

L'ANGOSCIA INNOCENTE

IV. GIOBBE E IL PENSIERO CONTEMPORANEO: I CONTRASTI DELLA LUCE

« Questi inesprimibili contrasti della Luce, questa specie di gloria della sofferenza, ecco forse a che cosa corrispondono sulla terra la sofferenza degli innocenti, le lacrime dei bimbi, certi eccessi di umiliazione e di miseria che il cuore quasi non può accettare senza scandalo, e che, quando la figura di questo mondo enigmatico sarà passata, appariranno al vertice delle beatitudini ».

R. Maritain

« Essere capace di soffrire è una reale perfezione... È dunque così difficile presumere che ci deve essere nell'Essenza impenetrabile, qualche cosa di corrispondente a noi, *senza peccato*, e che il sinottico desolante dei tormenti umani non è che un riflesso tenebroso degli inesprimibili contrasti della Luce? ».

R. Maritain - L. Bloy

1. *La croce nella creazione*

L'elevazione di Giobbe alla visione del dolore presente nella creazione con gli occhi stessi di Dio, sembra ordinata quindi ad adombrare il mistero dell'innocenza originaria di questo dolore¹; ma anche a far comprendere a Giobbe come attraverso l'angoscia Dio desiderava chiamarlo ad una dimensione più profonda dell'amore per lui, un amore puro e disinteressato. La contemplazione della creazione non implica la negazione della realtà storica dell'uomo Giobbe, nato nel peccato e soggetto alle miserie del peccato, ma vuole forse svelare nell'angoscia stessa di Giobbe una dimensione esistenziale che fin dal principio ha qualificato la relazione dell'uomo con Dio. « Se non supponiamo che la psicologia umana fin dall'inizio fu armonicamente ordinata dalla carità, ma si pensa che, conformemente al princi-

¹ Cf. il precedente articolo: *L'angoscia innocente, III. Giobbe e il pensiero contemporaneo: il gemito della creazione*, in « Nuova Umanità », 10/11 (1980), pp. 29-62.

pio dell'evoluzione universale e con quello dell'autocostruzione personalistica, Dio non ha voluto creare l'uomo nello stato della sua vita soprannaturale già in possesso vissuto della perfetta carità, ma ha fatto sì che l'uomo arrivasse a questa perfezione della sua vita sotto l'attrattiva della grazia »², allora vuol dire che fin dall'inizio l'amore di amicizia dell'uomo con Dio avrebbe dovuto superare il suo orizzonte naturale, e pertanto giusto e ordinato, di egotismo, ed avrebbe dovuto rispondere a quel-l'esodo da sé a cui Dio lo chiamava, per unirsi a lui in un « noi » e in un amore degno della natura e della grandezza di Dio. Anche se realmente innocente come l'uomo non ancora corrotto dal peccato, Giobbe avrebbe dovuto conoscere un'angoscia e una sofferenza innocente, che unicamente lo avrebbero condotto ad una crescita personale del suo amore per Dio.

Questo senso finale che qui vorrei attribuire all'intervento di Dio nel Libro di Giobbe, è comprovato da una serie di considerazioni teologiche, le quali vertono sul principio che tutta la creazione, e l'uomo in particolare, è stata creata in un dinamismo di sviluppo e di crescita, per il quale è essenziale la sofferenza e l'angoscia. « Se Dio vuole donare a una sua creatura la dignità dell'autorealizzazione dinamica, evolutiva e storica, non può risparmiarle il male, anche doloroso. L'aspetto dominante di questo dolore strumentale, è la sofferenza, praticamente sempre necessaria per la maturazione della personalità umana »³. Queste considerazioni si concretano soprattutto sulla riflessione che, fin dall'inizio, la creazione non fu posta in essere indipendentemente da Cristo, che ne costituiva invece il vero « principio » e il vero « fine »⁴.

« L'umanità irredenta, ossia l'umanità puramente in attesa

² M. Flick, Z. Alszeghy, *Il mistero della croce*, Queriniana, Brescia 1978, p. 283.

³ *Ibid.*, p. 260. « La ragione illuminata dalla fede mostra che l'universo è una realtà dinamica, che progredisce verso un fine da Dio voluto per una evoluzione e per una storia. Si prepara la teologia della croce confrontando il fenomeno della sofferenza umana con l'immagine globale dell'universo che Dio costruisce servendosi della cooperazione della creatura » (*ibid.*, p. 425).

⁴ Cf. Edith Stein, *Scientia crucis*, Milano 1960, p. 275; cf. anche S. Giovanni della Croce, *Romanzas*, IV, pp. 328 ss.

della croce di Cristo, non esisteva mai; la croce cominciava ad avere la sua efficacia fin dall'inizio della storia »⁵. E ciò non solo perché « una certa privazione di valore è stimolo necessario e conseguenza inevitabile dell'evoluzione dell'universo », per cui « una certa mancanza di bene è inevitabile in un mondo evolutivo »⁶; e nemmeno perché « una privazione anche dolorosamente sentita del bene è stimolo e conseguenza della storia, per cui gli individui e i gruppi umani progressivamente costruiscono il proprio equilibrio psicosomatico, comunitario e cosmico »⁷; ma soprattutto perché « vi è nella stessa struttura psicosomatica dell'uomo una certa radice di qualche forma della croce, ossia della sofferenza inflitta o assunta dall'uomo innocente. Anche in una umanità non elevata alla figlianza di Dio e non decaduta per il peccato, avrebbero un senso positivo i mali fisici, per esempio la malattia, non solo come conseguenza inevitabile della legge buona della natura, ma anche come avvenimento utile alla paideia umana »⁸, alla crescita dell'uomo nell'amore che lo fa capace di ricevere quella « pienezza fontale » dell'amore che Dio vuole comunicare pienamente al suo « amico » creato. La croce, come dice Edith Stein, era iscritta fin dal principio nella creazione. Che cosa era infatti l'oscurità della fede, per cui l'uomo doveva ubbidire a Dio anche nello stato di innocenza, se non un aspetto di questa croce? « La fede, durante lo stato di via così strettamente legata all'amicizia con Dio che neppure nel paradiso terrestre avrebbe potuto mancare, è una croce »⁹. La fede è già una certa « morte, perché significa sacrificio della propria indipendenza, non solo morale, ma metafisica. È la fede che conduce l'uomo alla spoliazione interiore, ad una chenosì anche angosciosa della propria natura, che gli permette di vivere il puro amore per Dio. Per mezzo della fede, l'uomo è strappato alla sua solitudine »¹⁰, e diviene amico di Dio; ma la fede presenta

⁵ M. Flick, Z. Alszeghy, *op. cit.*, p. 244.

⁶ *Ibid.*, p. 425.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, pp. 266, 267.

⁹ *Ibid.*, p. 287.

¹⁰ *Ibid.*, p. 289.

per l'uomo un « volto crocifiggente »¹¹ che lo sublima e lo umilia allo stesso tempo definitivamente sotto la potenza della parola di Dio.

La stessa crescita nell'amore per Dio era una « croce ». « Ciò è talmente connesso con le esigenze della vita psichica che non può essere concepito diversamente neppure in una umanità ancora non segnata dal peccato. L'umanità, la quale emergeva faticosamente da una vita fenomenologicamente non molto differente da quella degli animali, aveva già il dono entitativo della carità, ma lo viveva soltanto progressivamente man mano che procedeva nell'uso della ragione e quindi della libertà »¹². L'uomo innocente doveva « crescere » anche nell'amore di Dio, e ciò comportava inevitabilmente l'accettazione del volto crocifiggente della carità. Se l'angoscia nelle relazioni interpersonali è ordinata allo spoliamento di sé per accogliere l'altro nell'amore, questa angoscia doveva inserirsi a maggior ragione nelle relazioni di amore dell'uomo con Dio. Ciò è comprovato anche da una tesi fondamentale della teologia mistica. E cioè che l'inabitazione per grazia è cosa diversa fenomenologicamente dall'unione mistica, la quale si raggiunge solo mediante una generosa corrispondenza all'aiuto divino che, dice Edith Stein, « sgretola » l'essere dell'uomo, svuotandolo di ogni altro essere e di se stesso, per compenetrarlo interamente di Dio. « L'incontro con Dio provoca uno spoliamento totale della persona; tale spoliamento è la via per la trasformazione in Dio. La necessità dello spoliamento totale per raggiungere il bene totale diventa in un certo senso comprensibile contemplando l'immagine oggettiva della stessa esperienza mistica: la necessità della croce si legge nella struttura essenziale della realtà »¹³.

Il simbolo della notte diviene, in Edith Stein come nei grandi mistici, simbolo della croce necessaria al pieno sviluppo dell'esistenza umana nella mistica, che comporta una crudele morte di spirito, una agonia mortale, una angoscia tenebrosa, nella quale solo può avvenire la felice trasformazione dell'anima

¹¹ *Ibid.*, p. 290.

¹² *Ibid.*, p. 294.

¹³ *Ibid.*, p. 177.

nella vita stessa di Dio, la fusione dell'uomo con Dio in « un mutuo e volontario abbandono »¹⁴. Certamente questa « relazione dell'anima con Dio, quale Egli ha prevista da tutta l'eternità, è lo scopo della sua creazione »¹⁵. Dobbiamo dedurne che anche la vita mistica, con le sue notti e le sue angosce, le sue struggenti nostalgie e le sue invocazioni disperate, fosse riservata all'uomo anche nello stato di innocenza, per permettergli di raggiungere liberamente e progressivamente ciò che solo in germe possedeva, la possibilità di un'unione con Dio in cui Dio e l'uomo non facciano più ormai che una cosa sola? L'« angoscia innocente » avrebbe in questo caso una specificazione ulteriore, e verrebbe ad indicare lo svuotamento interiore e terribile cui l'uomo è sottoposto da Dio per poter essere elevato nell'altissimo cielo di un amore puro, che raggiunge le altezze della stessa natura divina. L'« angoscia mistica » diverrebbe così il vero senso dell'« angoscia esistenziale e metafisica ». È certo però che l'amore per Dio, anche nello stato di innocenza, sarebbe dovuto crescere, e avrebbe dovuto comportare ugualmente uno « spolliamento » per l'uomo. Soprattutto, avrebbe dovuto comportare la « morte », come rinuncia affettiva ad ogni valore creato e come definitivo ed ultimo abbandono all'amore per Dio. « Poiché l'amore di Dio è assoluto, il suo alveo ideale è quella rinuncia-accoglienza che si riferisce a tutta la vita, cioè la morte. Questo avvenimento in ogni stato della natura umana è inevitabile. Neppure in uno stato paradisiaco avrebbe potuto mancare, come passaggio dallo stato di prova a quello di termine, cioè dal paradoso terrestre a quello celeste »¹⁶. Solo la morte infatti, e con essa tutte le « morti » che la preparano, gli abbandoni e le

¹⁴ Edith Stein, *op. cit.*, p. 198. « Siamo di fronte, dice la Stein, a qualcosa che entitativamente è diverso da ciò che avviene nella unione per via di grazia. Infatti, si ha un assorbimento nell'essere divino, che divinizza l'anima stessa; una fusione essenziale di persone che pure non toglie loro l'individualità ma anzi la presuppone; una mutua compenetrazione che è sorpassata in entità soltanto dalla cosiddetta circuminsessione delle Persone divine che ne sono il prototipo » (*ibid.*, p. 202). L'unione mistica è entitativamente diversa dall'unione per grazia, e suppone l'accettazione del totale abbandono a Dio, e cioè della croce.

¹⁵ M. Flick, Z. Alszehy, *op. cit.*, p. 260.

¹⁶ *Ibid.*, p. 295. « La vita terrestre, anche senza il peccato umano,

angosce che l'accompagnano, può esprimere l'abbandono totale e fiducioso in Dio. « Il trapasso nel contesto dell'amicizia con Dio diventa un punto di riferimento, in quanto accettandolo per amore di Dio, si ama Dio veramente al di sopra di tutti i valori. La morte, e le sue anticipazioni di ogni giorno, formano quella dimensione dell'esistenza umana, il cui simbolo è la croce »¹⁷. Il completo abbandono a Dio, la completa adesione a lui in un solo spirito, comportava, fin dal principio, la rinuncia a sé, l'esodo da una sfera puramente iniziale di valori, e tutto ciò significava angoscia, sofferenza e croce per l'uomo. « Il germe di una certa conflittualità è dunque insito nella stessa struttura insieme corporale e spirituale dell'uomo. Perciò, anche in una umanità non elevata al soprannaturale e non vulnerata dal peccato, sarebbe già comprensibile una croce in ordine allo sviluppo pieno della persona »¹⁸. La realizzazione dell'uomo come essere spirituale e corporale, come persona, implicava una reciprocità con Dio, che comportava dono e offerta, accettazione e abbandono, e che si concretizzava nella volenterosa assunzione dell'angoscia, della sofferenza e della croce nella propria vita. È in questa prospettiva che è possibile intendere in una nuova luce le tesi formulate da Tommaso d'Aquino nel suo Commentario a Giobbe. « Cercando quale possa essere la causa dei suoi mali, dice Tommaso, Giobbe mostra che questi non possono giungere né da parte di un cattivo spirito, nelle mani del quale starebbe la terra; né da Dio che opprime lui, Giobbe, ingiustamente; né da Dio che lo punisce delle proprie colpe o ne ricerca la confessione; e neppure da *Dio che si compiace nella sofferenza* »¹⁹. Dio non si compiace infatti della sofferenza in se stessa, né dell'angoscia, ma permette di affrontare lealmente il paradosso della sofferenza dell'innocente, sino a farci « intravedere il senso della croce, in cui l'amicizia con Dio si concilia con la sofferenza, con lo scacco e con la morte »²⁰.

avrebbe un termine; i cataclismi naturali distruggerebbero l'uomo e le sue opere, indipendentemente dal peccato » (*ibid.*, p. 426).

¹⁷ *Ibid.*, p. 296.

¹⁸ *Ibid.*, p. 269.

¹⁹ S. Tommaso d'Aquino, *In Job*, 10, lect. 3.

²⁰ M. Flick, Z. Alszeghy, *op. cit.*, p. 282.

2. Il negativo, il non-essere e l'angoscia

La riflessione sull'angoscia innocente si apre così ad una ulteriore riflessione sul senso del negativo, di quanto sembra non-essere o non-essere-ancora, come assegnato da Dio stesso alla condizione dell'uomo.

Nel suo *Commentario a Giobbe*, Tommaso d'Aquino, postosi il problema di Giobbe che osa discutere con Dio la questione di quel radicale aspetto del non-essere che è rappresentato dal dolore, dal male, dall'angoscia, risponde che è giusto e lecito per Giobbe e per l'uomo di tutti i tempi mettersi in discussione con Dio, perché la verità cercata, anche attraverso l'enigma del dolore, è l'essenza stessa di Dio. Ora, dice Tommaso, Giobbe discute con Dio perché cerca la luce della verità, e Dio non può non amare l'amante della verità e riconoscere nel suo grido una profonda invocazione alla verità²¹.

