

L'ANGOSCIA INNOCENTE

II. GIOBBE E IL PENSIERO CONTEMPORANEO: L'ASSURDO E LA FEDE

« Quando si parla amorosamente di Dio, tutte le parole umane assomigliano a leoni divenuti ciechi che cercano a tentoni una sorgente nel deserto ».

Léon Bloy

Il « senso » dell'angoscia di Giobbe

Giobbe sperimenta dunque¹ un reale stato di angoscia, analizzabile con i più moderni criteri della fenomenologia esistenziale. Ma quale è il « senso » che si può cogliere oggi da questo testo che, primo nella storia dell'umanità, ci raggiunge con un messaggio di angoscia? Dalla fenomenologia di ciò che ancora dice l'antico simbolo religioso occorre passare alla interpretazione del suo messaggio. La funzione del linguaggio simbolico espresso nella forma del mito è — come dice Ricoeur — quella di « preparare la speculazione esplorando il punto di rottura dell'ontologico e dello storico »². La pregnanza descrittiva delle immagini richiede di essere tematizzata in forma concettuale: « lo stesso linguaggio religioso richiede la trasposizione da immagini, o piuttosto modalità simboliche, a modalità concettuali di espressione »³. Con la precisa avvertenza che poiché, con Giobbe, ci troviamo di fronte nientemeno che all'immagine di Dio che si svela attraverso l'angoscia, occorre precisare, ancora con Ricoeur, che « il nostro concetto di Dio appartiene ad una ontoteologia nella quale si organizza l'intera costellazione delle parole-chiave della semantica teologica, ma in una cornice di significati

¹ Cf. la prima parte di questo saggio, *L'angoscia innocente, I. Giobbe e il pensiero contemporaneo: l'esilio della parola*, in « Nuova Umanità », a. I, n. 6.

² P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, Paris 1977, pp. 218-227.

³ P. Ricoeur, *Ermeneutica Biblica*, Morcelliana, Brescia 1979, p. 140.

dettati dalla metafisica »⁴. Il senso ultimo dell'angoscia di Giobbe, nella sua relazione a Dio, non può essere che iscritto in un orizzonte di tematizzazione metafisica. Ciò formerà l'oggetto di una terza parte di questo scritto. Inoltre, se è vero che « non esiste tradizione di interpretazione che non sia mediata da qualche concezione filosofica »⁵, non è possibile accedere al senso ontologico dell'angoscia di Giobbe senza discutere ed eventualmente assumere, dall'interno, le interpretazioni che ne sono state date nella modernità.

Jung: l'interpretazione psicanalitica

L'interpretazione dell'angoscia di Giobbe che per prima ci viene incontro è quella psicanalitica, e *Risposta a Giobbe* di Jung ne è la più lucida espressione. Mettendo tra parentesi il problema del corretto significato teologico dell'angoscia di Giobbe, l'interpretazione psicanalitica si preoccupa soprattutto di scoprire « l'altra scena » dell'angoscia, ossia quella scena rappresentata dall'inconscio entro la quale si svolgono i conflitti ed i drammi fondamentali dell'uomo, che sono all'origine di ciò che si manifesterà poi nella sua coscienza. In questa « scena ulteriore », dice Jung⁶, si preparava in Giobbe, in forma archeologica⁷, e con modalità drammatiche, una assolutamente nuova immagine della divinità, che solo la coscienza del posteriore sviluppo religioso avrebbe esplicitato. Per Jung « il *Libro di Giobbe* è una pietra miliare sulla lunga via dell'evoluzione di un dramma divino »⁸. Il dolore angoscioso in cui è gettato da

⁴ *Ibid.*, p. 131.

⁵ *Ibid.*

⁶ « Considero le affermazioni della Sacra Scrittura come espressioni dell'anima, a rischio di rendermi sospetto di psicologismo... Io non scrivo quale studioso della Scrittura, ma nella veste di un laico e di un medico al quale è stato concesso di gettare uno sguardo nel profondo dell'animo di molti esseri umani » (C.G. Jung, *Risposta a Giobbe*, Il Saggiatore, Milano 1965, pp. 10-12).

⁷ Le rappresentazioni dell'anima sono per Jung gli « archetipi » dell'inconscio collettivo, espressi in forma mitologica, ma che vanno interpretati come conflitti inconsci dell'anima.

⁸ C.G. Jung, *Risposta a Giobbe*, ed. cit., p. 15.

Dio stesso, e nel quale Giobbe resiste fedele a Dio, e proclamando la sua innocente giustizia, fino alla finale rivelazione di Dio, significano, dice Jung, che la conoscenza personale di Giobbe « raggiunge essa stessa una numinosità divina »⁹. Giobbe, continua Jung, prende coscienza attraverso l'angoscia che il suo comportamento è moralmente superiore a quello di Dio stesso, che ve lo ha ingiustamente gettato, e conosce, come qualcosa di nuovo e terrificante, la duplicità della natura divina, che significa la possibilità della sua malvagità. « Lo spirito inconscio dell'uomo vede giusto anche se la ragione cosciente è resa cieca ed impotente; il Dramma è giunto alla sua conclusione per tutta l'eternità, la dualità della natura di Jahvè è divenuta manifesta e qualcuno o qualcosa l'ha visto e registrato »¹⁰. Giobbe « ha visto il volto di Dio e si è reso conto della sua incosciente dualità »¹¹. « Il fatto nuovo a cui abbiamo accennato è quello sino ad allora mai udito nella storia del mondo, di un mortale che, in seguito al suo comportamento, si trova innalzato al di là delle stelle, da dove può addirittura gettare uno sguardo sull'altro versante di Javhè »¹². In questa scoperta del versante oscuro di Dio, si fa luce per la prima volta nella storia dell'umanità il presentimento che Dio, per essere veramente perfetto, debba essere *come* l'uomo. Anzi, che divenga egli stesso *un* uomo. L'angoscia di Giobbe dinanzi a Dio prelude all'idea dell'incarnazione di Dio in Cristo, che si sta facendo luce e storia nell'umanità. Il Dio-Uomo Cristo incarnerà l'aspetto amoroso di Dio, rinnoverà Dio stesso, e si farà il « difensore » dell'uomo dinanzi all'« ingiustizia divina ». Per questo, continua Jung, la risposta che Dio dà a Giobbe non è da ravvisare tanto nell'intervento finale di Dio riportato dall'Autore del Libro, quanto nella figura del Cristo sofferente, e soprattutto nel suo « grido disperato sulla croce: Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato? Qui la sua natura umana raggiunge il divino proprio nel momento in cui il dio fa l'esperienza dell'uomo mortale e prova lui stesso quello

⁹ *Ibid.*, p. 30.

¹⁰ *Ibid.*, p. 42.

¹¹ *Ibid.*, p. 57.

¹² *Ibid.*, p. 37.

che ha fatto sopportare a Giobbe, suo servo fedele. È qui che viene risposto a Giobbe e, come si vede chiaramente, anche questo attimo supremo è tanto divino quanto umano, tanto eschatologico quanto psicologico »¹³. Dio, dice in sostanza Jung, nella sofferenza di Cristo aggiunge qualcosa che mancava alla sua perfezione morale, e cioè la dignità della sofferenza di Giobbe. « L'intenzione di Javhè di divenire uomo, risultante dalla collisione con Giobbe, si concreta nella vita e nella sofferenza di Cristo »¹⁴.

