

L'ANGOSCIA INNOCENTE

III. GIOBBE E IL PENSIERO CONTEMPORANEO: IL GEMITO DELLA CREAZIONE

« La necessità della croce si legge nella struttura
essenziale della realtà ».

Flick-Alszeghy

L'angoscia di Giobbe ci si è rivelata come una condizione esistenziale dell'uomo, iscritta nella struttura della sua esistenza. Come passare ora, dalla descrizione di un fatto interiore come l'angoscia, alla interpretazione del suo significato? Come far valere l'esperienza personale di Giobbe, anche se letta secondo i criteri dell'analisi esistenziale, come un'esperienza che ha contenuti universali, che la filosofia dell'uomo deve poter ritenere propri dell'uomo in quanto tale? Anche qui sorge un problema di metodo, su cui non sarà inutile spendere brevi parole.

Ci troviamo infatti di fronte al campo di quella interpretazione dell'uomo su base fenomenologica ed esistenziale che ci viene offerta da molti pensatori cristiani del nostro secolo, come Scheler, Ricoeur, Lévinas, Edith Stein e, non ultimo, Karol Wojtyła, sul cui metodo principalmente vorrei soffermarmi. Per Wojtyła, filosofo dell'uomo, l'antropologia è « in primo luogo una fenomenologia, intesa come prima descrizione, che esprime il pieno irriducibile contenuto di ciò che è direttamente conoscibile per il soggetto in un esame appropriato dell'oggetto »¹. Tutto ciò che appartiene all'uomo e al mondo interiore dell'uomo può essere conosciuto primariamente e prima di tutto mediante l'esperienza. Non si può costruire una compiuta filosofia dell'uomo partendo da una teoria generale dell'essere e dalla metafisica, ma viceversa occorre approdare a questa fondandosi prima di tutto sulla esperienza². E tuttavia — e questo è il nodo meto-

¹ *Wojtyła filosofo delle cose umane*, di Tadeus Styczen, docente di filosofia presso l'Università Cattolica di Lublino, in « CSEO documentazione », 143 (1979), p. 403.

La riflessione libera e l'assunzione di metodologie proprie del filosofo Karol Wojtyła non deve assolutamente essere intesa come un tentativo di riduzione filosofica del messaggio di papa Giovanni Paolo II.

² In Wojtyła non si riassumono solo le esigenze esperienziali poste

dologico che maggiormente ci riguarda — *l'esperienza non dice tutto* sull'oggetto. Le profondità racchiuse nei contenuti interiori dell'esperienza dell'uomo « trovano la loro espressione nelle domande a cui ci porta l'esperienza... Le domande sono quindi un fattore teoretico diverso dall'esperienza ed omogeneo ad essa »³. L'uomo non è solo un essere che vive le proprie esperienze, ma che pone domande sempre nuove su di esse, le quali trascendono in un certo senso l'esperienza stessa perché rispondono ad un bisogno conoscitivo ultimo dell'uomo; e che tuttavia, in questo processo di interrogazione-spiegazione dell'esperienza, non la tradiscono, ma la comprendono nella sua profondità perché cercano di fondarla su un fondamento metafisico. Wojtyła assume la fenomenologia esistenziale, ma per fondarla, come già aveva fatto Edith Stein, metafisicamente. Le filosofie dell'uomo « non sarebbero una adeguata teoria dei propri oggetti se non superassero i confini della descrizione di essi nel lato della loro definitiva spiegazione, cioè se non avvicinassero le domande ultime, esistenziali, a cui provoca l'esperienza e la cui soluzione esige una analisi puramente metafisica »⁴ e, naturalmente, teologica. Questo metodo della esperienza integrale giunge in Wojtyła ad un realismo metafisico e teoretico che è fondamento della persona e dei rapporti interpersonali ed è aperto alla nuova comprensione dell'uomo e della sua dignità nella prospettiva del mistero della salvezza. Dal punto di vista metodologico un insegnamento occorre trarne, e cioè che « nel costruire una teoria non è possibile limitarsi alla semplice — per quanto ampia — descrizione dell'oggetto. Bisogna giungere alla *spiegazione* »⁵. E la spiegazione dell'esperienza è proporzionata alla qualità ed alla profondità delle domande che noi portiamo su di essa. « Il carattere della spiegazione deve rispondere al genere di bisogno conoscitivo contenuto nelle domande. Solo allora la spiegazione diventa rispondente alla misura della domanda. Solo allora viene meno il bisogno di continuare a porla e cede il posto alla *comprensione* di ciò che si sperimenta »⁶.

Le domande della modernità

Quali sono le domande che vogliamo porre all'angoscia di Giobbe? La nostra prospettiva è quella di non tirarci indietro dinanzi alle domande che pone ed ha posto a Giobbe anche in modo provocatorio la modernità, ed alle quali non è facile sfug-

dalla fenomenologia e dall'esistenzialismo, ma queste si integrano in una compiuta filosofia dell'uomo, con fondamento ontologico e metafisico.

³ *Ibid.*, p. 403.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

gire, perché sono le domande della nostra cultura. Dall'analisi di alcune tra le principali interpretazioni contemporanee dell'angoscia di Giobbe⁷, cerchiamo di passare ora alla formulazione delle domande che esse ci pongono, e che costituiranno l'orizzonte di comprensione di tutte le riflessioni che seguiranno.

Per Jung — e per la psicanalisi — l'angoscia di Giobbe prepara in modo inconscio una nuova immagine della divinità, perché proprio attraverso l'angoscia Giobbe diviene cosciente che il suo comportamento di paziente sotto la terribile mano di Dio che lo schiaccia e lo annienta è moralmente superiore a quello di Dio stesso⁸. Due esiti di Jung sono comuni, pur con tematizzazioni diverse, agli autori che abbiamo esaminato. L'angoscia di Giobbe è relativa alla *duplicità* della natura divina, ed essa ha a che fare molto strettamente con i misteri neotestamentari dell'Incarnazione e della Passione; più precisamente, con lo stesso grido di abbandono di Gesù sulla croce.

In che modo l'angoscia di Giobbe è legata al mistero della natura divina e alla sua « nuova immagine » che si prefigura nell'umanità?

Nemo ha radicalmente confutato la psicanalisi come tecnica adeguata a risolvere certi tipi di sconvolgimento dello spirito come l'angoscia. Le sue interrogazioni-interpretazioni sull'angoscia di Giobbe, tuttavia, non differiscono molto da quelle di Jung, anche se il cammino metodologico è originale. L'angoscia di Giobbe indica l'esperienza di un *eccesso di male*. Questo eccesso, capace di sconvolgere ogni legge psicologica, morale, naturale, non può provenire dal mondo come insieme di leggi ben ordinate; ma deve provenire dal Totalmente Altro dal mondo come legge, e cioè da Dio stesso. Dio rivela ancora, come

⁷ Cf. l'articolo precedente: *L'angoscia innocente, II. Giobbe e il pensiero contemporaneo: l'assurdo e la fede*, in « Nuova Umanità », 7 (1980), pp. 36-61.

⁸ L'angoscia di Giobbe ha per Jung un carattere « rivelativo » che riguarda non solo il « versante oscuro » di Dio che la invia, ma anche il fatto ancora remoto della Incarnazione di Dio, e l'annuncio lontano del Cristo sofferente come assunzione da parte di Dio della stessa sofferenza morale offerta dalla sofferenza di Giobbe.

in Jung, la duplicità della sua natura, per la quale l'invio del male è condizione necessaria dell'accesso al bene⁹.

Occorre inoltre intendere l'angoscia come un'esperienza che sconvolge totalmente l'essente-uomo e il suo mondo, eccessiva appunto, e per la quale l'uomo si trova interpellato da un'Intenzione che è totalmente altra dal mondo. Per questo l'angoscia è *male*, perché solo l'esperienza del male — e non dell'essere — sradica l'uomo dal mondo¹⁰.

Ma ecco le domande: presenta l'angoscia unicamente un carattere di *male*, o essa riveste anche un significato positivo per la vita dell'uomo? Risveglio dell'anima nell'eccesso del male, e « un Dio che fa male, ma un Dio come un tu »¹¹; ma il male dell'angoscia può essere considerato come un momento necessario del bene, come un negativo di cui Dio stesso non può

⁹ Dio — dice Nemo — non è il mondo, e per questo usa del male per farsi beffe del mondo, e per dettare nel cuore di Giobbe e dell'uomo di tutti i tempi uno spontaneo ateismo che nasce dalla disperazione della sua presenza nei fatti psicologici, morali, storici che reggono la vita dell'uomo *nel mondo*. Come osserva acutamente E. Lévinas, il problema di Nemo è stato quello di comprendere come, partendo dallo psichismo dell'esperienza e precisamente dalla tonalità affettiva fondamentale dell'angoscia, possa aprirsi nuovamente la strada verso il Totalmente Altro dal mondo, verso Dio come assolutamente trascendente. E ciò non solo per contrastare quelle filosofie che dopo Kant fanno della ragione il corrispettivo dell'essere del mondo, ma anche per precisare, nei confronti di Heidegger, la radicale differenza ontologica tra l'essente e l'essere, e che l'essere divino non può mai identificarsi — come vuole Heidegger — con l'essere neutro che si scorge partendo pur sempre dall'essente, attraverso l'esperienza, nell'angoscia, della sua nullificazione.

Cf. E. Lévinas, *Transcendance et mal*, in « Commerce », che riproduce il testo di una relazione fatta il 10-7-1978 al VII Congresso Internazionale di fenomenologia, tenuto a Parigi ed organizzato dal The World Institute for advances Phenomenological Research and Learning (p. 59).

¹⁰ Anzi dice Lévinas, « l'angoscia è la punta aguzza nel cuore del male » (*op. cit.*, p. 63). Il male è nel fondo stesso dell'angoscia, permettendole di essere non solo svelamento del nulla, come in Heidegger — « originaria insonnia dell'essere » —, ma esperienza di ciò che non può essere più dissimulato né dimenticato né rifiutato, e cioè di Dio all'opera *direttamente* nella nostra anima. « E in questo senso la trascendenza » (*ibid.*, p. 65), perché l'eccesso sulla nostra anima e sulla nostra vita del male dell'angoscia apre a Dio inesorabilmente come al Tutt'altro dal mondo, e impegna noi stessi senza rimandi a una risposta sul male e sul bene.

