

Piero Bordinon

IL PENSIERO, LA PAROLA E IL MALE

TEOLOGIA PER LAICI 2002

Indice

Introduzione	2
L'irripetibile	7
L'epopea di Gilgameš	18
Giobbe	27
Premesse	27
Il testo	32
Dostoevskij	56
Celan	66
Bibliografia	76

Introduzione

La filosofia dell'Otto – Novecento

(tralasciando tutte le specifiche riflessioni che si sono avute dopo l'olocausto) si caratterizza per il problema del dolore, della sofferenza, della morte:

- 1) Hegel: la coscienza infelice; la positività della negatività e la razionalità del tutto.
- 2) Marx: l'alienazione come caratteristica fondamentale della società attuale; la violenza come motore della storia
- 3) Schopenhauer: il mondo come volontà, il soggetto come privazione e, quindi, sofferenza.
- 4) Kierkegaard: la possibilità come categoria essenziale della vita (l'esistenza che precede l'essenza); possibilità radicale, anche del nulla; di qui l'angoscia; la malattia mortale come incapacità di cogliersi da Dio e accettazione della creaturalità
- 5) Dilthey e la radicale storicità dell'uomo
- 6) Nietzsche: e la tragicità del dionisiaco (il sì incondizionato alla vita anche nei suoi aspetti negativi: niente può essere contestazione della vita); l'irrazionalità del tutto, la fine dei valori e il fallimento dell'uomo Nietzsche di fronte all'eterno ritorno.

Resta il problema se di fronte a questa situazione problematica, il pensiero (quel pensiero che si intende caratterizzare per il primato della ragione, soprattutto quella scientifica) sia effettivamente

- 1) ricerca della verità come qualcosa che sta di fronte a noi, da accogliere (visione classica)
- 2) o se non sia invece il tentativo di determinare e dominare la precarietà; controllo del divenire altrimenti irrazionale e limitazione dell'angoscia; quindi valenza pratica del pensiero (soprattutto quello scientifico, che sembra essere quello determinate) e non semplicemente teoretica:
 - a) Empirio-criticismo e fine del soggetto
 - b) Nietzsche e riduzione alla volontà della volontà (Heidegger)
 - c) Dilthey: conoscenza come garanzia contro la storicità del tutto e quindi contro il pericolo dell'irrazionalismo
 - d) Bergson: valore puramente pratico delle scienze; unica conoscenza l'intuizione
 - e) Croce

Ci limitiamo ad analizzare HEIDEGGER

HEIDEGGER, Essere e tempo

DASEIN:

A. essere-nel-mondo: 3 connotazioni:

- a. Comprensione: che è interpretazione a partire dalla pre-comprensione che
 - i. tutti abbiamo circa l'orizzonte mondano (l'esserci non è tabula rasa; le cose appaiono già entro un orizzonte di significati; non le incontriamo mai direttamente, come vuole il positivismo; non sono prodotti nostri, cfr. idealismo)
 - ii. ed è circolare (circolo ermeneutico) e in funzione del futuro, del progetto
 - b. situazione affettiva: l'esser gettato ('ci') implica una tonalità affettiva: gioia, paura, noia, angoscia... che non dipendono da noi; è la nostra apertura al mondo
 - c. deiezione = esistenza inautentica: ridursi a livello di cose
 - i. chiacchiera ('si dice...')
 - ii. curiosità: interesse superficiale
 - iii. equivoco
- cura (può essere sia autentica che inautentica) come sintesi degli esistenziali
- i. fatticità = l'essere gettato (passato)
 - ii. bisognosità: ci si prende cura delle cose per soddisfare i nostri bisogni (presente)
 - iii. progetto: realizzare possibilità che sono sempre finite, condizionate dall'essere gettato (futuro)

- B. essere-per-la-morte: dalla deiezione (la caduta dell'uomo a livello di cose) in cui si trovano 'deiete' anche le cose (non rientrano in un vero progetto) ci richiama la voce della coscienza: ci trasporta dal piano ontico a quello ontologico; ci mostra, all'interno della possibilità che ci caratterizza, la nostra colpa, la nostra deiezione, esser-gettati, la relatività, la equivalenza di tutti i progetti; inautenticità = assolutizzare uno di questi progetti.

C'è, però, la possibilità dell'impossibilità di ogni possibilità: la morte che è impossibilità di ogni progetto: è la possibilità più propria dell'esserci perché lo annulla nel suo essere progetto. Assumendo questa possibilità l'uomo trova il suo essere autentico e la relatività di tutti i progetti. Per questo l'uomo deve *'anticipare'* la morte, essere-per-la-morte.

Anticipare la morte = assumere tutte le possibilità come pure possibilità, non definitive; quindi rimanere sempre nell'apertura, nel progetto.

Morte: possibilità più propria (riguarda la mia essenza, il poter essere), insormontabile (è l'ultima), incondizionata (è solo personale).

Dall'esistenza inautentica, dalla colpa si esce con la *'decisione'* di *'vivere per la morte'*: è il senso autentico dell'esistenza (mi libera dalla deiezione, dalla dispersione) e mi fa cogliere il senso dell'essere degli enti (il loro *nulla* possibile) e viene reso possibile non da un atto intellettuale ma dall'*angoscia* (*"l'essere-per-la-morte è essenzialmente angoscia"*) che ci pone di fronte al nulla, al nulla di senso, nonsenso, pone di fronte al nulla della possibile impossibilità della propria esistenza. Esistenza autentica = accettare la propria finitezza e negatività; a questo ci richiama la coscienza;

esistenza inautentica: sfugge all'angoscia affacciandosi tra le cose e immergendosi nel regno del 'si' (man) e l'angoscia viene ridotta a paura

paura = di qualcosa

angoscia = del nulla, del niente

La coscienza: non ci dice nulla (nessun contenuto), ci richiama a noi stessi; alla possibilità come possibilità nostra; ci ricorda la nostra colpa = deiezione; ci richiama a noi stessi e alla decisione di essere-per-la-morte.

C. il tempo: le strutture fondamentali dell'esserci rinviano alla temporalità

a. Esserci = progetto; allora la determinazione essenziale del tempo è il futuro

b. la situazione affettiva è legata all'esser gettato, è il passato

c. la dispersione è il presente

tempo è le tre 'estasi': è il senso dell'essere dell'Esserci (cfr. Dilthey); perché c'è l'esserci c'è la temporalità

tempo inautentico: mira al successo

tempo autentico: futuro: vivere per la morte (non essere travolti dalle realtà mondane);

passato: non subire passivamente la tradizione

presente: l'istante in cui si decide per l'autenticità

La nascita della filosofia

La filosofia

a. nasce dallo stupore (già per Platone), dalla meraviglia (Aristotele)

stupore non è fatto teorico;

è prendere coscienza di qualcosa che ci eccede e ci sorprende proprio per la sua eccedenza, per la sua novità inattesa

è quindi prendere coscienza della propria povertà

+ di fronte alla realtà

+ e di fronte alla propria esistenza: perché esistiamo?

È coscienza della propria precarietà, assolutamente indeducibile, gratuita e proprio per questo problematica

stupore è un atteggiamento di umiltà di fronte alla realtà, alla propria esistenza

lo stupore crea la domanda; quindi la filosofia

b. nasce dalla domanda:

se nasce dalla domanda, nasce dalla privazione (sentita come tale) della risposta

quindi è la privazione la prima origine del pensiero

privazione sentita come tale, sofferenza: e quindi da superare e forse superabile, quindi privazione non necessaria

se il pensiero nasce dal dolore: noi siamo responsabili del dolore, dobbiamo rispondere alla domanda che è il dolore

il pensiero nasce come responsabilità di fronte al dolore; nasce con il confronto con il dolore

è la nostra prima responsabilità di fronte al dolore che crea il pensiero

è la responsabilità di fronte all'esistenza offesa, gratuitamente offesa

in ultima analisi è la responsabilità di fronte al dolore ultimo: la morte.

Quindi il pensiero è costante confronto con il problema radicale: non scindibile pensiero pratico da quello teoretico.

In questa radicalità sta la possibilità dell'incontro tra pensiero e religione qui la necessità del confronto critico del pensiero con la speranza e con la fede. (cfr. GALIMBERTI U., Orme del sacro, Feltrinelli 2000, 180ss. 304ss).

c. Possibile una qualche risposta?

"...ha aperto agli umani il sapere / avendo fissato la legge: / attraverso il patimento il conoscere. / Quando nel sonno, / davanti al cuore stillante / d'affanno memoria dei mali, / anche chi non vuole giunge al sapere" (Eschilo, Agamennone 177). Il sapere nasce dal dolore, dalla privazione, dalla assenza; quindi è sempre memoria del dolore.

i. Il problema però è che c'è anche un dolore, un male che non porta a nessun sapere proprio perché non può assolutamente essere elaborato dal nostro pensiero.

ii. Pensare il male: il male fa parte della nostra vita; non possiamo non pensarlo come non possiamo non pensare la vita. Però non potrebbe essere di nuovo impossibile il pensiero del male e, quindi, non potrebbe essere perpetuazione del male pensare il male? Non potrebbe essere l'illusione di una sua conoscenza e quindi di una sua controllabilità? Non potrebbe essere una giustificazione (e quindi una legittimazione) sempre e solo del male degli altri (in altri termini non sarebbe solo un altro, anche se in termini più smalziati, dei discorsi fatti dagli amici di Giobbe?). Resta il dubbio; però di qui non possiamo uscire.

iii. Resta, però, anche il problema:

1. se il pensiero nasce dalla sofferenza, dal dolore; se questi sono la sua origine, può, il pensiero, cercare d'essere risposta alla sua origine? O non accade che sia possibile rivolgere al pensiero la stessa obiezione di Dio a Giobbe: Dove eri tu quando io creavo?

2. È destinato al fallimento? Il pensiero deve partire da premesse; se la sua premessa è il dolore non può tematizzare il dolore. Ci sono vie diverse da quelle puramente razionali che, pur non essendo razionali, non siano per ciò stesso irrazionali? La religione, la poesia, il mito....?

d. La domanda = "perché l'essere e non piuttosto il nulla?": perché il senso e non l'insensatezza? Perché il senso nella insensatezza almeno apparente e, comunque, sempre incombente? Non è una domanda astratta

i. sia perché ne va della vita

ii. sia perché ci coinvolge radicalmente anche a livello emotivo

1. con la sempre presente angoscia per il nulla possibile e che sembra tutto avvolgere, e per questo sembra in grado di tutto determinare

2. angoscia anche per il nulla che sembra presentarsi come abisso che costantemente si ritrae e si offre come abisso insondabile; per cui viene a mancarci ogni punto di riferimento, ogni possibile e significativo fondamento

3. stupore, meraviglia per il darsi dell'essere anche se sempre, almeno per noi, sullo sfondo del nulla; un essere 'accolto' come positivo e quindi 'scelto' come positivo

4. Allora fare filosofia = mettersi dalla parte dell'essere
= scegliere e accogliere l'essere

Dall'essere ci viene un appello alla accoglienza, all'ascolto; da questa relazione all'essere si origina la nostra responsabilità; l'essere ci viene incontro nel dono; noi lo accogliamo, 'rispondiamo' al suo appello e in questo modo nasciamo alla nostra responsabilità, di fronte a noi stessi, al nostro essere, di fronte all'essere nella sua trascendenza.

Il problema è che l'essere si presenta a noi sempre e solo sullo sfondo del nulla; l'essere stesso potrebbe presentarsi (cfr. Heidegger) come ni-ente; con questo nulla noi dobbiamo confrontarci; alle domande poste dal nulla noi dobbiamo cercare di rispondere.

Quale tipo di filosofia?

Però come mantenere uniti essere e nulla; essere ugualmente responsabili di fronte all'essere e al nulla, al nostro essere e al nostro nulla (nostri perché si pongono come problemi solo per noi)? Ma si può essere responsabili di fronte al nulla; o questa responsabilità non è responsabilità del nulla e quindi assenza di responsabilità?

Noi facciamo esperienza della possibilità della salvaguardia di entrambe le dimensioni, le prospettive dell'essere e del nulla, se non altro perché noi siamo mescolanza d'essere e di nulla; anche se concettualmente non riusciamo a tenerle assieme, anche se la presenza del nulla sembra essere la condanna del pensiero.

In questo senso c'è un sapere che precede il nostro sapere, un sapere che salvaguarda il soggetto nella sua concretezza di essere e nulla, di vita e di morte; è un sapere esistenziale anche se non un sapere categorizzabile;

Ed è un sapere di questo tipo quello che ci viene comunicato nella religione; è un sapere che, anche se non concettuale, è possibile, almeno in parte, tradurre in concetti comprensibili e accettabili da tutti anche dai non credenti.

C'è un sapere mitico, simbolico che caratterizza la nostra vita e che può essere comunicabile e condivisibile a partire dalla condivisione di una esperienza che ci accomuna.

PAREYSON L., Ontologia della libertà, Einaudi 1995, 158ss.; 245ss.

mito = sapere che già da sempre sappiamo e che la filosofia, come sapere ermeneutico, cerca di scavare in una interpretazione infinita e accessibile a tutti, credenti e non.

Filosofia come ermeneutica religiosa; degli elementi caratterizzanti la vita dell'uomo (del dolore, del peccato, della libertà, della salvezza...) è possibile solo un discorso ermeneutico; ora questi elementi sono la nostra esistenza, sono la nostra relazione all'essere; quindi dell'esistenza e dell'essere è possibile solo un discorso ermeneutico.

C'è un bene che da sempre sappiamo o crediamo di sapere: il bene della nostra esistenza, della nostra felicità, delle nostre relazioni... e la presenza, costantemente rinnovata, della loro possibile negazione

Come lo sappiamo? Intuizionismo? Sentimento? Rivelazione? Di sicuro non con la ragione, o non solo con la ragione

Si tratta di 'esplicitare' questo sapere che già sappiamo, questo sapere 'infondato'. Un sapere in cui c'è posto per il bene. Per il soggetto libero. Per il soggetto anche peccatore.

a. Possibile un discorso sul dolore?

Il discorso = razionale e universale

Il dolore è un fatto esclusivamente personale. È risultante della mia relazione all'essere e al non essere; una relazione che non ho scelto, mi si impone, però si impone ora a me da solo. Di qui l'impossibilità, la gratuità se non l'oscenità (in senso letterale, fuori scena, mancare la scena) di ogni discorso universale sul dolore.

Per questo è una relazione inoggettivabile, indeducibile (quindi non riducibile a categorie logiche; non deducibile).

Per questo motivo un discorso è possibile solo a partire dalla comunanza che caratterizza il nostro vivere, dalla comunanza della situazione umana, dalla comunanza dell'esperienza del dolore e dal fatto che da essa non possiamo mai prescindere.

È possibile un discorso 'universale' solo a partire dalla comunanza: quindi una universalità non concettuale, ma 'esperienziale'. Per questo il discorso sul dolore è possibile solo come discorso ermeneutico

b. Il discorso filosofico: Vuole essere un discorso razionale e autonomo; "inflexibilmente severo"; per essere tale deve assolutamente prescindere da ogni dimensione soggettiva, da ogni connotazione emotiva, deve essere rigoroso e inesorabile; deve necessariamente avere a propria misura le idee chiare e distinte; la chiarezza o l'oscurità: non esiste spazio per la penombra.

c. Religione: Per la religione la vita è sempre dono di Dio, un Dio amante della vita e tutto quello che esiste esiste proprio in quanto amato da Dio (Sap. 11, 21 ss.). L'uomo, però, è anche sempre figlio di Eva, "nato da donna", nato dalla sofferenza, nella sofferenza, nella impurità; tutto questo originato da un male di cui l'uomo è responsabile (Gen. 3); a volte però si trova di fronte a un male ingiustificabile: Giobbe, Salmi, Geremia...

La vita è bene o male? Si smussano i confini tra bene e male. Non per confusione. Ma perché c'è un'ambiguità superiore, dovuta all'estrema vicinanza degli opposti. Il gusto per la vita, l'amore per la vita butta nello sconcerto di fronte al male; il Dio della vita come sempre e rinnovato dono, in cui si crede non può non imporre il problema dell'esistenza del male. La fede in Dio creatore provoca la ribellione contro il male e contro Dio stesso. Esiste Dio o esiste Satana?

La religione conserva all'interno dell'umanità il male senza che questo sia una condanna della vita; la vita continua ad avere un senso, una prospettiva nonostante le contraddizioni apparenti del male, del nulla della morte.

Nella incombente assenza di senso, quindi di parola, di fronte al dolore, alla morte, la religione mantiene una possibilità di senso; questa possibilità noi tutti la sentiamo credibile, anche se non credenti, proprio perché continuiamo a vivere pur nella tragicità della stessa vita.

L'uomo resta uomo con tutta la sua dignità, con la speranza che caratterizza la vita mentre il pensiero rischia di condannare alla insensatezza.

Non solo, ma il male diventa sofferenza, dolore; e proprio qui sta sempre la possibilità del riscatto e, quindi, in qualche modo di vittoria sul male stesso.

d. Poesia:

- i. Per Schelling (oltre al fatto che la vera filosofia è la filosofia positiva che si fonda sulla rivelazione, quindi sulla religione) l'Assoluto è un assoluto 'estetico' e solo l'arte diventa l'organo della filosofia, in grado di cogliere l'assoluto
- ii. per Hegel l'arte è intuizione dell'Assoluto (anche se intuizione sensibile e quindi legata alla contingenza)
- iii. per Heidegger la poesia è il luogo privilegiato della manifestazione dell'Essere quindi della *aletheia*; sono quei 'chiari di bosco' che improvvisamente ci appaiono di fronte e ci fanno capire qualcosa dell'Essere.

L'uomo non è riducibile a categorie logiche (si tratterebbe poi di vedere quale logica; quella basata sul principio di non contraddizione oppure quella basata sul principio di contraddizione? Si contraddicono a vicenda eppure tutte e due si sono mostrate in grado di 'conoscere' la vita, la realtà; tutte e due pretendono di dire la razionalità dell'essere).

Ci sono intuizioni, ci sono delle aperture che vengono non dalla ragione e che tuttavia noi sperimentiamo come vere; non solo ma più vere, più significative di qualunque discorso razionale, proprio perché si presentano con un linguaggio simbolico, con un linguaggio che alla chiarezza della ragione sostituisce la possibilità del chiaroscuro, dell'ombra; e l'ombra non è la luce però non è neanche la tenebra proprio perché presuppone e richiede la luce.

Per questo le aperture più illuminanti sul dolore, sulla morte vengono dalla poesia: cfr. Ungaretti e la Prima guerra mondiale, lo stesso vale per Rebora; sul problema dell'olocausto il poeta che più ha colto il dramma e l'assurdo è stato Celan.

L'Irripetibile

Il dolore c'è: non occorre dimostrarlo; si impone, ci 'accade'. È:

1. **Totalizzante:** "Ricordo una frase letta non so dove: <Passai una notte insonne con il mal di denti, pensando al mal di denti e alla mia insonnia>. È l'esempio di una verità generale. Ogni infelicità è in parte, per così dire, l'ombra o il riflesso di se stessa: non è soltanto il proprio soffrire, ma è anche il dover pensare continuamente al proprio soffrire. Io non solo vivo ogni interminabile giorno nel dolore della sua (della moglie) morte, ma lo vivo pensando che vivo ogni giorno nel dolore" (LEWIS C. S., Diario di un dolore, Adelphi 2002, 16).
 2. **Osceno:** in senso letterale; ci pone fuori della scena
 - a. Degli altri: "Una strana conseguenza del mio lutto è che mi rendo conto di essere imbarazzante per tutti quelli che incontro ... Per alcuni sono peggio che un imbarazzo: sono un teschio. Quando incontro due sposi felici, so che pensano: <Un giorno uno di noi due sarà come è lui ora>" (LEWIS cit. 17). Ci pone fuori scena, ci rende osceni con gli altri, però anche gli altri, anche la persona amata che è morta, dal dolore vien posta fuori scena, e sembrerebbe la fine della possibilità di ogni amore: " Ma che genere di amante sono, se in cima ai miei pensieri, molto prima di lei, metto la mia afflizione? Anche quel folle grido: 'Ritorna!', l'ho lanciato pensando a me. Non mi è mai venuto in mente di chiedermi se un tale ritorno, ammettendo che fosse possibile, sarebbe un bene per lei. Io la rivoglio come ingrediente della restituzione del mio passato. Potevo augurarle qualcosa di peggio? Tornare indietro, dopo aver conosciuto la morte, e in un momento futuro dover ricominciare daccapo a morire? Stefano è detto protomartire. Ma a Lazzaro non è toccato di peggio?" (LEWIS cit. 49); "... l'abbandono al dolore, invece di legarci ai morti, ce ne distacca" (id. 63).
 - b. Della nostra stessa vita: "È l'atto di vivere che è diverso in ogni momento"; il dolore si estende su ogni momento e ogni cosa; e la nostra vita cambia radicalmente (LEWIS cit. 18); "Arriverà il momento in cui non mi chiederò più che cosa ha trasformato il mondo in un vicolo grigio perché troverò normale il suo squallore? Il dolore si acqueta dunque in una noia soffusa di una vaga nausea" (id. 44). Tutto cade nell'insignificanza; ma in questo modo noi stessi cadiamo nell'insignificanza totale di fronte agli altri (a meno che – ed è ancora peggio - non siamo ridotti a un semplice ostacolo e peso e basta) e di fronte a noi stessi.
 3. **Insensato:** è irrazionale, per noi (non per i greci per i quali la vita era questa) che viviamo nella promessa della vita, della vita dono di Dio; per noi che crediamo a un Dio che è amore (quindi la domanda è sempre per un tale Dio).
 4. **Non spiegabile;** è la nostra chiusura alla trascendenza del senso e della verità; siamo ricondotti alla pesantezza di un presente senza aperture possibili: "Ieri ho sofferto il dolore, /.../ una mancanza netta di orizzonti. / Il dolore è senza domani /.../ le mie labbra si sono chiuse / e lo spavento è entrato nel mio petto / con un sibilo fondo / e le fontane hanno cessato di fiorire"; il suo contrario non è la virtù ma la fede;
DE MONTICELLI R., Dal vivo, BUR 2001, 93: "... la cognizione del dolore è per essenza sconoscenza, ignoranza, oblio di parola – o di espressione, di segno, di figura, di linea viva. Il dolore è per sua essenza muto. La massima separazione fra vita e pensiero"
 5. In questo contesto il dolore diventa **scandaloso:** il senso sembra non esistere, sembra che non sia vero che è possibile una terra in cui non ci sia dolore: Giobbe; è l'esperienza di una ingiustizia che viene da altrove (non da me, non da altri al mio livello).
 6. **Muto:** crollo del pensiero e della parola; incapacità, non voglia, impossibilità di parola
- 1) **LEOPARDI**, Zibaldone:
 - a) "Tutto è male: Cioè tutto quello che è, è male; che ciascuna cosa esista è un male; ciascuna cosa esiste per fine di male; l'esistenza è un male e ordinata al male; il fine dell'universo è il male; [...]. Non v'è altro bene che il non essere [...]. L'esistenza, per sua natura ed essenza propria e generale, è un'imperfezione, un'irregolarità, una mostruosità. [...] Non gli uomini solamente, ma il genere umano fu e sarà sempre infelice di necessità. Non il genere umano solamente ma tutti gli animali. Non gli animali soltanto ma tutti gli altri esseri al loro modo. Non gli individui, ma le specie, i generi, i regni, i globi, i sistemi, i mondi" (4174-4175). Il male è un fatto cosmico; pervade tutto, niente ne è esente.
 - b) Per cui la presunzione di un qualche ordine, di qualcosa di positivo è solo una nostra illusione. E, quello che è peggio, è che noi non possiamo trovare in tutto questo nessun fine; quindi non possia-

mo giustificare assolutamente nulla. Forse non ci resta altro che: *"Astenghiamoci dunque dal giudicare, e diciamo che questo è un universo, che questo è un ordine: ma se è buono o cattivo non lo diciamo"* (4257-4258); si tratta solo di accettare di essere in questo 'ordine' assolutamente incomprensibile, di inserirsi in esso pagando tutto quello che questo comporta in dolore, sofferenza...

- c) Come è possibile vivere in una situazione del genere? *"... nella vita che abbiamo sperimentata e che conosciamo con certezza, tutti abbiamo provato più male che bene; e ... se noi ci contentiamo, ed anche desideriamo di vivere ancora, ciò non è che per l'ignoranza del futuro, e per una illusione della speranza, senza la quale illusione e ignoranza non vorremmo più vivere..."* (4284); possiamo vivere solo grazie all'ignoranza non solo del futuro ma anche del passato che volentieri dimentichiamo, e grazie alla speranza che serve ulteriormente a renderci ciechi sul presente e sul suo carico di dolore.

2) **MONTALE:** Ossi di seppia, in Tutte le poesie, Mondadori 1990

- a) *"[...] E andando nel sole che abbaglia / sentire con triste meraviglia / com'è tutta la vita e il suo travaglio / in questo seguitare una muraglia / che ha in cima cocci aguzzi di bottiglia"* (Merigiare pallido e assorto, ivi 30): la vita è anche avvolta dalla luce di un sole, però abbagliante, una luce che non permette di vedere (eventualmente il pericolo è di credere di vedere); in questa incomprensibilità resta solo il travaglio, la fatica di vivere; una fatica che non ha nessun esito, nessuna apertura proprio perché costeggiata da un muro con cocci di vetro; ogni trascendenza è solo sognata mai realizzata; condannati alla presenza di una vita senza senso se non quello della fatica.
- b) *"Spesso il male di vivere ho incontrato: / era il rivo strozzato che gorgoglia, / era l'incartocciarsi della foglia / riarsa, era il cavallo stramazzone. // Bene non seppi, fuori del prodigio / che schiude la divina Indifferenza: / era la statua nella sonnolenza / del meriggio, e la nuvola, e il falco alto levato"* (ibid. 35); il male di vivere si identifica con il male della realtà, il rivo, la foglia, il cavallo; tutto è segnato da questo male; di fronte ad esso l'unico bene è la divina indifferenza (divina proprio perché contraddistingue anche la divinità), è un atteggiamento di stoica accettazione (però è proprio praticabile un atteggiamento del genere? E su quale fondamento?)

