

L'ANGOSCIA INNOCENTE

I. GIOBBE E IL PENSIERO CONTEMPORANEO: L'ESILIO DELLA PAROLA

« Appena la psicologia ha finito di studiare l'angoscia, questa va consegnata alla dogmatica ».

Kierkegaard

« Noi restiamo con Giobbe, nella polvere e nella cenere, a chiederci, nei cento modi della sua angoscia, che senso abbia la sventura, perché l'uomo giusto dolori e il malvagio goda, a quale terrificante disegno risponda la divina punizione della virtù ». L'enigma dell'ingiustificata angoscia che colpisce Giobbe, come riassume in queste parole Joseph Roth il senso di un suo famosissimo romanzo recentemente tradotto¹, è lì per inquietare ancora e per attrarre la riflessione su uno dei problemi più sconcertanti in cui si è da sempre imbattuto il pensiero dell'uomo. La sofferenza del giusto innocente, l'angoscia di chi non ha colpa, come aspetto del problema più generale della presenza del male nel mondo.

L'attenzione a Giobbe è molto viva nel pensiero contemporaneo. Paradossalmente, più che negli studi strettamente esegetici e teologici, nella meditazione di quei pensatori che si muovono entro un orizzonte filosofico, aperto però alle conseguenze ed alle implicazioni anche teologiche che inevitabilmente alcuni problemi, come quello di Giobbe, comportano. La presenza di Giobbe è costante in Kierkegaard, che dedica alla sua angoscia quasi tutto il *Vangelo delle sofferenze*; P. Claudel offre a Giobbe le penetranti riflessioni del suo *Il libro di Giobbe*; ne *La fede dei profeti* Martin Buber colloca il libro di Giobbe tra i libri profetici e lo ritiene forse quello più capace di parlare, sul

¹ Joseph Roth, *Giobbe. Romanzo di un uomo semplice*, Adelphi, Roma 1979.

dolore e l'angoscia, con un linguaggio vicino a quello del pensiero moderno; dal punto di vista teologico, H. U. von Balthasar sostiene, ne *La gloria e la croce*, che nell'angoscia di Giobbe « Dio è presente sotto forma di assenza » e che questo abbandono prelude alla gloria della rivelazione, essendo Giobbe una profezia della passione di Cristo; a Giobbe fanno di continuo riferimento i testi di Bonhoeffer e, soprattutto, Ernst Bloch dedica alla riflessione su Giobbe la parte centrale del suo *Ateismo nel cristianesimo*, vedendo in Giobbe la figura di un esodo dell'uomo dalle immagini tradizionali di Dio, bigotte e restrittive, in funzione di una pura mistica divina, ed è ripreso in ciò dal suo interprete evangelico J. Moltmann; lo stesso C. G. Jung ha tentato, dal punto di vista della psicologia del profondo, in *Risposta a Giobbe*, una interpretazione psicanalitica della sua angoscia, affermando che la soluzione andava cercata nell'archetipo inconscio che si esprimeva in Giobbe e che indicava una nuova immagine di Dio che con esso entrava nell'umanità e che avrebbe trovato espressione compiuta nell'incarnazione; recentemente, per rispondere, riprendendole, alle tematiche di Jung e di Bloch, un giovane discepolo di Lacan, Philippe Némo, ha dedicato a Giobbe un bel libro: *Giobbe e l'eccesso del male*². Confesso che è stata proprio la lettura di questo libro che mi ha stimolato a risalire alla scoperta della presenza dell'angoscia di Giobbe nel pensiero contemporaneo. E ciò anche perché la pur generosa proposta di Némo mi è sembrata insufficiente, come cercherò di far vedere in seguito, al disvelamento — se esso sarà mai possibile — del « senso » metafisico e teologico dell'angoscia. Identificando l'angoscia di per sé con il « male », e facendo di Dio l'autore primo dell'angoscia di Giobbe, Némo, pur volendo annientare le pretese della psicanalisi ad aver presa su un'angoscia che viene da Dio, finisce però nell'affermare una duplice natura in Dio, buona e malvagia, ed a vedere nell'angoscia un elemento di discriminazione, che permette all'uomo, tramite l'orrore del male dell'angoscia, la scelta del Dio buono contro

² Philippe Némo, *Job et l'excès du mal*, Paris 1978 (di prossima traduzione presso Città Nuova Editrice).

il Dio malvagio che la invia. Posizione teologica chiaramente gnostica, presente pure nell'opera di Jung, se non altro per l'esclusione a priori della prospettiva teologica, ridotta agli schemi precomprensivi della psicanalisi.

Effettivamente, il Libro di Giobbe presenta una tematica ed un racconto molto sconcertanti, che possono essere così schematizzati: in cielo, Dio accetta la scommessa di Satana di provare Giobbe con ogni sorta di mali, e questi si accanisce sull'innocente Giobbe distruggendogli tutti i beni, uccidendogli i figli, e lasciandolo su un letamaio pieno di piaghe purulente nel corpo; Giobbe conosce l'angoscia dell'animo e l'abbandono di Dio, contro il quale impreca; tre amici vengono ad aiutare Giobbe con discorsi che manifestano tutte le possibili filosofie e teologie intese a spiegare il mistero del male e del dolore, ma Giobbe le rifiuta come insufficienti, e nuovamente se la prende con Dio; Dio stesso appare alla fine a dare ragione, contro gli amici, al suo « amico Giobbe », attestando che egli solo, nel suo grido di angoscia, ha detto di lui « la verità ». Non fa meraviglia che questo Libro abbia così fortemente attratto l'attenzione dei pensatori contemporanei. E ciò per due evidenti motivi: l'aver drammaticamente posto il problema del male dell'innocente in relazione alla causalità divina; ed aver fatto accedere Giobbe, proprio attraverso la notte dell'angoscia, ad una nuova e inedita rivelazione di Dio, la cui immagine d'ora in poi sarà per lui totalmente diversa da quella che possedeva prima. Ora, non è stata forse una caratteristica di gran parte del pensiero contemporaneo l'aver da una parte collegato l'angoscia alla condizione esistenziale dell'uomo dinanzi a Dio (Kierkegaard), e dall'altra l'aver visto proprio nella tonalità affettiva dell'angoscia una nuova fonte di conoscenza per l'uomo, oltre l'astratta ragione, una situazione d'essere rivelativa di verità (Heidegger)? Oltre a ciò va detto che Giobbe raggiunge in modo provocatorio la nostra modernità anche per l'aver osato, per primo, attribuire a Dio l'iniziativa dell'angoscia dell'innocente, andando oltre la stessa espressione del medico dinanzi alla morte del bimbo innocente ne *La peste* di Camus: « Se esiste il male dell'innocente, Dio non

esiste », con l'affermazione che esiste sí il dolore e l'angoscia dell'innocente, ma che è proprio Dio che li invia. Sotto questo aspetto, giustamente si deve ritenere, con Bloch per esempio, che l'ignoto autore del Libro di Giobbe abbia voluto stimolare provocatoriamente il pensiero religioso di tutti i tempi ad una nuova immagine di Dio, superiore a quella di un essere puramente amministratore di una giustizia distributiva dei beni e dei mali *nel* mondo. Correre l'avventura di un incontro con Giobbe non significa quindi compiere un'operazione archeologica, ma entrare in profondità, e con un'angolazione originalissima, in uno dei luoghi di maggiore tensione del pensiero contemporaneo. Anche se in brevi pagine, mi sembra infatti molto stimolante accostarsi a Giobbe con categorie di pensiero proprie della contemporanea riflessione sull'angoscia, e non per sovrapporsi al messaggio antico, ma per intessere con esso un dialogo di reciproca illuminazione.