La riflessione sul libro di Giobbe conduce a delle domande radicali sulla verità del dolore e dell'angoscia, che non possono non condurre ad una situazione di domanda che sfugge alla temporalità e alla storicità, proprio perché è una « discussione con Dio », una ricerca di verità. L'ermeneutica del Libro di Giobbe ci conduce per questo oltre le tematizzazioni immediatamente evidenti nel Libro stesso. Le domande che Giobbe pone a Dio spingono ad andare oltre la conclusione del Libro²²; l'« ermeneutica dell'ascolto », nella cui prospettiva fin dall'inizio sono state poste queste pagine, obbliga ad oltrepassare gli stessi limiti testuali del libro ed a proseguire con un approfondimento di tipo metafisico ed anche teologico le domande che Giobbe ha posto e ci ha consegnato per sempre, come pure ad approfondire il « senso » della enigmatica risposta di Dio. Se queste riflessioni conclusive sembrano discostarsi dall'analisi esistenziale dell'angoscia di Giobbe e in parte anche da quella ricerca di significato che ho cercato finora di condurre seguendo le pagine del Libro, questo distacco è in realtà solo apparente. Le considerazioni che seguiranno vogliono infatti essere fedeli all'assunto iniziale: quello di approfondire, mediante una ermeneutica del Libro di Giobbe, il « senso » metafisico dell'angoscia.

La domanda in definitiva più radicale cui conduce l'ermeneutica di Giobbe, è quella concernente il « senso » del negativo e dell'angoscia, come aspetto più generale del « negativo » o non-essere che Dio sembra assegnare alla creazione intera come cammino e condizione del suo sviluppo. Abbiamo notato come Edith Stein, interprete in ciò anche di gran parte del pensiero teologico

²¹ Cf. S. Tommaso d'Aquino, *In Job*, cit., *passim*.

²² Cf. *L'angoscia innocente* - III, cit., pp. 48 ss. in « Nuova Umanità » 10/11 (1980).

contemporaneo, abbia visto in questo negativo un aspetto della « croce », iscritta da Dio fin dall'inizio nella struttura essenziale della realtà. Il negativo, la stessa angoscia, sono un momento fondamentale per lo sviluppo integrale dell'uomo, nel disegno di Dio. Edith Stein ha certamente dietro di sé la convinzione che tutto il pensiero moderno ha lavorato intorno al problema del « senso » del negativo. Ma la sua visione della notte che avvolge il mondo e l'uomo come l'ombra che permette di vedere la luce, se ha nel suo pensiero anche una remota fondazione metafisica, è però sviluppata soprattutto in chiave mistica²³.

Commentando Giovanni della Croce, Edith Stein afferma che il « negativo » presente in ogni angoscia adombra il negativo della « notte mistica », e quindi il negativo supremo, la morte, che permetterà all'uomo l'annullamento definitivo di sé come supremo atto d'amore e di donazione a Dio. La Stein giunge ad affermare che questo annullamento definitivo, ossia il morire, espressione suprema del dono di sé a Dio, e disposizione definitiva a ricevere la pienezza fontale dell'amore divino, viene anticipato da tutti gli annullamenti che sono propri della vita mistica. Edith Stein afferma che nel semplice venire a contatto con Dio da parte dell'uomo, chiamato originariamente all'essere per poter pienamente partecipare all'Essere, « Dio ne sgretola e macera la sostanza spirituale assorbendola in una così profonda e opaca tenebra, che l'anima ha l'impressione di andare in disfacimento, in liquidazione... vittima di una crudele morte di spirito... La sensazione più dolorosa ora provata dall'anima angosciata è il pensiero che, stando alle apparenze, Iddio l'abbia respinta e abbandonandola l'abbia relegata nelle tenebre... Sente intorno a sé l'ombra della morte, i gemiti dell'agonia, i dolori dell'inferno. Si sente senza Dio, castigata, ripudiata, indegna di Lui, oggetto della sua collera... E per colmo di misura, le sem-

²³ Indubbiamente dovrebbe essere ulteriormente sviluppato a questo proposito il tema della « notte » in Edith Stein, in relazione al senso del negativo dell'angoscia, essendo la notte della Stein simbolo della notte mistica. Infatti la notte mistica non è per la Stein un annullamento dell'uomo, della sua natura, né uno scacco per il suo intelletto, come in un certo misticismo deteriore, giacché la mistica rappresenta per la Stein lo

bra che tutto ciò debba durare per sempre »²⁴. Anche nella vita mistica, cioè, l'angoscia sembra relazionata alla perdita del fondamento d'essere dell'esistenza, all'annullamento di sé. È vero che questo annullamento è in funzione del « dono » di sé, e quindi dell'amore, e che, inoltre, esso non « fissa » l'angoscia, ma la rende solo un momento della dinamica dello spirito dell'uomo nel suo rapporto con Dio²⁵. Tuttavia rimane che l'angoscia mistica presenta anch'essa un aspetto « negativo » per l'uomo, perché lo annienta e lo annulla, anche se questo annullamento, che probabilmente sarebbe esistito anche in una umanità non toccata dal peccato, viene operato direttamente da Dio al fine di realizzare, mediante un reciproco abbandono, « una unione che s'avvicina molto a quella ipostatica »²⁶.

La teologia mistica, cioè, anche se propone il senso dell'angoscia esistenziale nella prospettiva dell'unione piena con Dio, deve ancora chiarire il « senso » del negativo che è proprio dell'angoscia mistica come dell'angoscia esistenziale²⁷. In altri

sviluppo integrale cui è destinata fin dall'inizio la natura dell'uomo. E le notti e le angosce della vita mistica altro non sono che la realizzazione ultima di tutte le notti e le angosce esistenziali che l'uomo ha provato e prova nel suo « essere nel mondo » e in particolare nel suo rapporto con Dio. In questo senso « mistica » e « metafisica », nella Stein, non sono opposte, essendo la mistica uno sviluppo della natura dell'uomo, della sua struttura d'essere, che aiuterebbe perciò a « svelare » definitivamente.

²⁴ Edith Stein, *op. cit.*, p. 145.

²⁵ Da notare come per la Stein, come per i mistici, la sintomatologia dell'angoscia mistica è analoga a quella dell'angoscia esistenziale. Non è difficile, in questo contesto, ritrovare la fenomenologia dell'angoscia che abbiamo letto nell'angoscia di Giobbe. « L'anima, dice Edith Stein, diviene cosciente della sua propria povertà e della sua estrema miseria. Sente in sé un terribile vuoto, una assoluta carenza di beni temporali, naturali e spirituali. Si vede immersa nei mali opposti: miseria d'imperfezione, aridità e vuoti paurosi nella facoltà percettiva delle potenze, abbandono dello spirito avvolto nelle tenebre... Ha la sensazione che prova chi è impiccato o sospeso in aria in modo da non poter respirare » (Edith Stein, *op. cit.*, pp. 145-146).

²⁶ Edith Stein, *op. cit.*, p. 276.

²⁷ Del resto la « teologia mistica » non ha del tutto chiarito se l'abbandono provato dallo spirito dell'uomo nella sua vita di unione con Dio, derivi da una « purificazione » o sia necessario per « essenza », data la differenza di natura tra Dio e l'uomo. Cf. Edith Stein, *op. cit.*, p. 207.

termini, se l'angoscia presenta un negativo necessario allo sviluppo dell'uomo e dei suoi rapporti con Dio, si deve concludere che il « negativo » costituisca parte essenziale del positivo, sia cioè un momento *necessario* allo sviluppo del positivo? Gran parte del pensiero moderno, che non a caso ha tratto le proprie origini dalla meditazione sul « negativo » operata da alcuni noti mistici tedeschi, è attraversato da questa preoccupazione del negativo e del non-essere, ed ha giustamente visto nella soluzione di questo problema la peculiarità di ogni concezione del mondo e dell'uomo. Ma quale senso attribuire al « negativo »? Occorre fare in un certo senso una « ontologia » del negativo, che ne approfondisca il « senso » metafisico.

3. P. Tillich: una ontologia del non-essere dell'angoscia

Uno dei tentativi più significativi per una ontologia del non-essere dell'angoscia è stato compiuto da Paul Tillich²⁸. Tillich è stato spinto a ciò dalla considerazione che nessun'altra epoca come la nostra può dirsi a buona ragione « epoca dell'angoscia », e che dalla pre-riforma in poi il pensiero moderno può essere visto come uno sviluppo intorno al problema del non-essere, ereditato dai mistici, ma svolto in direzioni speculative. La dialettica di Hegel, che vede nella *negazione* la potenza dinamica di tutta la natura e di tutta la storia, altro non sarebbe che il tentativo di rendere speculativa la tesi di uno Pseudo-Dionigi Areopagita, che poneva il non-essere a fondamento di ogni dottrina su Dio; o di un Jacob Böhme, per il quale ogni essere si radica nel non-essere; o di un Meister Eckhart, che vede nel nulla divino l'origine degli esseri creati. Peraltro, non solo le filosofie del divenire — basti pensare a Bergson — hanno collocato il non-essere alla base dello sviluppo dell'essere, ma soprattutto le filosofie della esistenza — da Sartre, ad Heidegger, a Berdiaeff — hanno posto il non-essere nel cuore dell'essere,

²⁸ Cf. P. Tillich, *Le courage d'être*, Casterman, Tournai 1967.

interpretando in particolare l'esistenza umana come un ex-sistere dal non-essere, dal nulla, vedendo nell'angoscia il sentimento rivelatore di questa condizione fondamentale dell'esistenza. In realtà, osserva giustamente Tillich, « se si interpreta l'essere in termini di vita, di evoluzione, o di divenire, il non-essere è ontologicamente altrettanto fondamentale dell'essere »²⁹. Il primo aspetto di una possibile ontologia dell'angoscia è quindi che essa è « quello stato nel quale un essere è cosciente della possibilità del suo non-essere »³⁰. In sintesi, « l'angoscia è la coscienza esistenziale del non-essere », non in senso astratto, ma come « coscienza che il non-essere fa parte del nostro proprio essere »³¹. Non si tratta, con l'angoscia, della contemplazione dell'essere finito o della speculazione metafisica sulla sua finitezza, sul suo non-essere l'Essere. « L'angoscia è la finitezza sperimentata come la *nostra propria* finitezza [...]. È l'angoscia del non-essere, la coscienza della nostra finitezza come finitezza »³². Con la conseguenza che lo stesso « negativo » che sembra qualificare l'angoscia è implicito nel non-essere che essa rivelà. « Colui che è nell'angoscia... è abbandonato ad essa senza appoggio », giacché « la fonte della minaccia è il niente »³³. Tillich tenta una prima classificazione dei tipi di angoscia in relazione ai « tipi » di non-essere. Già Kierkegaard aveva intuito che l'angoscia è un con-

²⁹ P. Tillich, *op. cit.*, p. 49. Il non-essere non deve essere inteso qui come il limite dell'essenza, che riceve in una determinata forma l'atto d'essere, né solo come il non-essere del passaggio dalla potenza all'atto, come nella metafisica classica, ma includente anche gli aspetti « negativi » del non-essere nel seno dell'esistenza, di cui l'angoscia è insieme espressione e rivelazione.

³⁰ *Ibid.*, p. 48.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, p. 49. L'angoscia, dice Tillich, è « sempre angoscia del non-essere ultimo »; e per questo è sempre implicitamente « religiosa », perché coscienza dell'incapacità di proteggere il proprio essere dinanzi alla situazione ultima di non-essere definitivo; e perché « far fronte al Dio che è veramente Dio vuol dire far fronte anche alla minaccia assoluta del non-essere ». L'« angoscia nuda », secondo un'espressione di Lutero, è sempre, implicitamente, angoscia dinanzi all'« assoluto nella sua nudità », e pertanto implicitamente religiosa. La dimensione religiosa appartiene alla struttura fondamentale dell'esistenza (*ibid.*, p. 51).

cetto in certo qual modo plurimo e ambiguo (occorrerebbe dire analogico), giacché può riferirsi a situazioni esistenziali in parte simili e in parte diverse: vi è infatti, per Kierkegaard, un'angoscia dell'innocenza, un'angoscia del peccato, un'angoscia della fede, un'angoscia della dannazione. Tillich si spinge più lontano e arriva a relazionare direttamente l'angoscia al non-essere e i tipi d'angoscia ai tipi di non-essere: « La negazione dell'essere ha un carattere che è determinato da ciò che è negato nell'essere. È questo che permette di parlare delle qualità del non-essere e di conseguenza dei tipi di angoscia »³⁴.

Vengono così distinti dal Tillich sostanzialmente tre tipi di angoscia, che corrispondono ai tre modi secondo i quali « il non-essere minaccia l'essere »³⁵. Innanzitutto, il non-essere minaccia il sé ontico dell'uomo nella modalità della morte. In secondo luogo, il non-essere minaccia l'affermazione del sé spirituale dell'uomo e della sua continuità di sviluppo, nei termini del vuoto e dell'assurdo. Infine, il non-essere minaccia l'affermazione del sé morale dell'uomo nei modi della colpa e in modo assoluto con la dannazione. Alla coscienza di queste tre minacce del non-essere corrispondono i tre tipi fondamentali d'angoscia: l'angoscia del destino e della morte; l'angoscia del vuoto e della perdita di senso, ossia l'angoscia dell'assurdo; infine, l'angoscia della colpa e della dannazione. In tutte queste forme si tratta, è bene ricordarlo, di una angoscia esistenziale, « nel senso che appartiene all'esistenza come tale e non ad uno stato anormale dello spirito come l'angoscia nevrotica e psicotica »³⁶.

³⁴ *Ibid.*, p. 52.

³⁵ *Ibid.*, p. 53.

³⁶ *Ibid.* Va rilevato anche che per Tillich, sotto ogni forma di angoscia esistenziale, è all'opera l'angoscia della morte, come orizzonte permanente che « copre con la sua ombra tutte le angosce concrete e dona ad esse la loro ultima serietà » (*ibid.*, p. 55). Questo perché attraverso l'angoscia della morte si fa manifesta l'onnipresenza del non-essere, il quale attenta continuamente alla nostra potenza d'essere « nel nostro corpo e nella nostra anima, con le debolezze, le malattie, gli accidenti » (*ibid.*, p. 56), così che si può dire che ogni angoscia è in ultima analisi angoscia del non-essere definitivo, della morte. Queste pagine, è superfluo ricordarlo, sono ispirate direttamente ad Heidegger.

Sarebbe troppo lungo soffermarci sulle ulteriori specificazioni che Tillich propone nei riguardi dell'angoscia dell'assurdo, dinanzi al non-essere che minaccia la vita spirituale attraverso la sottrazione della perdita di senso, e su quelle relative all'angoscia della dannazione, dinanzi al non-essere che minaccia il sé morale con la disperazione per aver fallito il proprio compito, la propria vocazione, il proprio destino. Va però tenuto presente che, per Tillich, questi tre tipi di angoscia sono distinti, ma non separati, proprio perché attengono sostanzialmente alla minaccia del non-essere ontico dell'uomo: « ciascun tipo di angoscia è immanente alle altre »³⁷. E va anche aggiunto che tutti e tre i tipi di angoscia trovano il loro compimento nella situazione di disperazione, che nel senso autentico è, come si esprimeva Jaspers, una situazione-limite per l'uomo: « la sofferenza della disperazione consiste in ciò che un essere è consciente di se stesso come incapace di affermarsi a causa della potenza del non-essere »³⁸.