3) **CELAN P.**, Poesie, Mondadori, Meridiani 1998, 431-433: *"Scagliati in alto, allo scoperto, / messi di traverso, così / giacciamo anche noi"*.

L'esperienza dell'olocausto:

- a) essere ridotti a nulla, a fumo, gettati in alto, proiettati in cielo;
- (1) cielo: potrebbe essere la nostra aspirazione
 - (2) cielo: potrebbe anche essere Dio
 - (3) però il cielo potrebbe anche essere un cielo grigio, chiuso: simbolo di un Dio assente, impassibile.
- b) Questa esperienza per quanto unica non è esclusiva di nessuno; anche noi siamo scagliati in alto, buttati quasi a caso di traverso come in fosse comuni; ridotti a fumo; siamo tutti vanificati, ridotti alla evanescenza del fumo, dell'aria; privi di un minimo di consistenza. E ad essere evanescente non è solo la nostra persona è anche il nostro dolore, la nostra angoscia: insignificanti, inutili, in sovrappiù.
- c) E' vero che il cielo potrebbe essere casa ospitante e ospitale e potrebbe anche rappresentare la liberazione rispetto alla prigionia, potrebbe essere indizio dell'Infinito a cui approdare; solo che non abbiamo nessun motivo per non credere anche al contrario, alla ostilità, alla chiusura del cielo.

"... i pensieri, tattili, / fanno domande / su - - / su che cosa? /Sul- / l'Irripetibile, su / di esso, e su / tutto".

- 1) Il pensiero non può non porsi delle domande, non può non pensare di fronte a questa evanescenza, insensatezza, eccedenza del nulla.
- 2) Per questo diventa pensiero dell'Irripetibile (e ad essere Irripetibile non è solo l'olocausto, ma la nostra esistenza); solo che se è irripetibile non è nemmeno dicibile e forse nemmeno pensabile visto che in ogni caso il pensiero implica una 'reduplicazione'; ci troviamo allora di fronte al fallimento del pensiero?
- 3) Pensiero sull'Irripetibile e su tutto: il problema dell'Irripetibile stende la sua ombra sul tutto, immediatamente e inevitabilmente; però se fallimentare il pensiero dell'irripetibile resta la possibilità che sia fallimentare anche quello sul tutto.

Il dolore, il male si presentano come:

- 1) Attuanti uno spiazzamento radicale; non abitiamo nessuna terra, ma un cielo che non comprendiamo.

- 2) Impensabili (nonostante la necessità del pensarli).
- 3) Qualora, anche ci fosse la possibilità, forse la forza, di renderli dicibili, resta che sono incredibili (cfr. P. Levi, Sommersi e salvati); incredibili per gli altri che ti passano per vittimista e piagnone; incredibili anche al soggetto stesso (non è che sia una nostra rielaborazione e, quindi, in un certo senso una mistificazione?)
- 4) Di fatto, sono la condanna del pensiero (anche se, come abbiamo visto, il pensiero nasce proprio qui);
 - i) non solo perché il dolore sembra essere l'impossibilità del pensiero, la sua negazione (dove si patisce all'eccesso non si può, non si ha la forza di pensare)
 - ii) ma anche perché il pensiero è sempre e solo una rielaborazione; quindi il pensiero non potrà mai darci il dolore (nemmeno il nostro pensiero sul nostro dolore; tanto meno il nostro pensiero sul dolore degli altri, o il pensiero degli altri sul loro dolore).

Cerchiamo, in ogni caso, di comprendere il dolore;

- a. non possiamo non farlo proprio perché punto critico della nostra esperienza (anche perché in grado di mettere in crisi tutta la nostra esistenza, e non solo metaforicamente nella morte)
- b. a partire, però, dalla consapevolezza del fallimento della pretesa di un pensiero esaustivo, che si pretenda ultimativo.

Tanti i tipi di male:

- a. male fisico, malattia
- b. male morale (il peccato, la corruzione...)
- c. male culturale (ignoranza, presunzione, qualunquismo)
- d. male sociale (povertà, sfruttamento...)
- e. ultimo e definitivo: la morte

tanti tipi di male; non isolabili, quasi sempre in relazione tra di loro, interagenti tra di loro, tesi a realizzare un male 'complessivo', sostantivo

Tanti i modi di pensarlo:

- a. **come sventura, (antichità)** è caratteristico dell'antichità, per la quale - si pensi a Edipo - la disgrazia cadeva addosso come un evento fatale voluto o permesso dagli dèi;
- b. **come malattia, (modernità)** è più specifico del pensiero moderno, razionalista, per cui ci sono al mondo disfunzioni che turbano un ordine fondamentalmente giusto che si può e si deve restaurare con azioni appropriate.
- c. **come male puro e semplice, (mondo contemporaneo)**: oggi si può ormai parlare di male solo in un senso più totale e radicale: i campi di sterminio nazisti non sono né la disgrazia di Edipo né un accidente che turba l'ordine razionale del mondo. Sono in molti sensi il male "assoluto", hanno una portata metafisica; sono essi che ci inducono a ripensare al male "sostantivo", e riparlare di una tragicità essenziale della condizione umana. E gulag e Lager non sono solo un passato che dovremmo e potremmo cercare di dimenticare. Il pessimismo tragico che serpeggia nella nostra cultura ha anche motivazioni più recenti e giustificazioni più attuali.

FISICITA', SOLITUDINE, PENSIERO

NATOLI S., L'esperienza del dolore, Feltrinelli 1986

NATOLI S., I nuovi pagani, il Saggiatore 1995

Tanti tipi di dolore, però tutti partono da, o finiscono nel corpo; il male, il dolore tocca sempre la fisicità.

- a. È limitazione della fisicità: è deperimento delle nostre possibilità; quindi parziale annullamento della nostra possibile progettualità, quindi del futuro; se, come dice Heidegger, la nostra esistenza è progettualità, il suo senso sta nel futuro, allora il dolore è negazione di senso, è impossibilità dell'esistenza.

Negato il futuro siamo ridotti al presente; anche perché il passato nel momento del male si presenta come passato ideale, come nostalgia e, quindi, come ulteriore male, dolore e immobilizzazione nel presente.

La riduzione al presente, nell'impossibilità del futuro e nella nostalgia impossibile per il passato, siamo ridotti a semplici oggetti. Il male come 'reificazione' del soggetto e la sua scomparsa.

- b. **Il dolore è l'imporsi della fisicità**, per quanto, o proprio perché 'impoverita'.
- i. Nel dolore sento il corpo; nella salute sento il mondo.
 - ii. Il corpo, allora, che è il nostro strutturale essere in relazione, la nostra apertura, diventa chiusura in se stesso. Il corpo, allora, diventa ostacolo, separazione.
 - iii. È una chiusura non voluta, non scelta (questo sarebbe ancora la possibilità dell'apertura), ma subita; sono obbligato alla chiusura, al ripiegamento su me stesso.
 - iv. Per questo gli altri non possono immedesimarsi con me, con il mio dolore
 - v. Il dolore è l'impossibilità della relazione: con la realtà che appare muta o insignificante; con gli altri che sembrano non capire; solo che la relazione con la realtà e con gli altri è decisiva anche per la relazione con me stesso; quindi perdo i contatti anche con me stesso proprio nel momento della massima solitudine, del massimo isolamento; per questo diventa estremamente problematica la possibilità di una eventuale relazione anche con Dio.
 - vi. In qualche modo il dolore, con questa rottura della relazione e la sua impossibilità, anticipa la morte che oltre che essere il nulla di sé, è essere nulla per gli altri (tanto che abbiamo il totale oblio nostro dei morti, e questo perché i morti, a loro volta, in qualche modo, ci dimenticano perché non ci possono pensare; siamo noi io veri morti se nessuno ci può pensare; del resto quando moriremo dimenticheremo tutto e, allora, non esisteremo più davvero)
 - vii. La relazione è linguaggio, parola, pensiero; di qui l'impossibilità di tutti questi, l'impossibilità di senso, di amore, di bellezza.
 - viii. Il dolore impedisce la relazione; quindi crea distanza; però la distanza è anche di-stanza; nel momento stesso in cui ci allontana da tutto, anche da noi stessi, sembra essere ciò che ci permette una nuova e diversa relazione, presenza a noi stessi e alla realtà (se non altro una presenza carica di rabbia se non di odio). Nell'impossibilità della relazione crea una nuova relazione, quindi un nuovo pensiero; un pensiero povero, debole (incomunicabile?), un pensiero che porta sempre la speranza del proprio superamento...
- c. Chiusi a ogni relazione, il dolore **rappresenta tutta la nostra casualità** (quindi insensatezza), la nostra radicale passività. Proprio perché è la radicalizzazione della casualità, il dolore
- i. È sempre inatteso; si presenta sempre come novità negativamente eccedente tutte le attese (novità anche quando noi ne siamo la causa)
 - ii. Per questo non è prevedibile né prevenibile
 - iii. E mancando ogni possibile relazione con il passato, con gli altri... non è mai giustificato; il nostro dolore non è mai giustificato, eventualmente riusciamo a giustificare quello degli altri proprio perché non lo comprendiamo
 - iv. Venendo a toccare la nostra concretezza, il nostro essere concreto, il dolore con queste caratteristiche, immediatamente sorge il dubbio se non sia la nostra esistenza ad essere casuale, immotivata, insensata...
- d. Si pone, allora, **il problema di senso**: della vita, del mondo, di Dio (se c'è). Il tutto vacilla, diventa problematico, oscenamente gratuito, casuale.
- i. Il problema di senso investe tutto. Per cui, quanto più sono obbligato all'isolamento, all'impossibilità della relazione e del pensiero, tanto più si impone una domanda che diventa domanda universale.
Il problema individuale, della peggiore individualità, diventa universale.
 - ii. È una semplice proiezione e, quindi, una illusione, o è la dimensione della verità? la verità che richiede una apertura al tutto per comprendere il mio dolore? Però se il dolore è chiusura imposta, non voluta, come è possibile l'apertura al tutto? Questo richiederebbe la forza dell'autotrascendimento; ma il dolore è depotenziamento anche della mia forza.
 - iii. Resta l'eventualità che il problema del dolore, quando è il mio dolore, sia destinato a rimanere senza risposta significativa; ma allora resta la possibilità che si debba vivere il dolore al di fuori della verità (nella falsità?). La mia 'esposizione', allora, si pone prima o oltre la verità? È la radicalizzazione di ogni possibile solitudine. È, anche la relativizzazione della verità; c'è una vita offesa che viene prima, o dopo, qualunque verità.
 - iv. (Di fronte alla vita offesa la verità non è più un assoluto; ma se non è un assoluto in un momento particolare non può essere mai un assoluto. Cosa è, allora, la verità? È solo un bisogno nostro, una nostra necessaria consolazione nella casualità del tutto?)
 - v. Cristo, la verità, muore; può morire la verità? Non è tale sempre? Dobbiamo passare per la morte della verità per arrivare alla resurrezione della verità? Sono solo giochi logici o c'è una qualche plausibilità?)
- e. Il dolore che è solitudine, isolamento, annullamento della relazione, diventa **unicità**

- i. Il dolore ci rende veramente unici; solo che la nostra è una unicità subita, non voluta o posta da noi; e rischia d'essere questa la nostra vera e unica originalità
 - ii. È una unicità tanto radicale che è indicibile, incomunicabile, incomprendibile; ma allora che senso ha?
 - iii. Unicità radicale è la morte; qui siamo unici in assoluto, diventiamo 'uno' assoluto; quindi in questa unicità noi troviamo il nostro vero significato, senso (il problema è che la morte sembra essere assenza di senso; come trovare il senso nell'assenza di senso, nella sua negazione radicale?). L'unicità è raggiungibile nella violenza della separazione subita. La morte non rende tutti uguali (diversa è la morte del ricco o del povero, del giovane o del vecchio...): la morte rende unici, tutti. Quindi per essere se stessi bisognerebbe "vivere la morte" ("essere – per – la – morte, diceva Heidegger)
- f. Se resi unici dal dolore, la **risposta al problema del dolore** non può, però, essere unica o univoca proprio perché portando al suo interno l'irriducibilità della mia unicità non può non riflettere questa radicale soggettività. Del resto, però, in quanto vuole essere risposta, pensabile, se non dicibile, deve cercare di essere unica e univoca. Quindi ogni risposta porta in sé l'unicità di chi la formula; per certi versi è "indicibile"; proprio perché porta questa unicità del soggetto sofferente è in decidibile dall'esterno.

"Parla anche tu, / parla per ultimo, di la tua parola. // Parla - / Ma non dividere il No dal Sì. / Da' alla tua parola anche il senso: / Dalle l'ombra. // Dalle ombra abbastanza, / dagliene tanta, quanta tu sai ripartita intorno a te tra / mezzanotte e mezzogiorno e mezzanotte. // Guarda attorno: / vedi come essa diventa viva in giro - / Presso la morte! Viva! / Dice verità chi dice ombra" (CELAN, Poesie, Meridiani Mondadori 231)

(cfr. il commento in RELLA F., *Figure del male*, Feltrinelli 2002, 34 ss.)

- i. Anche noi, ciascuno di noi, possiamo e dobbiamo parlare; e dobbiamo parlare per ultimi, ciascuno è ultimo nella sua esperienza, e ciascuno ha parole decisive da dire; se ciascuno parla per ultimo, si cade nel relativismo, o nella indicibilità della parola ultima? Eppure è una parola da dire, se non altro a noi stessi, non possiamo fingere di niente. Parla: è un imperativo che ci portiamo dietro, impossibile il silenzio anche se è impossibile la parola!
- ii. È una parola contraddittoria, ma non per gusto dialettico; perché il dolore è la vita della contraddizione, vive nella contraddizione, è la contraddizione della parola. Per questo la nostra parola deve tenere assieme sì e no: solo qui sta la possibilità del senso; è l'assenso e la negazione di assenso; è accettazione e rifiuto, è ambiguità; solo in questa ambigua contraddizione (ambigua solo per la nostra intelligenza, non per la nostra vita) troviamo la possibilità di una qualche parola e di un qualche senso
 Si tratta di accettare l'ombra; rifiuto della chiarezza meridiana, come rifiuto della condanna del buio totale; non c'è né la luce assoluta, ma nemmeno al totale assenza di senso; ma noi abbiamo la forza per cercare la non evidenza dell'ombra: è molto più facile e accessibile immediatamente sia la luce sia il buio. Il pericolo è il rifiuto dell'ombra o non accettare che ci sia tanta ombra: mezzanotte, mezzogiorno, mezzanotte: ci sono due notti su un giorno!
 Però è questa ombra che è la vita, che vive. La vita presso la morte; solo che per vedere la vita presso la morte è necessario avere il coraggio di 'vedere' la morte.
- iii. Dobbiamo stare sulla soglia; dobbiamo essere soglia?
 Non siamo soglia; perché siamo 'mescolati' di bene e di male; quindi non possiamo nemmeno vivere nella soglia; forse dobbiamo sapere che esiste la soglia e che questa soglia inevitabilmente deve essere percorsa, che lo vogliamo o meno; siamo mescolanza di bene e male; per questo si può parlare di ombra; Celan parla di ombra non perché è soglia, non perché vive nella soglia, ma perché ha vissuto il dolore, il male più assurdo e vive il male di vivere (tanto che si suicida). L'ombra è frutto della esperienza della luce e delle tenebre, di ciò che alla luce è impenetrabile; resta però il problema delle tenebre: il carbone o il cristallo non sono entrambi luce? È forse questo che non riusciamo a vivere, non riusciamo a vivere la lucentezza del carbone che solo ci sporca, ci offende, ci deturpa....

Interpretazioni possibili del dolore

RELLA F., *Figure del male*, Feltrinelli 2002, 90 ss.

"Coloro che scavano più a fondo si vedono gettati nell'esistenza come in un campo di macerie, di azioni inautentiche. Ma la vita si ribella. In profondo essa avverte un moto d'orrore all'idea che l'intera vita possa svolgersi così. In profondo, essa si spaventa al pensiero della morte. Il lutto è quello stato d'animo

per cui il sentimento rianima il mondo svuotato gettandovi una maschera, per trovare un piacere enigmatico alla sua vista" (BENJAMIN W., Il dramma barocco tedesco, Einaudi 1999, 115,131):

- a. Scavare più a fondo non è un optional; di fatto siamo obbligati dal dolore;
- b. Il problema è che quanto più osserviamo tanto più del male facciamo esperienza e conoscenza (e qui torna Eschilo); ci avviamo nel male invece che trovare una spiegazione del male
- c. È vero che di fronte a tutto questo non possiamo restare inerti, se vogliamo vivere; non possiamo accettare questo; non possiamo accettare la 'banalità del male', la sua pervasività; la peggiore tentazione è appunto quella di considerarlo ovvio, normale, banale appunto (non è questa 'banalità del male', questa sua riduzione a fatto normale e quindi praticabile, giustificabile e giustificato, che ci porta alla noia, alla sensazione del nulla dell'istante, di ogni istante, alla sua assoluta insignificanza e quindi alla sensazione del vuoto assoluto: se la noia è risultato della banalizzazione del male, allora il male ha raggiunto la sua massima espressione proprio nel nostro tempo, anche qualora venga filosoficamente giustificata). Il problema è che se il male è l'ombra del bene, allora con la banalizzazione del male abbiamo anche la banalizzazione del bene: incapaci di fare il male e il bene, indifferenza del tutto; incapaci di cogliere il male ma anche incapacità di cogliere il bene; allora incapacità di senso e vittoria del nulla (e forse è la vittoria del male). E sembra la vittoria sul male. Solo che ci troviamo molto semplicemente di fronte al vuoto in noi stessi e di noi stessi. "L'uomo sembra incapace di reggere la realtà, e dunque sembra ritrarsi da essa: in un vuoto, in un defectum boni, in una mancanza di bene che nell'indifferenza viene scambiato per un defectum mali, per un'assenza di male, per una sorta di innocenza" (RELLA cit. 124)
- d. Il fatto della banalità del male, tipico della nostra epoca (per il male che si fa, per il male che si conosce...), porta alla fine alla banalizzazione della morte; solo che a questo punto è la banalizzazione della stessa vita che non si trova più misurata dalla morte.
- e. Alla banalizzazione è possibile sostituire il lutto, l'elaborazione del male. Solo che a questo punto ci troviamo di fronte a due sentimenti decisivi:
 - i. Da una parte la paura della morte: che è insostenibile
 - ii. Dall'altra il sentimento che "rianima il mondo": di nuovo è sentimento che elabora il lutto; il pensiero, allora, sarebbe nient'altro che il dinamismo di questo sentimento.Ora se il sentimento è determinante per il nostro atteggiamento di fronte alla morte non sarebbe opportuno ripensare la morte, il male proprio tenendo conto del nostro sentimento, quindi a partire dalla paura; non sarebbe da rigenerare il pensiero come pensiero nella paura, e non come illusione di sfuggire la paura. È possibile un pensiero nella paura? Ci troviamo di fronte a una esperienza quasi di tipo mistico
- f. Bisognerebbe, allora, fare in modo che il lutto non sia una maschera per giustificare tutto sommato il nostro gusto della vita, ma dovrebbe essere il costante compagna di questo gusto, non per intristirlo, ma per renderlo reale, effettivo, storico. Forse è possibile restare fedeli alla terra, alla sua transitorietà, alla sua morte, senza con questo cadere nella illusione. Ma come? Siamo condannati alla farsa?
- g. Si tratterebbe innanzitutto di assumere radicalmente la forza della negazione senza fughe illusorie; tutto è davvero destinato alla morte, tutto muore. Però questa non è una obiezione all'esistenza; la rosa sfiorisce, ma questo non è la negazione del suo profumo, della sua bellezza. Si tratta di negare senza con questo cadere nello scetticismo, nel relativismo o nell'impossibile stoicismo. È vero che tutto sembra vuoto, tutto sembra destinato al nulla. Ma è possibile che questa forza tanto pervasiva del nulla, questa sua forza onnipotente si trovi bloccata proprio dalla fragilità dell'esistenza? Non potrebbe essere che l'esistenza sia promessa? Sia futuro nel nulla? Non potrebbe essere che l'esistenza sia simbolo, sia ulteriorità rispetto alla presenza, alla ovvietà del nulla? Però è solo nell'angoscia del nulla che possiamo rischiare questa strada. È solo nell'esperienza del vuoto che possiamo rischiare la fede, il sentimento del pieno.

Storicamente si sono date due grandi risposte al problema del dolore: (cfr. NATOLI S., I nuovi pagani, il Saggiatore 1995)

quella pagana (oggi, neopagana; ma è davvero possibile?) e quella cristiana.

a. **Risposta pagana:**

- i. Il detto di **ANASSIMANDRO**: "Da dove le cose trovano la loro nascita, qui esse hanno anche la loro distruzione secondo necessità: pagano infatti le une e le altre il fio e la vendetta per l'ingiustizia, secondo l'ordine del tempo": il dolore è fin dalla nascita, è strutturale e lo sarà per tutta la vita proprio perché è 'uscita' dall'a-peiron, dall'essere, è sfida all'essere, è una contraddizione posta all'origine; la natura introduce nell'essere il tempo, il divenire e quindi la morte: per

questo la conquista dell'esistenza è la conquista della morte; la vita è colpa e quindi dolore. Il dolore è il nostro destino, è una "necessità" per rientrare nel Tutto; la realtà è scissione, colpa e conflitto tra i contrari; è necessario che noi lasciamo spazio al contrario...

ERACLITO: *"Il conflitto (polemos) è padre di tutte le cose e re di tutte le cose..."; "Ciò che è opposizione si concilia e dalle cose differenti nasce l'armonia più bella, e tutto si genera per via di contrasto":* la realtà è lotta dei contrari; contrari che sono identici; per questo la vita esiste ed è comprensibile solo in relazione alla morte

ii. Per i Greci

1. esiste il Ciclo che è il Tutto, è il Bene, il positivo. Noi siamo momenti di questo tutto che non possiamo assolutamente comprendere nella sua totalità. In quanto il Tutto è il Bene, noi che ne siamo parti ne acquisiamo inevitabilmente le connotazioni positive. È solo la nostra incapacità di comprenderci nella totalità a farci parlare di male.

2. Aretè, la virtù, è la capacità di resistenza, di sopportazione di fronte al male che ci colpisce; e questo senza sapere se siamo nella ragione o nel torto (Antigone e Creonte: tutti e due hanno ragione, anche se reciprocamente si contraddicono; però tutti e due muoiono)

Siamo nel Tutto; dobbiamo svolgere il nostro ruolo. Il fallimento è un dato naturale, fa parte dell'avvicinamento del ciclo; noi moriamo, la vita continua a vivere. Non è un problema di senso, perché il tutto ha senso; non è nemmeno un problema personale.

Per i greci:

1. il male c'è, fa parte della vita; per questo non è imputabile. La nascita è lacerazione, grido; nasce dall'urlo e l'urlo conclude la vita

2. esiste proprio perché la nostra vita è caratterizzata dalla determinazione: la mia vita necessariamente implica qualche morte

3. per questo il problema non è togliere il dolore, il male, ma riuscire ad affrontarlo; quindi si tratta di mantenere la propria fedeltà alla terra, al Tutto, con tutto il dolore che la caratterizza.

b. Risposta ebraico – cristiana

Il male è sempre e solo negazione; è la forza del nulla. Ora, nella visione creazionista il problema del male si pone con particolare gravità:

i. Il nulla, data la creazione ex nihilo dovrebbe essere stato definitivamente vinto; come fa questo nulla a ripresentarsi con tutta la sua pesantezza? La sua forza negatrice?

ii. Del resto, al di là della 'impossibilità' di pensare il nulla o una forza che sia nullificante, da dove emerge? Lo dobbiamo pensare in relazione a Dio? Non possiamo cadere nella tentazione del manicheismo e nella oggettivazione del male come forza ontologica; ma allora come lo possiamo pensare?

iii. Il problema del male, a questo punto diventa un problema di senso; non può rientrare in un ritmo di tipo naturale proprio perché la natura è posta da Dio per un fine.

1. non c'è il Ciclo che salva il tutto; esiste una promessa (che è il senso)

2. non c'è il Tutto; ma un Dio che è in relazione di Alleanza con un io; esiste un rapporto personale

iv. in questa visione il male diventa scandalo, la negazione di ogni possibile promessa e, quindi, di ogni possibile senso:

1. Dio è un Dio creatore, che afferma il suo amore con la vittoria sul caos iniziale (= nulla); un Dio che si pone in relazione all'uomo, all'io.

2. il male è la forza della negazione, della contraddizione; è la negazione di ogni relazione possibile; questa negazione troppo spesso non siamo noi a porla; però non possiamo credere che sia Dio a porla.

3. e allora da dove? Perché c'è la colpa? Non è una risposta perché esiste anche il male innocente...

4. e allora il problema del male diventa il problema della giustizia: Dio o è giusto (ma allora da dove il male?) o è ingiusto, ma se è ingiusto che Dio è? (cfr. Cattedra dei non credenti, Rusconi 1992, 43 ss.)

Per tenere aperta la possibilità del senso dobbiamo mantenerci legati a Dio; ma come è possibile? È proprio questa apparente impossibilità a rendere particolarmente pesante il dolore. Il pericolo è di perdere Dio e, quindi, anche il senso. Però non è facile tenere assieme Dio e il dolore. Dio è l'exasperazione del dolore, non la sua soluzione.

v. In Giobbe il problema nasce dall'io che sa di essere in relazione a Dio e fonda il suo essere su questa relazione.