Ma ecco sorgere subito un problema di metodo: è lecito e fino a che punto accostarsi ad un testo della Scrittura con categorie mutuare dalla filosofia e dalle scienze dell'uomo? Non rischia questa operazione di sminuire il messaggio rivelato nel testo biblico, o almeno di ridurlo nel suo profondissimo contenuto, e inoltre di violentare con categorie concettuali moderne l'originalità e la peculiarità del pensiero ebraico antico?

Dirò subito che non si tratta qui di un compito esegetico e teologico, ma *ermeneutico*. Non vengono cioè presi in considerazione i problemi dell'autenticità, della ricostruzione, della composizione del testo, quello della sua più corretta interpretazione teologica e dommatica alla luce di tutti gli altri testi biblici e del Magistero, ma si accetta il testo così come esso è ricevuto, come latore di un messaggio che in esso è stato detto e ancora è detto, in un atteggiamento di ascolto che parte sí dalla situazione di comprensione della nostra modernità, ma è aperto a cogliere, senza ridurle, ma per farle attuali, tutte le dimensioni di quella Parola³. L'ermeneutica è uno dei due divaricati sentieri che può prendere oggi la filosofia al bivio. O continuare ad essere innovatrice e creatrice di senso, di *tutto* il possibile senso della realtà; o essere anche ascolto, interpretazione aperta di ciò che è ricevuto nella memoria, affinché *tutto* il senso, il presente e il passato mutuamente congiunti, risplenda nella sua pienezza; nella consapevolezza che vale anche per lei l'avvertimento di G. von Rad all'esegesi:

³ Per quanto riguarda le conclusioni interpretative qui prospettate, mi rimetto agli studi di un'esegesi illuminata dal Magistero. Lo sforzo ermeneutico non vuole sostituirsi all'esegesi teologica, dati il diverso metodo e le differenti prospettive di indagine, ma eventualmente stimolare

«...gli strati — e quindi i sensi — sono molteplici e chi crede di essere arrivato sino in fondo, deve ben presto accorgersi che vi sono degli strati ancora più profondi». La filosofia come ermeneutica è la filosofia come *memoria*.

Non a caso Heidegger, grande metafisico del nostro secolo, nelle sue ultime opere ha aperto la via dell'ascolto dei testi antichi, dei poeti, dei filosofi, dei mistici, indicando nel loro linguaggio l'Essere che si svela, come in una rivelazione primigenia. Ma i sentieri di Heidegger sono sentieri interrotti. Se non è ancora maturata una compiuta indicazione di come l'ascolto dell'Essere proposto nei suoi ultimi scritti possa congiungersi con l'ermeneutica biblica, è ben noto invece il risultato cui conduce la prima ermeneutica heideggeriana, intesa come analisi esistenziale. L'analisi esistenziale, utilizzata ai fini interpretativi della Scrittura, conduce Bultmann alla *demitizzazione* della stessa Scrittura. L'approdo è cioè verso una ermeneutica della riduzione, ossia della spiegazione totale nei termini e nelle categorie di una determinata filosofia, del messaggio biblico. Si tratta, ancora una volta, di quella ermeneutica del *sospetto* nei confronti del testo antico, contro cui sembra levarsi con forza la più recente «nuova ermeneutica».

È Ricoeur che ci offre gli strumenti più appropriati per una corretta ermeneutica del testo biblico. Tenendo conto delle metodologie dell'ermeneutica contemporanea, Ricoeur ha saputo accuratamente distinguere un'ermeneutica del «sospetto» da un'ermeneutica dell'«ascolto» o della «fede». «Da un lato l'ermeneutica è intesa come la manipolazione e la restaurazione di un senso che mi è indirizzato come un messaggio, un proclama, come talvolta si dice, un kerygma: dall'altro come una demistificazione, una riduzione di illusioni»⁴. L'«ascolto» può essere concepito infatti come spiegazione scientifica, e quindi riduttiva, del messaggio antico, come demistificazione, demitizzazione, eliminazione di ciò che di mitico il simbolo antico ci porta; oppure come ascolto volto non ad abolire ma a restaurare il senso del messaggio. «Questa tensione, questa trazione estrema è l'espressione più veridica della nostra modernità; la situazione in cui si trova oggi il linguaggio implica questa doppia possibilità, doppia sollecitudine, doppia urgenza: per un verso verificare il discorso... liquidare gli idoli..., per l'altro verso... lasciar parlare ciò che una volta, e ogni volta, è stato detto, quando nuovo apparve il senso, quando pieno era il senso»⁵. Per Ricoeur, il senso più profondo del linguaggio non viene colto dalla *spiegazione*, dalla riduzione, dalla demitizzazione, e quindi dalle tecniche adoperate dalla critica e dalla scienza, o da un razionalismo esclusivo, ma dal «simbolo», in cui si coglie tutta la tensione e l'infinita apertura del linguaggio. «Noi siamo oggi quegli uomini che non hanno completato l'opera di far morire gli idoli e che cominciano appena a comprendere i simboli»⁶. Il simbolo richiede interpretazione intesa non come riduzione, ma come ricostruzione, ossia come memoria volta a coglierne il significato origina-

la stessa esegesi teologica all'approfondimento di tematiche sovente non sufficientemente approfondite.

⁴ P. Ricoeur, *Della Interpretazione, Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1967, pp. 40-41.

⁵ P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 41.