Jung intuisce certamente una profonda verità: l'angoscia di Giobbe ha un carattere essenzialmente « rivelativo », ossia introduce nell'umanità una assolutamente nuova immagine di Dio, ed essa si illumina solo alla luce dell'evento rappresentato dalla passione del Cristo. E tuttavia non si può seguire del tutto Jung sull'immagine di Dio rivelata dall'angoscia di Giobbe, non solo per i motivi che ci può portare una esegeti del testo teologicamente fondata, ma soprattutto perché Jung, come dice Ricoeur, si colloca di fronte al testo con lo strumento di una ermeneutica psicanalitica e riduttiva, in cui prevale il « sospetto » sull'« ascolto ». Jung tende cioè ad interpretare come archetipi dell'inconscio collettivo le affermazioni teologiche del testo antico, accentuando così nell'angoscia di Giobbe, non tanto il fatto che in essa l'uomo-Giobbe si trovi esistenzialmente in una diversa relazione con Dio, quanto il suo significato di « male » inviato da Dio, e che pone Dio stesso in cattiva luce dinanzi all'uomo.

Ma c'è un'obiezione di fondo di fronte alla quale, a mio avviso, va posta l'ermeneutica junghiana: se la psicanalisi « interpreta » l'angoscia, ossia svela il sottofondo inconscio, archetipico, dell'animo di Giobbe, questa « interpretazione del senso » è capace di per sé — come afferma uno dei canoni più indiscutibili della psicanalisi — di liberare, di guarire Giobbe dalla sua angoscia? L'interpretazione psicanalitica può fondarsi solo se, portata alla coscienza dell'uomo-Giobbe di tutti i tempi, è capace di « liberarlo » dalla sua angoscia. Ora, contro questa possibilità si leva con forza l'antico Autore del Libro, mettendo

¹³ *Ibid.*, pp. 77-78.

¹⁴ *Ibid.*, p. 79.

in bocca a Giobbe una radicale contestazione di qualsiasi rime-
dio o « riduzione » della sua angoscia. È quanto sembra aver
colto Philippe Némo, discepolo di Jacques Lacan, e appartenente
a quella nuova ma già vasta schiera di psicanalisti-filosofi francesi
volti ad un ridimensionamento dei compiti interpretativi e prag-
matici della psicanalisi. Némo, in *Giobbe e l'eccesso del male*,
si adopera con tutte le forze a dimostrare che la contrapposizione
dei discorsi di Giobbe a quelli dei suoi amici significa anche la
confutazione delle pretese delle tecniche psicanalitiche ad aver
presa su tipi di angoscia dell'anima come quella di Giobbe. Esiste
una grande rassomiglianza, dice Némo, tra la tecnica teologica e
morale degli amici di Giobbe e la tecnica più moderna che cerca
di intervenire sull'uomo, sul suo inconscio, su quella scena dietro
le quinte della coscienza nella quale si decidono le sorti della
sua anima e della sua coscienza. Il riconoscimento che Giobbe
fa dell'assoluta impotenza di questo volere, di questa tecnica
sull'uomo, anche di tipo morale e religioso, suggerisce il sospetto
su ogni tecnica che pretenda di operare sul piano dell'inconscio,
della sfera ulteriore della coscienza, per guarire l'angoscia. Per
la psicanalisi si tratta, dice Némo, di fronte a Giobbe, di fare
una scelta: o ricondurre questo « ulteriore », da cui Giobbe avverte
provenire la propria angoscia, alle leggi ed alla struttura dell'in-
conscio, su cui si potrebbe operare mediante una tecnica anali-
tica appropriata; e allora negherebbe la ulteriore Alterità, si alli-
nerebbe sostanzialmente ai discorsi dei tre amici e, come questi,
condannerebbe tutto il discorso di Giobbe come privo di senso,
insensato. « Quando porrà fine alle tue chiacchiere? » (12, 2).
« Poca cosa è per te il tono *moderato* delle nostre parole » (15, 4). Oppure riconoscere, come sembra suggerire Giobbe,
che per quanto riguarda certi tipi di angoscia dell'anima, certi
sconvolgimenti dello spirito, certe follie, nessuna tecnica può
aver presa. « Gli psicologi... e tutti i tecnici delle scienze del-
l'animo, hanno una tecnica d'analisi dell'altra scena. Essi mirano
ad integrare nell'ordine del mondo tutte le specie di rovesciamenti
dell'anima, di acute sofferenze, di follie, tutti fenomeni ai quali
un tempo si faceva credito volentieri di manifestare, in modo
privilegiato, il sacro. Si credono demandati a collocare quest'altra

scena non in un altrove indefinito, ma proprio in questo mondo »¹⁵. « Giobbe parla al di sopra delle loro teste, in uno spazio che gli amici (e la tecnica) hanno chiuso, e di cui hanno perso persino la traccia »¹⁶. Giobbe conosce l'esilio della parola degli uomini ed il silenzio di Dio. E ciò nonostante, il perdurare del suo essere nell'angoscia rivela a lui qualcosa di diverso da ciò che è studiato dalla psicologia del profondo, rivela *l'anima* come pura intenzione capace di far fronte al libero gioco della intenzionalità divina.

Némo: l'angoscia come « eccesso di male »

La psicanalisi — dice Némo — non può « comprendere » l'angoscia di Giobbe: « il tentativo di interpretazione riduttivo viene inevitabilmente ridotto a sua volta »¹⁷. L'esilio della parola, il silenzio cui l'angoscia ha fatto approdare Giobbe, significano anche l'inadeguatezza per le parole comuni, e per quelle della scienza, che altro non sono che « rispecchiamento del mondo », di aver presa sul « senso » di una situazione esistenziale che mostra l'infrangersi delle leggi stesse del mondo. Il mondo diviene incapace di offrire i significati alle parole, quando il « senso » che esse cercano è altrove che nel mondo. Qualcosa di analogo dice Heidegger, confutando le pretese della scienza di dominio sulla coscienza, il cui « richiamo non comunica nessuna notizia, non si esprime neppure in parole; ma rimane oscuro e indeterminato. La coscienza parla sempre e soltanto il linguaggio del silenzio. Così essa non solo non perde nulla della sua eloquenza, ma induce l'esistenza, a cui rivolge il proprio appello, al silenzio di se stessa »¹⁸.

Con altre parole, anche Tillich, da un punto di vista di una ontologia dell'angoscia, afferma che « il principio fondamentale è che l'angoscia esistenziale, ...non è affatto questione di medico in quanto medico... »¹⁹.

¹⁵ Philippe Némo, *Job et l'excès du mal*, Paris 1978, p. 66 (di prossima traduzione italiana presso Città Nuova Editrice).

¹⁶ *Ibid.*, p. 108.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, tr. it. P. Chiodi, Bocca, Milano 1953,

¹⁹ P. Tillich, *Le courage d'être*, Castermann, Paris 1967, p. 81.

Ma cos'è che infrange e rompe, per Némo, le leggi del mondo, svelando a Giobbe lo spazio del Totalmente diverso dal mondo? È precisamente l'*angoscia*, intesa qui come eccesso di male, ossia come un male la cui abissalità fa percepire direttamente a Giobbe che esso perviene da qualcosa di altro dal mondo; dall'Intenzione di Dio stesso. « Se il male è in eccesso sul mondo, gli è che un'intenzione lo mantiene al di là della Legge »²⁰. Giobbe, attraverso l'*angoscia*, percepisce Dio come al di là dal mondo, perché capace di infrangerne la legge: « Giobbe si trova dunque a confronto con un Dio che è l'Altro dal mondo come Legge »²¹.