1. Un io che si riafferma tale, ha coscienza della propria identità e, quindi, della propria innocenza proprio nella relazione (anche se immediatamente non presente), nel desiderio, nella sfida della relazione.
2. Dal dolore che è chiusura, si potrebbe 'uscire' nella riaffermazione dell'io, della sua dignità; proprio questo io può rivendicare un interlocutore, un "Tu"; vuole e sa che può avere uno con cui confrontarsi.
3. E' questo interlocutore 'possibile' (anche se non presente) che dà dignità alla protesta e dà identità all'io.
4. Gli amici di Giobbe sono la negazione dell'io che viene assorbito nella legge, diventa un semplice esempio della legge della retribuzione; e questo è il pericolo anche per Giobbe che non sa contraddire questa legge anche se sente che per il suo caso non vale.
5. Il dolore, allora, potrebbe essere la via della liberazione dell'io, della acquisizione di una dignità che va oltre le contestazioni della logica umana.
6. Però questa dignità, questa libertà acquisita può essere risposta al problema se, contemporaneamente il male è tale proprio perché nega dignità? (è dignità stare sopra il letamaio?).
 - Se è solo nella possibile relazione con il "Tu" il senso del dolore, come fa il soggetto nel dolore, nella negazione affermare la forza della relazione?
 - Tra l'altro si rischia il circolo vizioso:
 - i. l'io non può darsi, nel dolore che è negazione, la forza della relazione che è affermazione;
 - ii. del resto il senso esiste solo nella relazione; quindi per risolvere il problema del dolore e del suo senso, bisogna presupporre il senso stesso.
7. in questo quadro l'interpretazione ebraico – cristiana può essere sia la religione dei poveri (in senso positivo: dà dignità, consapevolezza a qualunque io, anche al più povero, perché anche l'io più povero trova tutto il suo senso nell'interloquire con il "Tu"), sia, però, anche la religione dei deboli, dei falliti, dei rassegnati, dei risentiti (cfr. Nietzsche) con la loro invenzione di un antimondo.

c. Possibile una risposta neo – pagana?

- i. Paganesimo: amore e fedeltà alla terra; naturale bontà del tutto; siamo caratterizzati dalla finitudine ed è proprio questa che è la premessa e la possibilità di ogni dolore; per questo, la morte è 'inscritta' nella vita; però è un fatto naturale come lo è la vita, per questo è accettata; del resto la morte, il dolore, non sono una contestazione alla vita che mantiene tutto il proprio valore, la propria dignità. Importante è vivere il proprio tempo come pienezza di significato, quindi essere fedeli al presente senza attesa di nessuna redenzione che del resto non è necessaria perché nonostante la morte del singolo, la vita continua.
- ii. Cristianesimo:
 1. siamo in cammino verso la salvezza; la storia è storia di salvezza; camminiamo verso cieli nuovi e terre nuove dove ogni lacrima sarà asciugata (Is. 25)
 2. la creazione che in quanto creazione di Dio è inevitabilmente buona; di qui l'amore per questa terra
 3. anche nel cristianesimo centrale è la finitudine; però una finitudine non conclusa in se stessa, ma sempre in relazione all'Infinito che viene sperimentato come senso e come salvezza del finito; il quale finito non può trovare, di conseguenza, il senso in se stesso. Il male, il dolore, la morte sono un male conseguenza di una colpa; però è vincibile grazie alla presenza dell'Infinito e alla sua azione; di qui l'apertura alla possibile salvezza vista come futuro.
- iii. tolta ogni fede in Dio non sembra restare che la prima prospettiva, quella pagana; solo che noi siamo figli di un'epoca cristiana; quindi non possiamo non mantenere, almeno in parte, anche la prospettiva cristiana, per quanto secolarizzata
 1. I pagani amano la terra in se stessa per quello che al presente è, nonostante o contro il dolore comunque presente
 2. I neopagani amano la terra perché credono alla possibile vittoria sul male grazie alla tecnica; all'onnipotenza di Dio si sostituisce quella della tecnica; è la tecnica che può risolvere tutti i problemi;
 3. solo che è radicalmente cambiata la prospettiva rispetto ai pagani: perché se è vero che amiamo la terra senza più cieli possibili, è anche vero che il tempo della tecnica è un tempo "cristiano", il tempo determinato dal progresso. La tecnica diventa la salvezza e quindi

diventa fine in se stessa e l'uomo viene ridotto a mezzo; una tecnica che, proprio per la sua capacità di 'rivedersi' e rinnovarsi continuamente anche sottoponendosi a critica, sembra diventare un mito assoluto.

iv. In questo modo, però, non abbiamo più la terra in una prospettiva "tragica", "agonistica" ma in una prospettiva di "comodità".

1. La terra è comoda e la tecnica allevia il dolore. Se non è possibile alleviare immediatamente il dolore (con un'aspirina), allora si ricorre ai competenti, si affida il dolore ai competenti; così il dolore non è più "visibile" in mezzo a noi, non è più un fatto reale; non è più il soggetto con la sua storia, le sue relazioni... a soffrire; è ridotto a pura astrazione, a numero in una corsia di ospedale.
2. In questo modo anche la terra a cui siamo restituiti è una astrazione della tecnica; non è il nostro 'ambiente', la nostra concretezza, la nostra fisicità. Nascendo gli esperti noi stessi viviamo nell'astrazione, noi stessi viviamo nella astrazione di un corpo inesistente, ideale, non nella concretezza del nostro corpo. Viviamo anche noi in un mondo immaginario; con la conseguenza che siamo molto meno concreti ora che in passato, anche nel passato cristiano che pure mirava al cielo.
3. In questa opera di astrazione, che noi facciamo nostra grazie alla tecnica, non sappiamo più vivere con il dolore; lo "regoliamo", in qualche modo lo decidiamo, e questo anche in senso letterale: cfr. l'eutanasia

Diversamente dai pagani i neopagani credono (come i cristiani) alla redenzione, alla salvezza; solo che non è più attesa, la salvezza, dall'Infinito; viene attesa dalla tecnica; però il finito non può mai essere salvezza del finito, caratterizzati come sono tutti i finiti dal limite e quindi dal male sempre possibile; di qui la necessaria infinitizzazione della tecnica; solo che la tecnica è prodotto dell'uomo e, quindi, non può essere infinita: qui sta la radice dell'astrazione. La tecnica come prodotto dell'uomo, per poter offrire salvezza deve essere 'infinita'; il prodotto, il compito dell'uomo è il dovere dell'uomo: di qui la salvezza viene da un compito infinito; la salvezza è la proiezione all'infinito del proprio desiderio di salvezza; ma è illusione che la salvezza venga dal desiderio, visto che il desiderio viene dalla privazione.

È risolvibile in questo modo il dolore? Di fatto il dolore fisico (non affrontato 'tragicamente' nell'amore al tutto, come nel paganesimo) è sostituito dall'angoscia derivante dalla paura del dolore; per questo non possiamo assolutamente praticare la via neopagana; non siamo più pagani e forse è contraddittorio parlare di neopaganesimo.

Dio e il male

Nel male è immediatamente posta in questione la nostra esistenza e il senso della nostra vita. Ma proprio perché la nostra vita è apertura, relazione e, grazie al pensiero, forza di trascendimento, è posta in questione tutta la realtà fino al suo ipotetico principio primo, Dio; il male pone la domanda nel suo massimo di estensione, è l'unica domanda veramente universale.

"... i pensieri, tattili, / fanno domande / su - - / su che cosa? / Sul- / l'Irripetibile, su / di esso, e su / tutto": la domanda è domanda che si basa su "pensieri tattili", pensieri che toccano la concretezza del male; ed è domanda sull'Irripetibile (sulla assenza di senso del dolore, del male che tutto pervadono; forse Irripetibile potrebbe anche essere Dio). Comunque è domanda su tutto. Niente resta esente dal dramma del dolore.

Con una operazione di sintesi si potrebbe affermare che le possibili soluzioni del rapporto Dio – male, in filosofia, sono (mettendo da parte la soluzione atea, che ha tutta una sua plausibilità forse non confutabile in termini razionali, ma solo con scelte concrete ed esistenziali di assunzione in proprio del male nostro e degli altri: cfr. Ivan, Alëša, Dmitrij nei Fratelli Karamazov):

1. Il Dio di Aristotele: assoluta perfezione e quindi fine ultimo di tutto; per questo non causa efficiente; quindi non responsabile del male; comunque il male è tensione alla pienezza dell'atto. Dio nella sua perfezione è assolutamente disinteressato a noi, alla realtà, chiuso nella contemplazione della sua stessa perfezione.
2. il Dio principio cosmologico (o anche solo architetto, artigiano)
 - a. è un Dio che è principio unico ed esclusivo; quindi è creatore e se crea, crea per il bene (non può creare per altri motivi, altrimenti sarebbe qualcosa di diverso da Dio). Se crea per il bene, allora tutto è bene; di qui un ottimismo che non può venire smentito dal male (il male sarebbe solo una errata prospettiva nostra sul particolare, incapace di cogliere la totali-

tà; il male, quindi, non esisterebbe; se esiste è solo legato a una colpa, comunque, in parte motivata dalla 'deficienza d'essere' cfr. s. Agostino)

- b. è un Dio che più che creatore è artigiano ed architetto: cfr. il Demiurgo di Platone o il Dio di Stuart Mill: quindi alla base della realtà c'è un Dio e un altro principio (es. la materia in Platone) che pone qualche opposizione all'opera del divino artigiano; il male nascerebbe da questa opposizione. Solo che questo più che un Dio assomiglia davvero a un artigiano un po' più capace degli artigiani umani.
 - c. Oppure potrebbe esserci la soluzione gnostica e manichea; del doppio principio del tutto.
 - d. È da vedere se sia una posizione nettamente distinta dalla precedente quella di Schelling di un Dio persona che si fa superando in se stesso lo sfondo oscuro che lo caratterizza fin dall'inizio; posizione almeno in parte fatta propria da Pareyson e da Cacciari nel Dell'Inizio).
3. una ulteriore specificazione di 2. a (quindi presupponendo una visione creazionista e la responsabilità, da parte dell'uomo, della colpa), potrebbe essere la soluzione di un Dio 'etico' come appare in gran parte della tradizione ebraico – cristiana e che viene rappresentata in Giobbe dai discorsi dei suoi amici. Un Dio 'etico' che si porrebbe a garanzia della legge morale e dei valori e che farebbe coincidere il bene con il benessere e il male morale con il malessere (se non immediatamente, almeno in un tempo definito).

In termini diversi il problema bene male è il problema del rapporto Dio–mondo: immanenza o trascendenza?

1. Immanenza: cfr. Plotino, Stoicismo, Spinoza e per molti aspetti l'idealismo: tutto è bene, anche il male, se esiste (perché potrebbe essere solo una nostra incapacità di comprendere la realtà e quindi il nostro essere condizionati solo dalla nostra parte emotiva e non razionale; cfr. Stoici, Spinoza ed Hegel); al massimo il male potrebbe essere solo la nostra finitudine, la nostra limitatezza di potenza (cfr. Plotino).
2. Trascendenza: se prendiamo sul serio questo problema allora:
 - a. O si accetta la posizione di Cusano; nel rapporto Dio – mondo tutte le spiegazioni sono accettabili se relativizzate perché tutte sono solo Congetture
 - b. O la posizione di Pascal e poi di Kierkegaard: la radicalità della trascendenza ci impedisce ogni spiegazione; dobbiamo scontrarci al limite con l'incomprensibilità (cfr. Abramo in Kierkegaard).

Fatta eccezione per la posizione che afferma la radicale trascendenza di Dio (ma questa posizione non fa altro che affermare una soluzione di fede), tutti i tentativi di spiegare il rapporto Dio e male danno per risultato un dio "umano, troppo umano", quindi un Dio facilmente contestabile; da cui forse è anche bene liberarsi per non cadere nella illusione di soluzioni che tali non sono e non fanno altro che spostare in là il problema.

Il problema, allora è

1. salvaguardare tutta l'assurdità, l'insensatezza e l'incredibilità del male (senza operazioni di attenuazione, possibili, del resto, solo quando il male è male degli altri; ma questo è carenza di onestà);
2. la trascendenza di Dio, anche di un Dio che crediamo comunque creatore e, quindi, radicalmente coinvolto nelle nostre vicende dolorose.

È un problema perché salvare la trascendenza significa:

1. affermare la 'libertà' di Dio
2. un dio, quindi, non vincolato a niente e a nessuno, nemmeno a noi, nemmeno a quello che noi riteniamo bene o male (potrebbe essere il senso del volontarismo di Duns Scoto e di Ockham).

Se Dio è libertà è totale gratuità; se gratuità non è vincolabile a niente, a nessun discorso; non è motivato; se non è motivato non è possibile trovare in Lui una spiegazione del male a nostra misura; significherebbe vincolarlo ai nostri schemi, significherebbe eliminare la sua libertà e gratuità e obbligarlo agli schemi della nostra razionalità. Non solo non è sottoposto ai nostri schemi, ma, se è veramente gratuità, non può non sovvertire i nostri schemi mentali, le nostre pretese motivazioni (cfr. la croce e la sua follia).

E qui **Dio diventa mistero**: (cfr. Cattedra dei non credenti, Rusconi 1992, 45 ss.)

Dio si allontana dall'uomo; se non voglio negare la giustizia di Dio, allora, Dio è qualcosa che non si capisce, di misterioso. Il Dio della creazione, presente sempre alla creazione, il Dio dell'Esodo e dell'Alleanza diventa un Dio lontano, misterioso; Dio è in una asimmetria misteriosa rispetto all'uomo e sembra non potersi mai incontrare con l'uomo (qui l'angosciosa richiesta di Giobbe).

O Dio non è giusto (ma come può essere Dio?) o Dio è giusto ma non è possibile comprenderlo, resta misterioso, insondabile (resterebbe l'alternativa posta dalla mistica ebraica e ripresa da Jonas: onnipotenza e giustizia di Dio sono inconciliabili; per cui Dio è giusto ma non onnipotente).

Solo nella distanza resta una legittimità di discorso.

Allora c'è la possibilità:

- a. di accettare Dio ('rassegnazione') Se da Dio accettiamo il bene perché non accettare il male? La prima risposta di Giobbe
- b. O di discutere con Dio; la strada scelta, subito dopo, da Giobbe.
- c. Forse resta solo un discorso che è solo domanda: cosa potrebbe volere Dio da me anche in questa situazione? Non ce la farò, però è l'unico modo in cui posso ragionare sul senso del mio dolore. Il problema, forse, non è tanto trovare la risposta, ma vivere la domanda. Perché, da dove, che colpa ho, è giusto o non è giusto? Sono forme attraverso cui, nella domanda, il dolore viene vissuto.
- d. C'è anche la possibilità della teodicea: ma ha senso che noi ci 'preoccupiamo' di giustificare Dio? Che Dio è se deve essere giustificato?

Es. 15,11 "Chi è come te fra gli dei?" il midrash traduce: "Chi è come te fra i muti?"

a. C'è **il silenzio di Dio**:

- 1. Potrebbe essere segno di debolezza, di sconfitta
- 2. Potrebbe essere segno di forza: silenzio che è al di sopra di ogni forza umana perché usa mezzi deboli (cfr. la follia della croce di Paolo)

b. C'è **il silenzio nostro**

"Per esistere autenticamente come persona, l'uomo deve anche tacere" Guardini; non si tratta di mutismo ma di silenzio.

- i. Il silenzio è la vita e la possibilità della parola
- ii. Il nostro silenzio è la condizione di possibilità per ascoltare il silenzio di Dio

Il silenzio è:

- i. Pacificante, dolce: di chi si lascia affascinare dal mistero
- ii. Duro, conturbante: esperienza della sordità degli altri, della sordità delle cose e degli eventi: Non c'è neppure uno che mi capisca... non c'è chi mi salvi... non c'è nessun uomo fedele, onesto, non c'è nessun giusto... sono tutti menzogneri! (Salmo 11)
- iii. Il silenzio disperante e insopportabile nella sordità di Dio; siamo nel deserto, nella desolazione, nella notte oscura: Salmo 69: ho l'acqua alla gola e vengo meno... i miei nemici sono più dei capelli del mio capo... nessuno mi risponde... se tu taci cadrò nella fossa.

L'epopea di Gilgameš

L'epopea di Gilgameš, Adelphi 1999

"Proclamerò al mondo le imprese di Gilgameš, l'uomo a cui erano note tutte le cose, il re che conobbe i paesi del mondo. Era saggio; vide misteri e conobbe cose segrete; un racconto egli ci recò dei giorni prima del diluvio. Fece un lungo viaggio, fu esausto, consunto dalla fatica; quando ritornò si riposò, su una pietra l'intera storia incise. Quando gli dei crearono Gilgameš gli diedero un corpo perfetto... Per due terzi lo fecero dio e per un terzo uomo" (85).

Siamo 1500 anni prima di Omero. Gilgameš, re di Uruk, per due terzi divino, per un terzo uomo, non conosce limiti; non conoscendoli, di fatto, si presenta come pericoloso per tutti. Di qui la necessità dell'incontro con l'altro, dove l'altro potrebbe essere il suo nemico; di fatto diventa suo amico; l'altro è Enkidu, l'uomo ancora legato alla vita selvaggia, in completa simbiosi con la natura tanto da parlare il linguaggio delle fiere, da dividerne immediatamente e senza problemi, il destino. L'uomo lascia la vita selvaggia per seguire l'eroe nella lotta ai mostri. Solo che questi mostri che i due amici sconfiggono non sono i più pericolosi e quelli definitivi; proprio perché l'esperienza ultima è quella della morte di Enkidu; la morte è il vero mostro che i due amici non riescono a sconfiggere. Rimasto solo Gilgameš cerca l'immortalità, quindi la vittoria definitiva sulla morte; arriva alle soglie dell'immortalità, ma alla fine di fatto la perde.

GILGAMEŠ

1. Gilgameš è sapiente; conosce tutto, anche le cose segrete; è potente *"il padre degli dei ti ha dato la sovranità, questo è il tuo destino"* (95); però sia la sapienza, sia la potenza devono fare i conti con un limite insuperabile: la morte. Potrebbe essere una condanna, però per Enkidu si potrebbe affrontare la morte senza paura o angoscia (identificandosi immediatamente con la natura, assumendone in proprio la bontà del ciclo).
2. Enkidu lo richiama alla accettazione del limite; Gilgameš, invece, vuole affrontare il male e sulla vittoria del male costruire la propria fama: *"A causa del male che c'è in questa terra, andremo nella foresta e distruggeremo il male"* (96). Quale la vera posizione da assumere di fronte al male?
 - a. Quella, di accettazione 'naturalistica' di Enkidu
 - b. o quella di scontro aperto di Gilgameš?

Sono le uniche due possibili posizioni; non sembra possibile che ce ne possano essere altre (e sono le due posizioni assunte da Giobbe stesso); sono alternative o possono anche confluire in un'unica posizione?

Dove sta la vera conoscenza del male? Nella accettazione o nello scontro? O sono praticabili tutte e due le vie? Oppure non potrebbe essere che la vera distruzione del male sia la sua comprensione: il male non sarebbe più male una volta compreso. Ma se è un mostro alla fine invincibile, vuol dire, allora, che non sarà mai compreso e resterà solo l'angoscia sia per Enkidu sia per Gilgameš?

3. Il male con cui scontrarsi è *"Humbaba il cui nome è 'Enormità', gigante feroce"* (96), è qualcosa di incontrollabile, è gigante che ha per obiettivo di distruzione l'uomo; è terribile ed è drago, è l'essenza di tutto ciò che è disumano e nemico dell'uomo e di tutto quello che è vivo *"terribile è Humbaba per ogni essere fatto di carne"* (ibid.), non è un nemico con cui combattere proprio perché destinato dalla divinità alla vittoria; che senso ha combattere? *"chiunque vi si avvicini è sopraffatto da debolezza: non è una pari tenzone combattere con Humbaba"*.

La morte disperazione, assoluta privazione di tutto e di ogni possibile senso; *"l'uomo muore oppresso in cuor suo, perisce l'uomo con la disperazione nel cuore"* (97);

- a. È vero che la morte vincerà; *"non è pari tenzone combattere con Humbaba, con quell'ariete da assedio"* (99).
- b. È anche vero, comunque, che si può sempre combattere contro il male. Anche se è solo l'illusione o la speranza tipica dei giovani che permette, contro ogni possibile rassegnazione, di combattere una battaglia che sembra perduta: *"Gilgameš, sei giovane; troppo lontano il tuo coraggio ti porta, non puoi sapere che cosa significhi questa impresa da te progettata"* (99): è solo il velo dell'ignoranza che ci permette di affrontare un avversario altrimenti immobilizzante; solo perché non sappiamo cosa sia il male e la morte che possiamo cercare di combattere; quando lo sapremo forse non combatteremo.

- c. Però vale la pena di combattere, di lottare; la lotta è l'unica possibilità di avere un senso nella vita; è l'unica possibilità di avere un nome, quindi una identità e una dignità; è in questo costante scontro che si afferma la nostra identità e dignità;
- d. si potrebbe forse anche vincere però bisognerebbe salire al cielo e abbracciare la terra, però *"il più alto degli uomini, chiunque egli sia, non può raggiungere i cieli e il più grande di essi non può abbracciare la terra"* (97): in altri termini, solo se si è in grado di cogliere la totalità, solo allora si potrebbe comprendere e quindi sconfiggere il male, la morte perché dalla totalità e nella totalità potrebbe avere un qualche senso; solo che per abbracciare la totalità non si può essere uomini; bisognerebbe essere dei.
- e. D'altra parte la lotta è inevitabile;
 - i. a meno che Gilgameš non intenda chiudersi in un immobilismo impossibile *"starò seduto in casa per il resto dei miei giorni?"* (99), anche se per poter portare a compimento questa lotta *"devo percorrere una via ignota e combattere una strana battaglia"* (100); per questo ricorre all'aiuto della madre, che è di natura divina. Anche Gilgameš è per 2/3 divino.
 - ii. È la presenza del divino in noi che esige questa lotta contro il male (l'umano ci porterebbe ad accettare naturalisticamente il male stesso). È Samaš, il dio Sole, che permette di affrontare il male e, prima ancora è ancora Samaš che ci pone un cuore insoddisfatto *"O Samaš, perché hai dato questo cuore irrequieto a Gilgameš, a mio figlio?"* (100); la lotta al male è la presenza del divino in noi a richiederla, è il segno della nostra possibilità di trascendere noi stessi, la nostra limitatezza; ed è la nostra vocazione.
 - iii. Proprio perché è il divino in noi a richiedere questa lotta, non possiamo limitarci o fidarci solo delle nostre forze: *"Non confidare troppo nella tua forza"* (101); si tratta di appoggiarci al divino con il quale solo c'è qualche possibilità di vittoria. Da soli siamo troppo deboli; le nostre armi sono piccole e le nostre braccia deboli (108: questo detto proprio da Gilgameš, che pure voleva la lotta); la lotta è una lotta che si nutre di lacrime; però con l'aiuto di dio è possibile vincere lo sguardo di morte del male.
- 4. E' una lotta impari; però non è perduta in partenza perché
 - a. Anche il male, questo drago, abita la terra del Sole; quindi non è l'assoluto, e, in qualche modo, con l'aiuto di dio si potrebbe anche vincere.
 - b. Tra l'altro dio, Samaš *"accettò il sacrificio delle sue lacrime; come l'uomo compassionevole gli mostrò pietà"* (98); il dio non è geloso della sua superiorità sulla morte; anche se ne conosce l'impossibilità è disposto ad aiutare Gilgameš nella sua lotta; si dimostra compassionevole e pietoso.

ENKIDU

E' l'uomo fatto di acqua ed argilla; è l'uomo di terra, terra – terra (87);

- i. però è proprio lui che conosce la via per arrivare alla dimora del male; vive a livello puramente naturale e vivendo in questo modo viene a conoscere il male. Quindi è a livello naturale, vivendo tra le bestie, nella foreste... che si conosce il male e si conosce la forza paralizzante del male: *"io che lo conosco, io sono terrorizzato"* (106).
- ii. È questo legame con la terra che ci permette di conoscere il male nella sua concretezza, mentre la giovinezza o la divinità di Gilgameš rischiano di sapere che c'è il male ma di non conoscerne tutta la tragicità. Tanto che agli occhi di Gilgameš Enkidu rischia di apparire un vigliacco: *Caro amico, non parlare da vigliacco"* (102); però è solo lui che riesce a far tenere i piedi per terra a Gilgameš.
- iii. Di conseguenza:
 1. questa dimensione terrena che ci caratterizza non la possiamo mai tralasciare; però non possiamo nemmeno renderla esclusiva.
 2. è solo dall'unione tra il divino e il terreno che è possibile operare una lotta concreta (e non solo ideale) contro il male, con qualche speranza di non soccombere alla paura (soprattutto alla paura della morte) e, quindi, alla sconfitta. Il divino e l'umano uniti assieme possono penetrare nel cuore del male, possono arrivare al male nella sua massima concretezza per poterlo combattere. Gilgameš a Enkidu: *"... insieme scenderemo nel cuore della foresta. Che la battaglia a venire risvegli il tuo coraggio; dimentica la morte e seguimi me, uomo risoluto nell'azione, ma non avventato"* (102);
 3. d'altra parte, la paura, l'angoscia di fronte alla morte non è esclusiva di Enkidu; anche *"Gilgameš fu sopraffatto dalla debolezza, poiché il sonno lo aveva ghermito all'improvviso, un sonno profondo s'era impadronito di lui"* (105) e sarà necessario l'intervento di Enkidu per risvegliare, per ridare

forza a Gilgameš; grazie a Gilgameš Enkidu supera la sua paura, e sarà proprio lui che di fronte al mostro dirà a Gilgameš: *“Avanti, all’assalto, figlio di Uruk, non c’è nulla da temere!”* (107)

- iv. in questa lotta fondamentale è dimenticare la morte;
 1. dimenticare non significa darla per ovvia, per scontata; chi fa questo non la può dimenticare, perché l’ha già dimenticata
 2. non significa nemmeno sottovalutarla, altrimenti si rischia di affrontare una lotta disarmati;
 3. significa decidere di non lasciarsi irretire dalla sua forza paralizzante (l’occhio della Sfinge che paralizza e uccide); quindi mettere in primo piano non la paura ma la volontà della lotta.
- v. La lotta al male è possibile solo a partire dall’esperienza angosciante di questo mostro (Enkidu) e dal coraggio (Gilgameš): per questo Gilgameš dice a Enkidu: *“Dammi oggi il tuo aiuto, e avrai il mio: che cosa mai potrà andarci male, allora? Tutti gli esseri viventi nati da carne siederanno alla fine sulla barca dell’Ovest – la morte –; e quando affonderà .. saranno scomparsi; noi però andremo avanti e poseremo gli occhi su questo mostro ... Chi lascia incompiuta la lotta non ha pace”* (107).