⁶ *Ibid.*

rio. Per Ricoeur, sia le interpretazioni puramente scientifiche che quelle di una filosofia demitizzante, non soddisfano in nessun modo « le più elementari richieste di una ermeneutica adatta ad un testo », come si richiede in particolare per l'« analisi delle rappresentazioni religiose »⁷. Ogni tipo di spiegazione puramente scientifica di un testo religioso — e ciò vale anche per l'esegesi — deve articolarsi « su un'altra ermeneutica applicata alla finzione mitico-poetica e per la quale i miti non sarebbero leggende, cioè storie false, irreali, illusorie, bensì l'indagine in una modalità simbolica del nostro rapporto o con gli esseri o con l'Essere »; cosicché il linguaggio della scienza, della *spiegazione*, della *demitizzazione*, della pura critica, volto ad abolire più che ad ascoltare, risulta inadeguato e insufficiente, come già aveva compreso Heidegger: « Questa finzione mitico-poetica è portata da una diversa potenza del linguaggio, che non è più la domanda del desiderio, domanda di protezione, domanda di provvidenza, ma l'interpellanza in cui io non domando più nulla, ma ascolto »⁸. Alle ermeneutiche del *sospetto*, come Ricoeur chiama i tentativi di spiegazione esaustiva del testo, occorre sostituire un'ermeneutica dell'ascolto o della fede. « Ma la fede seconda dell'ermeneutica, la fede che è passata attraverso la critica, la fede successiva alla critica. In quanto interpreta è una fede ragionevole, ma in quanto ricerca, mediante l'interpretazione, una nuova ingenuità, si tratta di una fede »⁹. L'analisi critica e fenomenologica del testo non serve alla sua distruzione, ma « diventa per essa lo strumento dell'ascolto, della meditazione, della restaurazione del senso »¹⁰. Il compito dell'interpretazione del testo religioso è quello di esprimere questa fede ragionevole, convertendo l'analisi critica e fenomenologica in ascolto. E il fatto tutto moderno di questa rinnovata attenzione al simbolo religioso « esprime un desiderio nuovo di essere interpellati, oltre il silenzio e l'oblio che la manipolazione dei segni vuoti e la costruzione dei linguaggi formalizzati fanno proliferare. Questa attesa di una nuova Parola, di una nuova attualità della Parola, è il pensiero implicito in ogni fenomenologia dei simboli, che dapprima pone l'accento sull'oggetto, quindi sottolinea la pienezza del simbolo, per salutare infine il potere rivelatore della Parola originaria »¹¹.

Allora, « comprendere significa comprendersi davanti al testo, vale a dire non imporre al testo la propria limitata capacità di capire, bensì esporsi al testo per ricavarne una più ampia dimensione di sé... »¹². Perché in questa reciprocità di illuminazione in cui le categorie dell'attualità non sostituiscono, per soffocarlo, il messaggio del testo antico, ma divengono strumenti di ascolto e di attualizzazione, sorge la consapevolezza che « come lettore, solo quando mi perdo, mi ritrovo »¹³.

⁷ P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 587.

⁸ P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 593.

⁹ P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 42.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 46.

¹² P. Ricoeur, *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, Paideia, Brescia 1977, p. 77.

¹³ *Ibid.*

Del resto, il *Libro di Giobbe*, tra i testi biblici, è quello che sembra meglio prestarsi ad una interpretazione simbolica. Il Libro di Giobbe appartiene alla letteratura sapienziale ebraica, ossia a quel genere letterario poetico, mediante il quale il popolo ebreo dialogava con i popoli con cui era venuto a contatto e intratteneva, sulla base di questi testi poetici, che riteneva avessero un contenuto e una forma universali, quindi condivisibili da tutti, un rapporto aperto. Il Libro di Giobbe non è un libro storico, ma un romanzo poetico che contiene, simbolicamente, un messaggio. Inoltre, sia gli amici che vengono a trovare Giobbe non sono ebrei, ma membri di popoli del Mezzogiorno, sia Giobbe stesso non è un israelita, ma un uomo del lontano Oriente, un pagano quindi, che si fa portatore di un messaggio religioso a contenuto universale. La letteratura ebraica mostra nel Libro di Giobbe la sua capacità di assimilare l'esperienza vissuta dall'umanità circostante e di farla propria. E per questo Giobbe è per noi decifrabile non solo come espressione di una particolare esperienza umano-religiosa, quella ebraica, ma come segno di un messaggio universale, e come espressione di un'esperienza religiosa propria di tutta l'umanità.

Non a caso la stessa forma letteraria del Libro, quella di un racconto che fa da cornice ad un dialogo — l'uno e l'altra strettamente congiunti — nonché tutto il materiale del racconto, sono tratti dall'ignoto autore-poeta del Libro da un'antica tradizione diffusa nei popoli orientali preisraelitici. Secondo un accreditato esegeta, il nome stesso « Giobbe » appartiene ad antiche popolazioni preisraelitiche e in antichi testi egiziani dei secoli XX-XVIII a. C. esso significa « Dio è il Padre? », in cui, nel nostro caso, « Padre » indicherebbe la Divinità stessa¹⁴.

Inoltre, la caratteristica dei discorsi di Giobbe, che li rende estremamente interessanti, è che essi « non trattano una dottrina tradizionalmente elaborata, in essi anzi affiorano nuove conoscenze da principio appena accennate »¹⁵. Il compito ermeneutico è quindi anche quello di comprendere ed enucleare questa

¹⁴ Cf. G. Fohrer, *Das Buch Job*, Gütersloh 1963, p. 71.

¹⁵ H. Lubczyk, *Il Libro di Giobbe*, Città Nuova, Roma 1971, p. 18.

« nuova » conoscenza che ha Giobbe dei problemi dell'esistenza umana in quanto tale, al di là di una ripetizione passiva di una dottrina dogmatica tradizionale. Giobbe costituisce il tentativo di elaborare una nuova e non tradizionale comprensione del « significato » dell'esistenza e di quella fondamentale situazione dell'esistenza che è costituita dal dolore come angoscia nel rapporto con Dio. Solo da questa comprensione della situazione esistenziale dell'angoscia proposta da Giobbe è possibile vedere anche come il messaggio di Giobbe annunci da lontano il messaggio della fede. Ma soprattutto, per il tema che ci riguarda, solo la comprensione della situazione esistenziale dell'angoscia permette di superare l'aporia insolubile cui altrimenti il Libro di Giobbe conduce e che può essere formulata in questo dilemma: se l'angoscia è un male, e Giobbe è innocente, vuol dire che Dio stesso che invia l'angoscia è un Dio malvagio (Némo; ma anche Jung, come ho detto, qualora si voglia attribuire pure valore teologico oltre che archetipico alle sue affermazioni); oppure, se Giobbe conosce l'angoscia, vuol dire che ha infranto qualche legge naturale o divina per meritare il castigo (discorso dei tre amici, che Giobbe contesta, in fondo ripreso, paradossalmente, dallo stesso Kierkegaard). Ora, ciò che vorrei risultasse maggiormente evidente dalle pagine che seguono, e che non mi sembra essere stato ancora sufficientemente puntualizzato, è che nel Libro di Giobbe non viene formulato in astratto il problema del male che colpisce il giusto, di cui l'angoscia sarebbe un aspetto, ma che è centrale e primario proprio il tema dell'*angoscia*, come profonda modalità d'essere dell'uomo Giobbe nei rapporti con il mondo, con gli altri uomini, con Dio, modalità d'essere che permette all'uomo Giobbe di percepire in una nuova luce, dall'interno e non in astratto, anche il problema del male che colpisce il giusto e che è inviato da Dio. Fissare la riflessione sul « senso » dell'angoscia di Giobbe, per coglierne il significato, vorrei dire, ontologico, significa entrare nel cuore delle relazioni tra l'uomo e il mondo e tra l'uomo e Dio. E comprendere che nel Libro di Giobbe non si tratta soltanto dell'angoscia *dell'*innocente, ma dell'angoscia *innocente*. Questo diverrà più chiaro,