¹¹ E. Lévinas, *op. cit.*, p. 67.

fare a meno per farsi riconoscere dall'uomo? Qual è il senso autentico del negativo dell'angoscia? Infine, il dolore inesorabilmente legato al male dell'angoscia, come malattia, perimento della carne, morte, umiliazione, solitudine, abbandono, per cui l'angoscia stessa, come mostra Giobbe, è alla radice e nel cuore di tutte le miserie umane e sociali, in che senso le appartiene, e in che modo illumina o oscura il suo significato?

Per Bloch il senso dell'angoscia di Giobbe consiste nell'esodo dell'uomo Giobbe da un Dio non più considerato come il Totalmente Altro, l'Assolutamente trascendente la storia e la vita dell'uomo, verso un Dio che diviene egli stesso *come l'uomo*; cosicché, come osserva Moltmann, la disperazione di Giobbe si risolve in una « mistica divina », in cui Dio e uomo non formano ormai più che « un solo essere senza distinzione »¹².

Le domande che Bloch pone a Giobbe, pur indipendentemente dal contesto teologico del suo pensiero, vanno prese del tutto sul serio. La questione di Giobbe è quella del rapporto tra la sofferenza dell'uomo e Dio: « La questione di Giobbe — dice Bloch, rifacendosi all'etimologia stessa del nome Giobbe — è quella che da allora non ha più taciuto: dov'è qui Dio? »¹³. Per aver posto potentemente il problema del rapporto tra Dio e l'uomo e la creazione che geme nel dolore, Giobbe completa

¹² J. Moltmann, *In dialogo con Ernst Bloch*, Queriniana, Brescia 1979, p. 53. Per Bloch, Giobbe contesta la concezione di Dio come Totalmente Altro, e nel grido della sua angoscia che accusa Dio, egli vede una esigenza più profonda di Dio come colui che condivide dall'interno la sorte di nulla e il destino di morte della creatura, permettendo ad essa di continuare ad esistere nella speranza di un nuovo essere. Certamente rimane un problema insoluto e forse insolubile nel pensiero di Bloch, se cioè Dio sia realmente una persona o non piuttosto la proiezione della mia speranza; e, soprattutto, per il tema che ci riguarda, se sia possibile provare l'angoscia della disperazione verso la propria utopia, e non piuttosto verso un Tu personale che mi chiama ma allo stesso tempo mi rivela di essere Totalmente Altro da me.

¹³ E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, Feltrinelli, Milano 1976, p. 146. Per l'etimologia del nome Giobbe, cf. *L'angoscia innocente, I. Giobbe e il pensiero contemporaneo: l'esilio della parola*, in « Nuova Umanità », 6 (1979), p. 29.

in un certo senso il racconto del Genesi raffigurante la creazione ad immagine di Dio.

Qual è l'immagine di Dio nell'angoscia di Giobbe? ¹⁴.

Qual è il senso di questa relazione di Dio con il dolore e il gemito della creazione? ¹⁵.

L'immagine di Dio che risplende dall'angoscia di Giobbe, dice Bloch, è che Egli non possa essere soltanto un distaccato e indifferente contemplatore della creazione. Se così fosse, « l'uomo può essere migliore, può comportarsi meglio del suo Dio » nel suo dolore; « un uomo supera, anzi risplende sopra al suo Dio: questa è e resta la logica del Libro di Giobbe » ¹⁶.

Che senso dare al grido di Giobbe che invoca un vendicatore e un redentore *contro* questo Dio? Soprattutto, come intendere la relazione originaria dell'uomo con Dio attraverso l'angoscia di un dolore innocente, e ripensare, in questa luce, la mistica unione di Giobbe con il suo Dio?

Per Kierkegaard, Giobbe vede annerbito e stravolto il suo rapporto con Dio e con il mondo perché la sua angoscia è una diretta conseguenza del peccato. Nessun uomo, tranne il Giusto, può soffrire da innocente dinanzi a Dio. È il peccato che introduce nel mondo lo sconvolgimento delle leggi che ne regolano il corso ordinato e i rapporti gioiosi tra gli uomini e con Dio. L'angoscia di Giobbe è quindi la conseguenza del peccato dell'umanità a cui Giobbe appartiene. Ma perché Giobbe si proclama innocente dinanzi a Dio? Perché anzi ritiene Dio

¹⁴ Del resto, osserva Bloch, sia il Talmud babilonico sia la tradizione rabbinica legale attribuiscono a Mosè stesso la paternità del libro, pur guardandolo con sospetto per le contraddizioni che esso porta al Genesi. Resta comunque, continua Bloch, che è essenziale il fatto che nella teofania finale del libro Dio si presenti a Giobbe parlando della creazione, con immagini di straordinaria potenza poetica, quasi a fargli comprendere che non ne aveva ancora scoperto il senso originario.

¹⁵ « La soluzione più semplice della teodicea non è quella *que Dieu n'existe pas...* La risposta più semplice è quella che nel mondo vi è sempre di nuovo un esodo... ed una speranza che si lega con la rivolta, che è fondata sulle possibilità concretamente date di un nuovo essere » (E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, cit., p. 161).

¹⁶ *Ibid.*, pp. 148-149.

stesso responsabile in primo luogo della sua angoscia? Non è possibile vedere nell'angoscia qualcosa che appartiene alla struttura stessa dell'uomo non solo come peccatore, ma come *un uomo* dinanzi a Dio?

L'esegesi teologica vede nell'angoscia di Giobbe le prove di purificazione della fede cui è sottoposto Giobbe da Dio stesso; ma queste prove della fede sono inviate a Giobbe perché egli è un uomo peccatore o sono anche la via indispensabile e unica per la quale l'uomo Giobbe può pervenire allo sviluppo integrale e completo della propria persona e della propria fede? È possibile cioè distinguere in Giobbe un'angoscia innocente, che rivela una delle condizioni fondamentali dell'uomo dinanzi a Dio, da un'angoscia che viene dal peccato?

L'angoscia innocente

È proprio dal tentare una risposta a queste ultime domande, alle quali stimola la riflessione sulla tematica di Kierkegaard, che ritengo si possa ricercare in direzione diversa il senso profondo dell'angoscia che colpisce Giobbe. E, all'interno di questo significato, illuminare in modo nuovo i rapporti tra angoscia e colpa, angoscia e sofferenza e morte, angoscia e male che colpisce l'innocente, angoscia e nulla, angoscia e « duplicità » della natura divina.

Esiste un'angoscia innocente? Qual è il significato ontologico dell'angoscia?

Giustamente Heidegger ha rilevato che solo il pensiero cristiano, da Agostino a Lutero a Kierkegaard, ha posto in tutta la sua forza il problema dell'essere ontologico dell'uomo dinanzi a Dio e che, analizzando i fenomeni della fede, del peccato, dell'amore, della contrizione, ha presentato esistenzialmente il fenomeno dell'angoscia tentandone un primo approccio ontologico. Ma, dice Heidegger, una ontologia dell'angoscia è ancora da compiere perché lo stesso pensiero cristiano fino a Kierkegaard è stato troppo occupato a studiare l'angoscia nel contesto teologico di una esposizione *psicologica* del peccato originale.

La proposta della filosofia esistenziale di Heidegger sarà allora quella di interpretare « ontologicamente » il fenomeno dell'angoscia, sottraendolo al suo condizionamento psichico, perché « l'esserci si angoscia nel più profondo del suo essere »¹⁷, ossia in modo originale e fondamentale. « L'angoscia non sa ciò di cui si angoscia »¹⁸ e « può sorgere dalle situazioni più innocenti »¹⁹ perché essa attiene all'essere dell'uomo, alla sua struttura profonda, alla sua relazione metafisica con il mondo e con l'essere. Abbiamo visto che il limite dell'impostazione di Heidegger è consistito principalmente nel non aver chiarito il senso della differenza ontologica, e di non aver saputo mai raggiungere l'essere come un Tu personale, dissolvendolo in ultima analisi in uno sfondo neutro dell'esistenza²⁰. L'avvio di Heidegger sul problema dell'angoscia resta però fondamentale, come pure il suo tentativo di sottrarre il « senso » dell'angoscia dell'uomo alle sue derivazioni di carattere psicopatologico, ed anche al suo pur innegabile legame con il peccato²¹.

¹⁷ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 189.

¹⁸ *Ibid.*, p. 186.

¹⁹ *Ibid.*, p. 189.

²⁰ Cf. *L'angoscia innocente*, I., in « Nuova Umanità », 6 (1979) e II., in « Nuova Umanità », 7 (1980).

²¹ La stessa psicologia, sia di derivazione esistenziale che empirica, tende a vedere oggi nell'angoscia « qualcosa di specificamente umano » (cf. F. Kümmel, *Angst als Seinsmodus des Menschen?*, in AA.VV., *Angst und Gewalt*, Patmos, Düsseldorf 1979, p. 27). L'angoscia è « un modo d'essere dell'uomo » e cioè il modo particolare con cui l'uomo si rapporta e fa esperienza nel mondo. « L'angoscia non sarebbe allora soltanto un accidente dell'uomo come se, per così dire, per essa la sua natura venisse gettata in un perturbamento angoscioso, ma molto più una qualificazione fondamentale della conditio humana, dalla cui accettazione dipende se l'uomo vive o meno come uomo e se la sua vita vince o perde » (*ibid.*). « L'angoscia come modo d'essere e struttura fondamentale dell'uomo deve essere quindi intesa come qualcosa di positivo » (*ibid.*, p. 28). Nel contesto della corrente psicologica — indubbiamente anche per influsso delle analisi esistenziali — ci si è abituati a considerare l'angoscia nel suo valore positivo e, in molti casi, ineludibile per lo sviluppo integrale della persona. « Sarebbe un errore considerare l'esperienza soggettiva dell'angoscia come esclusivamente negativa e pertanto vedere il tentativo dell'io di affrontarla, come essenzialmente difensivo. L'angoscia non è soltanto positiva in quanto costituisce un avvertimento che sta per essere disgregato un esistente stato di integrazione, che la sopravvivenza sta per essere minacciata, e che

L'angoscia metafisica è iscritta nella struttura d'essere dell'uomo in quanto uomo nel mondo, sorge innocentemente per il fatto stesso di esistere, e non è una diretta conseguenza del peccato.