Ma se Dio è altro dalla legge del mondo, e tuttavia infrange questa legge, vuol dire che Dio è assente dal mondo come legge, ossia è assente dagli accadimenti della storia dell'uomo, nei quali, per questo, prevale l'illegalità: « Scegliendo di assentarsi, Dio impone al mondo una Legge inflessibile: l'illegalità, il disordine del mondo »²². Per questo, come dice Giobbe, « i malvagi spostano i confini, rubano le greggi e le menano al pascolo; portano via l'asino agli orfani, prendono in pugno il bue della vedova » mentre « Egli spinge i poveri fuori strada, tutti i miseri del paese vanno a nascondersi... nudi passano la notte senza panni... dagli scrosci dei monti sono bagnati... ignudi se ne vanno senza vesti e affannati portano i covoni... dalle città si alza il gemito dei moribondi e l'anima dei feriti grida aiuto; Dio non presta attenzione alle loro preghiere » (24, 2-12). Dio è assente dal mondo, sordo alla legge del mondo, e Giobbe esclama: « Per questo io dico: è la stessa cosa; Egli fa perire l'innocente e il reo » (9, 22). « Se un flagello uccide all'improvviso, della sciagura degli innocenti Egli si ride » (9, 23). Il Dio che « fa morire l'innocente e il reo » detta « l'ateismo silenzioso che ciascuno custodisce in cuor suo »²³, e che significa, nel fondo, una « disperazione della presenza di Dio nel mondo, una acuta coscienza della sua eterna assenza », ma anche una dispe-

²⁰ Philippe Némo, *Job et l'excès du mal*, ed. cit., p. 164.

²¹ *Ibid.*, p. 151.

²² *Ibid.*, p. 138.

²³ *Ibid.*, p. 140.

razione della Legge, della società, dell'uomo, in una parola del mondo stesso²⁴.

Dinanzi all'assenza di Dio nelle leggi che governano il mondo — leggi psicologiche, morali, sociali — Giobbe grida a Dio il suo spontaneo ateismo. L'immagine di Dio come « supremo regolatore del mondo » si infrange nella coscienza di Giobbe per l'esperienza fondamentale dell'angoscia, ed egli riconosce in essa nient'altro che un idolo, oltre il quale si trova il Dio dell'angoscia che egli sperimenta. L'assenza di Dio mostra che Dio è dietro l'esistenza dell'uomo e del mondo, e si fa beffe della legge come tecnica per ridurre l'esistenza e il mondo sotto il proprio dominio. L'assenza di Dio è intenzionale a rompere con un libero giuoco il dominio che l'uomo crede di avere su di sé e sul mondo, mediante l'uso appropriato di una tecnica e di una morale che renderebbero capaci di dominare le leggi ultime dell'essere. Si apre il campo dell'incontro con un Tu assoluto, capace di interrogare l'uomo, attraverso quella struttura fondamentale della domanda che è l'angoscia, sul bene e sul male, e di sollecitare una risposta che sia oltre la spiegazione, nella comprensione della fede.

Così che, continua Némo, « questo ateismo, che è una non-idolatria, è meno lontano da Dio (come Totalmente Altro) di quel che sembra »²⁵.

Ma qual è poi, per Némo, il volto di questo Dio che, per mostrarsi Totalmente Altro dal mondo « fa perire l'innocente e il reo »? È vero che Némo riconosce un valore positivo all'angoscia inviata da Dio a Giobbe: « Per avere incontrato un male assoluto, che ha fatto volare in frantumi la Legge del mondo, l'anima di Giobbe vede apparire, al di là del mondo, come un possibile assoluto, il bene che in questo mondo era assolutamente impossibile, cioè il bene assoluto »²⁶. Ma Dio, dice Némo, essendo direttamente l'autore dell'angoscia di Giobbe, è anche direttamente autore del male. L'angoscia stessa è un male, anzi è l'eccesso del male di cui può essere autore solo chi è al di là

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, p. 141.

²⁶ *Ibid.*, p. 174.

del mondo, Dio. Dio si rivela a Giobbe « l'autore del male »²⁷ e, come Jung, Némo giunge all'« idea di uno sdoppiamento in Dio »²⁸, di una sua doppia natura, buona e malvagia, che si rivela all'uomo proprio attraverso l'angoscia, e l'angoscia diviene così il momento della discriminazione, del supremo vaglio degli uomini tramite la scelta che essi faranno, con l'orrore del male che essa provoca, del Dio buono contro il Dio malvagio che la invia: « Dio è il Diavolo e Satana è Dio; e Giobbe non è Giobbe che attraverso il gioco del Dio-Satana »²⁹.

È merito di Némo aver demistificato a fondo, con i suoi stessi strumenti, e secondo una tendenza che sempre più si sta sviluppando tra gli eredi della scuola di Lacan, le pretese della psicanalisi ad aver presa su una situazione esistenziale come quella dell'angoscia. E di aver compreso, seguendo soprattutto Heidegger, che l'angoscia esistenziale non è affare di scienza, ma ha un valore metafisico e conoscitivo, in quanto *rivelà* il Totalmente Altro dal mondo. Ma i risultati a cui giunge Némo circa la nuova immagine di Dio, sono gli stessi di Jung: Dio è malvagio perché invia l'angoscia a Giobbe, e la sua doppia natura attende una soluzione e una giustificazione. E questo perché manca in Némo un legame metafisico tra la critica alla psicanalisi e le conseguenze teologiche che si possono trarre dall'angoscia esistenziale. Il mistero dell'agire di Dio tramite l'angoscia dell'uomo va svelato non puntando l'occhio direttamente sulle intenzioni divine, sull'Altra-Altra-Scena che, non più rappresentata dall'inconscio, è addirittura quella del dialogo del Satana con Dio nel cielo. E neanche con suggestive fughe gnostiche sulla facile soluzione che al problema del male presenta la teologia della doppia natura divina. Ma penetrando con maggiore rigore metafisico, e in un superamento dello stesso Heidegger, nel senso « ontologico » dell'angoscia esistenziale.

²⁷ *Ibid.*, p. 183.

²⁸ *Ibid.*, p. 187.

²⁹ *Ibid.*, p. 204.

Kierkegaard: l'angoscia « dall' » innocenza e « dal » peccato

Diversa è la prospettiva dell'interpretazione religiosa dell'angoscia, rappresentata in modo principale da Kierkegaard. Il centro dell'interpretazione religiosa dell'angoscia consiste nel determinarne l'origine *dal* peccato. Anche la psicanalisi, sovente, deriva l'angoscia dal senso di colpa, in quanto sarebbe l'espressione di un conflitto non risolto; ma questo non ha di per sé il senso della peccaminosità, ossia non si riferisce alle relazioni tra l'uomo e Dio. Il peccato — possibile o attuale — da cui nasce la sofferenza dell'angoscia, per Kierkegaard, è invece essenzialmente religioso, implica cioè una frattura consci o inconscia, originaria o attuale, che è intervenuta tra l'uomo e Dio. Certamente ne *Il concetto dell'angoscia* Kierkegaard parla anche dell'angoscia originaria e « innocente », quella di Adamo prima del peccato, come « possibilità della libertà »³⁰. L'angoscia di Adamo è « posta nell'innocenza », quasi come uscita da uno stato di ignoranza: « il divieto angoscia Adamo, poiché il divieto sveglia in lui la possibilità della libertà »³¹. Ma questa *angoscia dall'innocenza* apparteneva solo ad Adamo. L'angoscia di ogni essere umano è sempre *dal* peccato, o da quello attuale o da quello originario; nel senso che essa svela la reale condizione dell'uomo che ha perduto l'innocenza dinanzi a un Dio che, ciononostante, è amore e vuole salvarlo. « L'angoscia com'era in Adamo, non ritorna mai più perché con lui entrò nel mondo la peccaminosità »³². L'angoscia nasce dall'essere spirito dell'uomo, quindi aperto alla possibilità del peccato, e per questo essa è il presupposto stesso della peccaminosità. Dopo il primo peccato l'angoscia è come una vertigine: « chi volge gli occhi al fondo dell'abisso è preso dalla vertigine... così l'angoscia è la vertigine della libertà »³³. Certamente se è consapevolezza della possibilità del peccato, l'angoscia lo è anche della possibilità della redenzione: « con l'aiuto

³⁰ Soeren Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, in *Opere*, a cura di C. Fabro, Firenze 1972, p. 193.

³¹ *Ibid.*, pp. 130-131.

³² *Ibid.*, p. 140.