spero, nelle pagine che seguono. Qui vorrei ricordare che il pensiero contemporaneo — soprattutto di derivazione esistenziale — ci offre un grandissimo aiuto alla tematizzazione dell'« angoscia innocente », con la sua messa in rilievo dell'angoscia *metafisica* ed *esistenziale*. L'angoscia metafisica « è inscritta nella condizione umana »¹⁶, « appartiene all'esistenza stessa »¹⁷ e come dice bene Heidegger « può sorgere dalle situazioni più innocenti »¹⁸. L'angoscia metafisica non è legata a motivi di carattere determinato, ma dalla condizione esistenziale profonda dell'uomo in quanto uomo nel mondo, alla struttura d'essere creaturale del suo rapporto con gli altri esseri e con Dio. L'angoscia metafisica non è l'angoscia nevrotica — nonostante le molte analogie di tipo sintomatico —, perché non sorge su un terreno patologico né è determinata da motivazioni individuabili, ma attiene alla struttura d'essere dell'uomo in quanto essere finito, « essere al mondo » come dice Heidegger; e dà anzi dell'angoscia nevrotica un'interpretazione tutta particolare rispetto a quella della stessa psicopatologia, e cioè come angoscia che nasce dal distorcere, con una fissazione che non vuole riconoscerlo nel suo intimo significato, il « senso » dell'angoscia esistenziale, che viene così invano sfuggito. L'angoscia metafisica permette all'uomo l'accesso al « senso » più autentico dell'esistenza, ed è un cammino di liberazione perché è un cammino di verità. « La nevrosi — dice de Waelhens —

¹⁶ A. de Waelhens, *Notes sur l'angoisse dans la philosophie contemporaine*, in *Existence et Signification*, Louvain, Paris 1967, p. 187.

¹⁷ P. Tillich, *Le courage d'être*, Castermann, Parigi 1967, p. 52.

¹⁸ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, tr. it. P. Chiodi, Bocca, Milano 1953 (p. 184); per Heidegger l'angoscia esistenziale è la possibilità di comprendere l'essere del Dasein sul fondamento di una situazione d'essere, per cui il fenomeno dell'angoscia, sottratto alla sua derivazione psicologica, è portato al centro dell'analitica esistenziale ed ontologica, ed ha « il privilegio... di occupare una funzione metodologica fondamentale » (*ivi*, p. 190). Questa centralità ontologica fa prendere ad Heidegger le distanze dallo stesso Kierkegaard, legato ad una « esposizione psicologica del problema del peccato originale » (*ivi*, p. 191), nonostante venga riconosciuto proprio al pensiero cristiano in genere il tentativo, non sempre riuscito, di portare la considerazione sull'angoscia come costitutiva della situazione antropologica dell'uomo di fronte a Dio, da un piano puramente ontico e psicologico ad un piano ontologico.

comincia quando l'angoscia, da cammino verso la libertà, da scoperta della libertà che essa è, si dissimula a se stessa per simulare di condurre verso la necessità di un determinismo inesorabile. La nevrosi è rifiuto della libertà che si maschera come rifiuto, accettando l'angoscia, ma distogliendola dal suo *sensu* »¹⁹. L'angoscia metafisica infine, come tonalità affettiva profonda che rivela all'uomo la sua situazione più autentica di essere finito nel mondo, lo orienta anche ad un più autentico rapporto con gli altri esseri e con l'Essere, assolvendo una essenziale funzione riguardante la struttura « relazionale » dell'uomo, come essere aperto ad intessere indefinite relazioni. Ancora de Waelhens sostiene che l'angoscia riguarda molto profondamente l'uomo come essere capace d'amare. Ora è chiaro che, in questa prospettiva « esistenziale », il problema dell'« angoscia » che colpisce Giobbe può acquistare un significato tutto particolare, e illuminare in modo diverso lo stesso problema del « male » che colpisce l'innocente.

Ma c'è poi, in Giobbe, una fenomenologia dell'angoscia metafisica leggibile con le categorie moderne dell'angoscia esistenziale e metafisica?

In una prima parte di questo scritto (I.) cercherò di indicare come sia presente nel Libro di Giobbe una descrizione dell'angoscia che risulta inedita proprio in una prospettiva di lettura esistenziale e metafisica, e che conduce Giobbe all'esilio della Parola, al silenzio. Ma poiché Giobbe avverte Qualcuno che invia la sua angoscia, il « *sensu* » dell'angoscia di Giobbe deve ritenersi ancor più profondamente « mistico »; come tale esso dà un significato e un'interpretazione nuovi alla stessa angoscia esistenziale, e in una seconda parte (II.) ricercherò il « *sensu* » dell'angoscia di Giobbe che, pure alla luce del più avanzato pensiero contemporaneo, sembra risolversi, come dice Bloch, in una « mistica divina »; in una terza parte (III.), infine, ricercherò l'orizzonte metafisico, con l'aiuto soprattutto di Maritain, in cui può essere concettualmente tematizzata l'« angoscia innocente ».

¹⁹ A. de Waelhens, *op. cit.*, p. 189; cf. anche P. Tillich, *op. cit.*, pp. 73 ss.

La fenomenologia dell'angoscia nel Libro di Giobbe

Nell'angoscia, Giobbe riassume ogni altro dolore. L'angoscia viene denominata con i termini più vari: « I terrori si sono volti contro di me » (30, 15); « Tu allora mi *spaventi* con sogni e con fantasmi tu mi atterrisci » (7, 14); « Parlerò nell'*angoscia* del mio spirito » (7, 11); « Non viene impedito il mio *dolore* » (16, 6); « La morte piuttosto che questi miei *dolori* » (7, 15; cf. anche 7, 3; 9; 34; 13, 21; 13, 25; 23; 15)²⁰. Non si tratta di una sofferenza generica o di un dolore fisico, o di una malattia, ma di una sofferenza interiore ed opprimente, di un terrore subitaneo e profondo che mette l'anima di Giobbe in una situazione di dolore e di amarezza che fanno dell'angoscia il sentimento dominante e fondamentale, che acquista via via significato nel confronto con le situazioni che lo determinano.