Ma la prima compiuta tematizzazione dell'« angoscia innocente » si deve senz'altro far risalire alle considerazioni filosofico-religiose di Kierkegaard, il quale peraltro — come abbiamo visto ²² — ha più fortemente considerato l'angoscia di Giobbe come la tipica angoscia derivata dal peccato dell'uomo nel mondo. È bene tornare ancora su queste analisi di Kierkegaard e vedere se, nonostante le intenzioni dell'Autore, esse possano applicarsi anche all'innocente Giobbe.

L'angoscia innocente, dice Kierkegaard, è l'angoscia che possedeva Adamo prima del peccato ²³. Questa angoscia, derivata dalla « allarmante possibilità di essere capaci » di peccato, è in sé, dice Kierkegaard, « ignoranza », in cui « lo spirito dell'uomo è come sognante ». « In questo stato c'è pace e quiete; ma c'è, nello stesso tempo, qualcos'altro che non è né inquietudine né lotta perché non c'è niente contro cui lottare. Allora, che cosa è? Il nulla. Ma quale effetto ha il nulla? Esso genera l'angoscia. Questo è il profondo *mistero dell'innocenza*: essa nello stesso tempo è *angoscia* » ²⁴. L'uomo del racconto del Genesi, che sa di *poter* peccare ma non sa che cos'è il peccato, che

sta per essere intrapresa una determinata azione di fronte al pericolo. L'angoscia può rappresentare uno stimolo verso nuovi e più avanzati livelli di competenza dell'io... Essa può determinare la creazione di un più elevato livello di funzionamento dell'io. E questo si può manifestare nel dominio fisico, nell'attività intellettuale, nella creatività, nella interazione sociale, nel livello etico e morale... Perciò nell'angoscia è presente non solo una funzione di sopravvivenza ma anche una funzione evoluzionistica » (Esther e William Menaker, *Psicologia dell'io e teoria dell'evoluzione*, Città Nuova, Roma 1979, pp. 145-146). L'angoscia interviene quasi necessariamente per lo sviluppo stesso dell'io verso una sua fase superiore di tipo intellettuale, morale, religioso. Nel corso dei processi di sviluppo dell'ontogenesi umana, l'angoscia può essere percepita quando interviene un passaggio da un « livello organizzativo ad un altro più avanzato » (*ibid.*, p. 142).

²² Cf. *L'angoscia innocente*, II., in « Nuova Umanità », 7 (1980).

²³ Cf. S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, in *Opere*, a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze 1972, p. 127.

²⁴ *Ibid.*, p. 129.

sente il richiamo di Dio ma avverte la *possibilità* della trasgressione, è in uno stato di « angoscia innocente ». « L'angoscia è posta nell'innocenza; in primo luogo, dunque, non è colpa, in secondo luogo non è un peso che aggravi, né una sofferenza che non sia compatibile con la beatitudine dell'innocenza »²⁵. Non solo: l'uomo cresce in quanto uomo, anche nello stato di innocenza, ossia evolve nel suo essere di spirito in condizione corporea e determinata, quanto più vive l'angoscia. « Quanto meno spirito, tanto meno angoscia »²⁶. « Qual è dunque il rapporto dell'uomo con questa potenza ambigua, il rapporto dello spirito con se stesso e con la sua condizione? Esso si rapporta come angoscia... Fuggire l'angoscia non può, perché l'ama; amarla propriamente non può, perché la fugge. Ora l'innocenza è giunta al suo vertice »²⁷. L'ignoranza di Adamo è l'ignoranza del peccato, e per questo l'angoscia è nello spirito di Adamo la possibilità della sua libertà per Dio o contro Dio. « Così l'innocenza è portata alla sua situazione estrema. Essa è in angoscia rispetto a ciò che è vietato e alla pena. Non è colpevole, eppure vi è un'angoscia come se fosse perduta »²⁸.

L'angoscia innocente è dunque per Kierkegaard quella che caratterizza la struttura profonda dell'essere dell'uomo nel mondo, e qualifica la sua condizione propriamente umana, diversa dalla vita vegetativa e animale. L'uomo è uomo perché, pur essendo determinato²⁹, ha in sé la possibilità di una libertà, che

²⁵ *Ibid.*, p. 130.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, p. 131.

²⁸ *Ibid.*, p. 132.

²⁹ Occorre notare che tutto il concetto dell'angoscia nell'innocenza viene elaborato da Kierkegaard in polemica diretta con Hegel che, nella *Scienza della Logica* (L. I, c. I, c. 1, 3), aveva considerato l'innocenza come un « togliere » la determinazione. Ora, osserva Kierkegaard, il concetto dell'immediatezza appartiene alla logica, mentre il concetto di innocenza all'etica ed all'antropologia, così che essi non possono essere confusi. Nella logica, dice in sostanza Kierkegaard, è impossibile introdurre il peccato come l'innocenza, così come è impossibile introdurre la logica nel processo storico dell'uomo, ritenendo che il semplice « togliere la determinazione concreta » sia un ininterrotto passaggio da peccato a innocenza e che ogni determinazione concreta sia peccato e ogni « aufheben » recupero dell'innocenza. In questo processo, come in ogni processo dialettico, con-

significa possibilità di una risposta alla chiamata di Dio o di una caduta nel peccato come rifiuto di questa chiamata. In questa possibilità di libertà, l'uomo rivelava a se stesso il suo essere spirito. Rivelava soprattutto che la dimensione più radicale del suo spirito, e cioè la sua relazione a quegli orizzonti di evoluzione, di sviluppo personale — come dialogo con Dio — e comunitario, di storia, che gli venivano proposti da Dio stesso, erano in lui anche angoscia. È l'angoscia innocente, come autentica relazione dell'uomo con se stesso, con Dio e con il mondo, che permette ad Adamo di conoscersi come spirito nel mondo.

Ma, possiamo chiedere a Kierkegaard, se l'angoscia rivela la struttura d'essere dell'uomo, anche indipendentemente dalla colpa, in che modo e con quali qualificazioni essa sopravvive nell'uomo storico, così che si possa comprendere anche il dilemma posto da Giobbe tra la sua angoscia e la proclamazione della sua innocenza? « La conseguenza del peccato originale o la sua presenza nel singolo è l'angoscia, che si distingue da quella di Adamo solo quantitativamente. Nello stato d'innocenza, il peccato originale deve avere l'ambiguità dialettica, dalla quale rompe la colpa nel salto qualitativo. Invece, l'angoscia di un individuo posteriore potrà essere più riflessa che in Adamo, perché in lui si fa valere l'incremento qualitativo acquisito dalla specie. Ma l'angoscia non diventa mai una imperfezione dell'uomo; anzi si deve dire: più originario è l'uomo, e più profonda è l'angoscia »³⁰. L'angoscia, nell'uomo storico, assume tonalità più dolorose e tragiche per il fatto che più direttamente ora essa è legata agli effetti tenebrosi del peccato. E tuttavia anche ora essa assolve ad una funzione positiva, di presa di coscienza del vero stato dell'uomo in vista della sua redenzione. « L'angoscia significa ora due cose: l'angoscia, nella quale l'individuo pone il peccato col salto qualitativo, e l'angoscia che è entrata e entra col peccato e che così entra nel mondo anche in modo

clude Kierkegaard, non c'è posto per l'angoscia la quale svela dove è il vero peccato e dove l'innocenza. L'angoscia, in sostanza, diviene la vera « discriminante » del senso della vera dogmatica e della stessa filosofia dell'uomo.

³⁰ S. Kierkegaard, *op. cit.*, p. 135.

quantitativo ogni volta che l'individuo pone il peccato »³¹. Kierkegaard opera così alcune prime fondamentali distinzioni nell'ambito stesso del concetto di angoscia, tra l'*angoscia dell'innocenza* « come riflessione della libertà in se stessa nella sua possibilità »³² — e che è propriamente l'angoscia appartenente alla struttura d'essere finita e creaturale di Adamo nel suo rapporto con il mondo e nella sua dipendenza diretta da una continua chiamata di Dio nella libertà — e l'*angoscia soggettiva* come « angoscia posta nell'individuo come conseguenza del suo peccato »³³, e infine, l'*angoscia oggettiva*, che è il riflesso del peccato dell'uomo in tutto il mondo e nel creato, il quale ora soffre per uno stato di imperfezione e per una nostalgia di un nuovo stato d'essere: « Quest'angoscia nel creato si può chiamare con ragione angoscia oggettiva »³⁴.

Kierkegaard ci conduce così sulla giusta via per comprendere come il concetto stesso di angoscia sia analogico, ossia si possa applicare a situazioni, stati d'animo, tonalità affettive fondamentali con significati in parte simili e in parte diversi, e che esso è strettamente legato ad una completa filosofia dell'uomo nel mondo. Si può anche dire che l'angoscia dell'innocenza, pur se in Kierkegaard indirettamente legata al peccato, costituisce la prima formulazione di quella che la più recente analisi esistenziale ha chiamato angoscia metafisica. L'angoscia metafisica non è l'effetto di una colpa nell'uomo, ma attiene

³¹ *Ibid.*, p. 136.

³² *Ibid.*, p. 137.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, p. 139. Il pensatore che, prima di Kierkegaard, e anch'egli in polemica con Hegel, ha parlato in pagine stupende dell'angoscia della natura, è stato Schelling. Per Schelling, la mestizia e l'angoscia di tutta la natura, indipendentemente dal peccato dell'uomo, è un riflesso dell'angoscia di Dio stesso nel creare il mondo, quasi la divinità stessa fosse stata colta, per la creazione, da dolori e angoscia. « C'è anche in Dio una fonte di tristezza... Di qui il velo di mestizia che si stende sulla natura intera, la profonda indistruttibile malinconia di tutta la vita » (Schelling, *Ricerche sull'essenza della libertà umana*, in *Werke*, A. I, Bd. 7, p. 399).