O ci si rassegna alla morte; oppure si decide per la lotta;

 1. solo nella lotta è possibile essere nella pace;
 2. non si può accettare pregiudizialmente e con rassegnazione la sconfitta; significa rinunciare a se stessi, alla propria identità, al proprio nome; significa non conoscere se stessi, le proprie possibilità, la propria dimensione divina; significa, quindi, non essere responsabili né di fronte al divino in noi né di fronte a noi stessi pur fatti di terra ma non condannati alla terra.

IL MALE (HUMBABA)

- a. Di fronte alla sconfitta, Humbaba (*“le lacrime gli salirono agli occhi e impallidi”*) afferma: *“Io non ho mai conosciuto una madre, no, nemmeno un padre che mi allevasse”* (108): non ha né padre né madre: cosa significa?
 1. E’ eterno? Al di fuori ed oltre il tempo? Ingenerato? Del resto è una divinità ed è protetto da un’altra divinità (Enlil). Nasce dal monte che nella mitologia rappresenta la radice della realtà, la sorgente del tutto; quindi impasta di sé tutto; tutta la realtà caratterizzata dal male.
 2. O è semplicemente orfano? Per cui il male sarebbe non aver coscienza della propria nascita, della propria origine, dimenticarsi di esse e, quindi, credersi quello che non si è?
 3. O è male che si origina dal male, male che si autogenera?
In ogni caso è ineliminabile.
- b. Questo male piange: è un male che può destare la compassione di Gilgameš
 1. Questo solo perché il male è subdolo? ed effettivamente lo è tanto che *“scatenò la sua gloria contro di essi”*, tutta la forza della sua apparenza. È riuscito ad ingannare Gilgameš? (cfr. 109)
 2. Oppure perché Gilgameš sa effettivamente avere uno sguardo diverso sul male? Allora sarebbe possibile, con uno sguardo diverso, avere un qualche compromesso con quello che prima sembrava un mostro feroce e distruttore?
- c. Quella di Gilgameš effettivamente sembra essere una illusione; non è possibile nessun compromesso con il male, non lo possiamo mai credere sottomesso. Il male è assolutamente irredimibile. Ed è solo Enkidu che fa capire questo a Gilgameš; è solo la concretezza e la paura che viene dalla terra a salvare Gilgameš dall’illusione; è solo questa paura che radicalizza le posizioni e rende impossibile ogni compromesso. La vera gloria non è la convivenza con un male sottomesso, ma solo la lotta ad oltranza.
- d. Ma se ogni mediazione diventa impossibile, se solo la lotta ad oltranza ha senso: allora anche il pensiero del male non ha senso; proprio perché il male rischia davvero di stregare; allora il male non lo si contempla, non lo si pensa, il male solo lo si combatte; per cui ogni parola sul male rischia non solo di essere inutile ma di essere mediazione e, quindi, male. È l’estremo inganno del male.
- e. Questo male può venire sconfitto, e, in effetti, è ucciso dalla cooperazione tra Gilgameš ed Enkidu.

Il male sembra che possa essere vinto: però è troppo pervasivo per poterlo essere! Il male è

- a. In Gilgameš che in nome della sua forza, della sua diversità rispetto agli uomini rischia d’essere elemento di disturbo, di disordine, rischia di rendere impossibile la vita della città (male personale che diventa anche male sociale – politico); per questo viene creato Enkidu, l’uomo perfettamente naturale. Dalla loro amicizia diventa vincibile, almeno parzialmente, il male. Quindi è vincibile solo nella relazione di fiducia, di amicizia, mai da soli.
- b. È nella foresta; quindi è un male non solo soggettivo, ma oggettivo, è nella natura.
- c. È nella stessa vittoria sul male: alla visione di Gilgameš vittorioso abbiamo l’innamoramento di Ištar, ed è l’inizio della fine(111 ss.)

- i. È nella risposta di Gilgameš a Ištar, la dea corrotta (111-113); solo che la risposta di Gilgameš è offensiva solo per la presunzione di Ištar, visto che in se stessa è una risposta corretta; quindi il male è qualcosa che eccede anche le nostre responsabilità, anche se si origina dalle nostre azioni.
- ii. È nel Toro del cielo (113-114), nelle forze cosmiche che ci condizionano a prescindere da noi stessi
- iii. Male è nella risposta di Enkidu a Ištar, nella sua pretesa punitiva contro la dea (114); il problema è che questa pretesa punitiva è determinata dalla volontà di sopprimere il male, la corruzione; quindi la lotta al male corre il pericolo di generare essa stessa male. Ma allora la lotta diventa impossibile? Oppure dobbiamo sapere che la lotta contro il male è sempre una lotta determinata e mai contro il Male assoluto: questa diventerebbe di per sé male.
- iv. È (la morte di Enkidu) nella vendetta divina (cfr. Giobbe): allora, il male ha sempre a che vedere con una dimensione divina, una dimensione che non può essere più a nostra portata; è oltre le nostre possibilità, anche se una qualche motivazione ce l'ha nel fatto che la risposta di Enkidu poteva essere interpretata come irrisione
- v. È nel dolore di Gilgameš per la morte di Enkidu

LA MORTE

La morte di Enkidu (116 ss.)

- a. È rifiuto di tutto; anche di tutto quello che si è fatto di grande, come la vittoria su Humbaba; diventa la maledizione del proprio nome; proprio perché nella morte tutto perde importanza, m senso; quindi alla fine si trova l'insensatezza di tutto, l'insensatezza anche di se stessi, di tutto quello che si è
- b. È condanna, maledizione del Cacciatore e soprattutto della prostituta, della donna che lo ha reso uomo, che lo ha sottratto alla immediatezza della vita. Condanna quindi dell'amore (che non sia solo immediatezza istintuale, ma convivenza, relazione umana) che è alla base di ogni vita.
- c. È maledizione di tutto, nullificazione di tutto. Questo nella sua immediatezza. Niente resiste, niente mantiene un minimo di significato; il singolo si ritrova di fronte al nulla di sé, della storia e di tutto, all'assenza di qualunque minimo significato. Di fronte alla morte, nella solitudine, è impossibile sperare di salvare qualcosa. Qui la morte attinge alla sua absolutezza, alla sua incondizionatezza proprio perché niente sa e può resisterle.
- d. Da questa potenza nullificante di sé, degli altri, di tutto, è solo l'intervento divino che libera; solo Šamaš, il dio sole, che permette uno sguardo più oggettivo su quello che siamo noi e su quello che sono gli altri: su tutta la storia. Di conseguenza la morte è ulteriore forma di negazione, è travisamento della realtà e solo il divino libera da questo travisamento; esiste la morte, il singolo scompare ma non tutto perde di significato; quello che abbiamo fatto, la realtà, la natura, la storia mantengono un loro significato. Non è una consolazione, però potrebbe essere una parziale salvezza il fatto che la storia, che mantiene un suo significato, non è estranea a noi: il significato della storia in qualche modo l'abbiamo posto anche noi; è anche merito di Enkidu che ha accettato di entrare nella storia uscendo dalla immediatezza della natura, se Gilgameš ha superato il male che portava in sé, se c'è stata una vittoria, anche se parziale, sul male; resta vera, valida, pur nella sua inutilità fallimentare, la sfida che Enkidu porta alla dea.
- e. È vero che il divino in qualche modo offre una nuova possibilità di interpretazione; una lettura non unilaterale della vita e della realtà. Però (118-119) resta intatta la desolazione della morte; da questa desolazione il cuore, per quanto in ascolto della parola divina, non sa liberarsi. *"Strane cose sono state dette; perché strane cose dice il cuore tuo? Meraviglioso fu il sogno, ma grande il terrore; dobbiamo far tesoro del sogno qualunque sia il terrore; il sogno infatti ha mostrato che alla fine all'uomo sano giunge l'afflizione, la fine della vita è dolore"* (119)
 - i. Gilgameš trova strane, incomprensibili, non giustificabili le parole di Enkidu; del resto Enkidu stesso le formula in forza di un sogno; è solo il sogno che ci fa intravedere la verità; la verità l'uomo sano non la sa cogliere proprio perché l'afflizione, quella vera, quella totale, quella che non lascia scampo e riduce a nulla tutto, arriva solo alla fine della vita. Il sogno o è rivelazione o è un accesso non razionale alla realtà. Non è la ragione, non è l'intelletto la via d'accesso alla verità; si tratta di sfruttare altre vie, altre prospettive, altri mezzi che l'uomo pure ha ma non sa usare; solo attraverso queste vie nuove si attinge alla verità.
 - ii. È il cuore la sede della verità (cfr. Pascal)
 - iii. La verità non è Enkidu che la dice *"Strane cose sono state dette"*: è solo una qualche rivelazione, un sogno; non è quindi frutto della nostra ricerca, della nostra sapienza; la sapienza si accoglie non si conquista. E questo potrebbe davvero essere tragico: perché si tratta della verità del-

la vita e della morte: questa verità che mette in gioco tutti noi stessi non è a nostra disposizione. Perché? Non siamo disponibili ad accoglierla o perché non ci viene concessa?

- iv. La verità è *meravigliosa*: sorprende, sconcerta e provoca terrore; per questo non può mai essere a dimensione strettamente umana; non provocherebbe nessuna meraviglia. La verità appare, improvvisa, si offre non ricercata, come un sogno e, sempre, sorprende, spiazza.
- v. Ma chi ci dice che il sogno non sia solo un sogno, solo una illusione? Che cosa differenzia la verità dal sogno? Solo l'angoscia, il terrore che provoca?
- vi. E la verità provoca terrore: e il terrore investe anche Gilgameš che pure non corre pericolo di vita; il terrore è la nostra estraneità alla verità; la verità resta qualcosa di divino, con cui non abbiamo nessun tipo di consuetudine, per cui quando arriva provoca terrore.
- vii. La morte provoca terrore; la verità al suo apparire provoca terrore; esiste una qualche parentela? Del resto nessuno poteva vivere dopo aver visto Dio; e Dio non è la verità? Il problema è che se la verità è parente della morte, la nostra vita è nella non verità; riusciamo a vivere proprio perché non conosciamo la verità? Oppure viviamo in questo modo perché non conosciamo la verità, e se la conoscessimo vivremmo in modo radicalmente diverso?
- viii. Il problema, comunque, è sapere fare i conti con il terrore; saperlo mantenere e saper mantenersi in esso; solo allora è possibile accompagnarsi alla verità. E il terrore è, nonostante l'assicurazione divina, che la morte è desolazione, insensatezza e insignificanza radicali. Quindi tutta la vita porta con sé se non la condanna, almeno l'ombra della possibile insignificanza; e il mantenersi in questo dubbio starebbe la vera saggezza. Possiamo anche nasconderci tutto questo, possiamo anche crearci delle illusioni, delle consolazioni illusorie (è di queste la consolazione divina?), però alla fine il cuore ci riporterà a questa verità, a questa saggezza.

Perché è tanto drammatica la morte di (e per) Enkidu? Perché non viene accettata come un fatto naturale, uno degli elementi della natura che pure ci fa vivere?

Enkidu è l'uomo naturale, l'uomo terra-terra; in punto di morte maledice la donna che gli aveva insegnato l'amore:

1. *"Per sei giorni e per sette notti giacquero insieme, poiché Enkidu aveva scordato al sua dimora sulle colline; ma quando fu soddisfatto ritornò dalle bestie selvatiche. Allora, appena le gazzelle lo videro, balzarono via; fuggirono dal suo cospetto le creature selvatiche"* (89): è l'amore che libera dalla immediatezza naturale; libera, però anche strappa dalla comunione con la realtà; nasce la civiltà, la storia da questa frattura; quindi nasce dalla lacerazione, nasce di fatto dal dolore anche se del dolore non si è immediatamente consapevoli proprio perché Enkidu viene portato nella città, da Gilgameš, nei templi in cui viene conosciuto l'amore e il cielo.
2. E la donna si rivolge ad Enkidu: *"saggio sei, o Enkidu, ora sei divenuto come un dio..."* (*ibid.*) *"Enkidu, perché maledici la donna, l'amante che ti insegnò a mangiare pane degno degli dei e a bere il vino dei re?"* (117). La saggezza è possibile solo nell'uscita dalla situazione naturale; e lo stesso vale per la nostra possibilità di attingere al divino. L'amore, la comunione con gli altri ci dà questo; ci permette una vita veramente umana.
3. Solo che la saggezza è perdita di forza, diventa debolezza (Enkidu avrebbe voluto raggiungere le gazzelle come faceva prima; avrebbe voluto ritornare ad essere l'uomo naturale; solo che l'amore non si può dimenticare e l'amore non è fatto naturale, se non altro perché l'amore gli è insegnato dalla prostituta e la prostituzione è un fatto culturale non naturale. Avrebbe voluto *"ma il suo corpo era legato come da una corda; quando cominciò a correre le ginocchia gli cedettero, aveva perduto la sua sveltezza. E ormai erano tutte fuggite le creature selvatiche 89)*; siamo uomini proprio perché siamo deboli avendo rotto l'immediatezza del rapporto con la natura; ed essendo Enkidu l'uomo naturale, di fatto, rompe il legame con la propria radice (a questo punto il problema è se non sia immediatamente condannato a morire; quindi, se la civiltà non sia possibile solo in relazione alla morte. Non è un caso che per Vico il culto dei morti sia un elemento alla base della vita civile): *"Enkidu era diventato debole poiché la saggezza era in lui e i pensieri di un uomo stavano nel suo cuore* la saggezza non è liberazione dalla debolezza ma si fonda, si nutre di debolezza; per cui arrivare alla saggezza significa cogliere il confine della debolezza (per questo il ritorno alla natura diventa impossibile). Siamo uomini perché siamo saggi; però siamo saggi perché siamo deboli: a questo punto, una volta nata la saggezza e quindi attuata la rottura con la natura, diventa impensabile un ritorno ad essa; sia perché siamo troppo deboli, sia perché non possiamo rinunciare alla nostra saggezza anche se debolezza (per questo il neopaganesimo, il ritorno alla ciclicità del male e della morte è solo una illusione).

La morte per Gilgameš

La morte dell'amico è un fatto tragico, inaccettabile; però, di fatto, quello che è in ballo non è la morte dell'amico, ma la prospettiva della propria morte. Quindi resta il dramma della esclusività e della assoluta solitudine nella morte; anche l'amico che piange la tua morte di fatto piange sulla sua futura morte: *"Come posso riposare, come posso aver pace? La disperazione è nel mio cuore. Ciò che è mio fratello ora, lo sarò io quando sarò morto. Poiché ho paura della morte farò del mio meglio per trovare ... colui che chiamato il Lontano ... è entrato nel consesso degli dei"* (il sopravvissuto al diluvio cui è concesso il dono dell'immortalità; 123).

1. **Il dolore per la morte** dell'amico (e non è cinismo, è la semplice constatazione della realtà) è assolutamente inutile: *"Pensavo che le mie lacrime avrebbero fatto tornare il mio amico"* (124) ma non è successo assolutamente niente
 - a. La morte dell'altro è sempre e solo la propria morte *"Da quando lui se ne è andato, la mia vita non è più nulla"* (124; cfr. 128); è per salvare la propria vita che si affronta il rischio, che si è nel dolore. Di qui l'assuefazione alla morte degli altri; di qui, vista la facilità della rimozione, anche la facilità con cui trascuriamo il problema della morte. Se non altro però bisognerebbe avere il minimo di correttezza di tematizzare la propria morte a partire dalla morte dell'amico.
 - b. La morte è il nostro futuro; di qui il pericolo di un immobilismo assoluto, di una pregiudiziale insignificanza del tutto. In questa paura abbiamo l'annullamento di ogni tempo:
 - i. il futuro è un futuro bloccato, quindi insensato, inesistente visto che con la sua ombra diventa già tutto presente;
 - ii. il presente non ha senso, fatta eccezione della paura
 - iii. inutile e assolutamente vuoto il passato, anche il passato delle grandi gesta, anche il passato della vittoria sul male
 - c. La morte, però, potrebbe anche essere lo stimolo per muoversi, per non rassegnarsi, per cercare una qualche via di soluzione; la morte è la nascita della nostra responsabilità se non altro di fronte a noi stessi: *"Come posso riposare, come posso aver pace?"*
 - d. La morte è impossibilità di riposo e di pace; di conseguenza la morte è la madre della fatica, del continuo affaticarsi e della guerra, della conflittualità; e queste sono le radici della nostra vita in relazione con gli altri. La vita con gli altri nasce nella guerra, nella conflittualità e serve per dimenticare la morte.
 - e. Però potrebbe anche essere il motore per il progresso, per cercare di trovare una soluzione al problema: *"Poiché ho paura della morte farò del mio meglio..."*; si può fare del proprio meglio, però si potrà dimenticare la morte? Non potrebbe anche essere che sia, il 'meglio', esso stesso portatore della memoria, e non solo, della presenza della morte? È davvero possibile illudersi di superarla?
2. Si tratta di intraprendere un **viaggio**; verso il Lontano. Lontano quanto? Raggiungibile? Potrebbe anche essere che Lontano, cioè la nostra vita, sia semplicemente il nostro orizzonte; contemporaneamente
 - i. condizione di possibilità per comprendere la nostra vita
 - ii. e, in quanto orizzonte, per noi sempre irraggiungibile

Forse si tratta semplicemente di accontentarci di avere la vita come orizzonte nostro (orizzonte in cui ci muoviamo, con cui, però non coincidiamo mai) che rende comprensibile la nostra povera vita, e di riconciliarci con questo orizzonte e con la nostra diversità rispetto ad esso; è solo illusione inutile cercare di raggiungerlo questo orizzonte per poterlo dominare.

- a. È il secondo viaggio di Gilgameš; il primo alla ricerca del male per abatterlo, viaggio fatto in compagnia e con l'aiuto di Enkidu; adesso si tratta di affrontare un viaggio da soli, senza l'aiuto di nessuno e senza nessuna garanzia di successo. Il problema della morte è il problema della massima solitudine. Forse è il riflesso del fatto che la morte è sempre e solo il problema della mia morte, non della morte degli altri; per cui la soluzione del problema può essere solo una soluzione personale, una soluzione del problema esclusivamente mio, e gli altri non possono dare nessuna indicazione, proporre nessuna soluzione.
- b. Nell'impossibilità del tempo imposto dalla paura della morte, questo viaggio alla ricerca di una soluzione è l'unica possibilità di recuperare un senso e una possibilità per il tempo; per cui il tempo diventa fondamentalmente il futuro della speranza di una soluzione della morte, la speranza di una vittoria comunque improbabile. Forse Gilgameš può arrivarci perché per 2/3 dio; e la soluzione è il Lontano che è entrato nel consesso degli dei; la soluzione implica una relazione al divino, una presenza del e al divino.

- c. Supposto che Gilgameš arrivi a trovare il Lontano la soluzione, però, resta solo soluzione personale; indicibile e incomunicabile.
 - d. Il viaggio è costellato di pericoli indicibili (es. gli Scorpioni: *"terrificante è la loro gloria, il loro sguardo colpisce gli uomini a morte ... Quando Gilgameš li vide, per un attimo soltanto si coprì gli occhi; poi si fece coraggio e si avvicinò"* (124), si tratta di sostenere la vista della morte, guardarla negli occhi senza paura. Questo è possibile a Gilgameš perché è per 2/3 dio; però per 1/3 resta uomo, mortale. Gilgameš per arrivare al giardino degli dei, per poter quindi scoprire il segreto della vita e della morte deve percorrere 12 leghe di tenebre; tutto sommato anche questo inutilmente. Resta solo un desiderio: *"Che i miei occhi contemplino il sole fino ad essere abbagliati dalla sua vista. Benché io non valga ormai più di un uomo morto, che io contempi ugualmente la luce del sole"* (126)
 - e. I 2/3 di divinità non garantiscono Gilgameš; anzi, alla fine deve constatare che non è che un uomo mortale; basta 1/3 di mortalità per decidere di tutta la divinità possibile.
 - f. Sarebbe già una vittoria sulla morte poter contemplare il sole; sarebbe sufficiente anche solo riuscire a vedere la realtà, a vedere il segreto della morte e della vita; la comprensione sarebbe una vittoria sulla morte (di qui l'impossibilità della comprensione visto che non esiste vittoria sulla morte).
3. *"Gilgameš, dove ti affretti? **Non troverai mai la vita** che cerchi. Quando gli dei crearono l'uomo, gli diedero in fato la morte, ma tennero per sé la vita. Quanto a te, Gilgameš, riempi il tuo ventre di cose buone; giorno e notte, notte e giorno, danza e sii lieto, banchetta e rallegrati"* (128)
- a. Gilgameš cerca la vita, non affronta il problema della morte. È possibile aggirare il problema affermando la vita in contrapposizione alla morte o si tratta di affrontare il problema direttamente? La via della vita (per superare la morte) è la via più praticata, è quella più comprensibile e più credibile; ma è quella vincente? Resta anche il problema che, comunque, la vita non la si trova; e sembra che l'uomo si attesti su questa posizione di ricerca incessante di una vita che non si trova e alla fine trova solo la morte. Perché non si affronta direttamente questo problema alla nostra portata?
 - b. Il nostro destino è la morte; così siamo creati dagli dei; per invidia? Per impossibilità di condivisione?
 - c. All'uomo non resta che accettare questo dato e cercare di vivere la sua vita a livello immediato, a livello naturale: mangiare, divertirsi e cercare di stare allegro per quanto è possibile, per il tempo che ci è dato. Solo che abbiamo visto non è più possibile un ritorno alla natura: sarebbe saggezza vivere in questo modo, ma la saggezza è rottura con la natura, per cui non si può vivere saggiamente a livello di natura.
4. Infatti l'uomo che non può tornare alla natura non si rassegna alla situazione e vuole vincere la morte; per questo è disposto ad andare oltre Oceano; solo che sembra, rendersi impossibile l'impresa con le sue stesse mani: distrugge il sartiame del battello (130), anche se dopo si fa lui stesso vela (131); quando riesce ad ottenere il fiore della vita e dell'immortalità si addormenta e lo perde definitivamente (141).
- a. L'uomo è questa insolubile contraddizione di volontà di vita e di debolezza mortale. Proprio per questa contraddizione interna non sa comprendere la vita in cui comunque è, né la morte che in qualche modo già porta con se stesso. L'uomo è impasto di vita e morte e non riesce a cogliere i due diversi elementi.
 - b. La riprova, in un certo modo, è il discorso fatto a Lontano: *"... voglio interrogarti sui vivi e sui morti, come potrò trovare la vita che sto cercando?"* (133)
 - i. Cerca la vita; ma è già vivo! Quindi cerca quello che è e non riuscirà proprio perché cerca fuori quello che è
 - ii. Però potrebbe anche essere che cerca la vita proprio perché questa, segnata dall'orizzonte della morte, non è vita
 - c. D'altra parte ogni ricerca è inutile, tempo perso perché tutta la realtà, tutto quello che noi facciamo e siamo sta solo a significare che nulla permane; ora se questo è immediatamente evidente, se questo è il nostro orizzonte in trascendibile perché cercare qualcosa di impossibile? E qui starebbe secondo alcuni filosofi il senso del pensiero dell'uomo: cercare, con il pensiero, una stabilità a quello che stabile non potrà mai essere. Ma allora ogni pensiero, per quanto serio, approfondito, ogni ricerca per quanto rischiosa è solo destinata al fallimento. *"Nulla permane. Costruiamo forse una casa che duri per sempre... fin dai tempi antichi, nulla permane. Dormienti e morti, quanto sono simili: sono come morte dipinta"* (133) *"Una vita che duri in eterno non era il tuo destino. Non essere triste in cuor tuo per questo, non*

essere afflitto né oppresso" (146). Il sonno è già il segno della morte, è l'anticipazione della morte; e del sonno abbiamo tutti bisogno per poter vivere: quindi la morte è necessaria alla possibilità della vita. Come l'uomo ha bisogno del sonno per poter vivere così ha bisogno della morte? Potrebbe averne bisogno proprio perché non saprebbe reggere la precarietà, la problematicità della vita