³³ *Ibid.*

della fede l'angoscia educa l'individuo a riposare nella Provvidenza »³⁴; « chi, nel rapporto con la colpa, viene educato dall'angoscia, troverà quiete soltanto nella redenzione »³⁵. Non vi è però possibilità che la sofferenza dell'angoscia appartenga a un giusto, che cioè essa sia sperimentata da un innocente dinanzi a Dio. Kierkegaard avverte questo problema per quanto riguarda il *Libro di Giobbe*. Nel *Vangelo delle sofferenze* egli si rende conto che questo testo antico porta il messaggio di un uomo che soffre l'angoscia da innocente dinanzi a Dio, e si domanda: « A chi verrebbe in mente di dire che Giobbe, umanamente parlando, ha sofferto da reo? Se un discorso simile non è una bestemmia, è però un'imprudenza verso un personaggio venerabile come Giobbe che dev'essere, è stato ed è il modello del genere umano... Giobbe soffre, umanamente parlando, da innocente »³⁶. E tuttavia, continua Kierkegaard, « Giobbe ha sempre torto verso Dio »³⁷. E ciò perché, dopo il peccato originale, « il rapporto fondamentale fra Dio e l'uomo è che l'uomo è un peccatore e Dio è il Santo. Di fronte a Dio l'uomo non è peccatore di questo o quel peccato ma è essenzialmente un peccatore, non colpevole di questa o quella colpa, ma è assolutamente e essenzialmente colpevole. Ma se egli è colpevole essenzialmente, è anche sempre colpevole perché il debito della colpa essenziale è così profondo che rende impossibile ogni computo diretto »³⁸. Per questo occorre affermare che, anche in rapporto allo « splendido modello » di Giobbe, « che fu tentato ma che resistette nella prova », « nel rapporto a Dio l'uomo soffre sempre da reo »; « Colui che, umanamente parlando, soffre da innocente, egli deve credere umilmente che verso Dio egli ha sempre torto »³⁹.

Kierkegaard però si allea così, in fondo, ai discorsi degli amici di Giobbe, tendenti a dimostrare a questi che sicuramente la sua angosciosa sofferenza derivava da qualche occulta macchia

³⁴ *Ibid.*, p. 196.

³⁵ *Ibid.*, p. 197.

³⁶ Soeren Kierkegaard, *Il Vangelo delle sofferenze*, in *Opere*, ed. cit., p. 868.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*, p. 869.

³⁹ *Ibid.*, pp. 868-869.

contratta dinanzi a Dio; anche se ne condanna l'atteggiamento perché nessun uomo, anch'egli peccatore, può dire queste cose a un altro uomo. « Ecco, era questa in fondo la tesi che gli amici di Giobbe gli presentarono: che l'uomo in rapporto a Dio soffre sempre da reo. Questo veramente non è neppure falso... »⁴⁰; e ciò perché « c'è soltanto uno il quale davanti a Dio soffre da innocente. Con lui a nessun uomo è lecito confrontarsi o misurarsi con la sua misura; fra lui e ogni uomo c'è una differenza eterna: perciò ora è ancor più chiaro che l'uomo in rapporto a Dio soffre sempre da reo »⁴¹. Per questo Kierkegaard, pur distinguendo angoscia e sofferenza in sé, ma accentuando l'aspetto di « sofferenza » implicito nell'angoscia, può dire che « l'angoscia che si trova nell'ebraismo è l'angoscia della colpa »⁴², e che la dialettica dell'angoscia è relativa alla dialettica della colpa, naturalmente anche in Giobbe. Certamente la sofferenza dell'angoscia assume per l'uomo una funzione altamente positiva⁴³. L'angoscia educa l'uomo alla fede⁴⁴ e « con l'aiuto della fede, l'angoscia educa l'individuo a riposare nella Provvidenza »⁴⁵. « Nell'oscura notte della sofferenza, la fede allora può vedere Dio, perché la fede vede meglio nell'oscurità »⁴⁶. La scuola dell'angoscia sofferente educa per l'eternità: « Quando l'uomo rispetto a Dio soffre sempre da colpevole, allora in ogni momento, checché succeda, egli è assicurato che Dio è l'amore; o, più esattamente, gli è impedito di arrivare a dubitare, poiché la coscienza della colpa attira su di sé l'attenzione »⁴⁷. L'uomo nella sofferenza dell'angoscia viene formato all'abbandono nella fede e nell'amore e deve poter sempre dire: « Io soffro sempre da colpevole tanto è certo da tutta l'eternità che Dio è amore »⁴⁸. In questa luce

⁴⁰ *Ibid.*, p. 870.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Soeren Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, in *Opere*, ed. cit., p. 164.

⁴³ Cf. *ibid.*, p. 197.

⁴⁴ Cf. *ibid.*, pp. 193 ss.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 196.

⁴⁶ Soeren Kierkegaard, *Il Vangelo delle sofferenze*, in *Opere*, ed. cit., p. 843.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 860.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 863.

Kierkegaard intende anche l'orrore interiore dell'Unico che ha sofferto da innocente di fronte a Dio: « Solo Cristo era davanti a Dio senza colpa e appunto per questo egli dovette soffrire la sofferenza sovrumana, dovette essere portato al limite come affranto dallo scoraggiamento se Dio fosse amore, quand'egli gridò: "Dio mio, Dio mio perché mi hai abbandonato" (Mt. 27, 46) »⁴⁹. Kierkegaard afferma che « piú profonda è l'angoscia piú grande è l'uomo »⁵⁰, ma che si trattò in quel caso di « un'angoscia che egli (Cristo) stesso produce »⁵¹, in quanto essa consistette soprattutto in uno stato psicologico di Cristo, quasi scoraggiato nella fiducia in Dio amore. « Nemmeno la terribile espressione di Cristo che mise in angoscia lo stesso Lutero quando predicava su di essa: "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?" (Mt. 27, 46), nemmeno queste parole esprimono cosí fortemente il patimento; infatti si indica uno stato in cui Cristo si trova »⁵². L'angoscia di Cristo è cioè di carattere psicologico, e non entra nelle relazioni ontologiche di Cristo con Dio, perché non è derivata da nessuna colpa.

Nel legame posto da Kierkegaard tra angoscia e colpa confluisce la maggior parte della tradizione del pensiero cristiano, e Kierkegaard ha avuto un influsso determinante nella tematizzazione dell'« angoscia cristiana » di molti autori contemporanei⁵³. Eppure, un confronto diretto con il testo del Libro di Giobbe evidenzia alcuni aspetti dell'angoscia che non sembrano potersi direttamente riferire al senso o alla derivazione *da* colpa, e che risultano soprattutto dal drammatico contrasto tra i discorsi di Giobbe e quelli degli amici. Ciò che rende irriducibile il di-

⁴⁹ *Ibid.*, p. 861.

⁵⁰ Soeren Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, in *Opere*, ed. cit., p. 193.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*

⁵³ Sulla linea dello stretto ed inscindibile legame tra angoscia e peccato, si colloca la maggior parte degli autori cristiani contemporanei: Marcel, von Balthasar, Bonhoeffer, Mauriac, Guardini e, sotto certi aspetti, Jaspers. La posizione di Tillich, volta piuttosto a decifrare una « ontologia » dell'angoscia, relaziona questa al non essere, come il negativo necessario all'affermazione dell'essere personale, senza peraltro volerlo specificare nel senso del peccato.

scorso di Giobbe e quello dei suoi amici, e che essi considerano suprema bestemmia, è la confessione da lui fatta della propria innocenza e, quindi, della *non* giustificazione della propria angoscia. Non esistono per Giobbe motivi validi a quella follia che i suoi amici si affannano a svelare e a scoprire. E il contrasto tra i due discorsi diventa presto un contrasto profondo sull'immagine che di Dio ha Giobbe nella sua angoscia, e che hanno gli amici nella loro teologia. Per questi Dio « è l'autore di opere insondabili, ammirabili » (5, 9); è al di là di ogni pensiero umano: « I segreti della Saggezza sconcertano ogni sagacia » (11, 6); l'immensità dell'universo è niente in confronto alla sua perfezione: « Ecco, questi non sono che i margini delle sue opere; quanto è breve il sussurro che noi ne percepiamo » (26, 14). Questa infinità di potenza divina è presentata come la garante suprema dell'ordine e della giustizia, così che si possa invocare la sua onnipotenza contro i diritti degli uomini e la sua bontà come consolatrice dei buoni.