Indipendentemente dal contesto dogmatico del pensiero di Schelling, occorre qui notare che anche per questi l'angoscia, in Dio e nella creazione, diviene discriminante nei confronti della visione hegeliana e dialettica dei rapporti tra Dio e il mondo.

alla sua struttura d'essere, che lo qualifica in modo originario e diverso rispetto a tutti gli altri esseri. È l'angoscia dell'innocenza, dice Kierkegaard, che permette ad Adamo di riflettere sulla sua condizione umana, di conoscersi come un essere personale perché aperto insieme ad una ininterrotta chiamata di Dio ed alla possibilità della trasgressione. Perché non pensare allora che, anche nell'uomo storico, sopravviva questa angoscia innocente come originaria struttura delle relazioni dell'uomo con Dio, costituita originariamente e innocentemente, come possibilità di autentica conoscenza del proprio essere dinanzi all'essere Totalmente Altro? Che cioè l'angoscia come esperienza metafisica della creaturalità, e quindi implicitamente religiosa, sia iscritta nell'essere intelligente come coscienza profonda della sua relazione a Dio, meravigliosa e tremenda? E perché non distinguere, all'interno delle esperienze storiche determinate e delle loro tragiche e particolarmente sofferte modalità di attuazione, come in Giobbe, ciò che deriva dallo statuto originario, metafisico dell'uomo, e ciò che, pur se fuso in esso, proviene dalle conseguenze del peccato?

La solitudine originaria e l'angoscia

Possiamo trovare conforto a questa tesi che ci viene quasi suggerita dalla recente analisi esistenziale, anche da alcune considerazioni teologiche, che non sarà inutile riferire brevemente.

In alcuni recenti commenti ai primi versetti del Genesi, Giovanni Paolo II ha applicato il metodo dell'analisi esistenziale alla interpretazione del senso di quella prima e originaria comprensione che l'uomo ha avuto di se stesso e del proprio essere dinanzi a Dio rappresentata nel racconto del Genesi. Parlando dello stato di innocenza originaria dell'uomo, Wojtyła afferma che l'uomo storico, cioè lo stato dell'uomo nella storia del peccato, « senza alcuna eccezione, affonda le sue radici nella

sua propria preistoria teologica, che è lo stato dell'innocenza originaria »³⁵.

Rifacendosi appunto al racconto del Genesi, Wojtyła parla del significato che riveste in esso l'originaria solitudine dell'uomo: « Non è bene che l'uomo sia solo » (Gen. 2, 18). « Quando Dio Jahvè pronunzia le parole circa la solitudine, le riferisce alla solitudine dell'uomo in quanto tale, e non soltanto a quella del maschio »³⁶. Si tratta cioè della solitudine dell'uomo in quanto uomo, che comprende a sua volta in sé due significati: « uno che deriva dalla natura stessa dell'uomo, e l'altro che deriva dal rapporto maschio-femmina »³⁷. « L'uomo è solo, e ciò appare un fondamentale problema antropologico... Questo problema è anteriore non tanto nel senso cronologico quanto *nel senso esistenziale*: esso è anteriore per sua natura »³⁸. Il primitivo significato della solitudine dell'uomo sembra essere che l'uomo solo attraverso di essa prende coscienza della propria identità di uomo: « L'uomo creato si trova, fin dal primo momento della sua esistenza, di fronte a Dio quasi alla ricerca della sua entità; si potrebbe dire: alla ricerca della definizione di se stesso. Un contemporaneo direbbe: alla ricerca della propria identità »³⁹. La solitudine originaria dell'uomo è qualcosa sí di negativo (« *non è bene* che l'uomo sia solo »), ma ha un significato altamente positivo perché è attraverso di essa che l'uomo prende coscienza di se stesso, della sua diversità dagli altri es-

³⁵ Giovanni Paolo II, *Legame tra innocenza originaria e redenzione operata da Cristo*, Udienza generale del 26-9-1979, in « L'Osservatore Romano », 28-9-1979. A proposito dell'analisi esistenziale dell'uomo contenuta nel racconto del Genesi, aveva precedentemente affermato che « nel formulare la verità sull'uomo, essa ci stupisce con la sua tipica profondità; è la più antica descrizione e registrazione dell'auto-comprensione dell'uomo e la prima testimonianza della coscienza umana... Vi si trovano in nuce quasi tutti gli elementi dell'analisi dell'uomo, ai quali è sensibile l'antropologia filosofica moderna e soprattutto contemporanea »; *Nel secondo racconto della creazione la definizione soggettiva dell'uomo*, Udienza generale del 20-9-1979, in « L'Osservatore Romano », 21-9-1979.

³⁶ *Il significato dell'originaria solitudine dell'uomo*, Udienza generale del 10-10-1979, in « L'Osservatore Romano », 11-10-1979.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

seri come soggetto e persona, della unicità della sua relazione a Dio e, soprattutto, che gli altri uomini, Eva, la creazione stessa gli sono offerti come dono d'amore. « La constatazione che l'uomo è solo ha in questa ricerca un significato negativo in quanto esprime ciò che egli non è »⁴⁰. Ma è attraverso il negativo della solitudine che l'uomo rivela a se stesso il suo essere⁴¹. « L'uomo si trova solo di fronte a Dio » perché si trova solo e differente dal resto del mondo visibile. L'uomo è solo perché è persona. E in questa preistoria teologica dell'uomo nello stato d'innocenza la solitudine originaria dell'uomo diviene « il problema centrale dell'antropologia »⁴².

Ora, possiamo chiederci, non è possibile scorgere in questa solitudine originaria dell'uomo delle analogie con quella angoscia dell'innocenza di cui parlava Kierkegaard? Non è forse questa solitudine, come l'angoscia, una dimensione fondamentale dell'essere dell'uomo legata da una parte all'autocoscienza che fin da principio l'uomo ha di se stesso come distinto dagli altri esseri, come « solo » dinanzi a Dio, e dall'altra alla sua libertà come possibilità di peccato e di morte? In altri termini, la solitudine originaria, nello stato di innocenza dell'uomo, appartiene alla struttura del suo essere creaturale e finito ed è ordinata alla coscienza che, in quanto tale, l'uomo si trova in uno stato di assoluta diversità rispetto agli altri esseri e in una dimensione di profonda dipendenza da Dio, cosicché, qualora egli non ne osservasse il comando, quella solitudine possa trasformarsi in solitudine radicale, che significa esclusione dalla comunione con Dio e sottrazione del proprio fondamento di esistere. Quella

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ « Egli non è soltanto essenzialmente e soggettivamente solo. Solitudine significa anche soggettività dell'uomo » (*ibid.*).

⁴² Nella definizione stessa dell'uomo l'alternativa tra morte e immortalità, Udienza generale del 31-10-1979, in « L'Osservatore Romano », 1-11-1979.

A proposito della relazione tra lo stato di innocenza e quello di peccato, viene detto che lo stato d'innocenza originario dell'uomo anche se perduto nello « status naturae lapsae » non ha perso il suo vigore perché il peccato non ha totalmente distrutto la natura. « Ciò significa che questo ordinamento non ha perduto il suo vigore, benché l'uomo abbia perso la primitiva innocenza » (Udienza generale del 21-9-1979).

solitudine originale, inoltre, in cui l'uomo si scopre come persona, chiama di per sé il suo opposto, e cioè la comunione d'amore. La solitudine originaria dell'uomo mostra che « non è bene che l'uomo sia solo », perché la struttura profonda del suo essere è comunione.

Pur con le debite distinzioni⁴³, occorre riconoscere che vi sono profonde analogie tra lo stato di solitudine originaria dell'uomo qui descritto e l'angoscia dell'innocenza di cui parlava Kierkegaard. E questo non solo perché solitudine originaria e angoscia vogliono indicare una *condizione esistenziale dell'uomo* e non effimeri sentimenti; ma perché la solitudine originaria è rivelativa di tutta una gamma di significati relativi alla struttura ontologica dell'uomo nei confronti del mondo e di Dio stesso, che è per molti tratti analoga a quella che rivela l'*angoscia innocente*.

La solitudine originaria svela all'uomo che egli è « solo », ossia che è diverso dagli altri esseri creati ed è aperto ad un dialogo unico e assoluto con Dio. Essa rivela cioè la struttura ontologica dell'uomo come *persona*. « Senza quel significato così profondo della solitudine originaria dell'uomo, non può essere intesa e correttamente interpretata l'intera situazione dell'uomo creato "a immagine di Dio", che è la situazione della prima, anzi primitiva alleanza con Dio »⁴⁴. Ora, non è anche l'angoscia innocente il sentimento fondamentale che rivela all'uomo la sua condizione di differenza dagli altri esseri, per la consapevolezza della sua libertà? Non è forse questa angoscia dell'innocenza che svela all'uomo l'unicità della propria struttura ontologica fondata sulla libertà, rivelando nel contempo il suo essere persona?

⁴³ Occorre innanzi tutto precisare che le analisi di Kierkegaard sono quelle di un filosofo che applica la propria dottrina all'esegesi della Scrittura, mentre quelle del Santo Padre rappresentano in primo luogo, pur utilizzando il metodo dell'analisi esistenziale, un'interpretazione *magisteriale* della Scrittura. Inoltre, mentre è lo stesso testo sacro che parla di « solitudine » per l'uomo, è invece Kierkegaard che interpreta quella solitudine come angoscia. L'angoscia dell'innocenza non sarebbe altro che un'estensione e una qualificazione delle caratteristiche esistenziali della « solitudine » di cui parla la Scrittura.

⁴⁴ *L'uomo dalla originaria solitudine alla consapevolezza che lo fa uomo*, in « L'Osservatore Romano », 25-10-1979.

La solitudine originaria svela all'uomo che egli, come persona, è costituito « partner dell'Assoluto », ossia come qualcuno che Dio interpella direttamente, e che deve rispondere con una libera scelta tra il bene e il male, tra la vita e la morte. « Le parole del primo comando di Dio Jahvè (Gen. 2, 16-17) che parlano direttamente della sottomissione e della dipendenza dell'uomo creatura dal suo Creatore, rivelano appunto tale livello di umanità, quale soggetto dell'alleanza e partner dell'Assoluto. L'uomo è solo: ciò vuol dire che egli, attraverso la propria umanità, attraverso ciò che egli è, viene nello stesso tempo costituito in un'unica, esclusiva ed irripetibile relazione con Dio stesso »⁴⁵.