Occorre osservare infatti che l'angoscia viene messa sempre in relazione, oltre a ciò che di tremendo è capitato a Giobbe (morte dei figli, ecc.), con « situazioni esistenziali », con « modi di essere » in cui, qui e ora, egli si trova a comprendere nuovamente sé, il mondo, Dio. Queste situazioni esistenziali, direbbe Heidegger, divengono il *luogo* di una più autentica comprensione dell'esistenza, e l'angoscia diviene conoscenza: « Le possibilità di apertura proprie del conoscere risultano inadeguate rispetto all'aprire originario proprio della tonalità affettiva in cui l'esserci è posto innanzi al suo essere in quanto *ci...* »²¹. L'angoscia di Giobbe sembra caratterizzata innanzi tutto da un sentimento profondo e vertiginoso del passare di tutte le cose e della propria vita, dell'inevitabile presenza della fine, della « morte », come l'orizzonte radicale in cui si iscrive l'esistenza e che dà ad essa il suo « senso » ultimo. Il « passare » di tutte le cose non è riferito alla considerazione ontologica del cosmo, come in Eraclito, ma prima di tutto al « passare » della carne, nel cui termine è compresa per il pensiero ebraico la stessa esistenza dell'uomo.

²⁰ Le citazioni del Libro di Giobbe che seguiranno vengono tratte da La Sacra Bibbia, Edizione Ufficiale della Cei, Roma 1974.

²¹ M. Heidegger, *op. cit.*, 29.

La carne-esistenza di Giobbe è come quella di un fiore, o di una « foglia dispersa dal vento » (13, 25). L'esistenza di Giobbe come un fiore « spunta e avvizzisce » (14, 2), non ha un fondamento in sé, « al di sotto le sue radici si seccano, sopra, sono tagliati i suoi rami » (18, 16); in ciò somiglia a quella di tutti gli uomini « buttati giù come tutti i mortali, falciati come la testa di una spiga » (24, 24). Il sentimento dell'angoscia fa scoprire a Giobbe che la propria esistenza è fondata non sul solido, sull'essere, ma nella fluidità, in un divenire molto prossimo al nulla: « La vita *scorre* via da me » (30, 16), e « un'alluvione *travolgerà* le sue cose » (20, 28). « La mia vita non è che un *soffio* » (7, 7), e « *fugge* come un'ombra e *mai* si ferma » (14, 2). La vita « come un fantasma *scompare* per sempre » (20, 7), « *svanirà* come un sogno, e non si troverà più, si *dileguerà* come visione notturna » (20, 8). Il passare della propria esistenza, del proprio fondamento d'essere e dell'essere in genere, che Giobbe avverte nell'angoscia, non si limita ad un flusso eterno, ad un movimento perenne in cui si immerge come nei flutti del mare la vita dell'uomo, trovando pace. L'angoscia non rivela a Giobbe il divenire per se stesso, per ipostatizzarlo come l'essere del mondo e dell'uomo, secondo una tendenza propria di alcune religioni e delle filosofie di Eraclito e di Hegel. L'angoscia svela a Giobbe che questo fluire stesso è fondato non su se stesso, ma sul *nulla*, ed è destinato perciò a cadere, a scivolare nella fine, a precipitare nella morte. « Il mio spirito *vien meno* » (17, 1); « Io mi *consumo* » (7, 16). Le molte considerazioni che Giobbe fa sul significato di passaggio verso una fine senza ritorno della vita umana (cf. 24, 19; 27, 21; 8, 16-18; 7, 10 ecc.), indicano chiaramente qual è la coscienza dell'esistenza da cui sorge l'angoscia. La stessa malattia, per cui il suo corpo sta conoscendo una putrefazione senza rimedio, e i testi che la esprimono (cf. 2, 7; 20, 23-25; 30, 17 ecc.), indicano efficacemente il marcire dell'esistenza fino alla morte, vista come termine da cui non c'è ritorno. « Mi *demonisce* da tutte le parti e io *trapasso* » (19, 10); « Io non sono più » (7, 21); « Io me ne vado per una via senza ritorno » (16, 22). E ciò che rende questo senso del passaggio assoluto

dell'esistenza e del suo precipitare nel niente non una meditazione teoretica, ma una tonalità affettiva fondamentale, è la coscienza che *mai più* le cose saranno come prima. La nozione del tempo viene trasmutata interiormente, si passa dallo scorrere del tempo normale alla coscienza della inutilità oltre che della brevità del tempo. La visione della fine inesorabile, più o meno imminente, raccorcia il senso del tempo, lo rende un tempo di attesa, e per questo angosciato, e rende ossessivamente presente nel tempo della memoria un evento futuro, che ne occupa tutte le dimensioni: la fine. È impossibile per Giobbe dimenticare questa *verità* e non renderla interiormente presente, anche se ancora non imminente. Viene in mente, a questo proposito, quanto Jacques Lacan ha affermato dell'angoscia: « La verità della sofferenza nevrotica è di avere la *verità* come causa »²². È Giobbe stesso a riconoscere che la causa prima della sua angoscia è questo pensiero della *verità*: « *Ci penso*, ed ho paura di Lui » (23, 15; cf. anche 30, 1; 30, 27). Mentre il tempo normale scorre nell'oblio della fine, nell'abbandono al tempo, l'angoscia permette, attraverso l'acuta coscienza della verità della fine, di essere dinanzi alla verità dell'esistenza, di una esistenza per la morte. Il richiamo al *Sein zum Tode*, l'essere per la morte, di Heidegger, sembra d'obbligo, come pure la relazione da questi posta tra angoscia e nulla, angoscia e verità. « L'essere per la morte — dice Heidegger — è essenzialmente angoscia »²³. « Nell'anticipazione della morte, indeterminatamente certa, l'Esserci si apre ad una costante minaccia... » e « la situazione affettiva che può tener aperta la costante e radicale minaccia intorno a se stesso, minaccia nascente dal più proprio ed isolato essere dell'esserci, è l'angoscia. In essa l'Esserci si trova innanzi al nulla della possibile impossibilità della propria esistenza »²⁴. Se già con Kierkegaard e, poi, con Sartre, l'angoscia viene strettamente legata alla categoria della *possibilità*, cioè alla presa di coscienza da parte dell'uomo della sua *possibile* libertà (dinanzi a Dio:

²² J. Lacan, *Ecrits*, Paris 1968³, p. 870.

²³ M. Heidegger, *op. cit.*, 53.