Ma quale è in definitiva la posizione di Tillich nei confronti del non-essere rappresentato dall'angoscia? In sintesi possiamo dire che Tillich considera l'angoscia come la rivelazione della presenza del non-essere nella vita dell'uomo, e che, aprendo la sua antropologia esistenziale all'ontologia, egli finisce per considerare ogni aspetto del non-essere, e quindi anche l'angoscia, come *essenziale* per l'affermazione dell'essere. Il non-essere è in un certo senso interno all'essere, giacché solo con la continua vittoria sul non-essere l'essere può manifestare tutta la sua potenza e — per quanto riguarda l'uomo — la sua fonte inesauribile di vitalità e di energia. Solo attraverso il superamento del non-essere che è al suo interno, l'essere si dinamizza, si sviluppa, manifestando così non l'aridità di un'astratta immobilità ma la sua immensa carica vitale; mostrando in definitiva la superiorità dell'essere sul non-essere, il cui senso deve essere inteso, nella sua funzione positiva, all'interno della dinamica dell'essere. Il

³⁷ *Ibid.*, p. 63; cf. anche (*ibid.*, pp. 67-72) gli stimolanti confronti tra i tipi di angoscia sopra descritti e le tre età della civiltà dell'uomo.

³⁸ *Ibid.*, p. 65.

non-essere rimane in sé un negativo, ma la sua funzione diviene positiva perché permette all'essere di svilupparsi, di esprimere tutta la sua potenza d'essere.

Nell'ontologia di Tillich si avverte indubbiamente l'influsso di Hegel, che ha considerato il negativo come un momento dialettico dell'affermazione del positivo, e la negazione dell'essere come *necessaria* all'affermazione dello stesso essere³⁹. Tuttavia Tillich si discosta anche da Hegel, perché non vede nel non-essere un *annullamento radicale* dell'essere, ma un momento che interviene nello sviluppo dell'essere al suo interno, per una funzione dinamica ed evolutiva⁴⁰. In Tillich, a mio avviso, influenza soprattutto l'esperienza della Riforma, o meglio della *theologia crucis* luterana. Il centro delle riflessioni di Tillich consiste infatti nell'intendere questa forza che permette all'uomo di superare il non-essere dell'angoscia, ed anzi di svilupparsi e di crescere proprio attraverso di essa, come un *coraggio d'essere* che, analogamente alla «pura fede», manifesta tutta l'inesauribile potenza dell'essere proprio attraverso lo scacco del non-essere. A questo coraggio, come alla fede, l'uomo si deve coscientemente abbandonare se vuole realizzarsi e salvarsi: «Il coraggio è l'affermazione di sé dell'essere nonostante il fatto del non-essere. È l'atto del sé individuale che assume l'angoscia del non-essere sia come parte di un tutto che l'ingloba, sia nella sua ipseità individuale»⁴¹. Il coraggio è sul piano esistenziale ciò che è la potenza dell'essere sul piano ontologico e la fede sul piano dello spirito. Il coraggio, come la fede, trova le sue radici nel fondo stesso dell'essere come potenza «che trascende il non-essere che è provato nell'angoscia»⁴².

Al di là di Hegel e dello stesso Lutero, Tillich incontra così l'esperienza dei grandi mistici e cerca di sintetizzarla nella

³⁹ Non è il caso di insistere qui su questo «annullamento» dell'essere implicito nella dialettica hegeliana, secondo una accreditata interpretazione di essa. Rimando a E. De Negri, *I Principi di Hegel*, La Nuova Italia, Firenze 1940.

⁴⁰ Cf. P. Tillich, *op. cit.*, *passim*.

⁴¹ *Ibid.*, p. 155.

⁴² *Ibid.*

speculazione esistenziale. Non è un caso se egli si sofferma sulle esperienze dei mistici orientali e, in particolare, indiani, per i quali la potenza del Brahman consiste nel fatto che ogni essere finito è un irreale, un non-essere, per cui ogni aspetto del non-essere che lo attacca non rappresenta per esso una minaccia assoluta, perché il non-essere stesso è un irreale, e l'essere nella sua pienezza è tutto e solo onnipresente nel Brahman. A queste visioni mistiche Tillich si ispira per affermare che è in forza del coraggio e della fede nella potenza dell'essere « che il mistico supera l'angoscia »⁴³. Dove misticismo indica per lui non una qualche forma particolare di relazione al fondamento dell'essere, ma « un elemento presente ad ogni forma di questa relazione »⁴⁴. Il coraggio d'essere con cui viene superata l'angoscia attingendo al fondamento della potenza dell'essere, è sempre implicitamente mistico. Per questo il coraggio d'essere s'apre alla fede ed è anche implicitamente aperto alla trascendenza dell'essere: « La fede è il fatto di essere colto dalla potenza dell'essere stesso. Il coraggio d'essere è una espressione di fede »⁴⁵. La fede si innesta sull'esperienza della potenza dell'essere, ed è alla base di ogni coraggio d'essere, di ogni superamento d'angoscia. Persino la disperazione, dice Tillich, che è la forma particolare di angoscia che caratterizza la nostra epoca e che consiste nel dubbio e nell'assurdo per la mancanza di ogni senso, per cui vita e morte, colpevolezza e giustizia, essere e non-essere, non vengono più colti nella loro opposizione, persino la disperazione è « un atto di vita ed è positiva nella sua negatività ». « Il paradosso di ogni negatività radicale, finché si tratta di una negatività attiva, è che le occorre affermare se stessa per poter negarsi [...]. Il negativo vive del positivo che nega [...]. L'atto di accettare l'assenza di senso è di per sé un atto provvisto di senso: è un atto di fede »⁴⁶.

Il non-essere e il negativo assumono quindi per Tillich un

⁴³ *Ibid.*, p. 157.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 159.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 169.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 172, 173.

significato ed una funzione altamente positiva, perché non solo dinamizzano l'essere, lo fanno uscire dalla sua immobilità di « identico » a sé, ma permettono di rivelarne la più intima natura, la inesauribile potenzialità d'essere che solo a lui appartiene, la pienezza fontale che supera infinitamente ogni non-essere ed ogni negativo che vengono sommersi dal suo flusso vitale. Il non-essere è sì un negativo che si oppone all'essere, ma che pure gli è necessario per esprimersi e per manifestarsi. Tillich definisce il rapporto tra essere e non-essere come un rapporto di « inclusione dinamica »: « l'essere include il non-essere, ma il non-essere non ha la predominanza su di esso »⁴⁷. Questa inclusione necessaria costituisce tra essere e non-essere un rapporto di « appartenenza »: « il non-essere appartiene all'essere, non può esserne separato »⁴⁸. Il momento del non-essere, del negativo, non è però una vera realtà esistente in opposizione all'essere, ma solo un passaggio, anche se necessario, verso la pienezza fontale dell'essere. L'essere si rivela così, superando il non-essere, come la *negazione di ogni negazione* dell'essere, e quindi come potenza di affermazione e di vita. Insomma, « il non-essere appartiene all'essere, e l'essere non potrebbe essere il fondamento della vita se non ci fosse il non-essere »⁴⁹.

Come si può notare, il rapporto che Tillich stabilisce tra essere e non-essere, tra positivo e negativo, è sulla linea di una importante tradizione di pensiero che ha attraversato la riflessione moderna fino ad Hegel. Il rapporto tra essere e negatività del non-essere in Tillich è di fatto, pur con le dovute differenze cui ho precedentemente accennato, un rapporto *dialettico* nel senso più proprio del termine, nel quale l'essere viene definito come *negazione della negazione dell'essere*, e in cui il non-essere viene considerato un momento necessario per lo sviluppo dell'essere; ma per questo anche condizionato per principio all'essere, incluso in esso mediante un rapporto di appartenenza ontologica, e quindi inteso in fondo come un momento solo « astrat-

⁴⁷ *Ibid.*, p. 175.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*, p. 176.

to », perché non reale in sé, ma funzionale alla dinamica dell'essere che, negandolo, attua se stesso. La caratteristica di ogni concezione dialettica del rapporto tra essere e non-essere è infatti quella di considerare il non-essere solo come una negatività *astratta*, che non può intaccare in nulla la suprema realtà dell'essere. Nelle concezioni dialettiche di questo rapporto, tra cui non sembra difficile collocare anche Tillich, si esprime un ottimismo di fondo dell'essere che ne mette in luce in modo romantico tutto il vitalismo inesauribile, la suprema vittoria della vita che, come nell'inno alla gioia di Schiller, invade il mondo empireo e quello terreno, asciugando ogni lacrima ed ogni negatività come un torrente impetuoso in piena che si riversa sulle valli dell'esistenza umana. Il non-essere è solo una « funzione » dell'essere, ma solo l'essere esiste nel senso pieno del termine, ossia è reale.

« È il non-essere che fa di Dio un Dio vivente. Senza il *non* che gli è necessario superare in se stesso e nella sua creatura, il *sí* che Dio dice a se stesso sarebbe senza vita »⁵⁰. La stessa finitudine e la stessa angoscia, come segni privilegiati del negativo, appartengono in certo qual modo a Dio. « Tutte le volte che i filosofi e i teologi hanno parlato della beatitudine divina, essi hanno menzionato implicitamente — e talvolta esplicitamente — l'angoscia della finitudine che è integrata eternamente alla beatitudine dell'infinità divina. L'infinito ingloba il finito, il Sí comprende in se stesso il Non che esso integra, la beatitudine comprende in sé l'angoscia per ciò che essa conquista »⁵¹. Ma tutto ciò — è bene rilevarlo con forza — non

⁵⁰ *Ibid.* Intendere il non-essere come funzione dell'essere è proprio non solo delle concezioni dialettiche, ma anche delle mistiche dell'Uno (alle quali peraltro, e non a caso, si è rifatta la stessa dialettica hegeliana). Ciò appare chiaro nel neoplatonismo, che afferma essere reale solo l'Uno; in Spinoza, che intende l'essere di Dio come sostanza che tutto pervade e assume, come potenza e amore che si svela e si realizza attraverso il finito, il negativo, il non-essere della creatura e degli esseri finiti; in Hegel, che intende il negativo come un momento dialettico, astratto quindi, per l'affermazione del positivo; e in gran parte delle contemporanee filosofie della vita.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 176-177.

come un negativo che Dio assuma su di sé, ma come una *necessità* interna all'essere stesso di Dio, perché il non-essere fa intimamente parte dell'essere. L'accento è posto sulla pienezza dell'essere, sulla sua vittoriosa marcia sul non-essere, più che sulla realtà del negativo. Questa concezione del non-essere come pura funzione dell'essere, sebbene aiuti indubbiamente a comprendere come il negativo non possa non avere una funzione positiva nel seno stesso dell'essere, e che l'angoscia debba per questo essere vista come un passaggio esistenziale obbligato per lo sviluppo dell'essere dell'uomo, comporta tuttavia tre importanti conseguenze relativamente al problema del non-essere dell'angoscia, e specificamente al problema posto da Giobbe di un'angoscia che interviene nei rapporti tra l'uomo e Dio.

La prima conseguenza è che il coraggio d'essere, con cui l'uomo supera il negativo dell'angoscia è, implicitamente o esplicitamente, una *fede mistica* nella superiorità dell'essere, e una mistica partecipazione alla sua inesauribile fontalità. La potenza dell'essere « agisce in lui tanto quanto egli ha il coraggio di assumere la sua angoscia », poiché « ogni atto di coraggio è una manifestazione del fondamento dell'essere, per quanto contestabile possa essere il contenuto di questo atto »⁵². Questa affermazione sarebbe in sé positiva, se non comportasse strettamente, per conseguenzialità teoretica con l'impostazione generale del pensiero di Tillich, una seconda conseguenza. E cioè che il superamento del non-essere dell'angoscia implica un decisivo superamento del *teismo* come del *personalismo teologico*. Per il teismo personalista Dio è un essere personale che si serve della Parola come strumento della creazione e della rivelazione come strumento di salvezza. Ma parola e rivelazione implicano una differenza assoluta tra Dio e mondo, santità di Dio e peccaminosità dell'uomo, che l'uomo cerca invano di superare, e da ciò la sua angoscia. Nella prospettiva di Tillich « il teismo rappresenta l'aspetto non mistico della religione biblica e del cristianesimo storico »⁵³, perché non fa affidamento sulla iniziale unione e

⁵² *Ibid.*, p. 177.

⁵³ *Ibid.*, p. 179.

partecipazione mistica dell'essere dell'uomo alla vita dell'essere, ma sulla radicale opposizione che distingue l'essere dell'uomo dall'essere di Dio e la persona dell'uomo da quella di Dio. Cosicché anche l'ateismo che consegue al teismo altro non sarebbe che il tentativo dell'uomo di sfuggire lontano da quel drammatico e angoscioso incontro con la persona annientatrice di Dio, così come viene posto dal teismo. Un Dio concepito come persona, e quindi persona assoluta, dice Tillich, non può non spogliare l'uomo di ogni personalità e di ogni soggettività, diventando così la fonte vera dell'ateismo contemporaneo « e radice più profonda della disperazione esistenzialista e dell'angoscia dell'assurdo così estesa nella nostra epoca »⁵⁴. Dio non può porsi, nei confronti dell'uomo, come « persona », fonte di angoscia per l'uomo e del suo rifiuto di Dio, ma come « essere », anzi come l'essere-al-di-là-dell'essere, come il fondo inesauribile di ogni essere, che permette all'uomo di superare ogni negativo e ogni angoscia. Il coraggio d'essere consiste precisamente nell'attin-gimento di questo « Dio al di sopra di Dio », che è stato del resto la grande aspirazione di quel misticismo cui Tillich si rifà, giacché, egli osserva, « solo se il Dio del teismo è superato, l'angoscia del dubbio e dell'assurdo potrà essere integrata al coraggio d'essere »⁵⁵. Il personalismo, nei confronti di Dio, viene così supplito con una presenza « transpersonale » di Dio. Dio « muore » come persona, per far posto al Dio sopra Dio, la *Göttlichkeit* della mistica renana, affinché l'angoscia dell'uomo scompaia e sia sostituita dal « coraggio d'essere ».

La terza conseguenza della posizione di Tillich è infatti lo scomparire dell'angoscia nella sua vera realtà. Il negativo dell'angoscia è infatti un negativo solamente relativo per l'uomo, affinché egli attinga, attraverso il « coraggio d'essere », direttamente a « Dio sopra Dio », all'essere sopra l'essere, che tutto abbraccia e supera — Dio e l'uomo — in un infinito movimento di vita. Per Dio stesso, del resto, il negativo non è qualcosa di liberamente assunto perché altro da sé, ma un momento neces-

⁵⁴ *Ibid.*, p. 181.

⁵⁵ *Ibid.*

sario nel dinamismo del suo essere eterno. Anche il negativo dell'angoscia è vissuto da Dio come un passaggio necessario per esplicare tutta la propria fontalità d'essere, e quindi come qualcosa che non « sopraggiunge » realmente in Lui, ma è coessenziale alla sua essenza, e si esplica nella increata dialettica con il non-essere. Così che, per quanto concerne la nuova immagine di Dio che perviene all'uomo attraverso l'angoscia, Tillich sembra raggiungere le affermazioni sulla « duplicità » di Dio, di uno Jung, per esempio, o di un Bloch, nel senso che occorre superare l'immagine di un Dio che invia l'angoscia, al fine di giungere a Dio sopra Dio, a un'essenza divina che vanifica il senso stesso dell'angoscia come « separazione » da Dio.