Questa ricompensa, secondo la mentalità degli amici di Giobbe, diveniva una ricompensa anche mondana nel senso che il giusto e l'iniquo, già quaggiù, sono riconoscibili a seconda che vengano o meno perseguitati dal tormento: « Non esce certo dalla polvere la sventura, né germoglia dalla terra il dolore, ma è l'uomo che genera pene come le scintille volano in alto » (5, 6-7). Giobbe ha peccato; « ecco perché intorno a te ci sono lacci e un improvviso spavento ti prende » (22, 10). « I beni divorati ora rivomita, Dio glieli caccia fuori dal ventre » (20, 15).

La giustizia di Dio non rompe il ciclo naturale degli avvenimenti, ma ne garantisce la regolarità, mediante una perfetta giustizia retributiva. Anche nei confronti di Giobbe, qualora questi riconoscesse il suo peccato, se tornasse ad osservare la Legge, Dio lo ristabilirebbe nello stato di prima: « Fin d'ora veglierà su di te e ristabilirà la dimora della tua giustizia... Allora potrai alzare la faccia senza macchia e sarai saldo e non avrai timori, perché te ne ricorderai come di acqua passata » (8, 6-7; 11, 15-16). L'angoscia finirà, Giobbe si sveglierà come da un incubo, il suo tempo scorrerà di nuovo normale e potrà progettare il suo futuro come prima. La pretesa degli amici è quella di poter restaurare,

mediante l'osservanza morale, i due momenti fondamentali dell'esistenza: quello in cui si percepisce un fondamento dell'esistere e del mondo stesso, e quello in cui tale fondamento è sottratto.

Dinanzi a questo sapere chiaro della tecnica morale e religiosa dei suoi amici, Giobbe osa bestemmiare. Nel fondo dell'abisso in cui è precipitato, coglie una verità totalmente diversa. E cioè che Dio non è colui che retribuisce in modo distributivo i beni e i mali *nel* mondo, ma colui che affida alla sofferenza e all'angoscia un compito misterioso. Lo psicanalista chiama « resistenza » l'opposizione del paziente alla interpretazione. Gli amici la dicono « scandalo » e tacciano Giobbe di ateismo: « Tu distruggi la religione e abolisci la preghiera dinanzi a Dio. Sí, la tua malizia suggerisce alla tua bocca e scegli il linguaggio degli astuti. Non io, ma la tua bocca ti condanna e le tue labbra attestano contro di te » (15, 4-6). « Può forse Dio deviare il diritto e l'Onnipotente sovvertire la giustizia? » (8, 3).

« Pretendi di sondare le profondità dell'Onnipotente? » (15, 18) dicono gli amici a Giobbe. E Giobbe proclama il suo « scandalo »: la propria innocenza, ossia la propria non dipendenza da una legge infranta, da un conflitto non risolto: « Non sono colpevole ai miei occhi » (9, 35); « Istruitemi, mostratemi in cosa ho potuto errare » (6, 24); « Quante colpe e peccati ho commesso! Dimmi, Dio, quale è stato il mio peccato? » (13, 23). Giobbe se la prende direttamente con Dio: « Tu sai bene che sono innocente » (10, 7); « Sono cosciente di essere nel mio diritto » (13, 18); « Che mi pesi su un'esatta bilancia, Lui, Dio riconoscerà la mia integrità » (31, 6).

Non è che Giobbe non si renda conto che c'è una verità in quel che dicono gli amici. « Quel che sapete voi lo so anch'io, non sono da meno di voi » (13, 2); « Quante volte ho già inteso simili cose » (16, 2); « Chi può smentirmi e ridurre a nulla le mie parole? » (24, 25). Giobbe sa ciò di cui parlano gli amici. Ma l'angoscia lo pone in una conoscenza nuova che essi non possiedono e che non riesce a far loro capire. L'angoscia diviene per Giobbe rivelativa di uno stato d'essere della propria esistenza che lo mette in modo diretto in relazione con

Qualcuno che ne è causa, e attraverso di essa Giobbe intuisce oscuramente qualcosa del rapporto ontologico-esistenziale dell'uomo con Dio che i discorsi degli amici non possono comprendere.

È difficile, dopo questi testi, non pensare che nel mistero dell'angoscia non si celi qualcosa di più profondo che non la sua pura derivazione dalla colpa. Del resto, Kierkegaard stesso afferma che il concetto di angoscia è un concetto « ambiguo », nel senso che può significare ambiguumamente una stessa cosa o anche realtà volta a volta diverse: dall'angoscia come presupposto del peccato, nello stato d'innocenza; all'angoscia come esistenzialmente legata alla categoria della « possibilità », secondo lo sviluppo che questo concetto avrà nella filosofia esistenziale; all'angoscia come espressione essa stessa dell'originario stato di colpa dell'uomo dinanzi a Dio; alla fissazione dello stato d'angoscia non risolta nell'amore di Dio, come demoniaco. Noi potremmo precisare che il concetto di angoscia è analogico, appunto perché ha la possibilità di riferirsi, con sintomatologie analoghe, a situazioni esistenziali, stati, tonalità affettive fondamentali, che sono in parte simili e in parte diverse. Ciò, sviluppando il discorso di Kierkegaard, induce a pensare che, anche nell'uomo storico, sopravviva insieme all'angoscia *dal* peccato, quella che Kierkegaard chiama l'angoscia *dall'innocenza* e cioè l'angoscia che precede il peccato e che rivela la condizione originaria dell'uomo dinanzi a Dio. Fuse ormai nella condizione esistenziale e storica dell'uomo, ma che occorre saper distinguere per comprendere il « senso » finale delle parole di Giobbe, che non sembra rassegnato a scorgere nel peccato l'origine della propria angoscia, ma ad un rapporto misterioso che originariamente lo costituisce dinanzi a Dio⁵⁴. L'angoscia che tormenta Giobbe non è solo l'angoscia che lo fa riconoscere peccatore dinanzi al suo Dio, e di cui egli mostra di possedere piena consapevolezza teologica e morale, ma l'angoscia di essere *un uomo* dinanzi a Dio, schiacciato e sopraffatto da una sofferenza che va al di là dei canoni di una pura giustizia retrì-

⁵⁴ Tornerò nella terza parte di questo saggio sul concetto di angoscia innocente.

butiva, da una giustizia — come fondamento del rapporto con Dio — che è al di là della giustizia degli uomini, da un mistero che è profonda oscurità per lo spirito.