²⁴ *Ibid.*

Kierkegaard; di fronte alla propria coscienza: Sartre), così che la condizione stessa dello scegliere nella libertà è angoscia, perché consapevolezza del possibile e del non possibile, del limite e dell'assoluto; in Heidegger « l'angoscia apre l'Esserci come essere-possibile »²⁵ e l'orizzonte della morte condensa l'angoscia come sentimento di una possibilità ineluttabile per la fine. « Nell'angoscia in cospetto della morte l'Esserci viene portato dinanzi a se stesso come consegnato alla sua possibilità insuperabile »²⁶. L'angoscia in cospetto della morte in un tempo ravvicinato nella memoria si apre per Heidegger alla possibilità del nulla, alla *rivelazione* del nulla. Perché c'è dell'ente e non piuttosto il niente? Questa, che è la suprema domanda metafisica, sorge precisamente dalla situazione d'angoscia. « L'angoscia rivela il niente »²⁷; e con ciò diviene essa stessa luogo della domanda metafisica. L'angoscia metafisica non è derivata da motivazioni nevrotiche, con cui non ha niente a che fare, ma è propria dell'uomo in quanto autenticamente uomo nel mondo, in relazione con gli altri enti e con l'Essere, ed è la situazione di esistenza che permette, attraverso la notte, una superiore rivelazione dell'essere. « Nella chiara notte del niente dell'angoscia splende la originaria rivelazione dell'essente »²⁸. L'angoscia è ordinata quindi alla rivelazione della *verità* dell'essente (uomo) al mondo, nella sua relazione con gli altri enti e con l'Essere. « Ciò che angoscia l'angoscia è l'essere al mondo come tale »²⁹. Essere al mondo, essere solo, essere libero, essere per, essere con, sono le situazioni esistenziali dell'essere dell'uomo, che non derivano da un qualcosa di determinato. « Ciò che angoscia l'angoscia non è nessun essente intramondano »³⁰. In queste situazioni l'angoscia pone l'uomo dinanzi al niente, ossia alla sottrazione del proprio fondamento d'essere, e alla sparizione dell'essente nella sua tota-

²⁵ M. Heidegger, *op. cit.*, 40.

²⁶ M. Heidegger, *op. cit.*, 51.

²⁷ M. Heidegger, *Che cos'è la metafisica?*, La Nuova Italia, Firenze 1965³, a cura di A. Carlini, p. 19.

²⁸ *Ibid.*, p. 22.

²⁹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, ed. cit., p. 186.

³⁰ *Ibid.*

lità, perché privato anch'esso del suo fondamento d'essere: « Nell'angoscia l'essente come totalità diventa vacillante »³¹. Nell'angoscia l'uomo sperimenta l'abbandono degli essenti e dell'essere, nella sottrazione del proprio fondamento d'essere.

E tuttavia la differenza con Giobbe è enorme, perché l'essere per la morte di Heidegger è avvolto da un essere impersonale, neutro; mentre ciò che caratterizza l'angoscia di Giobbe è che questa caducità, questa sottrazione d'essere, è pensata, intenzionata, voluta da un Tu personale che in una assoluta libertà può abbandonare l'esistenza al suo nulla. « Perché ciò che temo mi accade e quel che mi spaventa mi raggiunge » (3, 25); « Me ne stavo tranquillo e Lui mi ha rovinato » (16, 12). L'angoscia di Giobbe è inviata da un Lui che lo obbliga a guardare in faccia, ora e subito, al suo destino per la morte. « La mia cetra serve per lamenti e il mio flauto per la voce di chi piange » (30, 31); « Non vivrò più a lungo » (7, 16). E. Lévinas, paragonando con grande suggestione le categorie esistenziali elaborate da Heidegger con quelle bibliche, cui esse appaiono così vicine, giustamente ha osservato che la differenza profonda che divide Heidegger dal pensiero biblico consiste precisamente nel non aver Heidegger saputo dare all'Essere la dimensione del Tu, determinandolo quindi molto classicamente come un Essere neutro e impersonale, estraneo del tutto al linguaggio della Bibbia³².

Tornando all'angoscia di Giobbe, il raccorciamento improvviso del tempo ha come conseguenza la perdita della speranza, ossia della volontà di fare progetti per il futuro. L'assurdità della imminente fine rende vano il *progettare*, caratteristica di una esistenza che ha una percezione normale del tempo. Giobbe vive in un altro tempo, nel tempo della verità dell'esistenza a cui lo ha fatto accedere l'angoscia. « I miei giorni... sono finiti senza speranza » (7, 6); « I miei giorni sono passati, svaniti i miei

³¹ M. Heidegger, *Che cos'è la metafisica?*, ed. cit., p. 20.

³² Cf. E. Lévinas, *Totalité et infini*, Le Haye, M. Nijhof, p. 275. Per il superamento dell'Essere di Heidegger in un essere personale, in un Tu assoluto, pur mantenendone l'orizzonte ontologico, cf. di questo stesso Autore: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1967.

progetti » (17, 11); « E la mia speranza dov'è? Il mio benessere chi lo vedrà? Scenderanno forse con me nella tomba o caleranno insieme nella polvere » (17, 15-16). E tale angoscia di Giobbe è sempre accompagnata dalla coscienza di un Tu che la invia: « *Lui* mi ha strappato, come un albero, la speranza » (19, 10). L'albero è il modello biologico dell'equilibrio, del rinnovamento naturale dell'efflorescenza, della sicurezza proveniente dalla linfa che scorre nel tronco e nelle radici. A Giobbe viene *sradicata* la speranza, e la sua esistenza non è più *vitale*, fluida nel suo continuo rinnovamento, ma viene privata appunto del suo inserimento in questa possibilità di perpetua ripresa dopo ogni caduta, e posta dinanzi al suo limite assoluto. « Mi ha sbarrato la strada perché non passi » (19, 8); ciò che nel linguaggio biblico indica il centro della personalità, il « cuore », il « coraggio », sono, dice Giobbe, « giacenti e atterriti » (23, 16).

Il paragone con analoghe descrizioni moderne dello stato d'angoscia è straordinario. Questo svuotamento d'essere prodotto dall'angoscia è ciò che vi è di più importante nella stessa angoscia, ciò che la rende diversa qualitativamente da ogni altro possibile dolore. Per Jaspers, l'*assenza* della speranza, l'impossibilità del futuro come progetto di libertà, produce l'angoscia, come coscienza dell'impossibilità di superare il tempo che si è fermato, come coscienza di « un precipitare nell'abisso senza fondo di una angoscia definitivamente ultima »³³. Tillich chiama questa coscienza di una sottrazione d'essere, della impossibilità della ripresa nell'essere, angoscia dell'assurdo: « L'angoscia dell'assurdo è l'angoscia di perdere la propria preoccupazione ultima, di perdere un senso che dia senso ad ogni senso. Ciò che fa germinare questa angoscia è la perdita del centro spirituale, di qualcosa che dia una risposta, seppure simbolica e indiretta, alla questione del significato dell'esistenza »³⁴. Ed ha origine dalla privazione d'essere, dal non-essere che minaccia l'esistenza: « Il vuoto e la perdita di senso sono l'espressione della minaccia del non-essere

³³ K. Jaspers, *Philosophie*, vol. III, Berlino-Göttinga, Heidelberg, p. 235.