Ma, possiamo domandarci, dove è possibile ritrovare qui il grido di Giobbe, che accusa Dio di essere la causa prima e il responsabile dell'invio dell'angoscia? Dove è possibile ritrovare in Tillich il Tu assoluto di Dio che non solo permette, ma « causa » l'angoscia? Dio diviene lo sfondo impersonale di Dio, che impedisce di cogliere la tensione propria dell'angoscia, presente ad es. in Giobbe, e che si gioca tutta nella dinamica drammatica del rapporto interpersonale tra l'uomo e Dio. In realtà, nella posizione di Tillich nei confronti del non-essere, è presente tutta la tradizione del pensiero moderno che ha inteso risolvere in chiave dialettica il rapporto col « negativo ». L'importanza di questo pensiero non è di poco conto, perché ha recuperato la domanda radicale sul « senso » del negativo, che deve essere scoperto alla luce della positività dell'essere, ed ha aperto la nuova domanda moderna sull'essere. Ma, come in ogni pensiero dialettico, anche in Tillich il negativo finisce in fondo per scomparire in sé, per far posto all'ottimismo dell'essere, che con il non-essere gioca come con un elemento per la propria manifestazione. E con la radicalità del « negativo » scompare la « radicalità » dell'angoscia. E con ciò scompare Dio come persona⁵⁶, e scompare l'angoscia come momento non dello sviluppo dell'essere,

⁵⁶ Sarebbe interessante a questo proposito intessere un raffronto con lo scomparire di Dio come persona nell'essere di Heidegger, che pure ha presente l'identificazione hegeliana di essere e nulla. Ma il ritorno della

ma delle relazioni tra gli esseri, nella pienezza della loro personalità e nella drammaticità del confronto con ciò che la libera e non necessitante vita interpersonale pone nella dimensione fondamentale dell'angoscia.

4. *L'angoscia dopo Auschwitz: dov'è, qui, Dio?*

Come nelle posizioni dialettiche, in Tillich è presente l'esigenza di una profonda verità, e cioè che il negativo dell'angoscia debba in un certo senso essere considerato in una luce positiva, che debba cioè esistere un senso superiore della negatività. Peraltro, proprio le posizioni dialettiche sono quelle che sembrano offrire la più forte e radicale giustificazione a quel senso dell'« angoscia innocente » che stiamo cercando di svelare. E tuttavia, proprio perché in esse svanisce la visione personalista, il negativo finisce con l'essere inteso solo nella sua dimensione di momento necessario allo sviluppo della positività dell'essere, risultando così preclusa proprio la via per attuare compiutamente l'assunto iniziale di comprendere radicalmente il senso del non-essere. L'accento è messo cioè solo sul positivo, sull'essere, di cui il non-essere non rappresenta in fin dei conti, alla luce dello sviluppo integrale dell'essere e del suo « destino », se non una astratta realtà. All'ottimismo della gioia dell'essere, della sua straripante vitalità, sfugge la tragicità dell'esistente. Ora, se è vero che nell'angoscia innocente vi è un aspetto che, sottraendola al volto drammatico e oscuro della peccaminosità, fa comprendere il negativo dell'angoscia nell'uomo e nella creazione intera come un dolore innocentemente originario, e destinato ad essere superato in una luce trascendente di realizzazione, è anche vero che nell'esperienza di angoscia del Giobbe di tutti i tempi, che pure si proclama innocente, esiste una valenza di tragicità e di orrore che non permette di considerare quel dolore

concezione forte dell'essere è proprio anche di altri pensatori contemporanei, ad esempio è presente nella ripresa dell'essere parmenideo in E. Severino (cf. *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980).

solo un momento della dialettica realizzazione dell'essere, anche se questo aspetto è inevitabilmente presente in esso. Parafrasando un'espressione di Moltmann, il quale afferma che non è più possibile per la teologia essere la stessa dopo Auschwitz, potremmo dire che non è più possibile considerare l'angoscia solo in modo dialettico dopo l'esperienza d'angoscia del Giobbe sofferto ad Auschwitz, ad Hiroshima, dopo le mille e mille torture fisiche e psichiche nei lager di tutto il mondo cui ci hanno abituato i resoconti dei sopravvissuti. Nel suo libro *Notte* un sopravvissuto di Auschwitz, E. Wiesel, formula forse nella maniera più efficace la domanda di Giobbe espressa nel suo grido d'angoscia: « Le SS impiccarono alla presenza di tutti gli internati del campo due ebrei e un giovane. I due uomini morirono immediatamente, mentre il giovane lottò con la morte per una mezz'ora. Un tale alle mie spalle si chiedeva: Dov'è Dio? Ma dov'è qui Dio? Passavano i minuti e il giovane si dibatteva ancora, tormentato dal cappio che gli toglieva il respiro. E di nuovo quel tale: Dov'è adesso questo Dio? Allora intesi in me una voce che rispondeva: Dov'è? È qui... È appeso alla forca... »⁵⁷. Non può non venire in mente come il nome stesso *Giobbe*, secondo una accreditata etimologia, significa proprio: *Dov'è qui Dio?* E non si può non collegare questo grido d'angoscia con il senso doloroso presente anche nel grido dell'angoscia di Giobbe, che non trova lenimento alle piaghe che disfanno la sua carne e appassiscono la sua vita. Certamente, la risposta che questo autore protagonista suggerisce, di un Dio che pende egli stesso dalla forca, di un Dio che soffre egli stesso nell'angoscia di Giobbe, è qualcosa di nuovo e di inedito rispetto al messaggio veterotestamentario, e comprensibile solo alla luce della croce di Cristo. Ma se i nostri tentativi di risposta al problema dell'angoscia non vogliono suonare bestemmia come quelli degli amici di Giobbe, ci sarà obbligatorio riflettere sulla grandiosa verità contenuta in questa breve enunciazione: « Dio stesso pende dalla forca »⁵⁸, in senso realmente figurato, perché

⁵⁷ E. Wiesel, *Night*, 1969, pp. 75-76.

⁵⁸ J. Moltmann, *Il Dio crocifisso*, Queriniana, Brescia 1973, p. 326.

egli stesso è presente nella sofferenza dell'uomo, come è già adombbrato nella Schekinah ebraica e come si manifesta nel Cristo, così che la superiorità morale quale appare nell'uomo sofferente Giobbe diviene la superiorità di Dio stesso che si trasforma in vittoria sull'angoscia, sulla sofferenza, sulla morte. Queste saranno le nostre riflessioni conclusive. Prima delle quali, però, occorre che prendiamo ancora molto sul serio il problema del senso del negativo dell'angoscia nella sua prospettiva di tutto ciò che in esso appare doloroso e tragicamente insopportabile per l'uomo, di tutto ciò che il più delle volte nel negativo appare come « male ».

È questa in fondo la prospettiva in cui si è posto Nemo nel suo *Giobbe e l'eccesso del male*. L'angoscia non appare a Nemo come un elemento costitutivo nello sviluppo normale dell'esistenza di Giobbe, ma come qualcosa che sconvolge radicalmente questa esistenza, che rende problematico coglierne il senso ultimo, e che rende in definitiva presente, in questo totale stradimento in cui Giobbe si trova, la presenza del « male ». Occorre sottolineare ancora qui questa relazione tra l'angoscia e il male, perché quando si riflette sul « senso » del negativo non si può fare a meno di riflettere, al fine di un approfondimento esauriente, sul « senso » del legame che pure esiste tra il negativo e il « male ». Non solo infatti l'angoscia va posta in relazione con la possibilità di scelta dell'essere dell'uomo gettato nel mondo, con la possibilità della libertà, con la solitudine esistenziale originaria, con il nulla che sembra avvolgere l'esistenza dell'uomo, con la morte come termine ineludibile di questa esistenza, ma anche con il *male* che può dare a queste dimensioni metafisiche dell'angoscia una valenza completamente diversa, e un peso di significato che le qualifica in modo nuovo. Ancora una volta possiamo constatare come l'angoscia ci si presenta come un concetto analogico, nel senso che può assumere significati in parte uguali e in parte diversi a seconda delle modalità d'essere che esso vuole nominare. Ora, se le relazioni dell'angoscia con la possibilità, con la solitudine, con la libertà, con il nulla, con la stessa morte, sembrano indicare le dimensioni proprie dell'angoscia metafisica ed esistenziale, la quale attiene alla stessa struttura

tura d'essere dell'uomo; e se in queste dimensioni dell'angoscia metafisica ed esistenziale il negativo stesso dell'angoscia può essere inteso come un momento necessario perché elemento indispensabile per il manifestarsi di tutto il dinamismo dell'essere dell'uomo, affinché questi possa realizzare integralmente la sua crescita interiore, spirituale, religiosa, interpersonale; sembra che si debba dire invece che la presenza del « male » nell'angoscia ne sconvolga in un certo senso i piani originari, in ordine ai quali essa è metafisicamente ed esistenzialmente compagna dell'uomo, e dia a tutte le dimensioni metafisiche dell'angoscia una valenza tragica, che impone a chi voglia comprenderla seriamente, di ripensarne in modo ancora più radicale il significato. Non è un caso che l'esistenzialismo ha parlato in termini tragici dell'angoscia e sentito in un certo senso fastidio per l'ottimismo dialettico che l'assorbiva nel suo seno quasi senza veri drammi e reali contrasti; e non è un caso che si torni a parlare oggi di questa sconvolgente presenza del « male » nell'angoscia. L'angoscia, dice Nemo, non è solo male, ma è l'*eccesso del male*. In Giobbe che grida a Dio, che non si dà pace nello spirito, che non trova lenimento per le piaghe purulente del corpo, non possiamo scorgere solo una dimensione innocentemente metafisica dell'angoscia, ma una dimensione di « male eccessivo », di troppo rispetto alle possibilità esistenziali dell'uomo⁵⁹. Come osserva giustamente E. Lévinas, Nemo vuole tentare, attraverso la definizione dell'angoscia come male, quasi una nuova definizione del « negativo » e del « niente » « che non sia solamente il niente della negazione la quale conserva (*aufhebt*) l'essere che nega »⁶⁰, ma un tentativo di comprendere il senso del negativo non in chiave dialettica, come un momento dell'unico affermarsi del positivo, e neppure solo in chiave heideggeriana, come alterità che continua a riposare sul fondo oscuro e comune dell'essere, ma come alterità radicale che sconvolge l'essere perché è *real-*

⁵⁹ Per la verità, in Nemo la considerazione della dimensione metafisica ed innocente dell'angoscia di Giobbe è pressoché assente e il discorso è incentrato unicamente sulla malignità malvagia che attraverso l'angoscia si fa presente a Giobbe.

⁶⁰ E. Lévinas, *Transcendance et mal*, cit., p. 60.

mente la negazione dell'essere. Ora, il male e solo il male è questa radicale negazione dell'essere. E solo l'esperienza del male attraverso l'angoscia conduce Giobbe, per Nemo, a riconoscere Dio come l'al di là assoluto dal mondo e dall'essere, come trascendenza personale del Totalmente Altro. Nell'angoscia di Giobbe è cioè presente un qualcosa « di troppo », che non fa parte della struttura metafisica del suo essere, ma che distrugge e sconvolge. « L'angoscia così compresa non potrebbe passare come un semplice stato d'animo, come una forma dell'affettività morale, come una semplice coscienza della finitudine o come un sintomo morale che precede, accompagna un dolore che, indubbiamente alla leggera, viene chiamato fisico. *L'angoscia è la punta aguzza nel cuore del male.* Malattia, male di carne vivente, invecchiamento, corruzione, deperimento e putrefazione, queste sarebbero le modalità dell'angoscia stessa; mediante esse ed in esse, *il morire* in qualche modo *vivente*, e la verità di questa morte inammisibile, irrecusabile, irresistibile; nell'impossibilità di dissimularlo a sé stessi, la non dissimulazione stessa e, forse, lo svelamento e la verità per eccellenza, l'aperto, l'insonnia originaria dell'essere; costituzione dell'identità umana che non è uno spirito inviolabile insediato in un corpo corruttibile, ma incarnazione, in tutta la gravità di una identità che si altera in se stessa »⁶¹.

Nell'angoscia il male può presentare una presenza di sofferenza inaudita. « Il male fisico è la profondità stessa dell'angoscia e pertanto l'angoscia, nella sua acuità carnale, è la radice di tutte le miserie sociali, di tutto l'abbandono umano, dell'umiliazione, della solitudine, della persecuzione »⁶². L'angoscia, sotto questo aspetto, è stata definita come l'orrore che sorge in cospetto del male. « L'eccesso del male è l'oggetto di un profondo orrore. L'angoscia è questo orrore stesso »⁶³.

Solo il riflettere su questo « orrore del male » che è l'angoscia permette di evitare, quando si vuol assumere nella posi-

⁶¹ *Ibid.*, pp. 62-64.

⁶² *Ibid.*, p. 64.

⁶³ Gh. Lafont, *L'exces du malheur et la reconnaissance de Dieu*, in "N R Th", n. 6, a. 111, sett.-ott. 1979, p. 728.

tività il senso dell'angoscia del Giobbe di tutti i tempi, quello che Bloch ha chiamato il « misticismo del sangue ». « Giobbe, dice Bloch, non è il precursore degli amici sconsiderati della notte di sangue di oggi, sotto la maschera della mistica »⁶⁴.

Sotto il pretesto di conoscere fino in fondo la legge della positività del negativo e del male, e con un'utilizzazione « mistica » nel senso deteriore di questa presunta suprema conoscenza dell'essere, quante abominevoli aberrazioni sono state perpetrate nella storia, quanti soprusi dell'uomo sull'uomo, fin dagli antichi riti propiziatori che conducevano le vittime innocenti al sacrificio, agli ultimi soprusi dei cantori della verità in nome della razza. Giobbe, per Bloch, è una grandissima figura del Cristo proprio perché il suo grido a Jahvè aspira alla abolizione *definitiva* del sacrificio, del sangue, della morte⁶⁵. Il passo di Giobbe 19, 25-27, che gli esegeti quasi unanimemente riconoscono come una profezia cristologica (« ma io lo so che il mio Redentore vive ed egli mi farà risorgere dalla polvere »), Bloch, spingendosi ad una traduzione che è in realtà una interpretazione teologica, lo traduce, quasi a sottolineare che Giobbe aspira al Cristo redentore come a colui che abolirà per sempre i sacrifici e il sangue, vendicando la vittima innocente: « Ma io lo so, *il mio vendicatore del sangue è in Dio*, e da ultimo si alzerà sopra la polvere; il testimone della *mia innocenza* sarà presso di me ed io vedrò per me il mio liberatore dalla polvere, con i miei occhi lo vedrò ed egli non è estraneo »⁶⁶. « Il significato del grido di Giobbe, dice Bloch, rimanda così al vendicatore, al vendicatore di Giobbe, lui che si sente annientato, il cui sangue grida al cielo; rimanda all'innominato, allo sconosciuto, che con reale giustizia persegue ed elimina l'assassinio di un innocente »⁶⁷. Anche se — e qui è il limite non solo teolo-

⁶⁴ E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, Feltrinelli, Milano 1971, p. 152.