5. Il Diluvio:

- a. La causa è il caos, la confusione creata dagli uomini; ed è quello che crea rottura tra uomini e dei. Causa, ancora, è la vecchiaia della città: quindi l'incapacità di vivere, l'incapacità di dinamismo, di rischio; è, di fatto la passività di fronte alla vita stessa; ed è proprio questo il caos. Quindi esiste una qualche colpa da parte dell'uomo
 - b. Però, di fronte al diluvio, anche se con l'aiuto della divinità, è possibile non solo salvare la vita, ma trovare l'immortalità e quindi sconfiggere la morte, come è il caso di Lontano; *"... abbandona i tuoi averi e cerca la vita, disprezza i beni mondani e mantieni viva l'anima tua. Abbatti la tua casa, ti dico, e costruisci una nave"* (135)
 - i. Si tratta di operare un distacco totale da tutto quello che, per un verso, ci dà stabilità, sicurezza, ma per un altro verso ci impone immobilità.
 - ii. È proprio questa immobilità che impedisce la vita che è costante divenire, mutamento; per questo motivo i beni sono alternativi alla vita; ed è proprio quello che una società vecchia non comprende, confondendo, al contrario, la vita con il possesso.
 - iii. È solo con questo distacco (del resto il distacco era implicito anche nel discorso del viaggio da percorrere per poter arrivare alla vita: il viaggio implica separazione, distacco) che ci si salva l'anima, il principio vitale.
 - iv. Non si tratta solo di distacco ma di vera e propria distruzione "Abbatti la tua casa"; si tratta di tagliare definitivamente ogni rapporto con il nostro passato; la vita, la sicurezza non sta nel nostro passato, ma solo nel futuro per quanto rischioso. Si tratta, come dice Nietzsche, di costruirsi un porto in alto mare; costruirsi una nave per affrontare l'insicurezza del mare.
 - v. Solo in questo modo si riesce ad inserirsi nel "Nulla permane" che è la verità della vita.
 - c. Il diluvio è una punizione divina. Però dice Ishtar: *"Guerre ho ordinato per distruggere gli uomini, ma non son forse essi la mia gente, dal momento che io li ho generati?"* per cui *"I grandi dei del cielo e dell'inferno piansero e si coprono la bocca"* (138)
 - i. È vero che il male è una punizione divina
 - ii. Però è anche vero che il male eccede le aspettative divine e che, comunque, tra uomo e dio esiste una comunione per cui il male dell'uomo diventa anche il male di dio
 - iii. L'eccedenza del male rispetto alle attese del dio, sta forse ad indicare il fatto che il male esorbita anche dalle possibilità di controllo da parte del dio? Eventualmente come è possibile questo con il fatto che sono proprio gli dei a scatenare il male? È un ulteriore segno della incomprendibilità e, quindi, della ingiustificabilità del male stesso?
 - d. È anche diritto del dio punire il male dell'uomo con un altro male; però questa punizione deve essere una punizione 'controllata', limitata. Dice Ea (dio della sapienza e uno dei creatori dell'umanità) al dio guerriero Enlil: *"Imponi sul peccatore il suo peccato, / imponi sul trasgressore la sua trasgressione, / puniscilo un poco quando evade, / non incalzarlo troppo, altrimenti perisce. / Magari un leone avesse dilaniato l'umanità / invece del diluvio, / magari un lupo avesse dilaniato l'umanità / invece del diluvio, / magari la carestia avesse devastato il mondo / invece del diluvio, / magari al pestilenza avesse devastato l'umanità / invece del diluvio"* (139-140). La punizione di dio per il male dell'uomo, per poter aver un qualche senso plausibile, dovrebbe essere limitata. Solo allora sarebbe comprensibile e accettabile (e di fatto è l'unica possibilità di comprensione e di accettazione che da sempre abbiamo del male che ci accade); altrimenti sarebbe ingiustificato, incomprendibile e insensato. Resta, però, anche il problema se il male non sia comunque e sempre eccedente le nostre possibilità di comprensione, oltre che di giustificazione ed accettazione.
6. **La conclusione:** Gilgamesh ha ottenuto il fiore dell'immortalità; però per riportarlo a casa deve resistere per sei giorni e sei notti al sonno; sembra anche troppo facile per lui che aveva camminato per

sei giorni e sette notti nelle tenebre. Solo che il sonno lo sorprende! *“Guardalo, il forte uomo che voleva la vita eterna: ora le nebbie del sonno fluttuano su di lui”* (141)

- a. Potrebbe essere una esclamazione di tragica ironia e disprezzo da parte di Lontano; l'uomo vuol vincere la morte e non sa neppure vincere il sonno!
- b. Potrebbe essere, più semplicemente, la constatazione della tragicità della situazione dell'uomo (quindi non ironia, ma esclamazione di compassione): l'uomo vuole vincere la morte ma porta in sé la necessità del sonno che non è altro che un'immagine della morte, una sua anticipazione.
- c. Per cui a Gilgameš resta solo la disparata affermazione: *“Già il ladro della notte ha ghermito le mie membra, la morte abita nella mia camera; ovunque posi il mio piede, lì trovo la morte”* (142): la morte non è qualcosa che ci sia ostile o ci sia estraneo; è nelle nostre stesse membra, siamo fatti di morte. Questa è la nostra natura
- d. Per questo non è possibile nessun viaggio a ritroso verso una impossibile natura non contaminata dalla morte; la morte è in noi. Si tratta allora di ritornare in città. All'uomo resta da vivere nella socialità anche se nella socialità (il lavacro e le vesti in alternativa alle pelli stracciate) la morte acquista tutta la sua tragicità e perde l'innocenza che noi non possiamo riacquistare.
- e. L'uomo può anche sperare di ottenere il fiore della giovinezza (anche se di fatto lo perde); ciò che però resta sempre giovane, sempre nuovo sono le sue vesti per tutta la durata del viaggio di ritorno.
 - i. Quindi il vero fiore della giovinezza, ciò che mantiene giovani e, quindi, in vita, è solo il permanere nel viaggio di ritorno a casa, a se stessi; la giovinezza viene salvaguardata solo dalla disponibilità a vivere la vita nella costante dimensione del viaggio (anche se è un viaggio al centro delle proprie origini).
 - ii. Il problema è che essere in viaggio significa rinunciare alla sosta, anche alla sosta presso il pozzo per dissetarsi, perché proprio qui trovi il serpente che ti sottrae il fiore
- f. A restare giovane è il serpente; è solo la natura. Il serpente però è *“Ningizzida, dio del serpente, signore dell'Albero della Vita”* (147), dio della fertilità: qui è possibile trovare in qualche modo la vita e la giovinezza (e di nuovo, però, è un ritorno alla natura anche se riconciliata con la socialità, con la relazione, con l'amore).

GIOBBE

PREMESSE

1. **La Parola:** la Bibbia, quindi il libro di Giobbe, è Parola; se Parola implica un soggetto che parla e un destinatario; presuppone che i due siano sulla stessa sintonia, sulla stessa lunghezza d'onda.
 - a. Ora Dio è trascendenza; come è possibile un rapporto tra la trascendenza e l'uomo? Può essere possibile solo dalla parte di Dio. L'uomo non può trascendere la propria situazione.
 - b. Supposto che Dio voglia mettersi in relazione con l'uomo, resta il problema della disponibilità dell'uomo ad ascoltare e della comprensibilità della parola di Dio.
 - c. Data anche la comprensibilità e la disponibilità dell'uomo resta la fondamentale povertà e strutturale ambiguità della parola, di ogni parola, quindi anche della parola di Dio: *"una parola ha detto il Signore, due ne ho udite..."* (Sal. 61,12).
 - d. Qui la costante possibilità della incomunicabilità tra uomo e Dio:
 - i. Giobbe vorrebbe parlare con Dio; ma trova un muro. Lo stesso vale per Geremia, più di qualche volta. Lo stesso nei Salmi: cfr. Sal. 13, 2.4: *"Fino a quando, Signore, continuerai a dimenticarmi? Fino a quando mi nasconderai il volto?... Guarda rispondimi, Signore mio Dio". L'uomo vorrebbe ma non trova nessuno, trova il vuoto.*
 - ii. Lo stesso, però accade a Dio: Sal. 80, 9: *"Ascolta, popolo mio, ti voglio ammonire; Israele, se tu mi ascoltassi!"*; Is. 55, 2: *"Perché spendete denaro per ciò che non è pane, il vostro patrimonio per ciò che non sazia? Su, ascoltatevi e mangerete cose buone..."*; Es. 15, 26: *"Se tu ascolterai la voce del Signore..."*, quindi c'è la possibilità molto reale che succeda il contrario; e questa possibilità tragica è la condizione di tutto il Deuteronomio

Sembra davvero di avere a che fare con un dialogo tra sordi e con le rispettive accuse e rimostranze. Per questo il rapporto tra uomo e Dio tanto spesso è visto sotto l'ottica di un processo: Dio che processa l'uomo e l'uomo che processa Dio.

Siamo, di fatto, al fallimento della parola sia dell'uomo sia di Dio, anche se questa è parola creatrice. Se fallisce una parola creatrice, che ha vinto il nulla, vuol dire che il potere dell'uomo è veramente drammatico, è un potere nullificante; questo potere nullificante se lo porta nel cuore, è insito nel cuore. Per questo non può non essere vincolato al suo stesso potere e, quindi, coinvolgere se stesso nella nullificazione. La morte se la pone l'uomo stesso, allora! E crea le condizioni per il nulla del tutto (cfr. Romani 8 e la creazione che attende la liberazione assieme alla liberazione dell'uomo).

2. **Dio e il male:** come abbiamo visto, il problema del rapporto tra Dio e l'esistenza del male, diventa un problema radicale in una concezione creazionista (non si pone in un'ottica pagana dove a prevalere è la positività del tutto, del circolo della natura che prevede, nella sua positività, nella sua vita, la possibilità della morte; è la possibilità della morte che rende possibile l'esistenza di altre vite; è il nostro essere finiti che può riconciliarci con l'eternità del tutto di cui noi saremmo un frammento).

La creazione avviene per amore; Dio creatore è il Bene; da dove allora il male?

 - a. Quindi la presenza del male diventa problema di Dio, della sua onnipotenza, del suo amore...
 - b. D'altra parte il male coinvolge tutta la realtà; mette in una situazione di crisi radicale tutta l'esistenza:
 - i. Il senso del corpo visto il male fisico e la morte che fanno perdere tanto di senso alla concretezza della nostra esistenza
 - ii. Il senso della morale vista la potenziale disponibilità al nulla del male da parte della volontà che pure vorrebbe sempre il bene.
 - iii. Del resto il problema morale pone l'interrogativo anche sul senso della capacità conoscitiva dell'uomo visto che tanto spesso si inganna nella sua capacità di valutazione sulla realtà e soprattutto sul bene e sul male;
 - iv. Il senso anche della vita sociale;
 1. sia perché il corpo rinvia alla relazione e quindi alla socialità; ma se il corpo è connotato dal male è presumibile che anche la socialità sia inquinata dal male,
 2. sia perché il male anche morale sembra diffondersi, spesso, attraverso la mediazione e il condizionamento della società

- v. il senso della vita sociale butta l'ombra su tutta la storia; una storia che sembra effettivamente essere connotata dalla violenza, dal sopruso...
- vi. ma se è la storia ad entrare in crisi, entrano in crisi tutte le possibili realizzazioni dell'uomo; ce n'è qualcuna che sia assolutamente positiva, che sia indiscussa nella sua positività? O tutto quello che fa l'uomo, anche quello che più sembra gratuito, porta con sé l'ombra del dubbio della negatività?
- c. D'altra parte l'esistenza ci è data da Dio; crediamo che la vita sia un suo dono, quindi buono. Ma come è possibile conciliare questa possibile o eventuale bontà con quello che constatiamo; quindi come è possibile collegare e riconciliare Dio con la nostra esistenza?

Possibilità di una teodicea:

1. Dalla parte di Dio:

- a. Eschilo a proposito della relazione dio – uomo parla di "grazia violenta" (Agamennone 182)
 - i. È grazia, dono, qualcosa di necessariamente positivo proprio perché viene da dio
 - ii. Però è violenta, sempre e solo accompagnata dal dolore proprio perché è dono di dio, del radicalmente diverso e, quindi, dono non proprio conforme alle nostre attese, anzi molto probabilmente contrario ad esse. Se dio è il dono di sé all'uomo, la vita dell'uomo non può non essere che sempre caratterizzata dal dolore.
 - iii. La vicinanza di Dio diventa dolore; potrebbe anche essere vero viceversa? La vicinanza di Dio (che chiede anche Giobbe, che chiede Gesù in croce) è comunque distanza, lontananza, separazione, proprio perché dio è il diverso, l'altro rispetto all'uomo
- b. È un problema di comprensibilità di Dio;
 - i. quindi già in partenza rischia d'essere un problema insolubile e incomprensibile.
 - ii. Del resto non possiamo non partire dalla considerazione che Dio non è ente; quindi, in termini heideggeriani è ni-ente, è la negazione del nostro essere determinati; quindi della determinazione della nostra vita. Per questo Dio, per pensarlo in termini corretti, lo dobbiamo pensare come non vita: chi vedeva Dio non era destinato alla morte. Solo che per noi la non vita è il dolore, la malattia, la morte, tutto ciò che nega la vita. Tutto questo è solo assurdo o Dio non è la non vita concretamente: cfr. Giobbe, il Servo di Jahvè, Geremia, Gesù...
 - iii. È vero che, in teoria ci si potrebbe salvare attraverso l'analogia. Però l'analogia è proprio in grado di liberarci dall'antropomorfismo? O dobbiamo solo accettare l'ipotesi di Cusano: solo congetture tutte possibili?

2. Dalla parte della nostra esperienza:

- a. Il male è negazione della vita e non riusciamo a comprenderlo; abbiamo un istintivo atteggiamento di ripulsa che diventa allontanamento e quindi incomprensibilità. Potrebbe essere possibile una distinzione elementare:
 - i. Male, dolore innocente: comunque e sempre incomprensibile e ingiustificabile
 - ii. Male, dolore colpevole; questo sembra essere comprensibile, giustificabile (ed è il discorso degli amici di Giobbe); solo che questa impostazione presuppone una idea ben precisa di Dio; ma è la nostra idea costruita a partire da una certa visione di giustizia; una visione che non è poi confermata dalla croce. D'altra parte sappiamo per esperienza diretta (come afferma Agostino nelle Confessioni) che la nostra volontà vuole sempre il bene, per quanto possa ingannarsi; allora una volontà che vuole sempre il bene è proprio così facilmente imputabile di responsabilità?

Di fatto noi viviamo e comprendiamo il male, qualunque, come negazione della vita; in questo senso resta sempre e solo incomprensibile perché noi crediamo, sia in base alla rivelazione, sia in base anche solo alla riflessione, che se c'è un Dio questo Dio è Dio della vita; e allora

- i. O l'uomo ha una capacità, una forza superiore a quella di Dio; perché se, anche volontariamente si crea il male che è negazione della vita, allora vuol dire che è più forte della forza creatrice di Dio; allora a questo punto torna il discorso della mistica ebraica, della non coincidenza dell'amore di Dio, della sua giustizia con la sua onnipotenza; abbiamo a che fare con un Dio debole
- ii. O (e potrebbe anche essere visto che Dio non è ente, non è 'vita') il male (ma noi non riusciamo a comprenderlo) non è pura e semplice negazione della vita, ma apertura al radicalmente diverso.

In tutti e due i casi abbiamo a che fare con categorie non propriamente razionali.

- b. Nel parlare di Dio e male ci sono due pericoli ben rappresentati dal libro di Giobbe:
 - i. Difendere Dio accusando l'uomo (e sono gli amici di Giobbe e il rischio della teologia, rappresentata appunto dagli amici, a partire dall'idea della retribuzione)
 - ii. Difendere l'uomo attaccando Dio ed è quello che in certa misura fa Giobbe (che pure era legato anche alla teologia della retribuzione).
 - 1) La prima via è la via della ragione, della spiegazione comprensibile e plausibile per chi non è nel dolore; il problema è che qui dio sia un nostro idolo, un dio a nostra misura, a difesa di un preteso ordine morale che è quello che noi vogliamo. Il pericolo è che questa sia davvero la via dell'empietà e dell'ateismo; quindi si tratta di una difesa atea di dio, ed è il massimo della contraddizione trovarsi senza dio dopo averlo difeso strenuamente.
 - 2) La seconda è la via della ribellione, del sentimento, del cuore (e sappiamo con Pascal che il cuore ha le sue ragioni incontestabili); è la via di Giobbe e sappiamo che Giobbe, alla fine, deve pregare per salvare i suoi amici. È vera, o meglio, praticabile (visto che in termini di verità nemmeno la via di Giobbe dice, o sembra dire tanto), solo la seconda via, solo la via di Giobbe, o che Giobbe sia in grado di difendere e salvare anche la prima? Che sia possibile, allora, il permanere della prima via (che mantenga una sua qualche verità, quindi che la teologia della retribuzione non sia proprio così peregrina) solo passando e salvaguardando tutta l'angoscia della seconda?

3. **È un problema radicale** e dobbiamo assumerlo in tutta la sua radicalità; nella difficoltà radicale di conciliare dolore e Dio; e a partire da qui cercare, se possibile, di ricomprendere Dio. Parlare di Dio non nonostante il male ma proprio di Dio nel male, parlare di Dio a partire dalla sofferenza assurda, gratuita, insensata; altrimenti resta sempre possibile l'obiezione di un Dio gratuita e inutile consolazione per un male incomprensibile. È inutile parlare di Dio se non si può o non si sa o non si riesce a parlare di Dio in questa situazione (cfr. GUTIERREZ G., *Parlare di Dio a partire dalla sofferenza dell'innocente*, Queriniana 1986, 58)

- a. Perché è in questa situazione che noi prendiamo pienamente coscienza della nostra esistenza, della sua precarietà, della sua problematicità; e se un dio ha senso ha senso solo in relazione alla nostra esistenza visto che se esiste è lui l'origine della nostra esistenza e, quindi, lui ne deve diventare la spiegazione anche, o proprio, nel massimo di problematicità.
- b. Perché è questa situazione la possibile falsificazione
 - i. Della nostra intelligenza
 - ii. Della nostra fede
 - iii. Della nostra teologia
 - iv. Della nostra filosofia

4. **Le possibilità della filosofia e della teologia:**

- A. "Ecco, questo abbiamo osservato: è così. Ascoltalo e sappilo per il tuo bene" (Giobbe 5,27); è la teologia dei tre amici e di Eliu: si parte da principi chiari e li si applica alla singola situazione;
 - i. è a priori
 - ii. è universale, valida per tutti e per tutto.

Però, proprio per queste caratteristiche non si può applicare al dolore di Giobbe;

- i. perché il dolore non è pensabile e, quindi, non si può pensare a priori, del dolore si dà esperienza, non pensiero.
- ii. Inoltre il dolore è sempre e solo personale, per cui il pensiero che è universale non può non perdere contatto con il dolore stesso, per quanto cerchi di comprenderlo. Un sapere di questo tipo è sempre fuori luogo, inopportuno, con l'aggravante di rendere ancora più pesante la solitudine di chi soffre e più difficile da reggere la situazione già difficile di per sé.
- iii. Quindi questa teologia si caratterizza per la perdita di contatto con la realtà, con l'uomo sofferente, e per questo, alla fine, risulta del tutto gratuita, inutile, senza senso per l'uomo (ha le stesse caratteristiche del dolore; per questo provoca ulteriore dolore).

A tutto questo, però, resta collegato un altro problema: se vogliamo parlare del dolore, dobbiamo pensarlo, e il pensiero è sempre e solo attraverso concetti che inevitabilmente sono universali. Di conseguenza sembrerebbe che il pensiero per sua natura non possa assolutamente pensare il dolore; ma se il dolore non può essere pensato come possiamo dirlo? Cadiamo nella impensabilità e nella indicibilità? Oppure siamo condannati, quando parliamo del dolore, a tradire sempre il dolore e la persona che

soffre, collocandoci in una distanza tutto sommato indifferente? *“Magari taceste del tutto! Sarebbe per voi un atto di sapienza”* Gb. 13,5.

- iv. Questa teologia non può non racchiudere in categorie universali Dio stesso; solo che Dio è un Dio per l'uomo, per Giobbe, l'uomo concreto; in questo modo perde contatto anche con Dio. E allora questa teologia diventa una teologia atea e una bestemmia contro Dio.
- v. In questo modo viene travisato sia il volto dell'uomo (inevitabilmente e sempre e solo peccatore; ma, allora, dover sta la sua responsabilità se è peccatore anche se lui non lo sa?) sia il volto di Dio (“volete forse in difesa di Dio dire il falso e in suo favore parlare con inganno?” Gb. 13,7)
- vi. Gb. 15, 17-18: *“Voglio spiegarvi, ascoltami, ti racconterò quello che ho visto, quello che i saggi riferiscono, non celato ad essi dai loro padri”*

1. Sembra un sapere assolutamente valido perché non si fonda sulla ragione, sulla riflessione personale che sarebbe vincolata e condizionata dalla situazione e, quindi, perderebbe ogni validità.
2. E' un sapere che si fonda su quello dei padri. Giobbe non è ebreo; il sapere dei padri è l'equivalente del sapere rivelato; del resto parecchi passi di Giobbe ricordano i salmi, l'ambiente sapienziale. Potremmo dire che si basa sulla Parola. Il problema che la Parola non è mai una parola astratta; è sempre parola di Dio personale e rivolto a una persona o a chi vive in una situazione ben concreta; è sempre parola rivolta a un 'tu'; mai parola universale, valida per tutte le situazioni; cfr. Gesù. “Per la durezza dei vostri cuori...”. Questo anche perché Dio è il Dio dai molti nomi, che diversamente si presenta a seconda delle diverse situazioni. Ora, quando della Parola si fa una dottrina, si tradisce l'originalità, la novità e l'irriducibilità della Parola stessa e la si riduce alla funzionalità e alla ripetibilità della parola umana. Qualunque parlare, a partire dalla Parola, corre il pericolo di essere dottrina e, quindi rischia d'essere un parlare scorretto, per quanto possa appellarsi alla tradizione e al rispetto (oltre che alla validità) che la tradizione implica. In questo modo la Parola usata non è più parola di Dio ma parola umana; non è più ascolto ma uso, manipolazione della Parola di Dio, di Dio stesso che viene ridotto all'utilità dell'idolo. E contemporaneamente è disattenzione alla concretezza dell'uomo e della sua situazione.

Cfr. 8, 8 – 10: *Chiedilo infatti alle generazioni passate, poni mente all'esperienza dei loro padri, perché noi siamo di ieri e nulla sappiamo, come un'ombra sono i nostri giorni sulla terra. Essi forse non ti istruiranno e ti parleranno traendo le parole dal cuore?*

- i. Il ricorso alla tradizione viene giustificato con la precarietà della propria esperienza e, quindi, della propria conoscenza; ma se la propria è precaria perché quella dei padri è valida? Abbiamo semplicemente un regresso all'infinito (ai padri delle generazioni passate)
 - ii. Per conoscere, per poter dare una qualche risposta effettiva al dolore bisognerebbe avere una visione complessiva del passato, di tutto il passato, della storia; ma questo ci è impossibile; del resto anche la conoscenza della storia potrebbe risultare inutile proprio perché il dolore interrompe il tempo, il dolore è a – storico o sovrastorico
 - iii. Forse la possibile alternativa è trarre le risposte dal cuore (il nostro non quello dei padri); ma il cuore è l'esperienza personale e, in quanto tale, non può pretendere una qualche validità universale che non sia solo la tragicità della domanda e l'inefficacia della risposta.
3. “Voglio spiegarvi”: è un atteggiamento di pretesa sapienza per sé; si può insegnare, ci si può degnare di comunicare la sapienza. L'altro viene messo in situazione di sudditanza; già è in situazione di inferiorità per il suo dolore, lo si aggrava ulteriormente con la pretesa di sapere ciò che lui non sa... Per questo l'altro deve ascoltare: non è possibile il dialogo, il confronto; solo un atteggiamento magisteriale da parte dei sani nei confronti dei malati.
 4. la sapienza sta nel ripetere quello ascoltato dai padri che i padri a loro volta E così all'infinito.
 - a. È l'assoluta validità del principio di autorità nei cui confronti il singolo non ha niente da dire od obiettare.

- b. È la pretesa di possesso di tutta la verità e quindi il rifiuto di ogni messa in discussione, di ogni ricerca; ed è giusto il contrario di ogni saggezza e ricerca di sapienza.
 - c. È l'esclusione della esperienza basilare dell'uomo: che tutto è relativo (almeno per quel che riguarda quello che dipende dall'uomo). È l'esclusione di ogni possibile diversità; mentre la contingenza afferma la costante diversità se non novità.
- vii. In questo modo, questo tipo di sapere non può che riaffermare sempre se stesso; non può essere in grado di accettare il diverso; ma in questo modo non può mai entrare in contraddizione; ed è qui la sua presunta validità, perché niente (visto che non esiste niente di significativo ad eccezione dei propri principi che sembrano assoluti) può metterlo in crisi.
- viii. A questo punto (e si ritorna all'ateismo) Dio non può che essere il geometra garante della correttezza della gestione razionale dei principi. Non è un Dio personale (perché non rientrerebbe nella generalità del principio), non può essere un Dio che è amore (perché l'amore è troppo contingente, troppo poco razionale per poter essere tematizzato in principi universali).
- ix. Per tutti questi motivi, un sapere di questo tipo è solo un insieme di discorsi fatui, inutili *"non avran termine le parole campate in aria?"* Gb. 16,3, non solo, ma menzogne che si pretende di dire in nome di Dio: *"Voi siete raffazzonatori di menzogne, siete tutti medici da nulla.... Volete forse in difesa di Dio dire il falso e in suo favore parlare con inganno?"* Gb.13, 4.8 ss., cfr. 21, 34
- x. Si possono evitare questi discorsi? Sembrerebbe proprio di no se Giobbe stesso afferma: *"Anch'io sarei capace di parlare come voi, se voi foste al mio posto: vi affogherei con parole..."* 16, 4. Sono discorsi che non colgono la realtà, eppure sono discorsi che tutti siamo disposti a fare volentieri se non siamo in situazione di sofferenza; a questo punto non sono solo discorsi inconcludenti, ma sono discorsi falsi di cui siamo moralmente responsabili.
- La possibile linea di frontiera tra discorsi significativi o meno è il ricorso all'esperienza che però è sempre personale; quindi resta solo la possibilità di discorsi che partano dalla condivisione dell'esperienza, ma l'esperienza del dolore è possibile condividerla? Partire da principi astratti non porta da nessuna parte, non coglie la realtà e, di fatto, ci condanna al totale immobilismo.

B. La posizione di Giobbe

Il suo punto di partenza (pur condividendo in parecchi punti anche la posizione degli amici) è

- 2. la fede in un Dio sollecito per i poveri, per i giusti; la fede in un Dio amore
- 3. la sua situazione di sofferenza che sembra entrare in contraddizione esplicita con la fede nell'amore di Dio

Il problema è come riuscire a conciliare questi due aspetti contraddittori.

Il tutto a partire da una esperienza ben concreta sia dell'amore sia della sofferenza. Quindi la sua riflessione (è una teologia, una filosofia?) non è una dottrina ma la tematizzazione della sua esperienza; proprio per questo partire dall'esperienza la sua è una situazione di potenziale conflittualità e di radicale confusione.