³⁴ P. Tillich, *Le courage d'être*, ed. cit., p. 58.

sulla vita spirituale »³⁵. E Abbagnano, che pure non attribuisce valore di conoscenza ad uno stato emotivo come l'angoscia, riconosce che « l'angoscia appare quando la realizzazione di un compito corrispondente all'essenza dell'organismo è divenuta impossibile »³⁶, nel senso che allora il rapporto dell'uomo con il mondo può essere assottigliato, indebolito, ridotto ad un livello così basso da essere perduto, « da essere sentito e vissuto come una non possibilità: e in questo consiste l'angoscia »³⁷. La sottrazione d'essere della propria esistenza vanifica il progettare, che è sempre speranza di una sopravvivenza nell'essere, e indebolisce il rapporto con le cose, il mondo, gli altri, sottratti alla comunicazione per l'impossibilità di raggiungerli nell'essere.

A ciò si aggiungano le straordinarie analogie tra le descrizioni psicopatologiche dell'angoscia e gli effetti che l'angoscia produce in Giobbe psicologicamente, come offuscamento interiore e vacillare dello spirito, e somaticamente, anche se va sempre tenuto presente il carattere *esistenziale* dell'angoscia di Giobbe.

L'angoscia produce in Giobbe anche effetti somatici: il pianto: « La mia faccia è ripiena di lagrime » (16, 16); il respiro affannoso: « Così, al posto del cibo, entra il mio gemito, e i miei ruggiti sgorgano come acqua » (3, 24); l'aritmia cardiaca: « Le mie vene non dormono » (30, 17); il senso di mancamento e di vertigine: « Tu mi getti nel vuoto... una tempesta mi fa sciogliere come acqua » (30, 22); disturbi intestinali: « Le mie viscere ribollono senza posa » (30, 27). La descrizione di questi fenomeni serve all'Autore per mettere meglio in luce l'assurdità e la tenebra interiore in cui l'angoscia ha fatto precipitare Giobbe (cf. 18, 6; 15, 23; 18, 18; ecc.). « Sul mio sentiero ha disteso le tenebre » (19, 8): Giobbe non vede più, ossia non ha più capacità di progetto perché il suo tempo interiore viene meno. Ma questa tenebra interiore non produce una quieta rassegnazione, ma l'affanno, il movimento angoscioso, l'irrequietezza, la mobilità disperata di un cieco che si muove nel buio urtando

³⁵ *Ibid.*, p. 59.

³⁶ N. Abbagnano, *Kierkegaard e il sentiero della possibilità*, in *Studi kierkegaardiani*, a cura di C. Fabro, Brescia 1957, p. 7.

³⁷ *Ibid.*

ogni ostacolo. « Non ho tranquillità, non ho requie, non ho riparo, e viene il tormento » (3, 26). L'esistenza di Giobbe è proiettata in una affannosa fuga in avanti, senza poter avere appiglio in nessuna cosa, perché ogni altra cosa rinnova a lui il dolore di non potergli offrire un riparo, gli ricorda la verità della sua situazione, e lo proietta in un rinnovamento della fuga nel tempo senza speranza, in un ciclico ritorno dell'identico. L'angoscia di Giobbe ha i tratti del terrore, in cui non c'è momento di riposo né di giorno né di notte: « Steso sul giaciglio mi dico: quando arriverà il giorno? Appena alzato: tarda la sera » (7, 4). Per la filosofia contemporanea — Heidegger, ad esempio — l'angoscia si distingue dalla paura proprio perché non ha, come questa, un oggetto determinato che la fa sorgere. La paura è sempre paura di qualcosa; l'angoscia « non sa ciò di cui s'angoscia ». Anche il terrore di Giobbe non sorge dinanzi ad alcunché di determinato, ma è uno stato angoscioso fondamentale, dinanzi all'avvertita sottrazione d'essere. Contemporaneamente a questa incessante fuga in avanti senza poter trovare appiglio, Giobbe prova l'opposto del movimento incessante e senza tregua: l'arresto obbligato da parte di Qualcuno che si gioca di lui: « Mi ha sbarrato la strada perché non passi » (19, 8); « Dio mi ha avviluppato nella sua rete » (19, 6); « *Tu* metti i miei piedi nei ceppi » (13, 27). Tra l'irrequietezza del movimento e l'arresto forzoso cui si sente sottoposto, Giobbe ha l'impressione di essere *assalito* da Dio: « Tu mi hai preso a bersaglio » (7, 20); « Se sollevo la testa, *Tu* come un bersaglio mi dai la caccia e torni a compiere prodigi contro di me, su di me rinnovi i Tuoi attacchi, contro di me aumenti la Tua ira e truppe fresche sempre mi *assalgono* » (10, 16-17). Giobbe è assalito da Dio stesso: « Mi apre ferita su ferita, mi si avventa contro come un guerriero » (16, 14). « Perché le saette dell'Onnipotente mi stanno inflitte, sí che il mio spirito ne beva il veleno? » (6, 4). Giobbe si sente soffocato da Dio: « A gran forza egli mi afferra per la veste, mi stringe per l'accollatura della mia tunica » (30, 18); « Mi ha afferrato per il collo e mi ha stritolato » (16, 12); egli avverte Dio come un peso insopportabile che lo getta a terra e lo stritola:

« Egli come una tempesta mi schiaccia » (9, 17); « Mi ha gettato nel fango: son diventato polvere e cenere » (30, 19). L'angoscia diventa parossistica, per la sempre crescente e lucida consapevolezza che non esistono rimedi (cf. 6, 13; 30, 20). Con straordinaria modernità l'Autore di Giobbe conosce ed enumera i vari rimedi che si possono escogitare per risolvere l'angoscia, e li dichiara tutti inesorabilmente fallaci e inutili per Giobbe. La *volontà* di fuggire dall'angoscia, cacciandola dalla memoria e cercando di non pensarci: « Se dico: voglio dimenticare il mio gemito, voglio cambiare il mio volto ed essere lieto, mi spavento per tutti i miei dolori » (9, 27-28). Impossibilità di distrarsi dall'angoscia mediante il sonno ristoratore, simbolo esso stesso del *divertissement* che l'uomo può ottenere nella mondanità, nella stessa attività estetica, come fantasia che permette l'evasione dalla realtà. « Quando io dico: il mio giaciglio mi darà sollievo, il mio letto allevierà la mia sofferenza, Tu allora mi spaventi con sogni » (7, 13). Un rimedio per l'angoscia è il comunicare, il parlare con gli altri, entrare in rapporto di comunicazione autentica. È questa anche una tesi della psicanalisi. Ora, l'Autore di Giobbe tratta a lungo e a fondo questo aspetto, negando assolutamente che esista la possibilità di *comunicare* per Giobbe nell'angoscia, né per coloro che vogliono aiutarlo, i suoi parenti, i suoi amici: « I miei fratelli mi hanno deluso, come un torrente sono dileguati, come i torrenti delle valli che al tempo della siccità spariscono e dall'arsura si sciolgono nei loro letti... Così anche voi siete per me, vedete che faccio orrore e vi prende paura » (6, 15). I parenti e gli amici vogliono liberarlo dall'angoscia, sono venuti da lui per « piangere con lui e consolarlo » (2, 11), ma « vedendo l'orrore » in cui è caduto Giobbe « prendono paura ». Non hanno il coraggio di seguirlo nell'abisso in cui è caduto. Anche per Heidegger, una caratteristica dell'angoscia è la perdita della comunicazione con il mondo e gli altri: « Il mondo non può più offrire nulla, e con lui il con-Esserci degli altri. L'angoscia sottrae all'Esserci la possibilità di comprendersi obiettivamente a partire dal mondo e dallo stato interpretativo pubblico »³⁸, nel senso