⁶⁵ Una rilevante parte della fenomenologia e dell'antropologia religiosa contemporanea tende infatti a vedere nel cristianesimo il messaggio della abolizione del sacrificio e del sangue; cf. ad esempio René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, Paris 1978.

⁶⁶ E. Bloch, *op. cit.*, pp. 153-154.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 154.

gico dell'interpretazione di Bloch — la figura di questo vendicatore-redentore è sì il Cristo, ma questi, come Giobbe, non sarà apparentato a Jahvè, ma sarà *contro* Jahvè. Dio o uomo che sia, il Cristo di Bloch, come il Giobbe di Bloch, è l'anti-Jahvè, perché è colui che vendica il sangue che proprio Jahvè sparge nel mondo e nella storia dell'uomo.

Avviene così in Bloch — come in una parte del pensiero contemporaneo che si riconosce nella tragicità dell'esistenza — che esasperando l'aspetto maligno presente nel negativo dell'angoscia, Dio non possa più essere se stesso senza una profonda contraddizione. Nel volto di Dio rimangono inconciliabili la sofferenza dell'innocente e la giustizia, l'angoscia e la liberazione, la morte e la bontà. Questa duplicità del volto di Dio diviene in Bloch, come in altri autori menzionati, esplicitamente « *dualismo* » in Dio⁶⁸, perché sembra impossibile che sia lo stesso Dio che nella sua onnipotenza troneggia nei cieli e che permette l'angoscia maligna di Giobbe, il quale nella sua pazienza-ribellione appare così eticamente superiore alla impossibilità di Jahvè. Sembra a Bloch impossibile identificare il Dio che è liberatore e redentore del sangue, cui Giobbe aspira, e il Dio che permette, in un Giobbe ambiguo come il Satana, il male dell'innocente e la morte del Cristo. « *Jahvè* non può essere onnipotente e buono insieme, se permette Satana. Egli può essere solo onnipotente e anche malvagio, ovvero buono e debole; nella onnipotenza e nella bontà insieme vi è così poco spazio per il diavolo come prima ve ne era per il male che non fosse personificato e non avesse un prestante »⁶⁹. Il problema del male che colpisce l'innocente, osserva acutamente Bloch, non può essere giustificato nemmeno dalla teoria agostiniana di Dio come *causa deficiens* del male, come non può essere giustificato dalla personificazione del male nel Satana, che non sarebbe altro che un modo per scagionare Dio della presenza del male nel mondo, laddove, come si può vedere fin dal prologo di Giobbe in cielo, Satana non resta nient'altro che uno strumento legato all'agire di Dio. Bloch vede per questo

⁶⁸ Cf. E. Bloch, *op. cit.*, p. 158.

⁶⁹ *Ibid.*

in Giobbe anche la contestazione di ogni teodicea non solo come quella dei tre amici, ma anche che volesse porsi nel seno del pensiero contemporaneo con strumenti analoghi a quelli dei tre amici, perché ora sono state acute le questioni di Giobbe, e qui è da vedere l'origine vera dell'ateismo contemporaneo. « Da allora ogni teodicea, misurata come si conviene sulle dure questioni di Giobbe, è una disonestà. Il Libro di Giobbe ha messo in moto gli enunciati della onnipotenza e della infinita bontà di Dio, e ne ha inficiato nello stesso tempo *a limite* tutte le armonizzazioni »⁷⁰. Giobbe stesso è, per Bloch, un ateo: « Il Dio di cui si parla in Giobbe, conosciuto dai suoi frutti, domina e schiaccia col suo strapotere e la sua grandezza e lo fronteggia dal cielo solo come un Faraone; tuttavia Giobbe è religioso proprio perché non crede »⁷¹. Bloch mette così acutamente il dito sulla piaga dell'ateismo contemporaneo, che trae origine dall'aver radicalizzato in modo esasperato le domande di Giobbe, e in particolare quella sulla presenza del *male* nell'angoscia dell'innocente, giungendo spesso alla soluzione illuministica che « Dieu n'existe pas ».

Ma scomparso Dio dalla volta del cielo, non cessano per questo le questioni esistenziali del Giobbe di tutti i tempi, che spingono, nonostante tutto, e proprio per la suggestione di Giobbe, a ripensare ancora il senso dell'angoscia come male, anzi come « eccesso di male ».

L'angoscia è eccesso di male non solo per la sofferenza che può infliggere al di là del sopportabile, ma perché il male rappresenta una rottura radicale con tutto ciò che può essere integrato nella vita dell'uomo, qualcosa che non trova posto nella costituzione metafisica del suo essere, una mostruosità contro natura che lo colloca di fronte ad una realtà totalmente e radicalmente altra da sé. Non è certo accettabile l'identificazione di questa trascendenza del male con la presenza della trascendenza stessa di Dio nell'uomo attraverso l'angoscia, come in Nemo. Ma è tutto moderno il tentativo di pensare il senso del nega-

⁷⁰ *Ibid.*, p. 159.

⁷¹ *Ibid.*, p. 161.

tivo dell'angoscia come male non in chiave idealista, e cioè come sintesi di un *Io penso* raggiunta attraverso la negazione del finito, e nemmeno come il negativo dell'evoluzione creatrice di Bergson, negativo assunto necessariamente nella crescita del mondo e dell'uomo, bensì come una realtà radicalmente diversa, Totalmente altra, e che l'uomo non può accettare in nessun modo come qualcosa di integrabile alla sua costituzione metafisica. Occorre pertanto che al senso esistenziale e metafisico del negativo dell'angoscia, si coniughi la riflessione sul senso di quel negativo radicale che è il « male », riflessione che sola permette di svelare quanto è ancora nascosto nel mistero dell'« angoscia innocente ».

5. *L'esemplare eterno della sofferenza in J. Maritain*

C'è però qualcosa che non sembra soddisfare nelle posizioni che considerano l'angoscia soltanto come la manifestazione privilegiata della presenza del male nel mondo, ed è che in esse, scomparendo l'orizzonte tematico dell'angoscia metafisica ed esistenziale, si finisce per restare prigionieri della inesorabile dialettica del *male*. Come osserva E. Lévinas, il « male » conduce quasi dinanzi alla trascendenza, a Dio, al Totalmente altro dal mondo e dall'uomo; ma quale rapporto con un Dio che è Totalmente altro dall'uomo? Nessuna immagine, nessuna impronta di Dio nel piú profondo dello spirito dell'uomo; a meno che il male sia esso stesso Dio, sia in un certo senso il fondo oscuro di Dio, l'altro volto di Dio, e rappresenti allo sguardo attonito dell'uomo, come nel Giobbe di Bloch, la manifestazione della duplicità di Dio. Questo contrasto in Dio è però privo di luce, e nessuna luce cade sul senso del male nell'uomo. Se mi soffriamo su questo punto è perché ritengo, con Maritain, che qui consista uno dei grandi approdi e anche handicap del pensiero contemporaneo nei confronti del negativo come « male ». Maritain ha sostenuto piú volte che il rinnovamento del pensiero moderno sarebbe potuto avvenire unicamente mediante una

nuova e illuminante riflessione sul senso del negativo e del male. Ed è stato proprio Maritain ad offrirci, negli ultimi anni della sua vita, quasi a coronamento di una assidua e profonda meditazione sul « senso » del negativo e del male, quasi le tracce iniziali di una nuova tematica, in un orizzonte in cui le forze dell'intelletto quasi si smarriscono, ma che pure in sprazzi di luminosità si prevede ricco di significato.

In un seminario fatto a Tolosa e pubblicato prima in *Revue Thomiste* e quindi in *Approches sans entraves*⁷², Maritain inserisce questa nuova impostazione che egli intende dare al problema del senso del male, all'interno di un discorso più ampio concernente il senso stesso del sapere teologico⁷³. Riassumendo in brevi parole, la teologia, dice Maritain, non deve comportarsi come una scienza *oggettiva* del sapere, che si avvale di metodi oggettivi di conoscenza e li applica al dato rivelato, ma deve anche partire e riflettere sulle *condizioni esistenziali* del soggetto che fa teologia, dell'uomo, sulle quali lo stesso Tommaso nulla ci ha detto, e che sole possono invece permettere di comprendere in modo nuovo il *senso* di quel dato, cui forse la scienza teologica ci ha disabituato. L'analisi esistenziale intesa come ermeneutica del dato rivelato entra così a buon diritto nel seno stesso del sapere teologico⁷⁴. E tale analisi esistenziale è condotta

⁷² Seminario tenuto alla comunità dei Piccoli Fratelli di Gesù il 20 luglio 1968, e pubblicato in « *Revue Thomiste* », n. 1 (1969), inserito oggi nel volume *Approches sans entraves*, trad. it. Città Nuova, Roma 1975.

⁷³ Il filosofo, come egli dirà anche altrove, deve potersi interrogare da filosofo sugli stessi problemi della fede nell'uomo. Le tematiche della fede, pur essendo formalmente oggetto della teologia, devono ottenere anche una contribuzione filosofica per l'analogia tra Dio e l'uomo; in questa reciproca illuminazione, dice Maritain, consiste propriamente la filosofia cristiana, come filosofia che in un certo senso va oltre se stessa, oltre il suo ambito proprio perché a contatto con una verità che trascende le potenze naturali e che tuttavia rimane se stessa, autenticamente filosofia, all'interno di questo nuovo orizzonte di verità, cui porta il suo contributo e la sua luce, e, quasi paradossalmente, la sua stessa verità. Ma qui Maritain va oltre e si interroga sul senso stesso del sapere teologico, quasi a sottolineare la necessità che esso si avvalga di un nuovo tipo di epistemologia, che egli chiama esistenziale. Anche per questa via Maritain permette alla filosofia, intesa qui da lui anche come analisi esistenziale, di raggiungere il cuore stesso della scienza teologica.

⁷⁴ E ciò non solo in forza della presenza pregnante del pensiero con-

principalmente a partire dalla riflessione sul senso del negativo, del male e dell'angoscia nella condizione esistenziale dell'uomo.

Qual è dunque per Maritain il senso del negativo e del male presente nell'angoscia?

Maritain si rende conto che nella condizione di esistenza dell'uomo esistono sofferenze e angosce che presentano qualcosa di troppo, di eccessivo appunto, che sembra impossibile non solo sopportare ma anche superare sul piano della riflessione filosofica e teologica. Una presenza di dolore e di male inesorabile sembra schiacciare le possibilità dello spirito dell'uomo. E tuttavia, Maritain non cessa di ricercare una giustificazione metafisica del male, del negativo, dell'angoscia. È questo, dell'ultimo Maritain, uno dei tentativi più profondi compiuti per un ripensamento metafisico sul senso del male. Il filosofo, ormai al termine della sua ricerca, sembra tornare con profondità nuova e nuove emozioni ai pensieri che furono all'origine della sua giovanile conversione alla fede rivelata, e che gli furono suggeriti dal grande pensatore e poeta Léon Bloy. Si può dire così che le analisi esistenziali del poeta del dolore, della sofferenza e dell'angoscia dell'uomo, quale fu Bloy, si uniscano in Maritain alla struttura metafisica di Tommaso, così che questa struttura è spinta ad andare oltre se stessa, e il senso metafisico dell'angoscia e anche del male acquista una pregnanza di significato inedita e sconosciuta.

Maritain inizia così con tremore a scandagliare l'immenso problema del senso del negativo, del male, dell'angoscia, che, come egli riconosce, i filosofi e « i teologi si sono più applicati a scartare che a scrutare »⁷⁵, trattandosi anche di un immenso mistero che riguarda Dio e che riguarda l'uomo e la vera immagine di Dio per l'uomo. E pone subito due considerazioni metafisiche, che costituiscono quasi il punto di partenza di tutta questa stupenda meditazione. Maritain richiama subito il principio fondamentale della filosofia tomista, secondo cui la ragione umana può conoscere Dio solo portando all'infinito le

temporaneo, ma per una conseguenza radicale della stessa *analogia proportionalitatis*.

⁷⁵ J. Maritain, *op. cit.*, p. 71.

perfezioni che essa scorge nelle creature. Se vogliamo conoscere qualcosa della natura divina dobbiamo portare all'infinito le perfezioni che scorgiamo nelle creature. Se vediamo bellezza, bontà, sapienza, virtù nelle creature, dobbiamo attribuire in modo sommo a Dio bellezza, bontà, sapienza, virtù; con l'avvertenza che tutte queste perfezioni non possono essere dette in modo univoco della creatura e di Dio⁷⁶. Inoltre, a differenza che nell'uomo, queste perfezioni sono unite in Dio in una sola altissima realtà, ossia esse sono « in Dio identiche fra loro nell'unità assoluta dell'essere divino »⁷⁷, la cui considerazione fa sì che la nostra intelligenza resti quasi abbagliata dinanzi a questa verità « che sbocca in Dio su una infinità di splendori da noi sconosciuti »⁷⁸.

La seconda considerazione che fa Maritain è tratta da una tesi dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele, ripresa peraltro da S. Tommaso⁷⁹, secondo cui proprio per questa assoluta immensità e perfezione di Dio la ragione non può presumere di cono-

⁷⁶ « Non secondo la stessa ragione il nome di sapiente può essere detto di Dio e dell'uomo »: S. Tommaso, *Summa theologiae*, I, q. 13, a. 5.

⁷⁷ J. Maritain, *op. cit.*, p. 72.

⁷⁸ *Ibid.* Il mistero divino rimane per noi impenetrabile. Questo abbagliamento della ragione, questa confusione dell'intelletto, questo smarrimento dei tentativi supremi dell'intelletto, non significa affatto per Maritain una entrata indebita nella mistica. Non significa cioè quasi un annullamento dell'intelletto, una abolizione della filosofia, quasi che la ragione debba abbandonare se stessa quando si trova a contatto con la verità di Dio. Questo sforzo invece « è proprio del sapere metafisico e del sapere teologico » (*ibid.*, p. 72), che pur abbagliato da splendori sconosciuti, non viene annientato, bensì trasformato in contemplazione filosofica e teologica. Non a caso S. Tommaso sostiene che la scienza teologica è una qualche partecipazione alla scienza con cui Dio conosce se stesso (cf. *Summa Theologica*, I, q. 1, a. 7; la scienza teologica è « quaedam velut impressio divinae scientiae, quae est una et simplex omnium », I, a. 3, ad 2um). Dio non abolisce l'intelletto dell'uomo, ma lo unisce a sé, rispettandone l'impronta creata. Solo questa unione nella distinzione permette di capire anche come il sapere teologico non possa divenire esso stesso assoluto, perché sempre relativo alle capacità conoscitive dell'uomo, e che proprio nei chiaroscuri, in quelli che Maritain chiama i « contrasti della Luce », sia possibile intravvedere qualcosa della stessa essenza di Dio.