Ma non nasce l'angoscia dell'innocenza proprio dalla consapevolezza di questa dipendenza da Dio e dalla possibilità che il suo comando possa essere trasgredito? « Il divieto angoscia Adamo », dice Kierkegaard, perché la possibilità della sua trasgressione lo rende cosciente di avere un limite alla sua azione, di essere dipendente nella sua libertà dal comando di Dio; che la sua possibilità di scelta, insomma, è strettamente legata alla prima e fondamentale alleanza in cui si trova stabilito con Dio. La solitudine originaria non è ordinata soltanto all'alleanza con Dio, da cui dipende la continuità nella vita, ma anche, fin da principio, alla possibilità della sottrazione del fondamento d'essere della propria esistenza, alla morte. « Le parole di Dio Jahvè rivolte all'uomo confermavano una dipendenza nell'esistere, tale da fare dell'uomo un essere limitato e, per sua natura, suscettibile di non esistenza. L'uomo, che aveva udito tali parole, doveva ritrovarne la verità nella stessa struttura interiore della propria solitudine e, in definitiva, dipendeva da lui, dalla sua libera scelta, se con la solitudine fosse entrato anche nel cerchio dell'antitesi rivelatogli dal Creatore, insieme all'albero della conoscenza del bene e del male, e avesse così fatto propria l'esperienza del morire e della morte... Egli inoltre avrebbe dovuto capire che quell'albero misterioso nascondeva in sé una dimen-

⁴⁵ *Ibid.*

sione di solitudine, fino ad allora sconosciuta, della quale il Creatore lo aveva dotato in mezzo al mondo degli esseri viventi »⁴⁶. Alla luce del comando di Dio l'uomo legge la propria solitudine in modo più profondo, perché comprende che quella solitudine stessa che lo costituiva partner dell'Assoluto, che lo incamminava sulla via della comunione con Lui, avrebbe potuto trasformarsi, con la trasgressione, in solitudine definitiva. L'uomo diviene consapevole della propria dipendenza, nell'esistere, da Dio, e della tremenda *possibilità* di scelta tra la vita e la morte. « L'alternativa tra la morte e l'immortalità entra sin dall'inizio nella definizione dell'uomo e appartiene da principio al significato della sua solitudine di fronte a Dio stesso »⁴⁷.

Anche qui, notevoli e stimolanti sono le analogie con l'angoscia innocente. L'angoscia, anche nello stato di innocenza dell'uomo, poiché nasce in relazione al divieto di Dio, « si angoscia » soprattutto per la possibilità della trasgressione; l'angoscia è cioè relazionata alla possibilità della perdita del proprio fondamento d'essere, alla morte. È anzi proprio l'orizzonte della possibilità suprema del morire come privazione della continuità dell'esistere, che rende « angosciata » l'angoscia, anche nello stato d'innocenza. L'angoscia innocente è rivelativa della struttura ontologica dell'uomo, perché da una parte lo rende consapevole della propria dipendenza nell'essere da Dio, dall'altra gli preannuncia la possibilità della fissazione radicale dell'angoscia come solitudine definitiva, in quello stato di angoscia che Kierkegaard chiama « malattia mortale »⁴⁸. L'angoscia, fin dall'inizio, stimola l'uomo alla comprensione della sua condizione esistenziale. Ma non è vissuta come qualcosa di definitivo, bensì come una dimensione dinamica del proprio essere, che deve essere superata

⁴⁶ Nella definizione stessa dell'uomo l'alternativa tra morte e immortalità, in « L'Osservatore Romano », 1-11-1979.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ La « malattia mortale » è per Kierkegaard propriamente la disperazione. La quale però, in quanto assenza di ogni speranza, è anche impossibilità della libertà; quindi, l'esatto opposto dell'angoscia come possibilità della libertà, o meglio, fissazione definitiva dello stato di angoscia senza possibilità di redenzione. Con un'efficace immagine Kierkegaard raffigura la disperazione come l'angoscia di un agonizzante « senza poter morire », S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, in *Opere*, cit., p. 428.

in ciò che è al di là dell'angoscia, il mantenimento e la crescita della comunione con Dio.

Il senso profondo della solitudine originaria dell'uomo va ritrovato infine nel fatto che attraverso di essa l'uomo scopre la propria dipendenza nell'essere, ma anche la possibilità di un superamento della propria solitudine nella comunione con Dio e con un altro essere, in una « ermeneutica del dono ». « La dimensione del dono decide della verità essenziale e della profondità di significato dell'originaria solitudine-unità-nudità. Essa sta anche nel cuore stesso del mistero della creazione. Creatore è colui che chiama all'esistenza dal nulla e che stabilisce nell'esistenza il mondo e l'uomo e l'uomo nel mondo, perché egli è amore (1 Gv., 4, 8)... Attraverso queste parole noi siamo avviati a intravedere nell'amore il motivo divino della creazione, quasi la sorgente da cui essa scaturisce... La creazione, come azione di Dio, significa non soltanto chiamare dal nulla l'esistenza... ma significa anche *donazione*: una donazione fondamentale e radicale, vale a dire una donazione in cui il dono sorge proprio dal nulla. La creazione è un dono perché in essa appare l'uomo che è capace di comprendere il senso stesso del dono nella chiamata dal nulla all'esistenza. Ed egli è capace di rispondere al Creatore col linguaggio di questa comprensione »⁴⁹. Nello stato di solitudine originaria l'uomo riceve in dono il creato e l'altro uomo. « Quando Dio Jahvè dice che "non è bene che l'uomo sia solo" afferma che da solo l'uomo non realizza totalmente questa essenza (dell'essere personale); la realizza soltanto esistendo *con* qualcuno e ancor più profondamente e completamente esistendo *per* qualcuno »⁵⁰. Tale compimento nell'amore dell'uomo-persona « appartiene al mistero della creazione fatta per amore ». Il canto d'amore di Adamo all'apparizione di Eva nasce « dalla profondità stessa della sua solitudine umana » e « proprio attraverso la profondità di quella solitudine originaria, l'uomo emerge ora nella dimensione del dono reciproco »⁵¹.

⁴⁹ *La verità sull'uomo è forza della grande causa della pace*, in « L'Osservatore Romano », 2.3-1-1980.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *La rivelazione e la scoperta del significato sponsale del corpo*, in « L'Osservatore Romano », 10-1-1980.

Come la solitudine originaria, anche l'angoscia svela all'uomo il dinamismo del proprio essere per l'amore. Kierkegaard ha mostrato come la dialettica stessa dell'angoscia innocente conduca l'uomo alla salvezza della propria vita nella fede e nell'amore in Dio. Le più recenti analisi esistenziali, che pure altro non sono che uno sviluppo della sua impostazione⁵², indicano efficacemente come l'amore, nel suo senso anche umano, nasca dall'angoscia. « L'amore è il totale abbandono di un essere ad un altro essere, il rifiuto dell'ultima dimensione di solitudine. Questo fine non può essere raggiunto se ciascuno non si identifica assolutamente a ciò che è per l'altro »⁵³. Non esiste amore senza un superamento del proprio io verso la comunione. « Il vero amore è morte e risurrezione, sparizione del per-sé e nascita del per-noi »⁵⁴. L'angoscia, se è relativa alla morte come definitivo abbandono della speranza, come rifiuto del dono dell'essere — la malattia mortale — è anche relativa alla morte come amore, alla morte come uscita da sé e annullamento di sé per l'altro e per Dio. « Vi è un legame tra l'amore e la morte che fa sì che l'amore sia anche angoscia »⁵⁵. L'angoscia innocente in questa prospettiva è in definitiva l'angoscia dell'amore.

La « creazione » nel Libro di Giobbe

La condizione esistenziale dell'uomo, anche nello stato di innocenza, comportava dunque una « qualche privazione di bene », che egli sperimentava attraverso il sentimento della propria originaria solitudine. Possiamo supporre che questa solitudine

⁵² Cf. in particolare: A. de Waelhens, *Notes sur l'angoisse...*, in *Existence et Signification*, Nauwelaerts, Louvain-Paris 1967, pp. 169-189; E. Lévinas, *Transcendance et mal*, cit., pp. 68 ss., che intende l'angoscia come la punta aguzza che risveglia nell'uomo il desiderio del bene e di Dio; e J. Boutonnier, *L'angoisse*, che unisce le proprie esperienze di psichiatra alle riflessioni dell'analisi esistenziale sull'angoscia, e vede in questa il cammino necessario dell'amore e quindi dello sviluppo della persona umana.

⁵³ A. de Waelhens, *op. cit.*, p. 187.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 188.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 187.

diveniva essa stessa fonte di una qualche angoscia esistenziale, la quale, come la solitudine, era relativa alla rivelazione della profondità della relazione con Dio, della possibilità della libertà, del peccato e della morte, e soprattutto del « dono » della creazione, e quindi dinamicamente inserita nella crescita dell'amore nell'uomo. Ma che pure, come la solitudine, era espressione di una « qualche privazione di bene » che fin dall'inizio ha caratterizzato la creaturalità dell'uomo qualificandone la condizione esistenziale non come statica e definitiva, ma inserita in un processo di sviluppo e di crescita dell'essere personale. Esiste un'« angoscia innocente » dunque, e non è arbitrario supporre che essa sopravviva, come angoscia metafisica rivelativa della condizione esistenziale di « creaturalità », nell'angoscia dell'uomo storico, nel grido del Giobbe di tutti i tempi.

Ma, possiamo domandarci, non è andare troppo lontano raffrontare l'angoscia di Giobbe con il dinamismo originario della creazione? Non si tratta di problemi assolutamente diversi?