Bloch: l'angoscia come « mistica divina »

Bloch non ha la preoccupazione di difendere l'onore di Dio, e neppure vuole di per sé difendere le ragioni di Giobbe *contro* Dio. Bloch si propone unicamente di comprendere il valore altamente positivo di quelle figure come Giacobbe, Mosè, Giobbe, che « detronizzano gli dèi, spezzano il giogo del destino disposto dal cielo e fanno della figura di Jahvè dell'Antico Testamento una forma di apparizione del divino mutevole, aperta al futuro, invitante alla presa di possesso da parte dell'uomo »⁵⁵. È preoccupazione di Bloch comprendere come, attraverso le figure e il messaggio dei grandi profeti, si faccia sempre più luce e strada nell'uomo l'esigenza di diventare esso stesso Dio, in un orizzonte in cui Dio è l'offerta sempre proposta all'uomo per la sua divinizzazione. Per questo è centrale, in *Ateismo nel cristianesimo*, la figura di Giobbe. Nell'angoscia di Giobbe si realizza l'« esodo » dell'uomo, per amore di Dio, da tutte le immagini, tradizioni e sentimenti religiosi che uniscono illusoriamente con Dio, per amore dell'ineffabile vitalità del Dio Totalmente Altro⁵⁶. Nell'angoscia di Giobbe si verifica in modo emblematico l'esodo da Dio per amore di Dio, l'ateismo come teologia negativa. Bloch non coglie il negativo dell'angoscia di Giobbe, ma quanto di più positivo essa può contenere per l'umanità, in quanto in essa si verifica l'esodo di tutto l'essere di Giobbe verso una nuova possibilità, concretamente data, di un nuovo essere⁵⁷. Giobbe, osserva Bloch, è una di quelle figure che mostrano il pieno farsi Dio da parte dell'uomo, come sarà rivelato con pienezza nella figura di Gesù Crocifisso, « consustanziale a Dio ». Giustamente osserva

⁵⁵ Jürgen Moltmann, *In dialogo con Ernst Bloch*, Queriniana, Brescia 1979, p. 52; cf. anche H. Motter, *La figure de Job chez Bloch*, in « Revue de Théologie et de Philosophie », IV, Neuchâtel 1977.

⁵⁶ Cf. Ernst Bloch, *Religione in Eredità*, Queriniana, Brescia 1979, p. 52.

⁵⁷ Jürgen Moltmann, *op. cit.*, p. 53.

Moltmann che « qui il suo (di Bloch) radicale ateismo si converte in totale "mistica divina". Dio e uomo diventano un solo essere senza distinzioni »⁵⁸. Il senso dell'angoscia di Giobbe sta nella mistica divinizzazione di Giobbe. Il Totalmente Altro, dice Bloch, non è solo oggetto di orrore religioso, ma proprio in questo si apre gioiosamente al suo possesso. « Il meraviglioso del Totalmente Altro proiettato nel mondo dell'oggettività religiosa è chiaramente il più autentico mistero della gioia che trionfa nel contenuto di speranza religiosa che esplode nel Totalmente Altro »⁵⁹. « In Giobbe l'esodo diviene radicale: qui non ci si ferma a misurare Jahvè nell'ideale della sua giustizia o del regno della giustizia, ma come esodo da Jahvè stesso nella Canaan sconosciuta di cui egli era la promessa non mantenuta »⁶⁰. Nell'angoscia, Giobbe « abbandona Jahvè per amore della sua utopia »⁶¹, quell'utopia di Jahvè che si realizzerà pienamente nell'esodo realizzato dal Cristo. « Il suo messaggio agli affaticati ed agli oppressi, dice Bloch, non era la croce, questa era comunque il loro destino, e Gesù sperimentò la morte di croce nel grido terribile: "Mio Dio, perché mi hai abbandonato?" come catastrofe e non nel senso paolino »⁶². Bloch vede nel grido di Cristo in croce la suprema utopia pasquale, la « suprema immagine del desiderio contro la morte », che è il fondamento della speranza cristiana della risurrezione in Dio, in cui si riassume tutta la sofferenza e tutto lo struggente desiderio della creazione sottoposta alla nullità. Così che è da dire che l'angoscia di Giobbe annunciava di lontano l'esodo definitivo della risurrezione e la sua risposta è l'escatologia pasquale. « Nel gioco della libertà l'uomo può rapportarsi familiarmente anche al Totalmente Altro e all'Estraneo. Qui la sua metà non è la "patria dell'identità" bensì l'inesauribile pienezza del libero corrispondere. E così l'escatologia del "volto disvelato" alla fine non termina in un mero incontrarsi con sé stessi, ma nel rispecchiarsi della chiarità di Dio nel-

⁵⁸ *Ibid.*, p. 53.

⁵⁹ Ernst Bloch, *op. cit.*, p. 242.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 264.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*, p. 200.

l'immagine del crocifisso, in cui è storicamente mediato l'incontro con sé stessi, che avverrà un giorno, a faccia a faccia »⁶³.

Bloch stimola certamente alla comprensione del senso misticò racchiuso nell'angoscia di Giobbe. Ha compreso che fissare lo sguardo sull'oscurità di una esistenza abbandonata da Dio significa esigere da Dio, come dovuta, una risposta di speranza, e quanto più grande è l'abisso tanto più grande è l'attesa della speranza. Dio non è solo il Totalmente Altro, ma è proprio colui che, condividendo la sorte del nulla creaturale dell'uomo, la sua esistenza di male e di morte, gli permette di perseverare in questa speranza.

E tuttavia è proprio questa concezione di Dio che in Bloch resta ambigua, ed attende un completamento teologico che essa stessa non sa darsi. È Dio veramente realtà, per Bloch, o è solo l'oscuro futuro che diviene utopia e speranza? È sufficiente, per la divinizzazione dell'uomo, la forza della speranza che egli sente immanente in sé per il superamento dell'angoscia, o è necessaria una forza trascendente che lo guidi e lo illumini sulla via della salvezza? È Dio una persona che rimane distinta, anche nell'unione più profonda, o è qualcosa di impersonale, che viene totalmente risolto nel mio destino? È concepibile l'angoscia verso una semplice proiezione di sé e della propria utopia, o non è piuttosto nei confronti di una Persona reale, di un Tu, che mi chiama e interpella, rivelandomi la distanza d'essere che me ne separa?

L'angoscia della fede

Ma il nostro percorso attraverso le interpretazioni dell'angoscia risulterebbe incompleto, se non assumessimo anche i contributi della prospettiva teologica che considera l'angoscia di Giobbe come derivata essenzialmente dalla sua vita di *fede*. Giobbe è angosciato perché è un uomo giusto che vive di fede, e nella sua angoscia sono da ravvisare le caratteristiche « prove » della fede, che si fa oscurità per purificare lo spirito e condurlo ad una luminosità diversa e superiore. L'angoscia *dalla*

⁶³ Jürgen Moltmann, *op. cit.*, p. 55.

fede, oltre alla particolare posizione di Kierkegaard, è stata soprattutto tematizzata dall'esegesi teologica, il cui riferimento ci offre — prima di passare alla tematizzazione del senso *ontologico* dell'angoscia — una possibile riflessione teologica entro la quale iscrivere le nostre considerazioni. L'esegesi teologica più accreditata è stata tradizionalmente per lo più impegnata a salvaguardare, pur riconoscendo le ragioni del giusto Giobbe, l'onore di Dio che questo testo sembra mettere in questione: « Il vero attore del dramma di Giobbe non è l'uomo ma Dio... e il tema vero e proprio non è il Giobbe sofferente ma Dio, il cui onore è messo in questione »⁶⁴. E per questo essa vede il centro del Libro di Giobbe nella teofania finale di Dio che, apparendo a Giobbe e dando un senso misterioso alla sofferenza inviatagli, respinge le considerazioni teologiche degli amici, annienta le domande di comprensione dello stesso Giobbe, ma nello stesso tempo lo salva, in un modo che a Giobbe era impossibile sperare. « Volendo portare ad un denominatore comune il contenuto di questo libro originale, vediamo che si tratta del mistero divino che nella sofferenza del pio sofferente si rende visibile e diventa efficace »⁶⁵.

E tuttavia l'esegesi teologica non dimentica anche le « ragioni » di Giobbe. Nel quale essa vede drammaticamente poste « le questioni ultime di tutta l'esistenza umana, le quali, giunte attraverso la sofferenza incompresa nello stadio di crisi della vita e della fede, vengono decise solo nella vita vissuta, nell'impegno proprio di questa esistenza »⁶⁶.