⁷⁹ Aristotele, *Etica Nicomachea*, II, 7, 1, 107 b 2; cf. anche S. Tommaso d'Aquino, *Ad Nich.*, II b II, lect. 8, ed. Marietti, Torino 1949, n. 341, p. 96.

scere *tutte* le perfezioni. Come esistono per l'uomo delle virtù che restano anonime, ossia virtù che ancora non conosciamo e per le quali non troviamo attualmente il nome, tanto più dobbiamo pensare che anche per quanto riguarda Dio esistano delle virtù anonime. Esistono cioè, dice Maritain, « splendori e perfezioni *innominatae*, e non soltanto *innominatae* ma *innominabiles* se non metaforicamente, per le quali non possiamo formarci nessuna idea che le designi in proprio, per le quali non abbiamo alcun nome applicabile a Dio »⁸⁰. Questo è certamente un limite intrinseco alla metafisica umana ed alla stessa teologia⁸¹; che non impedisce però che noi possiamo dire qualcosa di queste perfezioni. Anzi *lo dobbiamo*, proprio per un'esigenza metafisica, qualora la nostra esperienza ci conduca dinanzi a delle perfezioni che sono nell'uomo, attribuendole a Dio in modo sommo.

Ora, dice Maritain, è indubbio che il dolore e l'angoscia dell'uomo sopportati nelle situazioni anche più terribili e tragiche, presentano una perfezione morale di indiscutibile valore. Hanno visto bene in un certo senso i pensatori contemporanei come Jung, Bloch, Nemo, secondo i quali nel grido d'angoscia di Giobbe, che soffre di un dolore che schiaccia le sue stesse possibilità di uomo, che porta sulle sue spalle, nella sua carne e nel suo spirito un peso che è eccessivo, che supera le sue possibilità di sopportazione, che grida il suo « perché » nell'angoscia, una perfezione morale superiore ad una bontà puramente naturale, ad una virtù che consisterebbe solamente nell'esercizio della propria potenza. La perfezione morale di Giobbe sarebbe in un certo senso superiore a quella di un Dio concepito come impossibile, come amministratore inesorabile delle leggi dell'esere, e che si troverebbe a non dover mai affrontare nel proprio essere la condizione esistenziale di Giobbe. Che scommette cioè con il Satana sulla pelle di Giobbe, ma non su di sé, divenendo

⁸⁰ J. Maritain, *op. cit.*, p. 72.

⁸¹ Per questo, osserva Maritain (cf. *ibid.*, p. 73), anche l'ermeneutica filosofica deve tener conto della superiorità del Vangelo — che si esprime in linguaggio parabolico per manifestare in linguaggio umano queste perfezioni divine — sulla teologia.

così lontano dall'uomo Giobbe come l'Altra scena della scommessa in cielo, come la scommessa con Mefistofele in cui il moderno Faust ha ripreso la tematica giobbiana. Per questo, conclude Maritain, se riconosciamo la perfezione morale dell'uomo raggiunta dal dolore, dobbiamo a maggior ragione affermare che esiste in Dio ciò che corrisponde alla perfezione morale che l'uomo raggiunge attraverso il dolore. Come per la misericordia, che pure comporta un'imperfezione nell'uomo, e cioè il rattristarsi per la miseria altrui (prendere « passione », nel senso etimologico del termine misericordia), esiste indubbiamente in Dio l'esemplare eterno di ciò che è la misericordia in noi, così anche per la perfezione raggiunta attraverso il dolore dobbiamo ammettere che nella infinità delle perfezioni di Dio « rimane ancora qualche cosa di innominato e di innominabile, di inconoscibile in proprio da ciascuno dei nostri concetti, deve esistere lo splendore innominato a cui corrisponde »⁸² ciò che è la perfezione del dolore in noi. « Ci troviamo qui di fronte all'inevitabile e terribile enigma su cui grandi spiriti che mi sono cari hanno meditato, del dolore che è contemporaneamente un segno della nostra miseria (e quindi non attribuibile a Dio) ed una nobiltà in noi incomparabilmente feconda e preziosa, di cui di conseguenza sembra impossibile non cercare in Dio qualche misterioso esemplare »⁸³. Maritain cerca di spiegare qui metafisicamente le grandi intuizioni sul significato del dolore innocente di Bloy riportate da Raïssa. Ne *I grandi amici*⁸⁴ Raïssa ricorda come Léon Bloy avesse cantato l'importanza del dolore per la vita dell'uomo, facendone quasi « l'ausiliario della creazione »⁸⁵. Solo dolore e angoscia dischiudono, per Bloy, al cuore dell'uomo la luce di Dio, e gli permettono di accedere al vertice della perfezione. Ne *I grandi amici* Raïssa si sofferma a meditare su questo problema della sofferenza nella felicità « e della sofferenza in Dio stesso ». « Né la teologia né Aristotele ammettono questa unione della soffe-

⁸² *Ibid.*, p. 75.

⁸³ *Ibid.*, p. 76.

⁸⁴ Cf. Raïssa Maritain, *I grandi amici*, Vita e Pensiero, Milano 1975, pp. 164-165.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 164.

renza e della felicità. Questa è una beatitudine assoluta... »⁸⁶. « Per un essere creato essere capace di soffrire è una reale perfezione; è la vita dello spirito, è la grandezza dell'uomo »⁸⁷. Se la gioia nella sofferenza, la felicità nell'angoscia, costituiscono una violazione della ragione, e un'apparente contraddizione metafisica, già L. Bloy aveva intuito, dinanzi al mistero del Dio crocifisso, che « tutte le violazioni immaginabili di ciò che si è convenuto chiamare la Ragione, possono essere accettate da un Dio che soffre »⁸⁸. La capacità di provare l'angoscia, dice Raïssa, è non una diminuzione, ma una reale perfezione dell'uomo⁸⁹; ora, come non supporre analogicamente per questa perfezione qualcosa che vi corrisponda eternamente tra le innumerevoli e innominate perfezioni di Dio? « Per un essere creato essere capace di soffrire è una reale perfezione; è l'appannaggio della vita dello spirito, è la grandezza dell'uomo e poiché ci si insegna che fummo creati a somiglianza di Dio è dunque così difficile presumere che ci deve essere nell'essenza impenetrabile qualcosa di corrispondente a noi *senza peccato*, e che il sinottico desolante dei tormenti umani non è che un riflesso tenebroso degli inesprimibili contrasti della luce? »⁹⁰. Per la suggestione di Bloy, anche per Raïssa non vi può essere giustificazione alcuna ai tormenti dell'uomo a certe angosce profonde, a certe sofferenze inaudite, se non in qualcosa che ne è in Dio stesso *l'immagine senza peccato*. Non si tratta di raggiungere una duplicità in Dio, ma di giungere a comprendere qualcosa del mistero stesso di Dio. È la ragione che osa spingersi a tanto, fino a comprendere in una luce nuova la stessa rivelazione che Dio fa di sé nel Cristo⁹¹. « Sotto una forma che nessuna parola umana può

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ibid.*, p. 165.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ Come non ricordare le parole di Kierkegaard: « Tanto più grande è l'angoscia tanto più grande è l'uomo »?

⁹⁰ R. Maritain, *op. cit.*, p. 165.

⁹¹ È cioè un ragionamento strettamente legato, come farà anche J. Maritain, ad una radicalizzazione metafisica della stessa impostazione aristoteli-
ca e tomista concernente la possibilità analogica della conoscenza di Dio da parte dell'intelletto umano. Solo che, e qui consiste la modernità di

nominare, non bisognerà forse che si trovi in essa (essenza divina) tutto ciò che vi è di misteriosamente perfetto nella sofferenza della creatura? »⁹². Tutto ciò che è sofferenza e angoscia, tutto ciò che sembra gridare l'assurdo della violazione di ogni significato e di ogni giustizia, non rappresenta una sconfitta dell'uomo dinanzi all'onnipotenza impenetrabile di Dio, ma non è che un riflesso di ciò che è nel cuore stesso di Dio. « Questi inesprimibili contrasti della Luce, questa specie di gloria della sofferenza, ecco forse a che cosa corrispondono sulla terra la sofferenza degli innocenti, le lacrime dei bimbi, certi eccessi di umiliazione e di miseria che il cuore non può accettare senza scandalo e che, quando la figura di questo mondo enigmatico sarà passata, appariranno al vertice delle beatitudini »⁹³.

La grande intuizione di Bloy, ripresa da Raïssa, è che vi è nel dolore, nella sofferenza, nell'angoscia dell'uomo qualcosa di *originariamente innocente*, qualcosa che è il riflesso della stessa impenetrabile essenza divina.

Quando Jacques Maritain riprenderà il discorso di Bloy e di Raïssa sul senso della *sofferenza innocente*, cercando di dare ad esso una fondazione metafisica, lo farà con la maturata consapevolezza che grande parte dell'ateismo contemporaneo nasce dallo « scandalo » della permissione della sofferenza e del male. Per Maritain, come per Raïssa e Bloy, Dio non è colui che gode della sofferenza dell'innocente, che resta impassibile di fronte al suo grido d'angoscia scaturito dalle situazioni più assurde e dolorose, che è impossibilitato per natura ed essenza ad interessarsi o a prendere parte al suo dolore. Dio non si nutre del sangue delle creature né impone ad esse una mistica del sacrificio; ma se le creature soffrono, se soffrono innocentemente, è perché

questa riflessione che attualizza la posizione classica — il punto di partenza di questa ascesa analogica della mente umana non sono le comuni perfezioni della creatura, ma la perfezione somma per l'uomo come essere personale e spirituale, e che è la *capacità della sofferenza*. Naturalmente per Raïssa, come pure per Maritain, che non si discostano dall'orizzonte tomista, rimane problematico e certamente non corretto attribuire anche ciò che vi è di imperfetto nella sofferenza all'Essenza impenetrabile.

⁹² *Ibid.*, p. 165.

⁹³ *Ibid.*

questa sofferenza è stata assunta da Dio stesso, e questa assunzione fa parte inscindibile e quasi impenetrabile dello stesso mistero divino. È questo mistero che il grido sofferente delle creature e del Giobbe di tutti i tempi è chiamato a contemplare, affinché da esso discenda una Parola che Dio solo può pronunciare « non piú per sentito dire » (Giob. 42, 5) e il cui vittorioso trionfo è il senso ultimo di ogni dolore e di ogni angoscia.

Il dolore, dice Maritain, è qualcosa di inammissibile da accettare per Dio. E tuttavia, egli osserva, se il dolore che è segno della nostra miseria, e quindi non attribuibile a Dio, è in noi una « nobiltà incomparabilmente feconda e preziosa », per cui sembra impossibile « non cercare in Dio un qualche misterioso esemplare », occorre che la ragione concluda che ciò che è inammissibile a Dio « Dio lo accetta alla sua maniera »⁹⁴. Il dolore e il male, il peccato e la sofferenza degli innocenti, sono qualcosa di incomprensibile a Dio e che pure Dio accetta in sé a suo modo. Rispetto all'opera *Dio e la permissione del male*, Maritain si spinge piú lontano. Non si tratta qui infatti della *redenzione* del male, della *accettazione* del male, del dolore, dell'angoscia delle creature in vista di un bene piú grande, ma di pensare metafisicamente il fatto che l'accettazione ab aeterno da parte di Dio di ciò che sarà il male della creatura, in qualsiasi forma si presenti questa privazione di bene, significa presupporre in Dio stesso, fin dall'eternità, *un qualche esemplare eterno* di ciò che sarà il dolore della creatura. Ogni dolore e ogni male, ogni sofferenza di innocenti e ogni grido d'angoscia, non ha giustificazione nel Satana, né nell'Altra Scena dal mondo in cui Dio sembra scommettere con Satana il destino dell'uomo, e neppure nella impossibilità di Jahvè che annienta l'uomo con la perfezione della sua giustizia; ma qualunque permissione di male presuppone da tutta l'eternità nella misteriosa perfezione divina « qualcosa che è eternamente in Dio l'esemplare increato, non decifrabile in proprio da nessuno dei nostri concetti, verso il quale noi leviamo i nostri occhi di ciechi, e corrisponde nella

⁹⁴ J. Maritain, *op. cit.*, p. 76.

gloria increata a ciò che il dolore è in noi »⁹⁵. Il senso del negativo e del non essere che appartengono al dolore e all'angoscia anche come eccesso di male, sono accettati da Dio, dice Maritain, perché essi non sono altro che il « negativo » stesso di Dio, il « male » di Dio⁹⁶. La nullificazione d'essere in cui l'uomo si trova quando soffre il grido d'angoscia, quando è annientato da un eccesso di male, viene accettata da Dio perché cambia sostanzialmente la relazione dell'uomo con Dio, nel senso che l'angoscia fa passare il Giobbe sofferente « dalla parte della perfezione innominata, eterno esemplare in Dio di ciò che il dolore è in noi »⁹⁷. Ed è l'angoscia che svela a Giobbe sofferente il senso del proprio non essere come una partecipazione alla perfezione nascosta del suo stesso creatore.

Non sarebbe possibile questa conoscenza dell'essere divino, dice Maritain, senza riconoscere ormai *svelato* il nome stesso dell'essere come *amore*. L'essere è ferito perché l'amore è ferito⁹⁸. « E poiché Dio conosce da sempre le nostre mancanze, i nostri mali, le nostre privazioni, le nostre angosce, occorre riconoscere che da sempre è presente in Dio questa ferita nell'essere, nel senso che esse sono presupposte da tutta l'eternità da quell'esemplare in lui, non designabile da nessuno dei nostri concetti e dei nostri nomi, di ciò che il dolore è in noi »⁹⁹. Questa ferita dell'essere non è una imperfezione in Dio, ma una perfezione innominata e forse innominabile. « Bisogna tenere nel numero delle perfezioni del Dio infinitamente beato, l'eterno esemplare, in lui, di tutto ciò che è il dolore umano »¹⁰⁰. E bisogna riconoscere che « questa misteriosa perfezione che è in Dio l'esemplare innominato della sofferenza in noi, fa parte integrante della beatitudine divina »¹⁰¹. Siamo qui di fronte al grande paradosso del dolore e della sofferenza e dell'angoscia che sono in sé un

⁹⁵ *Ibid.*, p. 79.

⁹⁶ Cf. *ibid.*

⁹⁷ *Ibid.*, p. 80.