Però è proprio a partire da questa confusione in cui lo butta la sua situazione, che è obbligato a ridiscutere le sue idee, le idee dei suoi amici; è obbligato a ricercare; è solo su questo che si basa il progresso anche nella ricerca e nell'esperienza di sé e di Dio (cfr. GUTIERREZ cit. 80 ss.).

Diventa, allora, possibile una riflessione a partire

- i. dal proprio dolore
- ii. dal dolore dei poveri causato dai malvagi che, contro tutte le aspettative della tradizione, (Gb. 21) sono pieni di fortuna e, insieme allontanano Dio dalla loro vita (per questo la loro inimicizia per Dio diventa sfruttamento dei poveri (Gb. 24)
- iii. proprio per questo, i poveri non sono persone punite da Dio e sono oggetto, invece, della sua preoccupazione (cfr. anche se indirettamente: Gb. 29-31)

IL TESTO

Tutto il testo è strutturato secondo una logica processuale. Ci troviamo di fronte:

- 1) Al processo di Satana contro la fede di Giobbe, ma prima ancora il processo di Satana contro l'ingenuità e la fiducia di Dio. E quello che è drammatico è che è un processo violento, radicale fino alla morte, contro le intenzioni.
- 2) Al processo di Giobbe contro Dio: Giobbe il credente disilluso; Giobbe che cerca una spiegazione razionale alla sua situazione, spiegazione che non riesce assolutamente a intravedere, che dovrebbe coinvolgere un Dio che invece sistematicamente si sottrae a ogni confronto; Giobbe il disgraziato che nonostante tutto continua ad avere la speranza di obbligare Dio. Un processo in cui a Giobbe resta solo la possibilità di protestare.
- 3) Al processo degli amici contro Giobbe (tragico questo processo proprio perché le intenzioni degli amici era di aiutare, consolare Giobbe; e invece le loro parole si tramutano in un chiaro, motivato, razionale atto di accusa). E anche in questo processo Giobbe risulta perdente: non può dare spiegazioni che non sia la riaffermazione della sua innocenza; del resto una innocenza problematica visto che nessun uomo può essere innocente di fronte a Dio, stando a quello che affermerà Giobbe stesso. Anche qui c'è solo la protesta di Giobbe.
- 4) Al processo di Giobbe contro gli amici (cfr. tutte le repliche; es. 19, 1 ss.): per Giobbe i discorsi razionali, che dovrebbero essere perfettamente chiari, giustificati, di fatto sono offese, insulti; diventa un processo contro la ragione, la scienza teologica e la sua presunta neutralità...
- 5) Al processo, che coincide immediatamente con la condanna, di Dio contro i tre amici, la presunzione della loro sapienza e della loro teodicea. Anche qui più che n processo ai discorsi sembra, però, un processo alle intenzioni; anche perché non viene contestata la loro posizione che tra l'altro noi troviamo spesso riaffermata nella Bibbia.

È solo una struttura letteraria per drammatizzare il contenuto; o non è che nella situazione di dolore uno degli effetti immediati del dolore, appunto, è quello di porre tutti contro tutti. Il dolore diventa immediatamente atto d'accusa e strumento d'accusa.

In questo processo generalizzato qualcuno vince e qualcuno perde?

- a) Satana scompare dalla scena: quindi non può essere detto sconfitto.
- b) Potrebbero essere visti sconfitti i tre amici (eventualmente sotto questo aspetto anche Satana, visto che il ruolo di Satana viene dal cap. 3 svolto dagli amici): però Eliu che ha le stesse posizioni non viene condannato e non si capisce perché; è vero che Dio li condanna però è anche vero che Dio non contesta le loro posizioni (li accusa complessivamente di non aver detto cose corrette di Lui).
- c) Vince Giobbe? È vero che alla fine dice di conoscere Dio direttamente; ma è problematico che abbia ricevuto risposta alle sue proteste. E poi comunque i figli morti non li riavrà; e questi si saranno definitivamente sconfitti; ma da chi? Da Dio (ma allora i discorsi di Dio non hanno senso; da Satana: ma perché Dio permette?)?
- d) Vince Dio? È già sconfitto nella misura in cui si lascia condizionare dal dubbio di Satana; è sconfitto dalla morte dei figli; è sconfitto nel fatto che chi cerca di difenderlo di fatto sbaglia; è sconfitto perché per rispondere a Giobbe deve mettere in campo tutta la sua trascendenza che rischia sempre di schiacciare.

Un uomo qualunque

- a) 1. 1° "... un uomo di Uz chiamato Giacobbe": è un uomo qualunque; non è nemmeno ebreo; per cui la sua storia diventa emblematica per tutta l'umanità, il suo è il dramma di tutti gli uomini. In qualche modo il racconto di Giobbe attinge alla universalità dei testi di Gen. 1-11
- b) 14, 1 ss.: "Chi è l'uomo?" "L'uomo, nato di donna, breve di giorni e sazio di inquietudine...": la sua condizione personale passa decisamente in secondo piano; è l'uomo, qualunque uomo che è coinvolto, in tutta la sua fragilità, il problema non è più il problema della sofferenza di Giobbe ma è il problema dell'esistenza di ogni uomo, del suo senso...
 - i) E' nato di donna: e, probabilmente sta ad indicare una situazione di originaria impurità (cfr. v. 4 "Chi può trarre il puro dall'immondo? Nessuno": per cui salta tutto il discorso degli amici; e anche l'eventuale castigo di Dio per il male commesso è assolutamente insensato proprio perché la situazione di impurità è assolutamente insuperabile; nemmeno Dio può far cambiare l'uomo)
 - ii) La sua vita è breve di giorni, sempre comunque troppo pochi; giusto il contrario dei patriarchi che muoiono 'sazi di giorni'; rischia d'essere contestazione di tutta la storia della Alleanza.
 - iii) In compenso è sazio di inquietudine

- iv) *Come un fiore spunta* (ed è lo spazio della bellezza, della speranza...) e *avvizzisce* (questo è il suo destino; nasce per morire; è la fine di tutte le illusioni e le speranze) cfr. Qohelet
- v) *Fugge come l'ombra e mai si ferma*: ha l'evanescenza dell'ombra, è ombra (per cui la morte con il suo regno di ombre sembrerebbe quasi non del tutto diversa dalla vita stessa; la vita sarebbe solo apparenza); e, come l'ombra, è destinato a non avere nessuna stabilità, nessuna propria consistenza, la sua consistenza dipende sempre da qualcos'altro: dalla luce, ma anche del corpo di cui è ombra.
- vi) *Poiché anche per l'albero c'è speranza; ... l'uomo, invece, se muore, giace inerte, quando il mortale spira, dov'è?* 14, 7.10; *come... le acque consumano le pietre, le alluvioni portano via il terreno, così tu annienti la speranza dell'uomo.* 14, 19.
- (1) La morte è la sua verità e sembra qualcosa di definitivo (14, 13); la speranza è solo una illusione che viene costantemente smentita. In questo senso, allora, l'uomo è la creatura più povera di tutte visto che anche l'albero, pur tagliato, continua a tornare a mettere germogli.
 - (2) E sembra essere proprio Dio la distruzione di ogni minima speranza per l'uomo: *così tu annienti la speranza dell'uomo. Tu lo abbatti per sempre ed egli se ne va, tu sfiguri il suo volto e lo scacci* (14, 19 –20). Dio abbatte per sempre; sfigura il volto con il dolore, deturpa e toglie qualunque identità e qualunque dignità (ma in questo modo Dio non deturpa anche se stesso visto che l'uomo è sua immagine?).
- vii) *Siano pure onorati i suoi figli, non lo sa; siano disprezzati, lo ignora! Soltanto i suoi dolori egli sente e piange sopra di sé* (14, 21 – 22): non c'è niente che possa venire a lenire la sua misera situazione; è solo con la sua nullità e il suo dolore, nessuna relazione, né sociale né familiare, affettiva può aiutarlo a vivere. Tutto è assolutamente irrilevante. Resta solo tutto il suo dolore, unico oggetto in grado di attrarre la sua attenzione.
- (1) È la visione di un perfetto egoista che si trova momentaneamente in situazione problematica? (ma l'egoista è finalizzato alla affermazione della sua vita non alla sua annichilazione)
 - (2) O indica solo l'intrascendibilità della situazione umana fatta solo di dolore? Indica l'impossibilità di qualunque sospensione?
- viii) *Se l'uomo che muore potesse rivivere, aspetterei tutti i giorni della mia milizia finché arrivi per me l'ora del cambio* (14, 14 ss.)
- (1) La vita è un combattimento insensato perché solo con la prospettiva della sconfitta. Un senso potrebbe venire solo se ci fosse la possibilità della resurrezione; solo allora il presente potrebbe essere vivibile. La prospettiva della resurrezione potrebbe trasformare il dolore in una milizia sensata, quindi in qualcosa di sopportabile, vivibile...
 - (2) Anche il volto di Dio muterebbe nel caso ci fosse la resurrezione (14, 14 ss.);
 - (a) non sarebbe più un despota incontestabile, non sarebbe più uno alla ricerca dell'errore dell'uomo per punirlo *non spieresti più il mio peccato ...e tu cancelleresti la mia colpa*;
 - (b) ma un interlocutore *'mi chiameresti'* preoccupato con cui sarebbe sempre possibile un dialogo.
 - (3) Ma la prospettiva della resurrezione, qui, sembra essere una gratuita illusione, incapace di qualunque consolazione credibile.
- ix) 14, 3 ss.: perché Dio si interessa di un essere tanto povero, fragile, immondo? Perché lo vuole giudicare? Su cosa è possibile che si basi un rapporto tra Dio e l'uomo? Un rapporto che non sia il gusto di Dio di punire uno che in partenza si sa condannabile e condannato? D'altra parte è immotivata, ingiustificata ogni pretesa da parte dell'Assoluto che, comunque, in ogni situazione è una presenza schiacciante e umiliante. Sarebbe davvero meglio se Dio se ne scordasse e lo lasciasse perdere!
- c) Giobbe, però, è un uomo corretto: che vive correttamente il suo rapporto con Dio (*temeva Dio ed era alieno dal male*) (1, 1) e con la sua stessa esistenza in quanto conosce e accetta la relatività del tutto, sa che tutto è dono di Dio, quindi segno del suo amore (per questo al di sopra di tutto, anche del male radicale, deve stare la lode del Signore), sa come la nostra vita sia solo povertà, nudità: 1, 19: *Nudo uscii dal seno di mia madre, e nudo vi ritornerò. Il Signore ha dato, il Signore ha tolto, sia benedetto il nome del Signore!*

Un Dio misterioso, problematico

- a) Subito ci troviamo di fronte a un Dio "messo in crisi" dalla sfida di Satana. Dio si lascia coinvolgere dal dubbio? Potrebbe anche essere. La sua è una scommessa; altrimenti che senso avrebbe? Se ha

bisogno di questo contro Satana, vuol dire che non era sicuro di fronte a Satana; quindi non sarebbe un Dio onnisciente, onnipotente; sarebbe un Dio in balia. Supponiamo che il suo non sia un dubbio.

- i) Allora Dio gioca con Satana? Ma se gioca alla pari, allora vuol dire che è un Dio limitato, debole. Del resto non poteva convincere Satana? Che Dio è se ha bisogno di mettere in pericolo le sue creature (non solo, ma i figli di Giobbe effettivamente muoiono) per dimostrare la bontà delle sue creature? Per il gioco di Dio ne va di mezzo Giobbe! È un Dio che gioca alle spalle degli uomini che tratta, di fatto, come marionette?
 - ii) Oppure Dio ha una fiducia incondizionata in Giobbe? Come del resto aveva fiducia in Adamo. Ed è partire da questa fiducia assoluta che accetta il gioco?
 - iii) Anche fosse vera questa fiducia Dio permette che accada ogni sorta di male a Giobbe. Come può Dio, che se è Dio è Bene, permettere il male.
 - iv) E se Dio lo permette perché l'uomo non lo dovrebbe compiere? Perché gli amici di Giobbe sbagliano se non fanno altro che trarre le conseguenze della impossibilità del male nella volontà di Dio?
- b) Quale è il Dio che ci appare?
- i) Cap. 9 - 10: è il **creatore**; cfr. 12, 9 - 10: *Chi non sa, fra tutti questi esseri che Dio ha fatto questo? Egli ha in mano l'anima di ogni vivente e il soffio di ogni carne umana*;
Proprio perché è creatore e trascendente è giusto; tutto dipende da lui e tutto vive grazie a lui.
È libero; per questo può anche sottrarsi alle richieste dell'uomo, può tacere di fronte alle proteste di Giobbe (cfr. 34, 29), ma anche se tace governa tutto.
È creatore; per questo potrebbe presentarsi come Dio sollecito di tutto (come nei discorsi di Dio, alla fine); però la sua trascendenza potrebbe anche semplicemente schiacciare l'uomo che viene ridotto alla dimensione di un bruco, un verme (cap. 25); giusto il contrario dello stupore del Salmo 8; resta il problema che l'uomo – verme è opera di Dio e quindi la nullità dell'uomo rischia d'essere affermazione sulla nullità di Dio.
È creatore:
 - (1) Ma perché sembra distruggere tutto ciò che ha creato (10, 3)?
 - (2) *I tuoi occhi saranno su di me e io non sarò* (cfr. 7, 8); sembra che il male sia originato da Dio che pone i suoi occhi su di noi; mentre lo sguardo del Signore rivolto su di noi era sintomo di protezione, di sicurezza, in Giobbe è sintomo di male;
 - (3) In 7, 17 ss. abbiamo il capovolgimento dal Salmo 8: qui fa sorpresa che Dio vada a perdere tempo nell'infierire contro l'uomo; Dio con il suo sguardo è davvero solo soffocante! (cfr. Sal. 139: l'attenzione di Dio ci segue dovunque come protezione; qui Dio è il nemico!)
 - (4) Sembra quasi un despota che si diverte a giocare con le cose, con l'uomo che ritiene sua proprietà assoluta; un despota che fa e disfa senza criteri e senza nessuna giustizia nei confronti dell'uomo. Cfr. 16, 7 ss.: è un Dio che strema, dilania, che accusa falsamente, abbandona in mano ai malvagi; *me ne stavo tranquillo e mi ha rovinato, mi ha afferrato per il collo e m ha stritolato* (v. 12), sembra quasi invidioso della felicità e del benessere dell'uomo. È un Dio violento oltre ogni possibilità di comprensione, anche perché si scaglia contro chi è già prostrato: 23, 2. 15: *la sua mano grava sopra i miei gemiti... Per questo davanti a lui sono atterrito, ci penso e ho paura di lui*.
 - (5) Però *Sii tu la mia garanzia presso di te* (17, 3): è un Dio padrone e amico, lontano e vicino, amato e destato. Come è possibile l'unione di questi contrari; e come è possibile il prevalere della speranza sulla sfiducia? (cfr. 19, 23 *So che il mio goel è vivo*)
 - ii) Cap. 12: è il **Signore della storia**; però la sua azione, la sua presenza nella storia resta del tutto incomprensibile! Tant'è che i violenti sembrano aver ragione di Dio e sottometterlo in loro potere: *Le tende dei ladri sono tranquille, c'è sicurezza per chi provoca Dio, per chi vuol ridurre Dio in silenzio* 12, 6; sembra davvero un Dio debole, fragile, in balia della stupidità e della violenza dell'uomo; ma allora con la storia non ha niente a che fare; nella storia deve solo constatare il suo fallimento. Però nella storia dobbiamo constatare anche come la sua azione sia volta al rovesciamento delle situazioni; 12, 17 ss.: rende stolti i sapienti, rovescia i re, i sacerdoti, i potenti... Ma ha un criterio nel far questo? O è questo il suo criterio? Non sembra alla fine tutto e solo un gioco del rovesciamento delle parti; ma di nuovo l'uomo è solo una marionetta in mano di un despota che annoiato cerca di divertirsi.
 - iii) È **sapienza e forza**: 12, 13: *In lui risiede la sapienza e la forza, a lui appartiene il consiglio e la prudenza*; ma allora se il violento prevale significa che è sua responsabilità; o non conosce la violenza o non ha la forza per impedirla; è proprio questo che lo fa apparire non giusto, non forte, non Dio della storia; certo che se agisce, se è presente nella storia, la sua azione o è ben dis-

simulata o è difficilmente comprensibile da parte nostra. Ad essere in gioco, per noi uomini, non è tanto la sua potenza, ma la sua bontà; perché non accompagna la sua bontà alla sua potenza?

Da lui viene potenza e sagacia; a lui appartiene l'ingannato e l'ingannatore 12,16; Lui dà la sapienza; perché allora non la dà a Giobbe e in questo modo aggrava la sua situazione già precaria, rende più pesante il suo dolore? Non gli dice niente il dolore di Giobbe?

- iv) 23, 6: *se almeno mi ascoltasse!* Comunque è un Dio che può essere un interlocutore, con cui si desidera parlare, tenere aperte le relazioni; solo dalla sua parola si potrebbe ottenere qualche risposta e qualche senso.

Satana, Adamo e Giobbe

- a) Come il serpente nel Genesi, appare improvvisamente, ingiustificato. C'è e basta. E non si sa come faccia ed essere 'male' visto che è tra i figli di Dio.
- b) È la presenza, l'introduzione del dubbio nel rapporto tra Dio e uomo: è assolutamente impossibile un rapporto libero, gratuito tra uomo e Dio, un rapporto che non sia 'economico' o basato sulla logica dell'etica della retribuzione (il vero rapporto di fede dovrebbe essere assolutamente 'inutile'). È un semplice dubbio o è la realtà: visto che a questa logica sono sottomessi non solo gli amici di Giobbe, ma, in più di qualche passo, Giobbe stesso? Comunque il ruolo di Satana è quello di incrinare il rapporto tra uomo e Dio, minacciarlo e minarlo alla base.
- c) È la presenza del dubbio in Dio (è tra i figli di Dio) o è l'uomo?
- i) Sembra impossibile la prima posizione, perché sarebbe un Dio condizionato, finito; un Dio che ha bisogno delle prove per continuare a credere ciò in cui crede e di cui è convinto (la correttezza di Giobbe). Se fosse vero il dubbio in Dio, allora il primo ad essere tentato non è l'uomo ma è Dio stesso e non sarebbe altro che il rovescio della medaglia della tentazione dell'uomo che consisterebbe nel non fidarsi di Dio (e potrebbe essere proprio questa 'tentazione' di Dio il fondamento possibile della tentazione dell'uomo; anche perché Dio cede alla tentazione di Satana, lasciandogli libertà d'azione). Non è però una posizione del tutto peregrina se Dio 'mette alla prova' Israele nel deserto per vedere cosa avesse nel cuore: "Ricordati di tutto il cammino che il Signore tuo Dio ti ha fatto percorrere in questi quarant'anni nel deserto, per umiliarti e metterti alla prova, per sapere quello che avevi nel cuore..." Deut. 8, 2.
- ii) Di sicuro è la presenza del dubbio nell'uomo; un dubbio che non è gratuito, che sembra strutturale, sta nella nostra carne; non è altro che il dubbio di Adamo.
- (1) Perché noi siamo così fragili, precari se creati, amati da un Dio onnipotente? Per questo la tentazione di Giobbe è la riproposizione di quella di Adamo; da una parte la nostra ignoranza, la nostra fragilità; dall'altra un Dio potente, trascendente, oscuro; un Dio che davvero per molti aspetti sembra porsi come rivale dell'uomo; *Perché mi nascondi la tua faccia e mi consideri come un nemico?* (qui Dio davvero è a livello dell'uomo; Adamo considera Dio nemico; qui è Dio stesso che considera nemico l'uomo) *Vuoi spaventare una foglia dispersa dal vento e dar la caccia a una paglia secca?* (davvero al violenza di Dio è assolutamente assurda proprio perché contro una foglia che già è in balia del vento non ha nessun senso cercare di infierire!) 13, 24-25. E' questa la stessa tentazione di Adamo; è la sua radicalizzazione; quindi davvero ci portiamo tutti nel nostro DNA questa diffidenza nei confronti di Dio; solo che a questa diffidenza porta proprio la teologia classica, la tradizione, il sapere che si ispira alla parola di Dio.
- (2) Solo che è un Dio che noi ci 'costruiamo' a partire dalla nostra situazione, è una nostra proiezione; un Dio umano, troppo umano; a nostra misura. Quindi un Dio troppo forte per certi aspetti, troppo debole, troppo invischiato nelle nostre debolezze (invidioso come noi) per altri aspetti. Un Dio che non sa proteggere la sua stessa creazione e, quindi, nemmeno l'uomo. A questo punto, allora, non ha nessun senso relazionarsi a un tale Dio.
- (3) D'altra parte l'uomo non può vincere in modo definitivo il dubbio proprio per la trascendenza di Dio. Proprio perché Dio non può essere a misura d'uomo, per questo motivo resta sempre spazio alla difficoltà di comprensione (se non all'incomprensione) e quindi alla possibilità del dubbio. Anche in questo senso la tentazione di Giobbe è la stessa di Adamo: tutti e due vorrebbero conoscere il bene e il male; Giobbe vorrebbe o pretende di sapere il bene e il male, almeno per quel che riguarda la sua situazione; del resto anche i suoi amici. Ora questa conoscenza non è a nostra portata. Il problema allora sarebbe se una vita umana senza la conoscenza del bene e del male sia possibile; oppure cosa significhi per l'uomo la conoscenza del bene e del male.

- (4) Potrebbe essere che la situazione di Adamo non sia di ignoranza, di ingenuità; ma che conoscesse e comprendesse il bene e il male sempre nella reciproca relazione (e inevitabilmente, per la creatura il bene è sempre unito al male: es. il bene dell'esistenza è sempre legato al male del limite, della contingenza; almeno secondo Agostino); quindi comprendessero come l'opera di assolutizzazione sia del tutto errata. Dopo il peccato Adamo conosce il bene e il male; nella loro separazione, nella volontà di distinzione netta: qui la pretesa assolutezza della conoscenza; qui la possibilità in nome di un bene assoluto preteso, della messa in atto di un male assoluto, la possibilità dell'omicidio (Caino).

Giobbe deve affrontare la stessa tentazione di Adamo, la pretesa di sapere il bene e il male per la sua situazione, la pretesa della netta distinzione e separazione tra bene e male, quindi il possesso, il dominio sul bene e sul male (solo che a questo punto è un bene e un male a misura d'uomo; ma è possibile un bene solo a misura d'uomo?). Per questo vuole citare in giudizio Dio stesso; solo che, stando alle parole di Dio, alla fine sarà l'unico a parlare correttamente di Dio, non i suoi amici per i quali deve pregare perché siano perdonati; quindi Giobbe non cade nella tentazione, mentre vi cadono i suoi amici.

Giobbe vince la tentazione perché sta nella dialettica del bene e del male; sa che Dio è giusto, sa che Dio (dal nostro punto di vista) potrebbe anche apparire ingiusto; conosce direttamente che non possiamo applicare queste categorie a Dio a partire da noi stessi; quindi queste categorie se le usiamo e le applichiamo a Dio devono essere in grado di dire e di contraddire; cfr. Gesù in croce.

Il male

(cfr. Gb. 2 – 3)

La scena di Giobbe inizia in cielo con i riflessi molto pesanti in terra; tra la terra e il cielo non esiste nessuna comunicazione; Giobbe non può sapere quello che accade in cielo.

Per questo motivo il male appare a Giobbe del tutto improvviso, immotivato, ingiustificato.

Il problema è se sia solo il male innocente come quello di Giobbe ad avere tali caratteristiche; o se non abbia tali caratteristiche anche il male che trova la causa indiretta in noi. Di fatto, come noi lo viviamo (anche quello di cui abbiamo responsabilità) ha sempre e solo tali caratteristiche; è sempre eccessivo, improvviso, 'gratuito'. Per certi aspetti, anche se rovesciati, il male ha le stesse caratteristiche i Dio; e potrebbe essere anche per questo che rinvia, come problema, immediatamente a Dio, alla gratuità e alla ricchezza della sua creazione. Del resto non può non rinviare a Dio, o al suo concetto, visto che il male è il nulla dell'essere, è la negazione di Dio immediatamente; è l'ombra di Dio.

- i) Che sia perfettamente gratuito, 'inutile' il male nel disegno complessivo sia di Dio che di Satana, lo si vede anche dal fatto che il problema, come posto da Satana, non è il male ma la capacità dell'uomo di servire Dio a prescindere dalla utilità che l'uomo si aspetta da tale servizio (problema antropologico), il problema è se l'uomo non tenti sempre di asservire Dio dietro l'apparenza del servizio; e questo scopo lo si può raggiungere in tanti modi; quello del male e della sofferenza è il più tragico e drammatico e gratuito.
- ii) Se poi l'obiettivo del libro di Giobbe è quello che appare alla conclusione (la conoscenza di Dio direttamente e non più per sentito dire – problema teologico -), si pone il problema se sia solo attraverso il dolore che è possibile una conoscenza diretta, personale di Dio; è vero che il dolore libera dai luoghi comuni, dalla teorie astratte, dalla tradizione, ma è proprio l'unica via?

In cosa consiste il male?

- i) Il male non sta nella privazione dei beni; non sta neppure nella privazione dei figli (eppure già questo è la base, la concretezza e, per certi versi il senso della vita; senza beni, senza figli, soprattutto nella civiltà antica e orientale, non si è vivi)
- ii) Il male radicale non sta neppure nella morte che a un certo punto verrà invocata come liberazione.
- a) Il male radicale sta nella debolezza, nella malattia, nella negazione della vita rimanendo in vita; il male vero è vivere la morte nella vita che gli viene garantita e salvata dalla richiesta di Dio a Satana. Il male, allora, è la contraddizione all'interno della vita; la contraddizione radicale: la negazione che si impone nella affermazione della vita stessa.
 - i) Quindi il fondamento del male è la contraddizione.
 - ii) È sperimentare il valore della vita nella sua negazione presente e radicale.