« Perché mi hai tratto dal seno materno? Sarei morto e nessun occhio mi avrebbe mai visto, sarei come se non fossi mai esistito, dal ventre sarei stato portato alla tomba! » (10, 18-19). Giobbe avverte Dio come un Tu responsabile della propria angoscia come sentimento dell'abbandono di Dio e della sua inimicizia. « Se non Lui chi dunque sarà? » (9, 24); « In verità, sappiate che Dio mi ha piegato e mi ha avviluppato

⁶⁴ Artur Weiser, *Das Buch Job*, in *Das Alte Testament Deutsch*, Göttingen 1968, tr. it. *Giobbe*, Paideia, Brescia 1977, p. 10.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 10.

⁶⁶ *Ibid.*

nella sua rete » (19, 5-6). Da un punto di vista di una fenomenologia delle religioni si potrebbe dire, a questo proposito, che solo nel contesto biblico — e poi nella tradizione cristiana — si trova un rapporto con Dio tramite l'angoscia. L'angoscia, e non la pace, la quiete, la tranquilla immersione dello spirito, caratterizza l'autentico rapporto con un Dio che si manifesta come un Tu e non come un Indistinto panico in cui si verrebbe riassorbiti, accettando la superiore ragione del cosmo e dell'uomo⁶⁷.

⁶⁷ Uno studio ancora da fare è quello comparativo tra l'Essere divino nelle religioni orientali e nella Bibbia. Ove l'Essere venga concepito unicamente come lo sfondo o il richiamo eterno dell'uomo, sembra non esservi posto per un rapporto con esso tramite l'angoscia. Ciò risulta evidente anche dagli scritti dell'ultimo Heidegger, che intenzionalmente si vogliono avvicinare al pensiero religioso orientale, e nei quali è da ravvisare una « svolta », una cesura rispetto ai primi scritti. In questi l'attenzione era posta sull'esserci, per una comprensione ontologica della sua struttura d'essere fondamentale, per cui il fenomeno dell'angoscia, sottratto alla sua derivazione psicologica e posto al centro della analitica essenziale ed ontologica, svolgeva la « funzione metodologica fondamentale » di svelare il niente dell'essente, e di porre la suprema domanda sull'Essere: è attraverso l'angoscia che l'uomo può solo porsi dinanzi all'essere. In quelli, alla riflessione sull'esserci si sostituisce il diretto ascolto dell'Essere. Ma che « senso » dare all'Essere dell'ultimo Heidegger? Heidegger parla dell'Essere che si svela nel linguaggio dei poeti, dei mistici. Ma questo Essere di Heidegger resta impersonale, neutro, *privo di intenzioni* nei confronti dell'essente, che ne risulta quasi determinato come da un trascendentale. Lévinas giunge ad affermare che « porre il Neutro dell'essere al di sopra dell'esistente che quest'essere in qualche modo determinerebbe a sua insaputa, piazzare gli avvenimenti essenziali all'insaputa degli esistenti, è professare il materialismo » (E. Lévinas, *Totalité et infini*, Martinus Nijhof, Le Haye, p. 275). Con più penetrante suggestione è stato detto che « L'Essere dello Heidegger non è Dio; è piuttosto lo *spazio* di Dio. Questo, fattosi deserto di Dio, può diventare il *nulla...* » (A. Caracciolo, *La religione come struttura e come modo autonomo dello spirito*, Milano 1965, p. 313); il nulla come vuoto, come spazio del Totalmente Altro, l'Aperto e il Cielo del pensiero orientale, con il quale Heidegger stesso riconosce una straordinaria affinità, e per il quale il Nulla si converte nell'Essere, e in questo Vuoto senza nome e senza persona è dato solo all'uomo di immergersi in una conoscenza intuitiva e tranquilla, escludente ormai l'angoscia, e capace di unificare le potenze disperse dell'anima in una intuizione senza oggetti e ormai senza discorsi. Accentuando l'attenzione all'Essere, scompare in Heidegger l'angoscia come rivelatrice d'Essere, e subentra la pace mistica degli orientali, l'assorbimento nell'Essere senza più conflitti. Inoltre, vogliamo aggiungere che, pur apparentata sotto molti aspetti al pensiero orientale, la Bibbia se ne distingue per categorie tutte proprie, come quelle elaborate da Giobbe, alla cui comprensione può condurci solo

Giobbe non si immerge nella beatitudine del suo Dio, ma gli grida il suo *perché*, divenendo egli stesso e la sua angoscia « profezia » dell'abbandono oscuro della fede nell'incontro con Dio. « *Perché* mi consideri tuo nemico? » (13, 24); « *Perché* dare la luce a un infelice e la vita a chi ha l'amarezza nel cuore, a quelli che aspettano la morte e non viene, che godono alla vista di un tumulo, ad un uomo la cui via è nascosta e che Dio da ogni parte ha sbarrato? » (3, 20-23); « *Perché* mi nascondi la tua faccia? » (13, 24); « Io dirò a Dio: indicami *perché* te la prendi con me » (10, 2). Con l'esegesi teologica — e con Kierkegaard — si deve riconoscere un grande significato al *perché* gridato da Giobbe al Tu che lo perseguita. Il perché di Giobbe non riguarda la spiegazione del mondo, il perché che intende la ragione per cui « nulla è senza perché », e che fa della ragione il corrispettivo dell'essere. Il perché di Giobbe nasce dall'angoscia di chi non sa cosa si cela dietro la ragione del mondo, quale sia l'intenzione del Tu che sconvolge l'essere ordinato della vita dell'uomo e non sembra riconoscere le ragioni del mondo. Il grido, il perché che nasce dall'angoscia di Giobbe significa l'indicazione di un Tu oltre la ragione umana, il naufragio della ragione dinanzi al mistero inaccessibile e tremendo; ancora più profondamente significa che nell'angoscia l'esistenza stessa di Giobbe è fatta perché, è fatta domanda, grido, invocazione. Alla luce della risposta che darà poi Dio, — « non avete detto di me la verità, come il mio amico Giobbe » (42, 7) — sembra che l'Autore del Libro voglia far comprendere che nei rapporti con Dio non è sufficiente una teologia come quella dei tre amici, ma che occorre *farsi* domanda, invocazione, lasciar tramutare la propria esistenza in *perché*. Collocandosi dalla parte della risposta di Dio, l'autore di Giobbe vuole mostrare che questo stato d'abbandono e di invocazione è l'autentico stato del linguaggio religioso fatto preghiera, che non parla *di* Dio, ma parla *a* Dio. L'angoscia di Giobbe diviene profezia della *fede* nel

un'ermeneutica esistenziale aperta però all'ascolto dell'Essere non come fondo impersonale e neutro, ma come il Tu cui Giobbe si appella, le cui intenzioni lo annientano, e che avverte come responsabile della propria angoscia.

mistero che avvolge l'azione di Dio sull'uomo. Ed esige, come sua risposta, l'escatologia come risposta di Dio stesso al *perché* della sua azione nella storia dell'uomo. Il senso dell'angoscia di Giobbe sono le libere intenzioni di Dio sull'uomo, per le quali Dio è conosciuto da chi sembra non conoscerlo, da chi è oppresso dal peso della propria esistenza svuotata di senso, fatta essa stessa perché, domanda, invocazione.