⁹⁸ Cf. *ibid.*, pp. 80-81.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 81.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ *Ibid.*

negativo, che pure è presente in modo *positivo* nell'essenza di Dio. Non si tratta, come nelle posizioni dialettiche, di vedere nel dolore e nell'angoscia un momento *necessario* allo sviluppo ed alla interpretazione della positività dell'essere. Si tratta qui invece di una *libera* accettazione del negativo da parte di Dio, a cui può corrispondere una libera accettazione di quello stesso negativo da parte dell'uomo. Il trionfo sulla sofferenza, sull'angoscia e sulla stessa morte, non fanno di queste un momento necessario alla vittoria dell'essere, come nella visione dialettica. Il negativo resta tale, ma la libera accettazione lo rende in un certo senso *innocente*, privandolo della punta aguzza del male. Ed è possibile questa libera accettazione del negativo dell'angoscia da parte dell'uomo, perché esso corrisponde alla libera accettazione del negativo che è in Dio una misteriosa perfezione, una misteriosa virtù nascosta da sempre nell'essenza divina, che accoglie liberamente tutto il dolore e l'angoscia della creatura, ferendo quasi il suo essere per svelare il nome stesso dell'essere come *amore*. Siamo qui di fronte, a differenza che nelle posizioni dialettiche, al profondo mistero della *libertà* nelle relazioni tra Dio e l'uomo e tra l'uomo e Dio, e della *distinzione* degli esseri liberi, che non vengono annullati nell'unità dell'essere divino, giacché non sarebbe libera, né possederebbe in proprio l'essere una creatura il cui negativo non sarebbe altro che un momento dello sviluppo necessario dell'unico essere, che è quello di Dio. E siamo soprattutto di fronte al paradosso del dolore umano. « Esso è un male ed una imperfezione, ma dal fatto che lo spirito lo prova e vi consente e ne fa la sua preda esso è anche una incomparabile nobiltà [...]. Miseria e nobiltà, male sofferto e grandezza d'animo, strazio e illuminazione del cuore, sono qui insieme, in una di quelle contraddizioni vissute, e in uno di quei conflitti indissolubilmente congiunti, di cui la nostra psicologia non è avara, e la nobiltà emerge a livelli superiori restando legata alla miseria che essa trascina con sé verso le altezze dello spirito »¹⁰². E il senso ultimo di questa nobiltà

¹⁰² *Ibid.*, p. 84.

va cercato « in una perfezione divina innominata », in un « esemplare eterno di ciò che è in noi il dolore con la sua nobiltà »¹⁰³.

Cosa sia questo eterno esemplare, Maritain non lo sa o non lo vuole dire. Ancora per la suggestione di Raïssa egli è confortato a confermarne con forza la presenza nell'essenza divina anche dall'analogia desunta dai costumi e dai modi di Dio nell'incarnazione, nella passione, e nell'angoscia del Cristo. In definitiva, solo alla sua luce, dice Raïssa, gli uomini hanno potuto comprendere « ciò che vi è di misteriosamente perfetto nella sofferenza della creatura »¹⁰⁴. Ma questo « esemplare » è solo una virtù di Dio, una delle sue perfezioni, o è *qualcosa che appartiene in proprio all'immagine vera di Dio, al Figlio unigenito del Padre?*

Con riverente rispetto e tremore, Maritain non vuole spingere il suo sguardo e violare oltre i misteri della vita intratrinitaria delle Persone divine. Con la modestia del metafisico egli torna però a ricordarci, alla luce di quanto intravisto, che solo in questo nuovo linguaggio è possibile parlare di nuovo di Dio al mondo di oggi. Questo problema, dice Maritain, sta « con tutte le sue spine nel fondo piú oscuro dell'immenso turbamento di cui soffre il mondo oggi »¹⁰⁵. Con grande sensibilità Maritain non vede nel mondo contemporaneo solo l'aspetto scientifico e tecnologico, ma il tormento piú acuto che non nelle epoche passate nei confronti del problema del « male » e della sofferenza dell'innocente, che caratterizza la nostra epoca, come anche Tillich diceva, come l'« epoca dell'angoscia ». Si tratta di « una forte disperazione spirituale che tormenta l'animo degli uomini e li allontana da Dio, talvolta li aizza contro di lui. Al mondo moderno la realtà del male e il problema del male sono stati rivelati con il loro volto spietato molto piú ampiamente che nei secoli passati. Di fronte a questo male la cui visione ci assilla dappertutto, quale idea possiamo farci del Dio infinitamente buono? »¹⁰⁶. L'immagine di Dio come di un imperatore di questo

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 85.

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ *Ibid.*

mondo, come un tiranno-drammaturgo che abbandona la creatura a se stessa, e che chiuso nella sua infinita beatitudine resta impossibile dinanzi agli smarrimenti e alle perdizioni della creatura, è un'immagine assurda. Se per Platone gli uomini altro non sono che un giocattolo nelle mani della divinità¹⁰⁷, nel mondo moderno l'immagine del « Dio-Demiurgo » è « nascosta nel fondo della rivolta contro Dio di una gran massa di non-cristiani »¹⁰⁸. Occorre ancora fare tutta una psicanalisi metafisica del mondo moderno, per comprendere come il suo inconscio, come peraltro ha rivelato Jung, sia determinato dall'idea del male e di un Dio che lo permette, scommettendo con esso quasi come con Satana nei confronti di Giobbe. Non è un caso che la scommessa di Faust con Mefistofele — che attualizza la scommessa giobbiana — sia stata collocata a inizio e simbolo del dramma dello spirito moderno.

Ora, dice Maritain, se la gente sapesse che « Dio *soffre* con noi e molto più di noi per tutto il male che devasta la terra, molte cose cambierebbero senza dubbio e molte anime sarebbero liberate »¹⁰⁹. La misericordia di Dio significa infatti per Maritain, non metaforicamente, la *con-passione* nei confronti di tutte le miserie dell'uomo. È certamente il Cristo che ha rivelato questo cuore di Padre di Dio, ma vi è oggi una grande spinta metafisica che spinge a ritrovarsi in un'immagine non più distorta dell'essenza divina. La metafisica cristiana spinge con forza la teologia al « grande mistero di ciò che, in Dio infinitamente perfetto, e infinitamente beato, corrisponde a ciò che il dolore è in noi, non quanto al terribile marchio di imperfezione che comporta, ma quanto all'incomparabile grandezza che anche svela »¹¹⁰.

Maritain non vuole occupare il posto dei teologi, ma comprendere proprio metafisicamente il « senso » del negativo del dolore e della morte, del male e dell'angoscia. E sul senso dell'angoscia di Giobbe egli getta una luce che è tra le più profonde

¹⁰⁷ Cf. Platone, *Leggi*, 12, 803 b.

¹⁰⁸ J. Maritain, *op. cit.*, p. 86.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 87.

di questo secolo, svelando come non si tratta qui di contrapporre Giobbe a Dio, ma di comprendere come nell'angoscia di Giobbe si riveli in un certo senso la stessa angoscia di Dio.

6. *L'angoscia di Dio*

L'ultima domanda che possiamo porci nei confronti del Libro di Giobbe è: « Che cosa ha visto Giobbe direttamente in Dio di cosí inaudito da placare la sua angoscia? Quale Parola ha udito da Dio stesso che ha posto silenzio ("mi ritraggo nella polvere e nella cenere" Giob. 42, 6) nel suo spirito e nel suo cuore? ». Se volessimo con audacia spingere la nostra ermeneutica dell'angoscia proposta dal Libro di Giobbe oltre gli stessi limiti consentiti dall'interpretazione metafisica, potremmo osare una risposta audace, ma che pure è sorretta da tutto il senso di quell'antico messaggio e da tutta la tematica che abbiamo finora sviluppato della moderna precomprensione di quell'antica parola: Giobbe ha contemplato in Dio stesso il mistero dell'angoscia di Dio, che ha dato senso definitivo all'angoscia di tutte le creature ed al suo stesso grido. Non è qui un'interpretazione esegetica che vorrei proporre. Come pure lascio ai teologi il compito del controllo sulla verifica di questa interpretazione. Che tuttavia, pur volendo essere dettata unicamente dalla spinta di tutta la domanda ermeneutica concernente l'angoscia di Giobbe, non per questo vuole essere solo una ipotesi che non trovi riscontro di nessun genere nelle parole del Libro e in quelle che il Libro ha ispirato e suggerito fino ad oggi. Nessun altro mistero divino poteva fare accettare a Giobbe (« hai detto di me la *verità* » Giob. 42, 7) di essere egli stesso e la sua persona non un avversario, ma un'impronta ed una manifestazione della stessa presenza di Dio. Kitamori, nella sua *Teologia del dolore di Dio*¹¹¹ afferma che « Geremia è stato il primo a vedere il dolore di Dio » riconoscendo oltre il Servo di Jahvè, l'Ebed Jahvè di Isaia, che porta

¹¹¹ K. Kitamori, *Teologia del dolore di Dio*, Queriniana, Brescia 1975, p. 99.

in silenzio tutta la sofferenza di cui un uomo può essere capace, il messaggio profetico che in questa sofferenza è coinvolto Dio stesso. Perché non supporre che, come in Geremia, il messaggio silenzioso consegnatoci dall'ignoto autore del Libro di Giobbe, il Libro per eccellenza dell'angoscia, riguardi anch'esso il senso misterioso dell'angoscia di Dio? Per questo io ritengo che l'enigmatica risposta di Dio a Giobbe, sulla quale non si sono affaticati troppo né gli esegeti né i teologi, ma verso la quale tutto il Libro ci spinge ad osare di gettare uno sguardo nell'oscurità, sia in realtà una risposta profetica che, proprio per un'ermeneutica dell'ascolto, concerne il passato e il futuro, l'antica legge e la nuova, il mondo della cultura di Giobbe e quello tormentato del pensiero contemporaneo. Quella risposta attraversa il tempo e abbraccia i pensieri che furono e quelli che saranno sul senso dell'angoscia perché è in definitiva la risposta che Dio dà di sé, nella manifestazione profetica che la realtà dell'angoscia ha avuto nella vita del suo Unigenito fatto uomo, il Cristo. Il tremendo mistero dell'angoscia di Dio, che vogliamo supporre abbia contemplato per un solo momento Giobbe, è stato rivelato a noi dall'angoscia di Cristo. Se Maritain non ha voluto spingersi oltre l'immagine di un « eterno esemplare » dell'angoscia e della sofferenza in Dio, con maggiore ma non irriferente audacia noi possiamo nominare quell'esemplare, e dirlo appartenente allo stesso Unigenito di Dio, che egli avrebbe compiutamente rivelato nella sua vita terrena. Alla luce dell'angoscia di Dio in Cristo diviene in definitiva non solo comprensibile il senso dell'angoscia di Giobbe, ma il senso che ha la stessa angoscia agli occhi di Dio. Essa rivela ciò che manca alla nostra domanda ermeneutica sull'angoscia di Giobbe: « che cosa rappresenta l'angoscia di Giobbe, non solo per noi, ma per Dio stesso? ». Essa chiude definitivamente la nostra domanda sul senso dell'angoscia, e getta una luce nuova su tutti i nostri tentativi di risposta, che risultano così intimamente non solo trasfigurati, ma trascesi.

Ma che cosa significa parlare dell'angoscia di Dio in Cristo? O meglio, quando è stata rivelata l'angoscia di Dio, così che in essa sia possibile cogliere il « senso divino » dell'angoscia?

Vi è oggi, per il pensiero contemporaneo, un supremo

momento in cui il Cristo avrebbe rivelato l'angoscia di Dio, assumendo l'angoscia del Giobbe di tutti i tempi ed il suo « perché »: quando, facendosi egli stesso angoscia, ha pronunciato il terribile grido: Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato? (Mt. 27, 46). In quelle parole, ogni pensiero che prenda sul serio il senso dell'angoscia e della sofferenza, si ritrova e si riconosce. Ciò che sembra paradossale, è che lo stesso ateismo contemporaneo, della cui rivolta verso Dio Maritain voleva fare quasi una psicanalisi metafisica, e che si riconosce compiutamente nel grido di Giobbe e nella sua sofferenza innocente, si ritrova anche in questo grido d'abbandono. Il « perché » gridato da Cristo viene assimilato al « perché » di Giobbe. Le motivazioni e le condizioni esistenziali dell'angoscia di Giobbe sono assimilate all'angoscia di Cristo, che sviluperebbe fino all'esasperazione la tensione esistente in Giobbe.

Per A. Camus, l'angoscia di Dio rivelata da Cristo è la suprema soluzione non solo dei problemi della rivolta dell'uomo moderno contro Dio, ma di ogni domanda sul senso del male, dell'angoscia, della morte. « Il male, come la morte, non possono essergli ascritti pienamente perché anche Lui è lacerato e muore. La notte del Golgotha assume quindi un così grande significato per la storia degli uomini solo perché la divinità che manifesta rinuncia a tutti gli antichi privilegi, vive fino alla fine la paura di morte, inclusa ogni disperazione. Così si spiegano il Lama Sabactàni e il terribile dubbio di Cristo durante l'agonia. Un'agonia che sarebbe stata facile se sopportata dall'eterna speranza; perché Dio sia uomo *deve disperare* »¹¹². Per Camus, la disperazione di Cristo sulla croce è reale ed essa manifesterebbe la « rivolta metafisica »¹¹³ del mondo moderno, che è la rivolta contro Dio a motivo della sofferenza innocente, e che trae origine non dalla tragedia greca, ma dal Dio personale dell'Antico Testamento¹¹⁴. Camus comprende come l'abbandono di Cristo significhi il definitivo superamento di ogni concezione tradizionale di Dio. Ma, come giustamente osserva Moltmann, « egli vede come

¹¹² A. Camus, *L'uomo in rivolta*, Bompiani, Milano 1951, p. 38.

¹¹³ Cf. *ibid.*, p. 28.

¹¹⁴ Cf. *ibid.*, p. 37.

sulla croce Dio sia scomparso, ma non riesce a capire *la morte di Cristo superata in Dio*. Ed invece proprio questo rovesciamento è il motivo per cui la notte del Golgotha ha avuto un significato così importante per l'umanità »¹¹⁵. La rivolta metafisica e la protesta che nasce dalla sofferenza dell'innocente vengono superate se essa comprende che il grido d'angoscia del Cristo è il suo stesso grido e « che col Dio abbandonato anch'essa grida: mio Dio, perché mi hai abbandonato? »¹¹⁶. Allora Dio e sofferenza non sono contraddittori « ma l'essere di Dio è nella sofferenza e la sofferenza è nell'essere di Dio perché Dio è amore »¹¹⁷.

Anche per Horkheimer la rivolta contro Dio ha origine dalla sofferenza innocente. Tuttavia, se egli vede nel grido di Cristo l'espressione massima di questa rivolta, non vi riconosce il definitivo « sparire » di Dio, ma piuttosto la suprema affermazione di Dio e il definitivo superamento dell'ateismo. Egli pensa che l'interrogativo del crocifisso: « Mio Dio, perché mi hai abbandonato? » debba essere preso del tutto sul serio e che ad esso non si possa dare una risposta atea. Se l'angoscia dell'innocente, che si esprime in quel grido, che riassume quello del Giobbe di tutti i tempi, mette in questione la giustizia e la bontà di Dio, l'immensa nostalgia di Dio evocata dall'abbandono di Cristo sulla croce mette pure in questione tutta la sofferenza del mondo, e trasforma e trasfigura il senso di ogni angoscia innocente. Perché in quel grido è presente la nostalgia del vero Dio, giacché egli non può « essersi rivolto col grido dell'abbandono ad un Dio inesistente »¹¹⁸. Anche se resta aperto in Horkheimer il problema se nell'abbandono sia Dio stesso a soffrire, mistero che già Dostoevskij adombra nei *Demoni*, secondo cui un Dio incapace di sofferenza sarebbe anche incapace di amore.

¹¹⁵ J. Moltmann, *Il Dio crocifisso*, Queriniana, Brescia 1973, p. 265.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 265.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 264; cf. M. Horkheimer, *Teoria critica*, Einaudi, Torino 1974, I, p. 372.