Nell'ultima parte del Libro di Giobbe, in cui intervengono prima un quarto amico di Giobbe, Eliu⁵⁶, quindi Dio stesso, viene introdotto un elemento nuovo e fondamentale come risposta all'angoscia di Giobbe: e cioè che, sia nel discorso di Eliu che in quello di Dio, l'angoscia di Giobbe viene sottratta all'interpretazione del suo senso legata alla sua esistenza individuale ed inserita nel contesto più ampio del mistero di tutta la creazione. Il roteare dei cieli e delle stelle, la grandiosità del creato, la magnificenza degli esseri viventi, vengono fatti passare dinanzi agli occhi di Giobbe affinché egli mediti che il mistero della sua

⁵⁶ Le interpretazioni delle parole di questo strano personaggio che appare all'improvviso, sono state numerosissime e contrastanti. Per S. Gregorio Magno, Eliu era un vanesio e un chiacchierone, che confondeva verità e falsità; per S. Agostino, S. Tommaso, Calvino, Eliu rappresenta già la voce di Dio, e nei suoi discorsi vengono tentate già soluzioni nuove al problema dell'angoscia e del dolore; tra gli esegeti moderni, alcuni vedono in Eliu « l'avvocato di Dio » (Hertzeberg), altri il « consolatore di Giobbe » (Bruno Balscheit); c'è poi chi ritiene i suoi discorsi la vera fine del Libro di Giobbe, di cui lo stesso intervento di Dio non sarebbe che un'appendice (Cornill), e chi, molto acutamente, osserva che Eliu è sia contro Giobbe che contro i tre amici, ma anche contro Dio, e che le sue parole servono soprattutto a preparare, per contrasto, l'intervento di Dio (Fohrer, Lubsczyk).

angoscia deve essere portato piú in alto, deve poter esser visto con gli occhi di chi conosce, per averli creati, i misteri della sussistenza e della relazione degli esseri tra di loro, e quelli del vivere e del morire, della forza e della debolezza, del perdersi e del ritrovarsi. Non è un caso — anche se nessun esegeta può oggi accettare questa tesi ⁵⁷ — se il Talmud babilonese e anche una lunga tradizione rabbinica abbiano attribuito la paternità del Libro di Giobbe alla mano dello stesso Mosè. Il poema della creazione raffigurato nelle parole del Genesi doveva essere completato dal poema del mistero piú enigmatico della creazione, quello del dolore che colpisce misteriosamente l'esistenza delle creature anche innocenti. In pagine che non cedono in bellezza e grandiosità a quelle del Genesi, e che facevano dire a Flaubert che Giobbe era « il libro piú poetico della letteratura universale », nei discorsi di Eliu e in quelli di Dio il mistero del dolore dell'uomo viene inserito con potenza e forza all'interno del mistero della creazione. Non sembri perciò una digressione avvicinare con maggiore attenzione questi discorsi. Con l'avvertenza che, secondo l'Autore del Libro, solo il discorso di Dio costituisce una grandiosa e diretta risposta a Giobbe, mentre quello di Eliu ne è soltanto una graduale, ma incompleta, preparazione ⁵⁸.

« Con un misto di amabilità e di arroganza, Eliu si rivolge a Giobbe » ⁵⁹. Egli liquida subito Giobbe sul punto delle sue affermazioni che egli ritiene piú falso: « Ti ho sentito dire poco fa con le mie stesse orecchie: Puro io sono e senza alcun peccato, monda è la mia coscienza e non ha nessuna colpa. Ma ora Dio cerca pretesti a mio danno, mi considera quasi fossi il suo nemico » (Giob. 33, 8-10). Giobbe dice il falso, quando si proclama innocente, sostiene Eliu, non perché, come sostenevano i tre amici, c'è un legame di reciprocità tra la colpa e il

⁵⁷ Cf. per questo E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, cit., pp. 147, 151 ss.

⁵⁸ E con l'avvertenza che Eliu, « in una forma piú raffinata, si mostra contrario perfino ai discorsi posti sulla bocca di Dio ». (G. Fohrer, *Il Libro di Giobbe*, cit., p. 445).

⁵⁹ H. Lubczyk, *Il Libro di Giobbe*, cit., p. 203.

castigo, ma perché il dolore — che Eliu rappresenta prevalentemente nelle immagini dell'angoscia notturna — viene inviato, è vero, direttamente da Dio, ma ai fini di purificazione e di salvezza. È questa la novità teologica, se così possiamo dire, e il senso che caratterizza l'intero contesto del discorso di Eliu, sia rispetto a quelli dei tre amici, nei confronti dei quali rappresenta un ulteriore sviluppo, sia, come vedremo, rispetto a quello di Dio. « Nel sogno, nella visione notturna quando l'uomo è caduto nel sonno più profondo, è il momento in cui Dio apre l'orecchio umano per imprimervi il proprio ammonimento, per salvare l'anima di lui dal castigo » (Giob. 33, 15-18). Nel sogno, nelle angosce notturne, nei terrori subitanei dello spirito, è Dio che parla al cuore dell'uomo. La stessa malattia fisica deve essere considerata solo come un aspetto della notte interiore che Dio invia nel cuore dell'uomo affinché egli possa vedere una nuova aurora per la sua vita. « Dio ammonisce l'uomo col dolore nel suo letto. La sua esistenza gli fa venire a schifo anche il pane. Tutto il suo essere è prossimo alla morte e la sua vita sta per cadere in preda all'estinzione » (Giob. 33, 19-22). *Ogni uomo*, e non solo il peccatore, ha bisogno del dolore dalla mano di Dio⁶⁰. La caratteristica che distingue i discorsi di Eliu da quelli di Dio viene già qui adombrata: Eliu ha presente non il piano originario della creazione, ma la storia reale dell'uomo, la situazione di peccato in cui *ogni uomo* si trova. Per questo Eliu ribatte ancora contro Giobbe l'impossibilità del suo ritenersi giusto: « Giobbe infatti ha detto: inguaribile è la mia ferita aperta dalla freccia di Dio ma senza mia colpa » (Giob. 34, 5-6). Per Eliu Giobbe bestemmia perché dice che la sua amicizia con Dio è stata inutile: « Quale uomo è come Giobbe che si beve la bestemmia come acqua? » (Giob. 34, 7). Dio, dice Eliu, non può commettere ingiustizia, lui che regge i cieli e governa la terra e che « se su di sé ritraesse il proprio spirito e il soffio

⁶⁰ Eliu riprende gli stessi termini con cui Giobbe aveva gridato la propria disperazione, ma per dare ad essi un senso teologico diverso. Giobbe gridava l'« invano » del suo amore per Dio; Eliu afferma che non esiste nella realtà l'uomo giusto, e che pertanto Dio invia il dolore come strumento di salvezza non solo per il peccatore ma per ogni uomo.

della vita ogni essere sarebbe obbligato a estinguersi e la creatura umana tornerebbe in polvere » (Giob. 34, 14-15)⁶¹. Per Giobbe Dio tace di fronte al suo grido di dolore e il suo silenzio non fa che rendere più disperata l'angoscia del suo spirito. Per Eliu Dio è talmente grande sull'universo che può insieme essere vicino e lontano dall'uomo. « Chi potrà mai incolparlo, se tace? Chi muovergli causa, quando nasconde la sua faccia? » (Giob. 34, 29). Dio è « il giusto », e il dolore che egli invia, anche se apparentemente non meritato, fa parte del suo altissimo governo sugli uomini e sulla creazione intera. La teologia di Eliu ripete il dogma veterotestamentario secondo cui Dio governa tutta la vita dell'uomo; ma, osserva un esegeta, « in esso non può venire inserita la lotta sostenuta da Giobbe per comprendere più profondamente Dio »⁶². In Eliu non appare l'esclamazione di Giobbe: « Egli uccide il colpevole e l'innocente » (Giob. 9, 22), ma solo la nuda grandezza di Dio, l'infinita distanza che lo separa dagli uomini, per cui, come dice Eliu: « Se pecchi, cosa credi di fargli? » (Giob. 35, 6). « Contempla il cielo e guardalo bene, solleva gli occhi alle nubi che stanno sopra di te » (Giob. 35, 5). Se Dio si nasconde, se appare assente nel dolore, l'uomo non può dubitare della sua giustizia suprema. « Dov'è il Dio che mi ha creato, che ci rende più saggi degli animali della terra, più intelligenti degli uccelli del cielo? » (Giob. 35, 10-11). Dio non risponde, non ascolta questi lamenti, perché con il suo silenzio vuole che l'uomo giusto lo cerchi e il malvagio lo tema. Dio agisce nella « notte », simbolo essa stessa e vestigio della sua presenza. « Anche nella notte l'uomo dovrebbe cercare il suo Creatore e mostrarsi in ogni luogo più savio delle belve e degli uccelli, lodando Dio anche nell'oscurità »⁶³. Dio deve ispirare all'uomo « inni di lode nella notte » (Giob. 35, 10) e la domanda « Dov'è Dio? » (Giob. 35, 10; Ger. 2, 8; Sal. 95, 6) de-

⁶¹ Osserva un esegeta che l'apologia che Eliu fa di Dio è inconfutabile; « tuttavia le sue parole non colgono il segno nei loro riferimenti a Giobbe » (H. Lubczyk, *op. cit.*, p. 214) perché Giobbe conosce questa presenza di Dio nel creato, ma il suo problema è quello di una comunione personale con lui che l'agire stesso di Dio sembra mettere in discussione.

⁶² H. Lubczyk, *op. cit.*, p. 218.

⁶³ *Ibid.*, p. 222.

ve trasformare la sua angoscia in giubilo, la sua « notte » in canto e in attesa fiduciosa del sorgere del mattino.

L'indipendenza di Dio dal mondo, la sua trascendente alterità sono troppo superiori all'uomo perché questi possa comprenderli. Eliu non comprende la specificità del dramma esistenziale di Giobbe, anche se prepara il discorso di Dio stesso inserendo il dramma di Giobbe nel mistero della creazione e, attraverso l'immagine della notte, fa balenare a Giobbe la speranza che « anche te egli intende strappare dalle fauci del dolore permettendoti di spaziare in ampiezze sconfinite » (Giob. 36, 16)⁶⁴. Eliu non comprende il grido di Giobbe che non si rivolge a Dio per riceverne aiuto, ma « si rivolge contro Dio stesso divenuto apparentemente nemico »⁶⁵.