Giobbe si trova direttamente impegnato con Dio, con tutto il suo essere in una vita piena di fede. Per questo l'esegesi teologica è stata anche attenta a cogliere come nelle parole di Giobbe non si riveli soltanto la disperazione per l'abbandono di Dio, ma anche una fiducia disperata in una salvezza che Giobbe, ormai, attende solo da Dio. Giobbe vede il fallimento delle considerazioni teologiche sulla giustizia di Dio, la quale è qualcosa di totalmente diverso, qualcosa di distaccato da tutti i concetti umani, « cioè una giustizia assoluta, alla cui altezza non possono più arrivare i pensieri umani sul diritto e sulla giustizia, i quali quindi non possono valere come norma, alla quale Dio sia legato. Potere e diritto coincidono in lui: "Innocente ed empio, è lui a distruggerli" (9, 22). Cosicché agli occhi appannati dell'uomo il governo di Dio sembra alle volte addirittura ingiusto. All'interpretazione razionale degli avvenimenti da parte degli amici, Giobbe oppone con la stessa forza l'esperienza della irrazionalità della storia, dove catastrofi... colpiscono colpevoli ed innocenti; ed egli tira inevitabilmente la conseguenza teologica: "Se non è Lui a farlo, chi sarà mai?" (9, 24). Qui Dio è preso del tutto sul serio *come Dio*, anche con il rischio della bestemmia »⁶⁸. Giobbe ha cioè il vivo senso della tremenda realtà di Dio. E tuttavia, proprio perché Dio è preso sul serio come Dio, Giobbe che vive di fede osa attendere da lui, e solo da lui, la salvezza. « Giobbe ha il coraggio della preghiera... la fede che cerca Dio è più forte di tutte le considerazioni teologiche »⁶⁹. « ...Mi spavento per tutti i miei tormenti, perché non mi ritieni innocente. Io sarò senz'altro empio, allora perché affaticarmi invano? Se mi lavassi con acqua di neve e mi pulissi le mani con

⁶⁸ Artur Weiser, *op. cit.*, p. 15.

⁶⁹ *Ibid.*

potassa, allora tu mi tufferesti nella lordura, da rendermi schifoso anche ai miei abiti... » (9, 28-31). Dinanzi alla Totale Alterità di Dio ed alla sua occulta giustizia, l'esegesi teologica mette in luce come Giobbe avverte di non poter trovare giustizia dinanzi a Dio, fondata sulla sua innocenza.

E che tuttavia il dubbio disperato di Giobbe, che sospetta Dio come un nemico, contiene anche la fede in lui come amico. « Poiché non riesce a trovare un rapporto tra colpa e sorte nella sua sofferenza, egli vede Dio come il suo nemico... che "aguzza i suoi occhi contro di lui" (16, 9) e minaccia di distruggerlo; e purtuttavia egli cerca il Dio che sia dalla sua parte e che gli possa dare un ultimo sostegno nel suo sprofondare. In questa situazione disperata la fede ha il coraggio del paradosso: Giobbe si appella a quel Dio nel quale cerca l'amico, contro quel Dio che egli vede come nemico; diventa una corsa verso Dio »⁷⁰. Dice Giobbe: « Fin d'ora avrò un testimonio nel cielo, un patrocinatore lassú. Le mie grida saranno i miei avvocati presso Dio, mentre il mio occhio lacrima davanti a lui » (16, 19-20). Per l'esegesi teologica si verifica così il paradosso della fede, che lotta contro Dio e trova in lui la sua speranza, fugge dinanzi a Dio con il desiderio strug-gente di raggiungerlo. « L'uomo gettato ai confini della sua esistenza, è legato con fili invisibili a quel Dio che lo mette in discussione ed egli, cercando di sfuggirgli, gli corre direttamente nelle braccia »⁷¹.

L'angoscia viene così trasmutandosi a poco a poco in un

⁷⁰ *Ibid.*, p. 18.

⁷¹ *Ibid.*, p. 13.

In un recente commento all'esegesi su Giobbe di Dermot Cox (*The Triumph of Impotence*, coll. *Analecta Gregoriana*, Roma 1978, Università Gregoriana Editrice), così scrive L. De Lorenzi (*Contro l'assurdo la fede*, in « L'Osservatore Romano », 31 ottobre 1979, p. 3): « Si può dunque concludere che unica chiave per uscire dal carcere dell'assurdo o unica luce per risciarare le tenebre dell'angoscia e della disperazione è la fede; ogni altra possibilità non sarebbe che illusione ed inganno. Quella fede che la tradizione ebraica, non meno di quella cristiana, indica come un modello essere stata impersonata da Abramo: al di là di ogni esterna apparenza di assurdità, essa scopre in ogni atto di Dio, anche quello che può sembrare il più irrazionale e il più crudele, [...] il piano amorevole di Dio verso le sue creature ». Anche lo studio del carmelitano Jean Lévéque, (*Job et son Dieu*, 2 voll. coll. « *Études bibliques* », Paris 1970), che pre-

significato altamente positivo. Essa svela Dio nel mondo in un modo che né la tecnica morale e psicologica, né la ragione teologica sanno fare. Dio come Intenzione, come Tu che cerca Giobbe sconvolgendo le leggi psicologiche e morali. « Porto via la carne nei denti e la mia anima la espongo nella mano! Mi uccida pure, non tremo (...) questa, d'altronde, sarà per me la salvezza! » (13, 14-16). Giobbe intuisce che potrà essere salvato solo dal Dio che gli si rivela al di là dell'angoscia e oltre il velo del mondo. Giobbe ora sa che non il mondo né l'uomo né la conoscenza delle leggi teologiche e morali potranno fargli vedere la verità delle intenzioni di Dio, ma Dio stesso: « Sii Tu stesso la mia garanzia presso di Te! Qual altro vorrebbe stringermi la destra? » (17, 3).

Giustamente, l'esegesi teologica vede riposto il senso del grido dell'angoscia di Giobbe nel trasmutarsi di esso, nella sua anima, in grido di salvezza. Nel pieno della sua disperazione e delle sue grida, come un lampo che squarcia la notte, prorompe da Giobbe un'invocazione di salvezza, e la visione di una suprema benevolenza di Dio nei suoi confronti. « Lo so io che il mio difensore è vivo, ma Lui, il Sommo, si leverà sulla polvere. Dopo il mio risveglio, mi innalzerò vicino a Lui e con la mia carne vedrò Dio. Colui che vedrò sarà per me. Colui che i miei occhi guarderanno non sarà più straniero » (19, 25-27)⁷².

senta in rassegna tutte le interpretazioni del Libro di Giobbe fino a quella data, mostra come una costante, nell'esegesi moderna, l'interpretazione di Giobbe centrata sulla fede che vince l'assurdo, anche con frequenti accostamenti alle recenti filosofie dell'assurdo.

⁷² L'esegesi teologica giustamente vuole legare insieme al dramma dell'angoscia di Giobbe, la rivelazione che egli ha della sua salvezza da parte di Dio, per mostrare l'angoscia non come un *male* né come un'ingiustizia riservata da Dio a Giobbe. In questo senso, non è secondaria l'epifania finale di Dio nel Libro. Tuttavia l'esegesi teologica ha ancora il compito di comprendere il legame tra angoscia di Giobbe e profezia della Incarnazione di Dio, come compimento della sua intenzione di incontrare l'uomo. Inoltre, se Giobbe è stato collocato tra le figure dei profeti (non quanto a personaggio storico ma quanto a messaggio del Libro), e posto a prefigurare il Giusto per eccellenza, il Cristo, perché non vedere nelle sofferenze inferiori di Giobbe una profezia della passione inferiore, dell'« angoscia » di Cristo nel Getsemani e sulla croce, passione e angoscia che sono illuminanti per capire l'angoscia dello stesso Giobbe?

Rimane, per la nostra riflessione, questo « bagliore » nella notte dell'angoscia in cui Giobbe intuisce il « risveglio », la salvezza; Dio sarà il suo difensore, lo amerà « come un Padre » (31, 18), lo condurrà vicino a sé e Giobbe potrà contemplarlo a faccia a faccia così come veramente Egli è. L'angoscia è passata e resterà solo ciò che essa ha partorito in Giobbe, la capacità di incontrare e di vedere Dio. « Colui che vedrò sarà per me »: un Dio tutto per l'uomo, non più « straniero », ma che intesse con l'uomo una comunione di amore.

(2. *Continua*)

Gaspare Mura