Di qui, allora l'impossibilità della sua comprensione, l'impossibilità, quindi, di ogni giustificazione: dovremmo riuscire a tenere unite la vita e la sua negazione; comprenderle assieme senza negarne nessuna. Siamo condannati al silenzio vista l'impossibilità del pensiero e di conseguenza di ogni parola plausibile?

- b) Il male diventa la chiave di comprensione di tutta la vita; la vita che potrebbe essere, che era prima, un bene, adesso appare come un sogno, una illusione per poter reggere una fatica (la fatica del vivere) che resta intatta nella sua pesantezza; tra l'altro è essere condannati alla brevità e alla assenza di speranza; la vita resta solo un soffio che, appunto, si conclude con una morte senza nessuna speranza cfr. 7, 1 ss.
- c) Il male è
- i) la perdita di umanità (vive su immondezzaio); perdita di identità (tanto che i tre amici non lo riconoscono) e morte sociale (l'immondezzaio è fuori città)
 - ii) è l'imporsi del silenzio, l'impossibilità, almeno apparente, delle parole (cfr. il silenzio degli amici per sette giorni) e l'affermarsi dell'incomprensione anche con le persone più vicine (cfr. l'invito della moglie)
 - iii) è solitudine, isolamento totale (cfr. 6, 14 – 15: *A chi è sfinite è dovuta pietà dagli amici, anche se ha abbandonato il timore di Dio. I miei fratelli mi hanno deluso come un torrente, sono delegati come i torrenti nelle valli...*)
 - (1) Sarebbe indispensabile un qualche aiuto; solo che di fatto risulta impossibile; non solo gli amici svaniscono ma se ci sono, sono insidiosi, pericolosi come i torrenti e inutili ancora come i torrenti che al tempo della siccità svaniscono. ... *tutto il mio vicinato mi è addosso* 16, 7 b; cfr. 19, 13 ss.: *da estraneo mi trattano le mie ancelle ... chiamo il mio servo ed egli non risponde ... anche i monelli hanno ribrezzo di me...*
 - (2) Questa solitudine è causata anche dal fatto che il male, le disgrazie degli altri causano orrore, fanno paura; *vedete che faccio orrore e vi prende paura*; (cfr. 19, 17 ss.) ma questo sarebbe comprensibile;
 - (3) meno comprensibile è che la fuga da chi è nel dolore è provocata anche da cause meno traumatiche e ben più prosaiche: *Vi ho detto forse: 'Datemi', o 'dei vostri beni fatemi un regalo'*: la fuga degli amici è provocata dalla paura di rimetterci qualcosa, di doversi impegnare concretamente per aiutare l'amico sfortunato 6, 21 – 23).
 - (4) 19, 22: *perché vi accanite contro di me, come Dio, e non siete mai sazi della mia carne?* Abbandonato da Dio (e potrebbero anche esserci delle motivazioni) Giobbe cerca aiuto dagli amici; anche questi lo abbandonano, non solo, ma si accaniscono contro di lui con la pretesa sicurezza che viene dalla loro idea di Dio (è questo il loro peccato?)
 - (5) la solitudine diventa radicale quando non si chiede aiuto; si chiede solo di poter essere ascoltati e neanche questo viene concesso; la solitudine diventa impossibilità di ogni parola, di ogni discorso, e, quindi, di ogni possibilità di ricerca di senso. Soli assolutamente perché neanche una parola sensata può accompagnarci: 21, 2 ss.: *Ascoltate bene la mia parola e sia questo almeno il conforto che mi date. Tollerate che io parli e, dopo il mio parlare, irridetemi pure...* Il dramma del dolore è che tutte le parole sono inascoltate, tutte le parole inutili. È un dramma perché se sono tali le parole di Giobbe, lo sono altrettanto quelle degli amici (e quelle di Dio?). Il male è silenzio assoluto, inconcludente e insensato. Vuol dire che le parole esistono solo nella misura che non sono condizionate dal dolore; quindi esistono solo nella misura in cui non toccano l'esperienza fondamentale della nostra vita, l'unica esperienza a toccare la radicalità e la totalità dei problemi?
 - iv) Una sintesi del male in tutte le sue dimensioni è al cap. 30;
 - (1) il male è la perversione morale; quelli che si trovano in questa situazione sono:
 - (a) 8: *razza ignobile, anzi razza senza nome, sono calpestati più della terra*; è essere senza nome, senza identità; è già vivere la morte proprio perché si è ridotti a livello della terra calpestata
 - (b) 29: È la perdita di ogni dignità; siamo ridotti a livello degli animali e unico valore sembra essere quello della violenza (5 ss.; il male che è sempre per sua natura una violenza che ci capita, diventa forza di uniformazione; rende tutto e tutti violenti; 10 – 11: è violenza che si esercita sul debole e sullo sconfitto; quindi il male è vigliaccheria); e *nessuno si oppone a loro* 13 c: il male crea un clima di indifferenza, di tolleranza nei propri confronti

- (c) 5 ss.: persa ogni dignità si diventa oggetto di orrore per tutti; è il male che ha quasi orrore di se stesso (o è questa l'astuzia del male che avendo orrore del male riesce a nascondersi e a legittimarsi?)
- (2) 1 ss.: rottura di tutte le relazioni; capovolgimento di quella che era la struttura delle relazioni sociali; quindi il male non è solo un fatto personale, ma diventa immediatamente un male sociale. È alla base di ogni disgregazione sociale.
- (3) Il male è il dolore, la disgregazione personale che ci accade
- (a) 15: è annichilimento di ogni propria grandezza; svanisce tutta la coscienza che avevamo di noi stessi
- (b) 16 17: è la debolezza che ci tocca al midollo delle ossa; e quindi diventa l'insicurezza insediata nel nostro essere.
- (c) 19: *son diventato polvere e cenere*: è la morte che già si è impossessata di noi
- (d) 20 – 24: essere soli di fronte a un Dio muto, un Dio che si presenta come avversario. È sentirsi quasi come un giocattolo di Dio; Dio per divertirsi ci butta in queste situazioni. In questa situazione di morte diventa praticamente impossibile, oltre che inutile, ogni tentativo di preghiera; quindi diventa assenza di ogni possibile prospettiva.
- (e) 26: è tradimento e irrisione (non solo negazione) di ogni speranza
- d) **Il bene** (cap. 29): forse il male è comprensibile in relazione al bene e viceversa: bene è:
- i) Il bene è prima di tutto un fatto morale, religioso (inversamente potrebbe davvero essere che il vero male è quello religioso). Vivere nell'intimità con Dio e avere la sua protezione (2 ss.) e riconoscere in Dio l'origine di tutto quello che di positivo caratterizza la nostra vita; quindi una fiducia incondizionata in Lui.
- ii) *Alla sua luce camminavo in mezzo alle tenebre* (3): il bene non è illusione, cecità; è riconoscere le tenebre e avere le forze per camminare in mezzo ad esse; quindi è la forza di combattere il male, è avere il senso della vita e quindi riuscire a sconfiggere anche il non senso.
- iii) *... quando i miei giovani mi stavano attorno* (5 b): è il fondamento delle relazioni sociali (cfr. 7 – 8), è la possibilità della condivisione; la possibilità della gratuità nelle relazioni: *Se a loro sorridevo, non osavano crederlo...* (24); quindi è la possibilità dell'aiuto gratuito soprattutto al povero (12. 15 ss.), è la possibilità di colmare la solitudine, il vuoto, il male della vedova (13 b) che si ritrova nella gioia. È una nuova giustizia che viene posta a fondamento delle relazioni *Mi ero rivestito di giustizia come di un vestimento* (14): la giustizia non è solo un atteggiamento occasionale ma viene a far parte della propria vita come il vestito; diventa parte della propria identità, parte qualificante la propria vita. Per questo il bene diventa non buonismo, ma reazione anche violenta al male sociale: *rompevo la mascella al perverso e dai suoi denti strappavo la preda* (17).
- iv) *Mi ascoltavano in attesa fiduciosa e tacevano per udire il mio consiglio* (22): è la possibilità della parola, una parola significativa per gli altri (11), una parola di saggezza, una parola che è insegnamento, consolazione (25)
- v) *La benedizione del morente scendeva su di me...* (13): in un contesto di relazioni ristabilite, gratuite, anche la morte, il peggiore dei mali, la negazione della vita, diventa occasione di benedizione, di bene.
- vi) Questo bene che è insieme morale, religioso e sociale, diventa anche bene economico: *mi lavavo i piedi nel latte e la roccia mi versava ruscelli d'olio* (6)
- vii) In questo contesto è tutta la propria vita, la propria storia; è tutto il tempo che trova salvezza: è la gioia del ricordo (2: *potessi tornare come ero ai mesi di un tempo...*), è la soddisfazione nel presente, è attesa di speranza per il futuro (18 ss.); questo perché tutto nella vita acquista senso all'interno di una prospettiva ricca di speranza; l'uomo trova la sua forza in questa apertura al futuro che diventa trascendimento del presente.

Nel male (cfr. 18, 17 ss.) invece avviene l'assolutizzazione di un presente che sembra toccare l'eternità; però è il nulla del presente, la sua negazione, ad essere eterno; e quindi un presente senza ricordo (nel male il ricordo del passato non fa che aumentare il male stesso), senza speranza (proprio perché non si scorgono vie d'uscita); è l'annullamento di ogni possibile tempo (quindi annullamento della vita).

Se il male è la negazione del tempo: negato il tempo, o si annulla tutto o resta l'eterno. È allora eterno il male? Viene dall'origine, dall'abisso? (Schelling)

Del resto sembra un presente eterno anche perché il presente del male non passa mai e sembra toccare l'assolutezza, per quanto insensata, che caratterizza l'Assoluto.

Il male nega il tempo; il passato e il futuro, anche se con motivazioni diverse, sono la nostra identità; ecco perché il male è la negazione radicale della propria identità; per cui nel male, al limite, non siamo più noi stessi (siamo padroni, responsabili di quello che facciamo?).

Se il male annulla il tempo, allora significa che il tempo è la negazione del male: il passato potrebbe ricordare il bene vissuto, il futuro potrebbe prometterci e farci sperare nel bene possibile. Però, se il male annulla il tempo, e, quindi, il tempo è contrario al male, resta anche vero che il tempo è contingenza e, la contingenza è una delle possibili radici del male; allora il male è l'autocontraddizione del tempo?

e) **reazione a questo male:**

i) 1, 21: Nudo uscii dal seno di mia madre, e nudo vi ritornerò. Il Signore ha dato, il Signore ha tolto, sia benedetto il nome del Signore

2, 10: Se da Dio accettiamo il bene, perché non dovremmo accettare il male?

- (a) Non è pura e semplice pazienza, rassegnazione; anche se esiste anche questa; abbiamo, nonostante tutto, uno scommettere sull'amore, sulla bontà di Dio; tanto che si tratta non tanto di lamentarsi quanto di continuare a benedire il nome del Signore. Ci troviamo di fronte al rifiuto di attribuire a Dio qualcosa di ingiusto (1, 22); resta, però, il problema se non permanga il fatto che, anche se Dio non fa nulla di ingiusto, quello che accade non sia male: ed è il passo che fa alla fine del cap. 2: da Dio si deve accettare anche il male; però il male è male solo per noi o è male voluto proprio da Dio (a questo punto verrebbe meno la fiducia in Dio; non ha senso aver fiducia in uno che ti fa il male).
- (b) È comprensione della relatività del tutto; quindi della possibilità di perdere tutto proprio perché niente è assoluto; è atteggiamento di libertà da quello che si ha e da quello che si è.
- (c) Se niente è ingiusto, tutto è motivato, tutto è razionale, tutto ha una sua motivazione; è un atteggiamento che sa tanto da stoicismo (del resto Zenone probabilmente era ebreo); tutto è bene così come è.

I primi due capitoli sono caratterizzati dall'atteggiamento di accettazione fiduciosa, convinta. Questo atteggiamento è in simultanea alla totale solitudine di Giobbe.

Però, al capitolo 3, il silenzio dei primi due viene sostituito da un diluvio di parole: tutti parlano e tutti parlano anche troppo: gli amici di Giobbe, Giobbe stesso e anche Dio.

È proprio il dilagare delle parole che accentua la solitudine, e, quindi, anche l'incomprensione, o la difficoltà a capire qualcosa da parte di Giobbe; tanto che le parole degli amici, che vorrebbero essere parole di sostegno, di aiuto, diventano parole di condanna: infatti dal capitolo 3 non è più necessaria la presenza di Satana, proprio perché gli accusatori sono gli amici.

ii) In questo contesto di aggravata solitudine, Giobbe passa dalla pazienza, dallo 'stoicismo', alla protesta, al lamento. (cfr. 7, 11: Ma io non terrò chiusa la bocca, parlerò nell'angoscia del mio spirito, mi lamenterò nell'amarezza del mio cuore)

- (a) Di fatto, però, sono due atteggiamenti che stanno a denotare, in ogni caso, un atteggiamento di passività radicale, insopportabile (cfr. STEFANI P., *Dies irae*, il Mulino 2001, 53 ss.). *Perisca il giorno in cui nacqui* (3, 3): il giorno della nascita è giorno di massima passività (visto che nessuno decide di nascere). Qualunque sia l'atteggiamento che assumiamo di fronte al male non è altro che la riconferma di quello che il male è: la nostra radicale passività, proprio perché il male ci accade e non lo decidiamo, non possiamo difenderci. Se tutta la vita è passività, allora, siamo in mano di qualcuno; siamo zimbello di qualcuno? Ma se il male è passività, la reazione ad esso è passività, comunque; se la vita stessa è passività: esiste allora una particolare sintonia (se non proprio identità) tra vita e male? La vita è male?
- (b) *Perisca il giorno in cui nacqui e la notte in cui si disse: "È stato concepito un uomo!"* (3, 3; cfr. Ger. 20, 14-18): il male che ci accade ci porta al desiderio del nulla, della morte. Perché?
 - (i) Perché il male è la presenza del nulla, è nostalgia del nulla
 - (ii) Perché è il bene (la vita) che viene resa insopportabile.

Quindi ci troviamo di fronte al capovolgimento radicale: è desiderio del contrario di sé; la morte, il nulla visto come qualcosa di bene, come tesoro. E' desiderio che si afferma nella propria negazione proprio perché desiderio di nulla non può essere qualcosa, è il nulla del desiderio. È l'affermazione della contraddizione tra male e vita; il loro capovolgimento e quindi la loro impensabilità e insostenibilità.

Il male è l'abisso che ci inghiotte; tanto da apparire come oggetto di desiderio; desiderio del nulla che diventando nulla del desiderio, diventa immediatamente negazione di ogni possibile senso ed esistenza del desiderio; quindi diventa negazione della

vita che si presenta sempre come apertura, come trascendenza e, quindi, come desiderio di novità, di futuro.

Giobbe maledice: è travolto dal male; diventa lui stesso 'male', proprio per questa maledizione; perché la maledizione, che è desiderio di nulla è potenza nullificante tutto; Giobbe vuole il nulla, vuole, quindi, il male; vuole nullificare sé e tutto; vuole l'impossibile!

(iii) 3, 23 ss.: *Perché dare la vita a un uomo, la cui vita è nascosta e che Dio da ogni parte ha sbarrato?... ciò che temo mi accade e quel che mi spaventa mi raggiunge. Non ho tranquillità, non ho requie, non ho riposo e viene il tormento.*

1. male è sentire Dio come avversario, come nemico che ti sbarra la strada; quindi non avere nessuna via d'uscita dalla situazione; e questa è la caratteristica del male: imporsi con tutta la violenza e l'evidenza possibile, tanto da rendere impossibile ogni minima speranza; e questo per un 'progetto' divino che non si può condizionare. Del resto non ha torto Giobbe, visto che il suo male viene deciso in cielo, viene permesso da Dio.

2. male è essere angosciati, condizionati totalmente dalla paura, che non è paura di qualcosa ma paura diffusa, di tutto e di tutti perché tutto ti può essere causa di ulteriore dolore; significa la chiusura definitiva a ogni speranza, a ogni futuro; negato il futuro si impone solo un presente insostenibile; e qui abbiamo lo spezzarsi definitivo della vita, della sua comprensibilità e della possibilità della sua accettazione. Di qui resta solo il desiderio della morte.

(iv) 3, 13 ss.: la morte non è più un male; è molto peggio la vita negata nella malattia. La morte non è male perché è fine delle sofferenze; è equiparazione di tutti gli uomini in una situazione di assenza di pena inutile. Non è con gusto di rivincita che viene affermata l'uguaglianza di tutti nella morte; tutti, re o meno, uguali nella morte, nel nulla dell'esistenza e quindi della sofferenza; la morte non è assolutamente una punizione: è quasi una situazione di pace 'naturale' (se la morte è 'bene' per assenza di pena e per equiparazione di tutti, e quindi pacificazione di tutti; potrebbe essere che il vero bene, il bene rispetto al quale la vita sofferente è insopportabile, sia la pace, la pienezza di vita, nell'uguaglianza di tutti, nell'affermazione della vita per tutti).

Interpretazioni del male:

Giobbe per i primi due capitoli sa resistere a tutto il male. La protesta inizia dal capitolo 3; e non sembra un caso che inizi con la presenza degli amici.

- a) Quello che non era riuscito a Satana, a mettere Giobbe contro Dio, sembra riuscire agli amici, alle loro parole (che le parole siano peggiori di Satana? Che il vero Satana siano le parole sul dolore?)
- b) La consolazione che si erano ripromessa gli amici di fatto diventa impossibile; non solo, ma sono proprio le presunte consolazioni degli amici che contribuiscono in modo definitivo a mettere in crisi la buona coscienza di Giobbe, che sottraggono a Giobbe al sua identità (anche se, con sforzi indicibili, continua a riaffermare la sua innocenza; però dice a un certo punto che nessun uomo può essere innocente!)
- c) Sia per Giobbe, sia per gli amici, comunque è chiaro che la risposta al male passa solo attraverso Dio; è solo in Dio che possiamo trovare una qualche certezza e forza per affrontare il male (eventualmente il problema sarà quale Dio). *8, 11. 13 - 14: Cresce forse il papiro fuori della palude e si sviluppa forse il giunco senz'acqua? Tale il destino di chi dimentica Dio, così svanisce la speranza dell'empio; la sua fiducia è come un filo e una tela di ragno è la sua sicurezza.* Il problema è che il Dio dei tre amici non solo non dà nessuna sicurezza, ma schiaccia totalmente l'uomo; oppure, nel caso dei tre amici, la sicurezza viene data non da Dio ma da un idolo; e allora Dio non dà sicurezza di fronte al dolore?

Elifaz (4 – 5)

- a) 4, 2: il parlare nelle situazioni di dolore è gravoso; è un peso; qualunque parola è sempre e solo gratuita, è del tutto inutile, è vuota proprio perché manca di ogni referente;
 - i) non può essere referente la persona che vittima del dolore è nullificata;

- ii) non è oggetto della parola (suo contenuto) il male proprio perché il male è negazione, è la forza del nulla e del nulla non è possibile parola
- b) 4, 3 - 6: probabilmente quella di Giobbe è la situazione da assumere:
 - i) anche Giobbe ha consolato chi era nella colpa; anche lui afferma che se non fosse nel dolore possedrebbe tutta la sapienza degli amici (12, 2 - 3: *È vero, sì, che voi siete la voce del popolo e la sapienza morirà con voi! Anch'io però ho senno come voi e non sono da meno di voi; chi non sa cose simili?*).
 - ii) Solo che nella sua situazione si trova ridotto al silenzio; il dolore è la negazione di ogni sapienza, di ogni possibile senso e, quindi, anche di ogni possibile forza: per cui la presenza del dolore toglie anche le forze necessarie per la reazione. Il dolore è la nullità anche di fronte a se stessi; nessun discorso resta valido proprio perché nessun discorso il singolo è in grado di fare per se stesso nel dolore; qualunque discorso non varrebbe per se stessi; e questa è la prova della falsità di ogni discorso.
 - iii) L'unica parola comprensibile è quella della protesta (o della accettazione rassegnata, nei primi due capitoli). Forse, l'unica parola è o la rassegnazione fatalistica (ma è vera fede quella di accettare una volontà indiscernibile di Dio? E chi ci dimostra che effettivamente è sua volontà?) o la protesta; non esiste spazio per riflessioni teoriche che pretendano di dare giustificazioni. Rassegnazione o protesta è sempre un fatto personale: di fronte al dolore è possibile solo un discorso personale. Di qui il pericolo o l'inevitabilità della solitudine nel dolore.
- c) La spiegazione di Elifaz: **Dio è perfezione assoluta, l'uomo è peccatore**; per questo Dio invia il male per poter correggere e nessun uomo ha diritto di protestare 4, 17; è la fragilità creaturale e mortale la spiegazione del caso Giobbe.
 - i) Il problema è che per salvare Dio si condanna l'uomo: Dio giusto e l'uomo inevitabilmente ingiusto (solo che da nessuna parte è detto che la perfezione di Dio debba implicare l'imperfezione dell'uomo; sembra quasi che per difendere Dio si tratti di abbassare l'uomo; in questa situazione, allora si ha ragione Adamo: Dio concorrente dell'uomo e invidioso di lui); non si potrebbe salvare sia la perfezione di Dio sia quella dell'uomo?
 - ii) Questa impostazione si basa su una visione radicalmente pessimista dell'uomo; che per certi versi è anche vera, ma che quando diventa esclusiva rischia d'essere veramente la negazione di ogni visione creazionista (a meno che il creatore non sia altro che un artigiano abbastanza poco abile!); vv. 19 - 20: l'uomo è fango, polvere, e si trova schiacciato mentre nessuno lo bada, e alla fine muore senza saggezza, senza capire la sua stessa morte (che sia terra, fango lo si sa dal Genesi: solo che nel Genesi non esiste questo gusto macabro per la miseria dell'uomo, nemmeno dopo il peccato). È proprio questa miseria che è la causa del male; la sua stupidità e la sua presunzione gli provocano il male 5, 6 -7; è lui la causa di tutto questo; quindi inutile protestare.
 - iii) È quasi da vergognarsi d'essere uomini! Tanto l'uomo è povertà assoluta da tutti i punti di vista, in balia del caso o della fragilità. Il problema è se un discorso di questo tipo, che pure intende difendere Dio, sia proprio un discorso religioso. Del resto (5, 1 ss.) proprio la povertà, la miseria dell'uomo dovrebbe convincerlo a non cercare interlocutori né in Dio né in nessun santo; all'uomo resta solo la sua stupidità, e deve stare attento a non farsi schiacciare da essa.
 - iv) Però tutto questo sembra un discorso ateo: l'uomo è troppo imperfetto e proprio per questo Dio non ha niente a che spartire con lui (a parte il fatto di punirlo); la pretesa di interloquire con lui è solo frutto della nostra stupidità che, tra l'altro, è causa della nostra morte; ma allora Dio è perfettamente inutile; che esista o meno non cambia assolutamente nulla!
 - v) È che un discorso ateo potrebbe accompagnarsi anche a una bella 'idea' di Dio (ma resta solo un'idea); cfr. 5, 9 ss.
 - (1) È creatore 9 -10
 - (2) Difensore dei poveri 11. 15 - 16
 - (3) Abbatte i superbi, i presuntuosi, i 'saggi' 12 -13
 - (4) Il dolore è una sua correzione; quindi è una sua benedizione; per questo "felice l'uomo che è corretto da Dio" 17
 - (5) 22: grazie a Dio si può irridere anche il male; l'importante è abbandonarsi fiduciosi a Lui!
Solo che chi è nel dolore, Giobbe, non può accettare proprio questo atteggiamento di silenzioso abbandono!

Bildad (8)

La causa del male è la **fragilità peccatrice dell'uomo**; anche se questa può concretizzarsi a livello **inconscio** (solo che questo non è un ragionamento perché spiega tutto e non può essere in alcun modo contraddetto). Cfr. il capitolo 25: la luna, di fronte a Dio manca di chiarore, le stelle ai suoi occhi sono impure; tanto più l'uomo sarà impuro, l'uomo *questo verme, l'essere umano, questo bruco!* 25, 6; il disprezzo dell'uomo diventa davvero paradossale e pur di difendere le proprie idee, la propria visione (e non tanto Dio che è sempre un estraneo lontano nei discorsi) si è disposti a perdere l'uomo

18, 2 ss.:

- a) *Quando potrai fine alla tue chiacchiere?* È la stessa accusa che fa Giobbe ai tre amici; non esiste nessuna possibilità di comunicazione, di dialogo tra chi 'ragiona', chi si fida solo della sua dottrina e chi, invece, vive nella concretezza della sofferenza. Altro aspetto del dolore è che ha la triste facoltà di rendere chiare le relazioni umane: prima erano amici, adesso sono i peggiori accusatori. Potrebbe essere ulteriore peso del male, ulteriore prodotto del male l'impossibilità del dialogo; a sua volta la mancanza di dialogo non fa che accentuare il dolore, il male.
- b) **18, 5 ss.:** *certamente la luce del malvagio si spegnerà e più non brillerà la fiamma del suo focolare:*
- i) quel che impressiona in queste riflessioni è il gusto quasi sadico nella descrizione della fine triste dei malvagi; la non comprensione del male, del dolore rischia davvero di perpetuare questo dolore in modo assolutamente gratuito.
 - ii) Ora per il malvagio, la vita è caratterizzata da insidie, da trappole che il malvagio non sa cogliere. Malvagio: è categoria religiosa e morale; questa categoria viene trasferita immediatamente nel piano intellettuale: il malvagio sembra essere anche poco avveduto e non in grado di sfuggire le trappole. È una identificazione abbastanza veloce e non motivata anche se resta la possibilità che la decadenza morale – religiosa diventi anche corruzione delle proprie facoltà strettamente umane come la capacità di riflessione, di attenzione...
 - iii) Bildad riafferma la corrispondenza tra male morale e male fisico; il primo è causa del secondo, o almeno c'è una stretta relazione tra i due piani, quello morale e quello materiale, fisico. È proprio questo che Giobbe rifiuta e contesta; mentre per i tre amici (e poi per Eliu) è scontato e assodato. Il problema è che non si può del tutto separare piano materiale e piano spirituale proprio perché noi formiamo una unità (del resto il peccato provoca la ribellione e la corruzione della natura: cfr. Gen. 3 e Rom. 8). Per cui se noi siamo d'accordo con Giobbe nel rifiutare l'equivalenza peccato – dolore, non possiamo però tranquillamente prescindere da ogni relazione e affermare una assoluta autonomia (relazione del resto non vuol dire dipendenza: tra l'assoluta dipendenza dei due piani e l'assoluta autonomia e indipendenza, forse è possibile che si inserisca una qualche relazione, un qualche influsso reciproco tra piano morale e materiale e viceversa).

