'ab* e *ne'elah* (15,16): i due aggettivi evocano due simboli piuttosto realistici, il primo sottintende la reazione istintiva di fronte a qualcosa di ripugnante e disgustoso, il

secondo, invece, significa "acido", "alterato" e indica perciò una sopravvenuta corruzione o deformazione (vedi gli argomenti a *fortiori* sulla corruzione dell'uomo in 4,17-19 e 15,14-16 o 25,4-6).

Giobbe è, però, anche *la storia di un credente*. In ogni istante della sua storia drammatica, anche di fronte alla sua più cupa disperazione e alle sue più dure urla quasi blasfeme contro Dio, Giobbe non cessa di essere un credente. Anzi, la sua storia è per eccellenza quella della ricerca di Dio, evitando tutte le scorciatoie della teologia codificata e semplificata. Egli non abbandona mai questo filo anche nel silenzio più totale di Dio, anche nell'abisso dell'assurdo ed è per questo che alla fine «i suoi occhi lo vedono»; ed è per questo che alla fine Dio, ignorando le accuse e le proteste, preferisce la fede nuda di Giobbe alla compassata religiosità dei suoi avvocati difensori teologi: «La mia ira si è accesa contro di voi perché non avete parlato di me con fondamento come il mio

servo Giobbe» (42,7). Un forte senso di Dio pervade tutto il libro: «Nella sua mano Dio stringe l'anima di ogni vivente e il respiro dell'uomo di carne... Ciò che egli demolisce nessuno lo può ricostruire, chi egli incarcera nessuno lo può liberare. Se blocca le acque, tutto si inaridisce, se le sblocca si inonda la terra» (12,10.14-15). Il cammino di Giobbe è, quindi, quello di un credente che attraverso l'oscurità vuole giungere all'approdo della luce e del dialogo col suo Signore.

Ma Giobbe è anche e ininterrottamente *la storia di un sofferente*. È questa la dimensione evidente che non ha bisogno di essere illustrata. Il dolore d'altra parte, per tutte le teologie mature, è il banco di prova della fiducia in Dio e nella vita. Famoso è il quadro di base tracciato da Epicuro in un frammento conservato dal *De ira Dei* dello scrittore latino cristiano Lattanzio (c. 13): se Dio vuole togliere il male e non può, allora è debole (e quindi non è Dio); se può e non vuole, allora è radicalmente ostile nei confronti

dell'uomo; se non vuole e non può, allora è debole e ostile; se vuole e può, perché esiste il male e perché esso non viene eliminato da Dio? I più diversi tentativi di soluzione e di spiegazione del dilemma Dio e/o il dolore costellano tutta l'avventura del pensiero umano. La stessa Bibbia, come si è visto, ci offre uno spettro molto variegato di soluzioni che tentano di circoscrivere qualche faccia di questo mistero. Giobbe usa questo campo di battaglia, il più difficile per la fede, proprio per esaltare la necessità della fede. La sua rappresentazione della sofferenza non è, quindi, romantica o esistenziale ma sostanzialmente canalizzata al mistero di Dio.

Il mistero del male. Su questo grande interrogativo certamente Giobbe si attesta, ma non con lo scopo di metterlo a tema né tanto meno di risolverlo "razionalmente". Nella Bibbia c'è, come si è detto, lo sforzo di penetrare in questa cittadella inafferrabile: c'è una proposta propria dei libri biblici

storici, c'è una visione profetica, c'è una lettura caratteristica del Deuteronomio, c'è una interpretazione apocalittica, c'è una presentazione salmica legata alle suppliche del Salterio, c'è poi la grande proposta neotestamentaria vincolata alla morte di Cristo e alla sua pasqua. Giobbe tiene nel suo mirino soprattutto la proposta della letteratura biblica sapienziale (presente soprattutto nel libro dei Proverbi), codificata nella teoria della *retribuzione* che largo spazio avrà anche nel resto della teologia di Israele. Come si è detto, secondo questa teoria ogni sofferenza è sanzione di peccati personali. La sua applicazione può rivestire forme differenti: retribuzione terrena e personale (Pr 11,21.31; 19,17; Gb 22,2), retribuzione collettiva (Sir 11,20-28; Qo 9,5), retribuzione immediata, retribuzione differita (Sal 37,10; 49,17; 73,18-19; Gb 8,8ss; Sir 11,26-28), retribuzione nell'oltrevita (Sap 3). Giobbe rifiuta questa "tecnologia" morale come insufficiente a spiegare storia ed esistenza. Egli adotta

la realtà del male lasciandola nella sua forza di scandalo, nella sua provocazione brutta vanamente coperta dai veli retributivi proposti dai suoi amici teologi che dialogano con lui.