³⁸ M. Heidegger, *Essere e tempo*, ed. cit., 40.

che non permette che ci conosciamo *attraverso* le parole degli altri. Le parole degli amici, che cercano di *spiegare* le motivazioni della sua angoscia, non servono a Giobbe. Gli amici individuano l'origine dell'angoscia di Giobbe in qualche legge — morale o di natura — che è stata da lui, anche inavvertitamente, infranta, e che occorre restaurare perché l'angoscia scompaia. Mentre la verità che angoscia Giobbe è l'impossibilità di riassorbire, mediante una restaurazione di tipo morale, un abisso di dolore che non sembra provenire dall'infrazione di una legge, e che comunque le è sproporzionato. Giobbe non si riconosce nelle parole degli amici, ed emerge, dal contrasto dei loro discorsi, una diversa immagine del Dio di Giobbe dal Dio degli amici. Il Dio degli amici di Giobbe è il supremo controllore del funzionamento delle leggi, morali e naturali. Quando si accorgeranno che Giobbe è uno sradicato irrecuperabile alla legge, lo riteranno abbandonato da Dio; ed essi stessi lo abbandoneranno. Il Dio di Giobbe è invece il diretto responsabile della sua angoscia, e che per questo apparente sconvolgimento delle leggi del mondo, appare a Giobbe avvolto in una notte di mistero. E la disperazione di Giobbe aumenta dinanzi all'abbandono dei suoi amici: « Avanzano con il volto scuro: nessuno mi consola » (30, 28). Giobbe sperimenta quella che psicologicamente viene chiamata la *regressione*: « Pietà, pietà di me, almeno voi miei amici » (19, 21). L'abbandono e la derelizione sono spinti all'estremo di fronte alla disperazione degli amici di poter comunicare con lui (cf. 17, 4; 19, 13-19; 12, 5). Per questo essi non si *impegnano* veramente con Giobbe, non sono capaci di condividere fino in fondo il suo dolore, ed egli li sente estranei e si sente disprezzato (cf. 10, 15; 17, 2; 24, 18; 27, 22; 30, 1-8 ecc.), e il disprezzo subito accresce l'angoscia, lo stato di derelizione e di abbandono interiori.

In questa fenomenologia dell'angoscia, l'Autore del Libro pone un ultimo sintomo di carattere psicologico: lo sconvolgimento, lo squilibrio della personalità stessa di Giobbe. I termini usati — « ebbro » di dolore (10, 15), « ubriaco » e « delirante » (7, 4), « ossessionato da folli pensieri » (7, 4), da propositi

« inconsulti » (6, 3), « balbettati » —, sembrano indicare non una semplice alterazione della personalità di Giobbe, ma qualcosa di molto vicino alla follia, quello che la psicologia chiama crisi psicopatologica. L'angoscia, direbbe la psicanalisi, lo ha fatto « derivare », ossia lo ha fatto uscire dal suo essere stesso, infrangendolo nella sua unità. Da questo stato di dissociazione interiore segue che Giobbe non intende più il *sensu* delle parole dei suoi amici. Giobbe e i suoi amici parlano su lunghezze d'onda totalmente differenti, anzi, la situazione dissociativa non permette a Giobbe di intendere il senso comune delle parole: « Cambiano la notte in giorno, il giorno e la luce, dicono, è più vicina delle tenebre » (17, 12). La parola viene perdendo il suo carattere di comunicabilità, di mediazione. Per questo non vi è opposizione di linguaggio tra Giobbe e i suoi amici, perché la frattura è più interiore, nell'intimo di una coscienza dissociata che non sembra più riconoscere il senso abituale delle parole del discorso. Il discorso degli amici riconosce la convenzionalità del segno linguistico; mentre l'essere di Giobbe è spostato su un altro piano, non si riconosce nella convenzione del discorso, e neppure riconosce validità al discorrere, quando si tratta di avere presa su una situazione di esistenza come è quella in cui si trova, di dissociazione da angoscia. « Anch'io sarei capace di parlare con voi se voi foste al mio posto, vi affogherei con parole e scuoterei il mio capo su di voi. Vi conforterei con la bocca e il tremito delle mie labbra cesserebbe » (16, 4-5). Non c'è possibilità di comunicazione verbale, ma solo di partecipazione esistenziale alla situazione in cui si trova l'angosciato che fa comprendere l'angoscia. Anche Giobbe, ironizza Elifaz, quando era sano, cercava di confortare con le parole chi si trovava nel suo stato (cf. 4, 3-5). Ma ora « è venuto il suo turno », e non capisce più. Pensiero profondamente moderno questo dell'Autore di Giobbe, che colpisce ogni pretesa di una tecnica ad aver presa su una situazione come quella dell'angoscia, in cui l'essere si trova spossessato.

Di fronte a questa situazione, unica parola autentica è il silenzio: « Chi dunque vi imporrà il *silenzio*, l'unica saggezza che che vi conviene? » (13, 5). Quest'ultimo riferimento alla *spari-*

zione della parola, che implica la *sparizione del mondo* come il sostegno dei significati delle parole, fa ritornare il problema dell'angoscia di Giobbe al suo significato non mondano, metafisico appunto, come precedentemente è stato detto. Se infatti il mondo scompare per l'uomo e l'uomo è posto in un vuoto senza fondo, l'angoscia rivela di essere relazionata alla perdita del fondamento d'essere dell'esistenza. Quando Hegel, nella *Fenomenologia dello Spirito*, attribuisce all'angoscia la capacità di rivelare all'uomo ciò che egli è in rapporto alla *Totalità*, e cioè di essere pura negatività, e se con Kojève si intende l'uomo storico di Hegel come « discorso rivelante », si comprende allora perché l'uomo non può essere rivelato pienamente a se stesso se non dal sentimento della negatività, e cioè l'angoscia. L'angoscia, da questo punto di vista, sembra essere relazionata all'essere discorso dell'uomo, alla sua incapacità di essere *tutto* il discorso, anche sul piano interpersonale e storico. L'uomo, dice de Waelhens, « è l'essere angosciato perché è l'essere che parla »³⁹, e quindi diviene consapevole della insufficienza della parola. E che, possiamo aggiungere, chiede il silenzio per la rivelazione di una Trascendenza di Parola.

(1. *Continua*)

Gaspere Mura

³⁹ A. de Waelhens, *op. cit.*, p. 186.