E tuttavia i discorsi di Eliu portano una reale novità rispetto ai discorsi dei tre amici e, con la presentazione della Maestà e della Trascendenza di Dio sulla creazione, aiutano a svelare alcuni aspetti finora restati in ombra dell'angoscia dell'innocente Giobbe, come angoscia propria della condizione di creaturalità di fronte a Dio e alla sua tremenda Alterità. Dio non è un « qualcosa » come gli altri esseri; l'uomo non possiede nessun potere per trovare Dio, e neanche l'uomo giusto, che vive di fede, può obbligare Dio ad una presenza clemente, se Dio vuole sottrarsi e nascondersi. Non vi è giustizia di uomo che, nella pretesa dell'innocenza, possa avere ragione nei confronti di Dio. In un certo senso, l'uomo è sempre « reo » di fronte a Dio, non perché è colpevole, ma perché non può ontologicamente pareggiare la giustizia divina. Solo il riconoscimento della validità del giudizio di Dio, qualunque esso sia, con la confessione della propria impotenza al giudizio (« mi ritratto — dice alla fine Giobbe — mi pento sulla polvere e sulla cenere », Giob. 42, 1.6), può sperare la salvezza. L'essenza di Dio, cioè, non è una realtà sperimentale, su cui

⁶⁴ Con straordinaria acutezza l'Autore del Libro ci presenta progressivamente le varie possibili concezioni del dolore e dell'angoscia, senza negare il loro parziale valore di verità, ma mettendo progressivamente a fuoco, attraverso scarti e differenze sottili, il vero problema di Giobbe.

⁶⁵ H. Lubczyk, *op. cit.*, p. 229.

l'uomo possa avere familiarmente presa. « Veramente Egli l'assolutamente diverso, il Totalmente Altro »⁶⁶. Dinanzi a Dio l'uomo prova un profondo timore, ha coscienza del suo nulla, avverte l'instabilità del proprio fondamento d'essere⁶⁷. Dinanzi a Dio « Abramo è assalito da un oscuro terrore » (Gen. 15, 12) e sente di essere « polvere e cenere » (Gen. 18, 27); Giacobbe « è preso da timore » (Gen. 28, 17) e avverte in sogno come « terribile » l'apparizione di Jahvè; Daniele si sente svenire (cf. Dan. 10, 8-9); Isaia dice « Io sono perduto » (Is. 6, 5); e Giobbe è annientato dall'angoscia (cf. Giob. 40, 3-5; 23, 15-16). In tutta l'esperienza biblica la relazione con Dio non è vista come un assorbimento in un tutto indistinto, ma essa ha i caratteri del timore e del tremore dinanzi ad un Essere personale la cui santità e purezza annientano l'uomo. Dinanzi a Dio l'uomo avverte di essere una creatura, e il desiderio di incontrarlo diviene per lui motivo di tormento e di angoscia. « La percezione e l'esperienza di Dio non solo come padre amorevole e nemmeno solo come giudice dei peccati, ma essenzialmente come una forza che respinge la creatura, che annienta l'uomo, è un fatto extratemporale, confermato dalla esperienza di Dio di un Lutero e di un Pascal, esperienza fatta vicina all'abisso della disperazione. Un cristianesimo che non è più cosciente di quest'ultima profondità della contrapposizione tra Dio e la creatura ha appunto, con ciò stesso, perduto la sua incondizionata serietà senza la quale il messaggio affidatogli diviene incoscienza superficiale »⁶⁸. In questa prospettiva, che suggeriscono le parole di Eliu, il senso dell'angoscia di Giobbe andrebbe dunque ricercato nell'orrore che lo spirito dell'uomo prova dinanzi a Dio, nello sgomento che l'assale dinanzi al Totalmente Altro. Indubbiamente occorre riconoscere che pro-

⁶⁶ G. von Rad, *Die Theologie des Alten Testaments*, München 1965, I, p. 238.

⁶⁷ « Nelle religioni extrabibliche il sacro si presenta stranamente in modo molto più neutro e impersonale, come qualcosa che esiste per se stesso », G. von Rad, *op. cit.*, p. 239.

⁶⁸ Walter Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, Göttingen 1968, I, p. 181.

prio questa è una delle dimensioni dell'« angoscia innocente », così bene espressa da S. Agostino: « Inhorresco, in quantum dissimilis ei sum », « inorridisco per quanto sono dissimile a Lui »⁶⁹. Non si tratta dell'angoscia dal peccato, ma più profondamente dell'angoscia propria della creatura che cerca Dio, e proprio perché lo desidera vicino ne avverte l'infinita alterità e ne prova sgomento e terrore.

Che questo sia il senso globale del discorso di Eliu, si può riscontrare dalla fine delle sue parole, che additano a Giobbe l'imperscrutabile grandezza divina nella creazione. Le gocce dell'umidità, le benefiche piogge, i torrenti, il tuono allorché esce dalla sua dimora, il suo fragore, lo scatenamento dei lampi attraverso il cielo, i nascondigli delle fiere, i ghiacciai significano l'assoluta libertà e indipendenza di Dio nei confronti della creazione, l'imperscrutabilità, per l'uomo, dei motivi del suo agire, da cui deve conseguire un umile riconoscimento della propria « diversità » da Dio. È sufficiente la fiducia che Dio tutto governa e conduce. Persino i fenomeni minacciosi come i tuoni, i lampi, le alluvioni, le fiere, che atterriscono l'uomo, possono tornare di utilità: la pioggia per le messi dei campi, il dolore per la grazia nel cuore dell'uomo.

In definitiva, però, possiamo dire che, sebbene contengano una grande parte di verità, le parole di Eliu non comprendono il fondo del problema di Giobbe. Sebbene conosca il vero senso della trascendenza di Dio, Eliu si ferma in fondo ad una concezione utilitaristica del dolore, che serve all'uomo pur nell'oscurità e nell'angoscia, e non sa elevarsi alla visione di un rapporto più vicino e più sublime tra Dio e l'uomo. Il problema di Giobbe, che « si sente assalito come da un prepotente nemico »⁷⁰, è infatti quello della possibilità di un amore senza ricompensa, del desiderio di un'intimità maggiore con Dio e che in un certo senso è frustrato da Dio stesso. Eliu è fermo alla « terrificante maestà di cui Dio si circonda » (Giob. 37, 22), comprende l'angoscia che nei suoi confronti assale l'uomo, ma non sa intendere

⁶⁹ S. Agostino, *Confessioni*, XI, 9, 11, Città Nuova, Roma 1965, p. 366.

⁷⁰ H. Lubczyk, *op. cit.*, p. 229.

l'angoscia come il grido per una superiore comunione con lui, in una rinnovata visione delle relazioni che, fin dall'inizio della creazione, e in un progresso di crescita, legano Dio alla creazione intera.

Parlando « dal turbine » (Giob. 38, 1), Dio conduce Giobbe immediatamente, e non alla fine di una lunga riflessione sul dolore, come aveva fatto Eliu, a contemplare le magnificenze della creazione. Come osserva un esegeta, « ciò è un segno che la soluzione del problema di Giobbe non avviene sul piano della conoscenza intellettuale e dei concetti, che si lascerebbero in qualche modo sintetizzare nell'ambito di una formula dottrinale, bensì per mezzo di un avvenimento, al quale Dio fa sí che Giobbe prenda parte »⁷¹. Giobbe cioè viene trasportato direttamente da Dio — e questo è il significato della teofania nell'Antico Testamento — a contemplare la creazione, in un certo senso con l'occhio di Dio. Se non si vuole svalutare tutto l'intervento di Dio e vanificare i problemi posti nel Libro, occorre riconoscere un grande significato teologico a questo fatto. La raffigurazione delle creature, fatta da Dio stesso, non è un'aggiunta al problema del dolore e dell'angoscia, ma è qualcosa di « collegato con i problemi dibattuti nel Libro molto piú strettamente di quanto generalmente non si creda »⁷². La raffigurazione delle creature e l'approfondimento da parte di Dio stesso del mistero della creazione è qualcosa di molto attinente al mistero dell'angoscia di Giobbe⁷³. Indubbiamente, il fatto stesso che Dio, finora nascosto nel silenzio, finalmente risponda e mostri, con la magnificenza della creazione, il suo onnipotente potere su di essa, e attragga Giobbe alla contemplazione, è già un conforto per il suo cuore esacerbato. Ma se si osservano da vicino le parole di Dio, v'è in esse un contenuto teologico densissimo e una visione della creazione, in un certo senso, con gli occhi stessi di Dio, che vi si rispecchia come in

⁷¹ *Ibid.*, p. 239.

⁷² *Ibid.*, p. 240.

⁷³ Cf. anche H. Lubczyk, *Wortschöpfung und Tatschöpfung* (La creazione come è descritta nelle parole e come appare nella realtà), in « Bibel und Leben », VI (1965), pp. 193 ss.

un'immagine, ma che anche, solo, sa dominarne dal di dentro il suo intimo senso e la vita. « Dove poggiano le profondità della terra e chi vi collocò la prima pietra? Allora le stelle del mattino già cantavano in coro, e tutti concordi i figli di Dio facevano festa applaudendo » (Giob. 38, 6-7). La creazione appare come un radioso mattino che illumina le tenebre del caos, e la sua luminosità diviene subito allegoria di una redenzione più grande e più vasta, e annuncia splendori più « spirituali e profondi ». Eppure, all'interno di questa creazione, è già presente per Dio la notte, che acquista qui significati ancor più pregnanti che in Eliu, come qualcosa che in un certo senso fa parte, in modo innocente e primigenio, del suo disegno originario.