Ma la sua polemica e la sua sincerità nei confronti della soluzione sapienziale classica hanno lo scopo di sgombrare il terreno da ogni soluzione ipocrita e semplificatoria. Su questo terreno del male, "la rocca dell'ateismo", come scriveva il drammaturgo tedesco Georg Büchner, Giobbe vuole aprire una nuova riflessione che coinvolga Dio in modo positivo. In un certo senso potremmo dire che per Giobbe il mistero del male, che egli fa balenare in tutta la sua tragica violenza e verità, deve condurre a Dio in un modo molto più genuino di quanto lo faccia l'esistenza del bene. Il poeta biblico è fermamente convinto che il male, proprio perché mistero, non può essere "razionalizzato", addomesticato attraverso un facile teorema teologico. Il male e il dolore urlano con tutta la loro forza contro la mente

dell'uomo. Ma il poeta biblico è altrettanto fermamente convinto che esiste una *'etzah* (38,2), una "razionalità" da mistero, cioè superiore e totalizzante, quella di Dio: essa riesce a collocare in un progetto ciò che per l'uomo sembra invece debordare da ogni progetto, cioè il male.

Il mistero di Dio. Siamo giunti, così, al vero cuore del libro. Giobbe è uno scritto "teologico" nel senso pieno del termine. Fondamentale è l'oscillazione tra la ricerca spasmodica di Dio dei cc. 3-27 e l'esaltante esperienza di Dio dei cc. 38-39 / 40-42. Giobbe resta contemporaneamente teso verso la disperazione e la bestemmia a cui lo conduce "logicamente" la sua intelligenza e verso la speranza e l'inno di lode a cui lo conduce la scoperta di Dio. Dio, infatti, vuole far balenare l'impossibilità di ridurre il suo "progetto" ad un semplice schema.

Giobbe riconosce, davanti alla sfilata dei segreti cosmici che gli vengono presentati

da Dio nei suoi discorsi, di non essere in grado di sondare che qualche particella microscopica, mentre Dio sa percorrerli con la sua onniscienza e onnipotenza. Lo sfidato, Dio, diventa a sua volta sfidante nei confronti dell'uomo facendogli intuire che la "logica" di Dio è onnicomprensiva e ben più autentica di quella limitata della creatura, che si sente continuamente "insensata" e inceppata nel suo procedere. Alla fine, perciò, agli occhi di Giobbe non appare l'incastro perfetto del male nella trama della storia e dell'essere, bensì il volto di colui che questo incastro realizza non secondo quanto noi supponiamo ma secondo il suo disegno trascendente. E a questo punto Giobbe si abbandona al disegno divino: «Se pure corressi per mari stranieri tornerò sempre a far naufragio nel tuo, Signore» (M. Pomilio).

Giobbe diventa, in questa luce, una grande catechesi sulla fede pura e sul vero volto di Dio contro ogni compromesso e contraffazione anche teologica. Come si è

detto, per Giobbe è insufficiente ogni lettura "umana", perché l'analisi del mistero dell'uomo e del male è condotta in modo funzionale rispetto al vertice tematico autentico che è divino. La centralità del «vero Dio misconosciuto dall'uomo vecchio» (D. Barthélemy) è giustificabile in Giobbe a livello letterario e tematico. A livello esterno, letterario, perché Dio è sempre presente nell'opera come atteso, come interlocutore desiderato, anche se assente come parte in causa: «Oh, se sapessi dove incontrarlo, come arrivare sino al suo trono! Esporrei davanti a lui la mia causa con la bocca colma di argomenti. Conoscerei finalmente con quali discorsi mi replica, capirei che cosa mi deve comunicare» (23,3-5).

La stessa struttura del libro rivela questa tensione di fondo: la rivelazione e i discorsi finali del Signore sono la conseguenza logica e l'esito risolutivo del dialogo e della sfida che l'uomo-Giobbe lancia nel c. 31. Lo stesso "mediatore" sognato a un certo punto

da Giobbe perché funga da arbitro neutrale nella contesa tra l'uomo e Dio non può che essere Dio stesso, perché nessuno può essere arbitro superiore rispetto a Dio. Si può dire con l'esegeta Jean Lévêque che Giobbe vive la sua prova «come una domanda su Dio ed è solo a Dio che vuole porla». E, come si è ripetuto, il senso ultimo di questo itinerario a delta ramificato non è quello di rendere ragione del mistero del dolore in sé preso, quanto piuttosto quello di dire «cose rette» su Dio (42,7). In altri termini: la questione centrale dell'opera non è il male di vivere ma il come poter credere e in quale Dio credere nonostante l'assurdo della vita. Contro il razionalismo della teoria retributiva, contro il razionalismo teologico degli amici, Giobbe ribadisce la necessità del «temere Dio per nulla» (1,9), cioè della gratuità della fede, e l'esigenza del "vedere" attraverso un'autentica esperienza di fede (cfr. Sal 73,17).

INDICE

LA MALATTIA COME REALTÀ E COME METAFORA	pag. 5
ALTRI VOLTI DEL DOLORE	» 19
PAOLO E LA MALATTIA	» 29
LA VOCE DI GIOBBE	» 37
«GIOBBE TUTTO INTERO È IL NOME DI DIO»	» 49