Non è un caso se, anche per le suggestioni del pensiero contemporaneo, pure una parte della teologia abbia da una parte collegato direttamente il grido di Cristo alla tematica della sofferenza innocente presente nel Libro di Giobbe, con tutti i paradossi cui essa può portare; e dall'altra abbia visto nell'abbandono qualcosa di più di una semplice angoscia psicologica, ma una manifestazione dell'« angoscia stessa di Dio », e quindi una realtà metafisica e teologica che riguarda la stessa natura divina. Vi è del resto uno strano rincorrersi nel pensiero moderno, ancora tutto da studiare, tra il suo originarsi dal pensiero teologico della Riforma, ed il suo raggiungere per sviluppi autonomi e originali le tesi teologiche che furono all'origine della Riforma. Le contraddizioni che, riguardo alla natura divina e alla sua più vera immagine per l'uomo, sembra aver posto il Libro di Giobbe, sarebbero le contraddizioni che emergono in modo supremo dall'angoscia dell'abbandono del Golgotha. Secondo Gollwitzer, « il Golgotha ci permette di esasperare ancor più la tensione esistente nel Libro di Giobbe e di pensare l'impensabile: di comprendere Dio come uomo nell'abbandono da Dio, e ciò come avvenimento dell'amore »¹¹⁹. È tutto da spiegare il significato di questo « avvenimento dell'amore ». Occorre invece notare come venga sottolineato con forza come la lacerazione dell'abbandono è qualcosa « che si verifica in Dio stesso »¹²⁰. L'abbandono del Golgotha, esasperando il grido di Giobbe, avrebbe posto una contraddizione reale in Dio, una lacerazione suprema di Dio in se stesso, un conflitto che già Goethe, riprendendo Lutero, esprimeva dicendo che le contraddizioni dell'uomo non sono niente altro che un simbolo delle contraddizioni che sono in Dio, perché niente può contraddirre veramente Dio se non Dio stesso: « Nemo contra Deum nisi Deus ipse » (Goethe, *Poesia e Verità*).

« La lacerazione, dice Gollwitzer, non si verifica soltanto in Cristo, ma in Dio stesso; Dio stesso è abbandonato da Dio,

¹¹⁹ Citato da J. Moltmann, *Sulla teologia della croce*, in *Teologia della croce*, Queriniana, Brescia 1974, p. 33.

¹²⁰ *Ibid.*

è Dio che espelle Dio »¹²¹. Anche per Moltmann, che pure è uno dei più acuti interpreti non solo dell'analogia esistente tra le domande formulate nel Libro di Giobbe e la domanda suprema del Golgotha, ma dello stesso significato dell'angoscia di Dio, l'abbandono del Golgotha significa « un avvenimento che vede Dio contro Dio »¹²². L'angoscia dell'abbandono opererebbe una separazione ed una scissione in Dio, perché esaspererebbe in Dio stesso la tensione esistente tra Giobbe e Dio, per cui non sarebbe possibile pensare la bontà di Dio nell'abbandono di Dio.

L'angoscia di Dio, come l'angoscia di Giobbe, diviene così un vero segno di contraddizione per il pensiero non solo teologico contemporaneo. Essa è sí l'espressione massima dell'angoscia innocente, che dà luce e senso a tutte le sofferenze e le angosce del Giobbe di tutti i tempi, rivelando il vero senso — il definitivo — che ha la stessa angoscia per Dio. Ma da essa sembrano scaturire raggi divergenti di luce che toccano in modo diverso il senso dei rapporti tra l'uomo e Dio e soprattutto di Dio con se stesso. L'angoscia innocente di Dio, come l'angoscia di Giobbe, diventa una discriminante suprema per l'interpretazione ultima del senso dell'angoscia, contenendo in sé significati molteplici, che occorre, molto più che in Giobbe, saper discernere senza confondere.

L'analisi di tutte le interpretazioni contemporanee dell'angoscia di Dio richiederebbe uno sviluppo ed uno studio ben più ampio di quello consentito in queste pagine. Va detto tuttavia che, anche per quanto riguarda l'angoscia di Dio, sono proprio le tematiche che traggono origine dalla precomprensione dialettica, a considerare il non-essere presente nell'angoscia dell'abbandono come qualcosa di *necessario* all'essere divino, che dovrebbe quasi opporsi a se stesso per realizzarsi manifestando così nell'angoscia una contraddizione con sé che sarebbe anche autenticamente una *manifestazione* di sé al mondo. Non è possibile qui discutere il senso di questa contraddizione dialetti-

¹²¹ H. Gollwitzer, Krummel Holz, *op. cit.*, p. 258.

¹²² J. Moltmann, *Il Dio crocifisso*, *cit.*, p. 179.

ca, per cui valgono tuttavia gli stessi rilievi che sono stati fatti all'interpretazione del non-essere dell'angoscia¹²³. E le cui aporie teologiche consistono, per una analoga necessaria e non libera dialettica del non-essere, nell'annullare proprio la dialettica tra le Persone divine, per far emergere soprattutto la *comune essenza divina* che deve farsi altro da sé per essere sé.

Paradossalmente, proprio le tematiche teologiche che assumono l'impostazione dialettica, e che maggiormente si appuntano sull'angoscia di Dio nell'abbandono per mostrare la necessità, per Dio, del non essere e del negativo per manifestarsi veramente al mondo, sono quelle che non riescono a cogliere tutta la tensione interna a quella angoscia e a quell'abbandono. Perché se quell'abbandono è necessario all'essere divino, svanisce il senso dell'angoscia, che per il Cristo come per Giobbe, si situa nella libera relazione con Dio. Non è un caso che la strumentalizzazione del non essere operata nei confronti di Giobbe, che non sa vedere la « punta aguzza del male » nel cuore della sua angoscia, ritorni nei confronti dell'angoscia di Dio. E non è un caso se, come per Giobbe, svanisca in fondo il vero senso tragico dell'angoscia, che si situa nella libertà delle relazioni interpersonali.

Volendo accedere all'essenza stessa di Dio mediante il concetto della *necessità dialettica*, le posizioni dialettiche non pervengono realmente a cogliere proprio l'essenza di quella necessità, che non è il condizionamento nell'essere ma la libertà dell'amore. Le posizioni dialettiche non giungono a significare come il Deus absconditus, il fondo dell'essere, sia in Dio stesso una libera manifestazione dell'amore. E infine, facendo dell'angoscia dell'abbandono una necessità in Dio, non colgono proprio quell'eccesso di male e di sofferenza che ha caratterizzato la condizione vissuta di quell'abbandono, e che lo ha fatto simile non ad una necessaria opposizione in Dio stesso, ma all'angoscia dell'uomo, del Giobbe sofferente, in un eccesso di male e di miseria in cui non è possibile riconoscere una necessaria deter-

¹²³ Cf. P. Tillich: *una ontologia del non-essere dell'angoscia*, più sopra pp. 16 ss.

minazione di Dio. In altri termini, viene negata la realtà del peccato e della conseguente efficacia redentiva della morte del Cristo.

È necessario allora che, come per l'angoscia di Giobbe, vengano coniugate insieme le due dimensioni presenti nell'angoscia di Dio. Quella metafisica e teologica, secondo cui quella stessa angoscia deve avere un senso eterno in Dio stesso che la permette e la vuole; e quella esistenziale concreta, delle condizioni vissute nella carne martoriata e nel tormento del male, che, se non si vuole attribuire a Dio stesso una « mistica del sangue », occorre intendere come legate alla condizione storica dell'uomo, ma non alla necessità eterna di Dio.

Non è possibile qui addentrarsi in un trattato teologico. Ma va pure detto che questo tentativo di comprendere il « senso » dell'angoscia e dell'abbandono, del negativo e del non-essere, in modo metafisico e teologico, in ciò che esso rappresenterebbe per Dio stesso, è stato compiuto non solo dal pensiero religioso ispirato alla filosofia moderna, ma da numerosi autori dell'antichità cristiana. Gregorio Nazianzeno suggerisce di comprendere come in Dio stesso, nell'Uno, debba esistere, perché vivente, una qualche « opposizione » con sé. « L'Uno — to Hon — è sempre in agitazione nei confronti di se stesso — pros heautòn — » (*Orat. theol.* III, 2): ossia è impossibile conoscere l'unità divina, alla luce della rivelazione, senza ammettere una qualche « agitazione » o « opposizione » in Dio stesso. Per Gregorio di Nissa « il discendere di Dio costituisce un tale sovrappiù di potenza che ad essa non può essere d'impedimento nemmeno ciò che sembra opporsi alla sua natura... L'elevatezza si rivela nella basezza e tuttavia l'elevatezza non viene per questo abbassata » (*Or. Cat.* 24). Anche l'angoscia del Golgotha è « l'immagine del Dio invisibile » perché essa manifesta la potenza di Dio proprio nella debolezza, la sua gloria nella umiliazione, il suo essere nel non essere dell'impotenza, dell'abbandono, della morte. Proprio questi autori hanno parlato di una sofferenza presente in Dio stesso, della « sofferenza del Dio impassibile »¹²⁴ e « dell'amore sofferente del mio Dio » (toû pâthous

¹²⁴ Cito questa frase di Gregorio Nazianzeno da A. Cuvelier, *La drogue*

toù Theoù moù, Ignazio d'Antiochia, *Ai Romani*, VI). Essi ci avvicinano così a comprendere come nell'angoscia di Dio sia presente una duplice dimensione, che benché unita non può essere confusa: quella metafisica e teologica, secondo cui deve essere presente da sempre in Dio quello che Maritain chiamava « l'esemplare eterno della sofferenza in noi »; e quella reale della condizione dell'uomo, secondo cui gli eccessi di miseria, la punta aguzza del male, non possono essere attribuiti come una « necessità » di Dio. Sembra di poter intuire, da questi autori, che se esiste in Dio stesso una qualche « opposizione » con se stesso, qualificata dalla rivelazione come l'eterno rapporto d'amore che unisce in un movimento di reciproco abbandono e donazione le persone divine; se in questo stesso misteriosissimo rapporto è possibile collocare « l'esemplare eterno della sofferenza in noi », come virtù somma, innocente e senza sofferenza, di perfezione di abbandono e di amore; questa realtà profondissima metafisica e teologica, che pure è senz'altro presente nell'angoscia dell'abbandono come abbandono di amore, non coincide tuttavia con tutte le condizioni sanguinanti in cui quell'abbandono è stato vissuto dal Cristo.

Anche se, per il mistero della incarnazione, Dio ha in un certo senso fatto passare il « male » della nostra condizione umana dalla parte dell'eterno esemplare in lui dell'angoscia e della sofferenza. Nell'abbandono come angoscia di Dio sono presenti, unite ma non confuse, come nell'angoscia di Giobbe, che ne diviene ormai un simbolo lontano anche se profetico, queste due dimensioni: quella metafisica e teologica e quella esistenziale, che assume il sangue e il male. Se volessimo chiederci il « perché » di questa unione, dovremmo dilungarci ancora proprio su questi autori antichi, che mostrano come il Cristo, nell'abbandono sulla croce, abbia in realtà compiuto lo stesso atto di abbandono al Padre che eternamente compie nel seno divino, *Verbum spirans amorem*, ma lo abbia vissuto nelle condizioni storiche dell'angoscia dell'uomo, con il suo carico di peccato e

ou la sainteté, Essai sur la mystique naturelle et la mystique trinitaire, Ed. Paulines, Paris 1974, p. 68.

di tormento. Questo tormento e questa angoscia, questo sangue e questo peccato è stato redento perché informato ormai da questo immenso amore.

È l'amore che in realtà qualifica l'angoscia di Dio.

Per Origene Dio stesso ha vissuto per noi « la passione dell'amore »; « infatti il Signore, il Dio tuo, ha preso su di sé i tuoi costumi, come Colui che si prende il suo bambino... subisce la sofferenza dell'amore » (*Hom. 6, 67*). Non è la necessità, ma l'amore che ha liberamente condotto Dio all'angoscia dell'abbandono sul Golgotha, con cui egli assume su di sé, « come un bambino », tutte le angosce del mondo.

È la condizione di incarnazione che ha permesso a Dio di manifestare il suo « amore sofferente ». « L'abbandono da parte di Dio in tutta la sua tragica desolazione, dice Edith Stein, fu unicamente riservato a Lui e poté essere sofferto soltanto da Lui, perché era nel contempo Dio e uomo... l'incarnazione è la condizione necessaria di questa sua sofferenza »¹²⁵. L'angoscia innocente di Dio ha in sé un valore che la significa come espressione terminale di un amore di donazione, ossia come atto terminale, « di compimento », dell'amore che l'Unigenito ha verso il Padre e verso gli uomini. « Per la sua morte il Cristo non solo realizza la perfetta espressione del suo amore oblativo al Padre, ma anche quella del suo incontro con l'umanità »¹²⁶. È la condizione di incarnazione che conduce, non per una dialettica dell'essere ma per la libera coerenza dell'amore al dono di sé fino a conoscere l'angoscia dell'abbandono e della morte.

Il senso ultimo dell'angoscia di Dio, dell'unica vera « angoscia innocente », è dunque svelato dall'amore, da quell'ora della *doxa* di cui tutto il Vangelo di Giovanni vuole farsi messaggio e annuncio. Perché quell'angoscia è anche, proprio nel senso giovanneo, la fonte per ogni uomo di luce e di vita.

Solo in questo contesto dell'amore diviene allora comprensibile come realmente nell'abbandono « Dio stesso si umilia e prende su di sé la morte del senza Dio e dell'abbandonato da

¹²⁵ Edith Stein, *op. cit.*, pp. 274-275.

¹²⁶ C. Bordini, *Dimensioni antropologiche della morte*, Morcelliana, Brescia 1969, p. 186.

Dio, così che tutti gli empi e gli abbandonati ora possano sperimentare la comunione con lui »¹²⁷. Nell'angoscia di Dio trova non solo senso e compimento, ma vera redenzione ogni angoscia d'uomo, ogni abbandono e ogni tormento. Con la sua angoscia « Dio si rende vicino nello stato di abbandono sofferto da ciascun uomo. Non esiste isolamento e reiezione che egli non abbia assunto... L'abbandonato da Dio e reietto può accettarsi là dove conosce il Dio crocifisso, che in lui già vive e che lo ha accettato » perché « se Dio si è assunto la morte, ha pure assunto l'intera vita e l'esistenza concreta con l'intera e concreta sua morte. Senza limiti e condizioni l'uomo è accolto nella vita e nella sofferenza, nella morte e nella risurrezione di Dio e prende vitalmente parte alla pienezza di Dio »¹²⁸. L'angoscia del Giobbe di tutti i tempi diviene d'ora in poi l'angoscia stessa di Dio. Per questo Pascal poteva scrivere che ormai Dio stesso è in angoscia nell'angoscia « di ogni uomo, sino alla fine del mondo ».

Non si tratta di fare dell'angoscia di Dio una « formula » filosofica. « Credere in un Dio che soffre è rendere il mistero più misterioso, ma in maniera più luminosa. È cacciare una falsa luminosità per sostituirvi delle illuminanti tenebre. È forse fortificare l'uomo quando il più nero dei suoi demoni l'assedia, contro la tentazione di essere geloso di Dio »¹²⁹.

Gaspare Mura

¹²⁷ J. Moltmann, *op. cit.*, p. 324.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 325.

¹²⁹ F. Varillon, *La souffrance de Dieu*, Le Centurion, Paris 1975, p. 23.