« Dove abitano le tenebre se volessi ricondurle entro il loro confine? Ti comporti come se sapessi, quasi fossi nato al tempo della loro creazione » (Giob. 38, 19-21). Le tenebre della notte simboleggiano l'ombra necessaria alla luce, simboleggiano quella « qualche privazione di bene » che fin dal principio apparteneva non solo all'uomo, ma alla condizione creaturale del cosmo, e di cui Dio solo conosce a fondo il mistero. Le immagini della creazione che ritornano nei discorsi di Dio e che tanto hanno sconcertato gli esegeti, fino a far dire, prima alla tradizione rabbinica e poi ai commentari gnostici che Giobbe rappresentava una contestazione ed una netta contraddizione al Genesi, non a caso ritornano sulle « zone d'ombra », se così possiamo chiamarle, che danno alla creazione stessa il suo pieno e integrale significato. I « depositi della neve », le « provviste di grandine », la « procella che sceglie il proprio cammino », « il vento orientale che si scatena sulla terra », « i flutti del mare », « le nubi tonanti che si scaricano sulla terra di nessuno », « i deserti non abitati dall'uomo », « le solitudini selvagge e ancora vergini », « i lampi che si scagliano in basso », la burrasca « che svuota gli otri del cielo », tutte queste immagini mostrano che la creazione ha i suoi punti di tenebra e di luce, di forza e di debolezza, di deserto e di vita. E questi contrasti servono a mostrare la creazione stessa non come un'immagine statica della divinità, ma come qualcosa di vivente e

dinamico, in cui è inserita, per una superiore sapienza divina, la possibilità della procella e della tempesta, della potenza e della fragilità, del nascere e del perire di tutte le cose. Eliu presentava le immagini della creazione per annientare Giobbe dinanzi all'onnipotenza divina. Dio sembra invece voler accogliere il grido di Giobbe, ma per inserirlo nella contemplazione dei misteri stessi della creazione. E, in questo orizzonte, fargli comprendere dal di dentro, in modo oracolare e profetico, il senso del suo dolore, nei confronti del quale le parole divine divengono così giudizio e conforto, confutazione e salvezza. L'ombra della creazione, di cui la notte è il simbolo più efficace, diviene presto indicazione di ciò che questa immagine vuole realmente indicare: il dolore e il suo mistero che sembra appartenere fin dal principio alle creature più innocenti. Il leone va a caccia per «soddisfare la fame dei suoi cuccioli, che si dispongono all'agguato» (Giob. 38, 39.40); le bestie feroci e i corvi procurano voracemente il nutrimento ai loro piccoli; le cerva soffrono i dolori del parto, ma i loro piccoli «fuggono via e non tornano più da chi li ha partoriti» (Giob. 39, 4). Giobbe è portato a riflettere che «dolori e separazioni hanno luogo anche fra gli animali, fra i quali non esiste la responsabilità delle colpe»⁷⁴. E l'immagine del parto non significa forse che le doglie dell'angoscia partoriranno in Giobbe una nuova vita? All'asino selvatico «io stesso diedi una patria nel deserto» (Giob. 39, 6), dice Dio; ove il «deserto» simboleggia il vuoto e l'aridità da cui pure, per opera divina, per un meraviglioso prodigio, può germogliare la vita. Persino nel sangue vi è qualcosa di magnifico e misterioso agli occhi di Dio. «Crudele è lo struzzo verso i suoi piccoli» (Giob. 39, 16) e a caccia della preda «il falco si libra in alto» (Giob. 39, 26), mentre i piccoli dell'aquila «si nutrono di sangue e dove vi è una carogna, là si trova anche l'aquila» (Giob. 39, 30).

Nel suo libro intitolato *Il sacro*, Rudolf Otto ha voluto vedere «proprio nel deserto al di là del bene e del male che questo Jahvè apre come il "suo" al di là, una soluzione»⁷⁵.

⁷⁴ H. Lubczyk, *op. cit.*, p. 251.

⁷⁵ Cf. anche E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, cit., p. 158.

Dio mostrerebbe a Giobbe la luce e la tenebra, la tempesta e il sereno, la vittima e la fame predatrice non tanto per mostrare qual è la relazione comprensibile alla conoscenza umana di questi eventi tra di loro, quanto per attrarre Giobbe in un « al di là » in cui è Dio stesso, nella cui visione questi eventi assumono il loro senso pieno, non più contraddittorio, ma profondamente unitario e svelatore dei « misteri » della creazione.

Vien fatto di pensare alle visioni di Isaia in cui « il lupo dimorerà insieme con l'agnello, la pantera si sdraierà accanto al capretto; il vitello e il leoncello pascoleranno insieme; il leone si ciberà di paglia come il bue e il bambino metterà la mano nel covo dei serpenti velenosi » (Is. 4, 6-8). Non è questa forse la profezia del radicale cambiamento escatologico della creazione, a cui essa deve tendere guidata dalla parola di Dio? E non è questa l'indicazione che la creazione troverà il suo inizio solo con la sua « fine », verso cui ora tende con affanno non comprendendo sempre il senso delle sue realtà anche contraddittorie? Solo nel contesto neotestamentario verrà affermato con chiarezza che « tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto » (Rom. 8, 22). E verrà svelato con completa chiarezza che tutte le realtà dolorose del cosmo confluiscono nell'Uomo dei dolori, che dà ad esse il loro vero senso e le trasfigura. « Il gemito del cosmo può trovare la sua risposta adeguata solamente nel grido doloroso, emesso da Gesù morente »⁷⁶.

Tornando alle immagini tratte dal Libro di Giobbe, diviene sempre più chiaro che esse « costituiscono qualcosa di più di una zoologia primitiva. L'Autore se ne serve per condurre ad un incontro con Dio. Gli esseri creati si fanno qui trasparenti. Essi rivelano il Creatore »⁷⁷. Gli aquilotti e le loro prede, i leoni e le loro vittime, anche se all'occhio dell'uomo può sembrare contraddittorio, sono tutte immagini di Dio stesso. Viene fatto qui di pensare all'altro messaggio proclamato da Isaia:

⁷⁶ M. Flick, Z. Alszeghy, *Il mistero della croce*, Queriniana, Brescia 1978, p. 273.

⁷⁷ H. Lubczyk, *op. cit.*, p. 256.

« Io, l'Eterno, faccio il bene e provo il male » (Is. 45, 7). C'è qui qualcosa della natura divina che appare duplice, alla debolezza della vista dell'uomo, e che Giobbe è invitato a trascendere; e che non a caso ha fatto giungere alcuni degli interpreti moderni che abbiamo esaminato — Jung, Bloch, Nemo — alla tesi della duplicità « sostanziale » di Dio⁷⁸. Ma se Giobbe è invitato ad elevarsi fino a vedere queste realtà, che a lui appaiono contrastanti, con l'occhio di Dio; e se Dio stesso sembra compiacersi in esse vuol dire che la « duplicità » appartiene alla loro creaturalità; soprattutto, vuol dire che in Dio è possibile un superiore modo di comprenderle, a cui non può elevarsi la ragione umana senza una diretta rivelazione. L'esilio della parola, a cui l'angoscia aveva fatto approdare Giobbe, si apre alla rivelazione di una Trascendenza di parola, che sola può spiegarne il mistero. Solo a Dio è possibile rivelare il « senso » divino del dolore che colpisce le creature innocenti, a lui che è « al di là » non come un deserto immobile e inerte, ma come l'Essere personale dialogante con le creature, su cui ha le sue intenzioni e verso cui agisce con recondite finalità di comunione e di amore. E la sofferenza e l'angoscia sono iscritte in un certo senso nel cuore della creazione, perché anche questa non è qualcosa di statico e inerte, ma è una sinfonia vivente che deve continuamente trascendere se stessa per rispondere alla Parola di Dio⁷⁹.

Anche nell'ultima parte della teofania questa « qualche duplicità » dell'immagine di Dio, così come essa perviene all'uomo, viene ancora ripresentata attraverso le misteriose raffigurazioni del Leviathan e del Behemot; e, cosa ancor più sorprendente, è proprio attraverso la riflessione su questi mostri della creazione che Dio intende rispondere a Giobbe sul significato del suo dolore. Che cosa sono infatti Behemot e

⁷⁸ È qui che va ricercata anche l'origine della tesi di molti mistici-filosofi medievali circa la « contraddittorietà » di Dio, il suo essere al di là dell'essere e del nulla (Eckhart) ed egli stesso coincidenza degli opposti (Cusano).

⁷⁹ Tutto ciò è comprensibile unicamente in un contesto evoluzionistico della creazione.

Leviathan, questi animali dalle caratteristiche mostruose, sulla cui potenza e forza si compiace la descrizione di Dio? Sono creature preistoriche o simboli essi stessi del caos primitivo su cui ha dovuto porre ordine l'atto creativo? Le loro strabilianti caratteristiche rivelano i giuochi della sapienza divina, oppure i lampi e le faville che escono dalla loro bocca li qualificano come mostri legati all'origine stessa del mondo? Sono figure della bellezza della creazione, o indicano invece la grande lotta cosmica di cui parlano le mitologie, di cui essi sarebbero un residuo biblico, lotta da cui Dio è uscito vincitore e che ora viene posta dinanzi agli occhi di Giobbe affinché egli mediti sulla potenza di Dio, capace di sconfiggere i mostri e di trarlo fuori dal suo dolore? Questi passi del Libro presentano non pochi problemi anche di carattere testuale, e gli esegeti non sono affatto concordi sulla loro interpretazione. E tuttavia a me sembra che, nel contesto generale del Libro — a meno che non vi si voglia riconoscere una notevole discontinuità di ispirazione — e poiché questi mostri vengono presentati come la diretta risposta di Dio al grido d'angoscia di Giobbe, anche nella loro ambiguità, anzi proprio in essa, debba essere ricercata, come nelle altre creature, l'immagine di Dio che perviene all'uomo attraverso la creazione. C'è qualcosa di grandioso in questo finale, che corona degnamente il Libro. Behemot e Leviathan rappresentano infatti tutte le realtà attraverso di loro raffigurate, sono insieme immagini di Dio e ciò che è vinto da Dio, il vinto e il vincitore, indicando così che il fondo della natura divina non può essere penetrato dall'uomo. Per questo, il dolore e l'angoscia di Giobbe può essere inteso soltanto all'interno di un disegno più vasto che Dio ha sulla creazione, e che in essa è rivelato per ora solo attraverso realtà che non si assomigliano e mediante immagini ambigue e sconcertanti attraverso le quali l'uomo deve essere chiamato a porsi in ascolto di una Parola più profonda che deve pronunciare Dio stesso. Si comprende allora l'esclamazione di Giobbe: « Non capivo i prodigi che mi riguardavano, nulla io ne sapevo! Ora però io ti guardo con i miei stessi occhi » (Giob. 42, 3.6). Giobbe che con tanta crudezza aveva

parlato a Dio, non trovando risposta al problema della sua angoscia nella teologia dei suoi amici, solo in queste visioni, per le quali è tratto da Dio a comprendere qualcosa del mistero in cui è racchiusa la creazione, sembra trovare soddisfazione. Giobbe comprende di essere sotto la mano di Dio, e comincia forse ad intuire, alla luce dell'innocente gemito della creazione intera, dei suoi contrasti e delle sue ombre, la possibilità di un puro amore per Dio, « senza ricompensa ». L'angoscia innocente di Giobbe, inserita all'interno della creazione, manifesta già qualcosa delle relazioni più profonde tra l'uomo e Dio che solo il Nuovo Testamento, con il Giusto sofferente, egli stesso Dio e abbandonato da Dio, potrà pienamente rivelare.

(3. *Continua*)

Gaspere Mura