Zofar (11)

La responsabilità del male sta nella nostra **fragilità peccatrice consapevole**. Per cui tutti i discorsi di Giobbe sono solo sproloqui; parla tanto per parlare e crede di poter aver ragione moltiplicando le parole! Questa rischia di essere la posizione della teodicea; di ogni riflessione 'razionale' nei confronti del male. Di fronte al male, al dolore tutti i discorsi rischiano di essere sproloqui, parole inutili, proprio perché il dolore non è razionale. E ogni discorso che cerchi di dimostrare questa irrazionalità rischia, di fronte alla ragione, d'apparire esso stesso irrazionale.

Il problema è, allora, se sia possibile un qualunque discorso 'contro' il dolore. O se siamo condannati al silenzio e alla passività radicale; quindi al nostro radicale fallimento come uomini.

- a) Ora non possiamo condannarci al silenzio proprio perché è la ragione, nonostante tutte le sue pretese di giustificazione, che prima d'essere giustificazione è domanda; quindi è la stessa ragione che ci chiede il senso, ci chiede ragione; per questo non possiamo non parlare anche con sproloqui nel tentativo di trovare una qualche giustificazione.
- b) La ragione, in qualche modo, entra in contraddizione. Dare ragione è trovare il motivo di una certa situazione; quindi significa predeterminarla. Ora esiste il dolore innocente; il dolore che accade improvviso e senza senso. Per questo motivo, la ragione alla ricerca di una spiegazione non può non fallire nella spiegazione di questo tipo di male (comunque se ogni male è 'vissuto' come eccedente, la ragione fallisce di fronte ad ogni male). Come la ragione fallisce anche in altri fatti significativi; se la vita è novità, creatività, libertà, non possiamo pretendere di trovare ragione a tutto; la ragione dovrebbe accettare di riuscire a dare spiegazioni solo di fronte a una vita 'normale', abitudinaria, che sia possibile predeterminare. Solo che è una vita abbastanza povera.

- c) D'altra parte la ragione di Zofar sa che la sapienza, la spiegazione ultima non è a nostra portata: 11, 5 – 6; di fatto però pretende di spiegare tutto con la sua ragione, pretende che la ragione sia spiegazione di tutto; d'altra parte la ragione è giustificazione: quindi non può assolutamente accettare il 'gratuito' in tutte le sue forme, quelle belle del dono, quelle oscure del dolore.

E qui si pone il problema della teodicea:

- a) Dio è giusto e va giustificato; il problema è se lo possiamo giustificare noi;
- i) a parte la pretesa assurda di un Dio che ha bisogno della giustificazione di Dio;
 - ii) resta che anche riuscissimo a farlo noi giustificheremmo Dio a partire dalla nostra ragione e dalle nostre categorie; è una vera giustificazione? Dio può essere davvero giusto secondo le nostre categorie, o non sarebbe questo la rinuncia alla sua giustizia? Non sarebbe condizionare Dio alla nostra limitatezza?
- b) Dio a questo punto non sarebbe più libertà; ma condizionato da noi. Ora Dio è libertà; per Kierkegaard è l'unica possibilità della nostra stessa libertà. Se Dio è libero è 'arbitrario', 'ingiustificato' in quello che fa (intendi dire questo l'apparente scommessa con Satana?); quindi non possiamo noi fornire le ragioni del suo agire. Quindi quello che ci resta possibile è non la teodicea ma o il silenzio (è possibile un silenzio estremo? È la rinuncia alla nostra ragione e quindi al nostro essere uomini?) o la protesta a partire dall'impossibilità della nostra comprensione. In questo senso, allora, è veramente solo Giobbe a parlare correttamente di Dio, proprio perché non lo capisce, sa che non riesce a capirlo e non lo può capire né accettare; non può mettere assieme il fatto che è sempre stato giusto e la sua situazione di dolore con la bontà di Dio e la sua giustizia. Di fronte a Dio i nostri schemi non reggono; resta solo la possibilità della coscienza del loro fallimento e il salto nell'incomprensibilità; potrebbe essere che solo in questa situazione di povertà estrema si riveli la verità (come per Socrate il non sapere diventa la condizione di ogni possibile sapere, per quanto mai esaurito); infatti è a Giobbe che si mostra Dio e Giobbe, allora, potrà parlare non più per sentito dire.
- c) Per questa pretesa di sapere, di spiegare tutto resta il dubbio se non ci sia una qualche responsabilità:
- i) 11, 17: *"più del sole meridiano splenderà la tua vita, l'oscurità sarà per te come l'aurora"*; in effetti Zohar con il suo ragionamento spiega tutto; solo non spiega il dramma di Giobbe anche perché non lo prende proprio in considerazione nella sua irriducibilità a schema mentale. Può un uomo affermare questo? Può dire uno che quello che dice è veramente la luce dell'aurora? È questa pretesa la sua condanna.
 - ii) 11, 20: *Ma gli occhi dei malvagi languiranno, ogni scampo è per essi perduto, unica loro speranza è l'ultimo respiro*. Ed è effettivamente quello che succede a Giobbe che aspira alla morte. Però potrebbe anche essere che solo una certa ingiustizia permetta di comprendere effettivamente; una ingiustizia contro la presunzione della ragione e del suo Dio a misura di giustizia umana; una ingiustizia che è un atto di giustizia nei confronti di se stessi e della propria situazione.

Eliu (32 – 37)

- a) 32, 1 ss.: dopo la difesa di Giobbe che continua nonostante tutto a riaffermarsi innocente, i tre non sanno cosa dire; è il fallimento di qualunque discorso razionale di fronte al male sia quello innocente, sia quello colpevole proprio perché il male (almeno come viene patito e come viene vissuto) è sempre eccedente le proprie responsabilità. Per questo ogni discorso è inutile e non plausibile, gratuito.
- b) Sembrerebbe che fallito il compito della ragione si debba lasciare spazio al silenzio; e invece interviene Eliu che non fa che ripetere, sostanzialmente i discorsi dei tre amici; solo che di nuovo c'è che questi discorsi Eliu li fonda su una presunta ispirazione: *mi sento infatti pieno di parole, mi preme lo spirito che è dentro di me* 32, 18; e questo spirito che 'urges' dentro di lui è ispirazione divina; la sapienza dell'uomo è niente, è un soffio ed è assolutamente inefficace sul problema del male; solo *l'ispirazione dell'Onnipotente lo fa intelligente* 32, 8 – 10.
- c) Con Eliu cambia lo scenario; si passa dal piano un po' rarefatto (anche se non molto viste le accuse reciproche) e neutrale della ragione, al piano del 'sentimento', del sentire, dell'ispirazione immediata... Probabilmente è anche un piano corretto proprio perché il dolore coinvolge tutta la persona nella sua concretezza e nella sua sensibilità, e non si può ridurre il dolore a un puro fatto logico; e il piano della rivendicazione, della protesta, del sentimento è anche il piano di Giobbe (del resto Eliu, alla fine non viene condannato da Dio; solo perché è il più giovane?). Dobbiamo ascoltare il nostro intimo, le nostre fibre interiori; forse nell'interiorità ritroveremo quella presenza 'altra' che non si lascia ridurre a puro processo razionale; e forse nell'incontro con l'alterità riusciremo anche a cambiare atteggiamento verso il male che è il radicalmente altro rispetto a noi.

32, 20 – 22: *Parlerò e mi sfogherò, aprirò le labbra e risponderò. Non guarderò in faccia ad alcuno, non adulerò nessuno, perché io non so adulare: altrimenti il mio creatore in breve mi eliminerebbe.*

- i) Il suo è un discorso, per quanto motivato e connotato emotivamente, o è semplicemente uno sfogo?
- ii) Potrebbe essere effettivamente un discorso se cercasse la fatica del dialogo proprio perché è nel dialogo che il discorso trova tutta la sua validità e la sua debolezza; invece è solo un lungo monologo.
- iii) È possibile un discorso senza guardare in faccia nessuno? O proprio se vuole essere un discorso deve necessariamente aver presente a chi si rivolge e interloquire con lui, con la sua situazione;
(1) ed è questo l'errore di fondo di Eliu: pretendere la sapienza senza però ascoltare Giobbe; non sa ascoltare un uomo e pretende di ascoltare Dio di cui possederebbe la sapienza!
(2) Questo, del resto, è anche l'errore di Giobbe (non è esempio di ascolto; anche se ha tutte le giustificazioni; il dolore impedisce di ascoltare altre voci, tanto assordante è la sua. Nemmeno con Dio parla; a parte il fatto che Dio non lo lascia parlare, nelle intenzioni di Giobbe il suo parlare avrebbe dovuto essere più che altro una accusa contro Dio) e di Dio (almeno apparentemente la risposta di Dio non sembra proprio una risposta; è più vicina a un monologo sulla sua trascendenza). Sembra un po' tutto il libro di Giobbe il contrapporsi di posizioni diverse in assenza di un vero e serio confronto.
- iv) E da nessuna parte si può dimostrare che sia adulazione tener conto della situazione dell'altro. Lo crede Eliu in nome di una presunta assoluta neutralità di Dio che tra l'altro sarebbe un Dio che fa di tutto per terrorizzare.
- v) *Se puoi, rispondimi, preparati davanti a me, sta' pronto. Ecco, io sono come te di fronte a Dio e anch'io sono tratto dal fango.* 33, 5 –6: è su queste basi che sarebbe possibile il dialogo: la comune fragilità e creaturalità. Il problema è che Eliu si ritiene detentore di una sapienza rivelata; quindi ha immediatamente trasceso il piano della creaturalità. Del resto il problema è che Giobbe deve 'rispondere'; quindi non è dialogo: c'è uno che comanda le mosse e uno che deve rispondere.

Qui sembra di avere una miscela per certi aspetti esplosiva di ragione, di sentimento, di presunzione, di supposta ispirazione e di paura di Dio.

- d) Il problema che è un sentimento esclusivo di Eliu, un sentimento che per la sua esclusività che si pretende giustamente motivata da Dio, si sente, contemporaneamente in diritto di arrabbiarsi non solo con Giobbe che aveva parlato contro Dio, ma anche contro i tre amici che hanno il torto di non aver convinto Giobbe. Il sentimento nella sua assolutezza diventa impossibilità di comunicazione, non solo, ma anche disprezzo degli altri, disprezzo della saggezza umana e della vecchiaia che in qualche modo, con la sua esperienza, la rappresenta 32, 3 – 8.
- e) La risposta a Giobbe:
 - i) 33, 12 ss.: Dio, proprio in forza della sua trascendenza, non è obbligato a rispondere sempre alle nostre richieste. A parte questo, resta che Dio parla sempre all'uomo: il problema è che noi non riusciamo ad ascoltarlo!
 - ii) 33, 15: *Parla nel sogno, visione notturna, quando cade il sopore sugli uomini e si addormentano sul loro giaciglio.* Dio parla in questi momenti; potrebbe essere che questi siano i momenti privilegiati da Dio proprio perché sono le situazioni in cui l'uomo pone meno resistenze e quindi è più disponibile ad accogliere la parola. Però siamo nell'incoscienza. Allora Dio parla nell'incoscienza? E come facciamo a distinguere una incoscienza che è vera e propria mancanza di coscienza e una incoscienza che è tale perché, illuminata, interpellata da Dio, diventa una sovracoscienza? Si cade inevitabilmente nella presunzione, nel fanatismo, nell'illusione di possesso della verità; e tutto questo non può essere contestato proprio perché chi si ritiene depositario di questo sapere, lo è al di fuori di motivi razionali.
 - iii) 33, 16: *Apri allora l'orecchio degli uomini e con apparizioni li spaventa:* il rapporto uomo – Dio è un rapporto basato solo sul terrore; nessuna possibilità di relazione di fiducia, di amore; solo che a questo punto un Dio di questo tipo non può assolutamente rispondere al problema del dolore proprio perché al sua presenza è paura, angoscia, è dolore essa stessa... Questa visione è perfettamente funzionale a quello che afferma subito dopo.
 - iv) In sintesi:
 - (1) 33: il dolore è parola di Dio in vista della correzione dell'uomo
 - (2) 34: Dio non è ingiusto (cfr. 36, 22 ss.); è Dio creatore e tutto determina con correttezza (ottimismo di Eliu; il mondo è assolutamente pacificato; e noi dobbiamo trovare pace in questo mondo; o rassegnarci?)

- (3) 35: Il bene o il male che facciamo non condizionano assolutamente Dio (ma allora perché Dio interviene a punire il male?). Non è che Dio non ascolti l'uomo; è solo che l'uomo non lo cerca assolutamente o per presunzione o per stupidità
- (4) 36: Dio colpisce per la correzione
- (5) 37: Dio è trascendente *sublime in potenza e rettitudine e grande per giustizia: egli non ha da rispondere. Perciò gli uomini lo temono: a lui la venerazione di tutti i saggi di mente.* 37, 23 – 24. affermata la radicalità della trascendenza non resta spazio per nessun discorso; resta solo il timore e questa sarebbe saggezza; solo che il timore non è una spiegazione, è la fine di ogni discorso e la passività radicale nell'uomo; a meno che non sia fiducia; ma la fiducia presuppone l'amore e l'amore non è immediatamente accessibile attraverso la via della trascendenza.
- v) 33, 17 ss.: Dio parla per distogliere l'uomo dal male, dall'orgoglio, e il **dolore è un suo mezzo per correggerlo** (valore pedagogico del dolore). Qui non può essere una risposta a Giobbe sia perché Giobbe si è proclamato innocente, sia perché ha operato un salto immotivato dal piano del dolore fisico al piano della sua interpretazione morale – religiosa.
- (1) È un salto immotivato; e solo con questo salto si può dare una qualche risposta al dolore. Solo che se non si opera il salto (e chi ci permette di operarlo? Non la ragione; solo la presunta ispirazione; qui sta il fanatismo che non è altro che rifugio dell'ignoranza) non si trova nessuna spiegazione.
- (2) Quindi potrebbe anche mantenere una sua funzione ermeneutica; però bisognerebbe saperlo bene che è solo uno schema nostro per cercare di interpretare la realtà, nella consapevolezza che in quanto schema nostro potrebbe anche miseramente fallire!

Le risposte degli amici lasciano perplessi: cfr. cap. 20.

- a) Forse sono tutte le risposte al problema del male che lasciano perplessi. Forse il dolore, il male è 'comprensibile' solo da chi è coinvolto in esso?
- b) Però non si sforzano nemmeno di capire la possibilità del dolore innocente. Non capiscono che comunque il male, qualunque male, è sempre eccedente proprio perché noi siamo fatti per la vita. E che soprattutto il male innocente (che da sempre esiste; la morte dei bambini) mette in crisi ogni logica della retribuzione.
- c) Il loro è un ottimismo incondizionato e 'irrazionale' con la pretesa d'essere razionale fiducia sempre e comunque nella giustizia di Dio; solo che è una giustizia modellata sui nostri criteri (però, almeno almeno i criteri di Dio – cfr. la risposta di Dio – prevedono l'attenzione di Dio per le belve che pure vivono sbranando altri animali).
- d) Di fatto gli amici ragionano in base a schemi astratti, ideali inesistenti. Mancano di quella storicità che è fatta di casi singoli. E solo il riferimento a questa storicità rende possibile un discorso che sia significativo e che possa incidere nella vita. Altrimenti abbiamo il fanatismo che è fatto per gli ideali non per gli uomini.
- e) D'altra parte, però, presentando i castighi degli iniqui, dimostrano di conoscere molto bene e concretamente il male, la violenza, l'ingiustizia; quasi quasi si mostrano soddisfatti nelle loro descrizioni. È vero che è il male che colpisce come punizione gli iniqui; ma come è possibile essere così cinici nella descrizione del male per quanto meritato? Il male in tutte le situazioni resta sempre e solo male. Come fanno a riconciliare il loro ottimismo con la presenza anche solo di questo male?

Le risposte di Giobbe

1) La teodicea

Il problema del male è un problema che investe immediatamente la sapienza, proprio perché investe il senso ultimo della vita. Solo che c'è una sapienza umana che si crede ispirata da Dio e c'è una sapienza effettivamente divina.

a) La sapienza umana: 12, 1 – 5:

- i) la sapienza è destinata a morire con i sapienti (1); già questo è segno della sua precarietà, della sua inefficacia e inutilità; proprio perché la sapienza dovrebbe rendere ragione di ciò che la condanna, e in questo senso dovrebbe essere in grado di vincere la morte.
- ii) Il senno ce l'hanno Giobbe come gli amici:
- (1) Ma è quello degli amici (destinato a morire) *Chi non sa cose simili?* Ma qui il senno sembra essere più che altro luogo comune e quindi privo di senso. Tra l'altro (5) è solo la loro situa-

zione di non dolore che li fa essere tanto sicuri e trasformare la loro sicurezza in un motivo di ulteriore male per Giobbe; d'altra parte uno che sta bene ha davvero voglia di capire e di aiutare uno che sta male o non avviene tutto il contrario per cui a chi sta male si dà una ulteriore spinta perché stia peggio? Questo tipo di saggezza sarebbe nient'altro che la lotta di tutti contro tutti, per cui la disgrazia dell'altro è possibilità di vita per noi. Questo senno, allora, è la distruzione di ogni socialità vivibile, pacifica, non violenta.

(2) O è il senno di Giobbe che si basa sulla protesta, sulla non accettazione passiva del male? Però nemmeno questo senno porta a qualcosa che non sia la semplice protesta tutto sommato sterile? Per questo, tutto sommato, è giusto che anche l'innocente che protesta sia oggetto di ludibrio proprio perché non ha senso protestare contro Dio

b) La vera sapienza, quella divina 28, 1 ss. (questo capitolo potrebbe essere sia a introduzione che a conclusione di tutto il libro; potrebbe essere il senso complessivo del libro)

i) L'uomo sa fare tante cose anche apparentemente impossibili; però la sapienza *non si trova nella terra dei viventi e l'uomo non ne conosce la via* (28,13); la sapienza non è a disposizione dell'uomo, è nascosta (21), irraggiungibile (13) proprio perché non ne conosciamo la via. Non è oggetto che si possa comprare, quindi non è oggetto di mercato (15) proprio perché non è paragonabile, commensurabile con niente per quanto prezioso possa essere. *L'uomo non ne conosce la via, essa non si trova nella terra dei viventi* (13) per cui possiamo fare quello che vogliamo ma non la raggiungiamo

ii) 28, 23. 27: *Dio solo ne conosce la via, lui solo sa dove si trovi...; la vide e la misurò, la comprese e la scrutò appieno.* Proprio per questo motivo può essere solo dono di Dio. Se il dolore investe la sapienza come unica possibilità di risposta, allora la risposta al dolore non può darla nessuno; solo Dio la può dare.

iii) 28, 28: *Dio disse all'uomo: "Ecco, temere Dio, questa è sapienza; e schivare il male, questo è intelligenza"*; il problema della sapienza (proprio perché è solo dono di Dio) non è un problema teorico, di ragione; è un problema di impostazione dell'esistenza; se si vive nella propria creaturalità, accettandola come dono di Dio nonostante tutti i limiti, e si cerca di evitare il male, allora Dio concederà la sapienza e ci permetterà di comprendere il male. Per questo di fronte al male il primo problema non è di comprenderlo ma di 'convertirsi', non perché si sia peccatori (Giobbe non lo è), ma perché sempre siamo nella condizione di radicalizzare sempre più la serietà del nostro rapporto con Dio, renderlo concretamente incidente nella nostra vita; con un Dio accolto nella vita, riusciremo a dialogare, oppure ad *æcoltare*, nonostante il mutismo e l'assurdità del male.

c) Giobbe conosce la teodicea

i) 9, 1 ss.: sa che i discorsi degli amici non sono falsi; sa che è così, che è giusto così. Conosce la trascendenza di Dio, che Dio non è obbligato a rispondere (ma è proprio vero? Il male non è una sfida portata al cuore stesso di Dio?); conosce la libertà di Dio e quindi la non riducibilità a nostra misura. E questo perché Dio è creatore, e sulla creazione si basa la sua trascendenza e il suo sottrarsi alle nostre domande (la domanda è sempre e solo a nostra misura; obbligare Dio a rispondere significa obbligarlo a essere a nostra misura).

ii) La conosce tanto bene che, di fatto, la fa propria: cap. 31; il suo modo di ragionare è identico a quello degli amici; ha la stessa identica teodicea. È 'salvato' dal fatto che non vede applicarsi questa teodicea al suo caso; per cui, pur ritenendola vera non la sa accettare e non sa trovare l'accordo tra questa teodicea, la fiducia in Dio e la sua situazione. È questa contraddizione, quindi la necessità di trovare una qualche spiegazione, che lo spinge alla protesta e, in qualche modo, alla ricerca incessante. E la difficoltà di Giobbe sta proprio nell'incapacità di uscire dagli schemi della teodicea. L'errore degli amici sta nel sacrificare Giobbe ai propri schemi, pur accettati da Giobbe.

iii) 13, 4 – 5: *Voi siete raffazzonatori di menzogne, siete medici da nulla. Magari taceste del tutto! Sarebbe per voi un atto di sapienza.*

(1) La ragione che si pretende spiegazione del dolore è solo un insieme di menzogne (la teodicea è menzogna); la teodicea è falsa, significa trattare Dio con parzialità (quindi ridurlo a nostra misura) (13, 7 – 10). Dio non ha bisogno delle difese di nessuno. Di fronte alla falsificazione che di Dio opera la teodicea, resta la possibilità del discorso, della protesta di Giobbe; proprio perché riafferma questa radicale alterità e, quindi, incomprendibilità di Dio rispetto a noi, ai nostri tentativi di riduzione. Il problema è che anche la posizione di Giobbe non è soddisfacente proprio perché, a partire da questa radicale alterità, l'unica posizione per noi è quella del terrore (13, 11). Lo scontro è semplicemente assurdo (il vaso non può protestare

o scontrarsi con il vasaio). Se la ribellione e la protesta non sono significanti, resta solo la sottomissione, la rassegnazione; ma sono passività e rasantano il vittimismo (che è offesa al nostro essere uomini)

- (2) Proprio per questo la ragione non sa portare aiuto alla povertà, alla precarietà, al non senso dell'esistenza che è il dolore. Medici da nulla: nessuna guarigione, nessuna speranza dalla ragione. Quindi ha senso solo per chi non ha problemi, per chi non deve affrontare il problema: risolve il problema solo dove non esiste il problema; in qualche modo è imparentata con il nulla del dolore, e per questo non fa che accentuare il dolore.
- (3) L'unica vera teodicea, l'unico vero discorso sarebbe solo il silenzio; questa è la vera saggezza; solo che sarebbe il fallimento radicale della ragione, è l'assenza della ragione che per sua natura è logos, discorso. Ma se la vera saggezza è il silenzio perché Giobbe continua a parlare e a rispondere? Perché il suo non è discorso di ragione, è discorso che nasce dalla carne martoriata, nasce dal dolore, dal sentimento: è un discorso che è frutto non di ragione ma di tutto l'uomo.

2) Dio e noi

- a) 9, 10 ss.: Dio creatore ci è sempre vicino; il problema è che non ce ne accorgiamo.
 - i) A questo Dio varrebbe la pena di sottomettersi (15). È un Dio che sappiamo caratterizzarsi per la forza e per la giustizia (19). E allora di fronte a Lui nessuno, nemmeno Giobbe, può ritenersi giusto! (20)
 - ii) Supponiamo che accetti di rispondere alle nostre domande: chi ci assicura che quello che noi comprendiamo sia effettivamente la sua parola e non una nostra invenzione? (9, 16: ed è il problema radicale di ogni teodicea).
 - iii) 10, 1 ss.: Sarà anche trascendente, onnipotente;
 - (1) ma in questo modo non fa altro che apparire come avversario dell'uomo, e sembra essere lui stesso contrario alla sua creazione; solo che in questo modo viene a negare se stesso; un Dio di questo tipo ci porta all'ateismo. Il dolore sarebbe sì la nostra morte ma anche la morte di Dio. E allora sì il male è la vittoria definitiva del nulla!
 - (2) 10, 11 ss.: perché ci ha creati se sembra adesso nostro nemico? Perché ci ha creati se comunque per Lui siamo nell'errore, se non possiamo avere un minimo di sicurezza nei suoi confronti? Dio ci schiaccia sempre e comunque.
 - iv) 10, 5 ss.: certo che un Dio di questo tipo è umano, troppo umano; davvero come appariva ad Adamo, un Dio invidioso del benessere dell'uomo, un Dio che sempre e comunque schiaccia!
- b) Questo Dio mette radicalmente in crisi tutta la nostra esistenza, tutti i possibili criteri che potrebbero aiutarci a determinare le nostre scelte e quindi aiutarci a vivere.
 - i) Sono innocente? *Non lo so neppure io, detesto la mia vita! Per questo dico "È la stessa cosa": egli fa perire l'innocente e il reo* 9, 21 – 22; è un Dio che nega tutte le nostre certezze, la nostra stessa identità, per cui non sappiamo più niente di noi; o se vogliamo sapere qualcosa dobbiamo metterci su una linea sostanzialmente negativa, riconoscere che, nonostante tutte le nostre illusioni d'essere giusti, siamo di fatto ingiusti.
 - ii) A questo punto non resta che detestare la vita! Ma è la negazione stessa della creazione. Quindi la fede nella creazione ci pone nella condizione di odiarla! Non è assolutamente possibile salvare la 'naturalità' di una situazione irrazionale.
 - iii) Anche perché la trascendenza in se stessa non ci garantisce dalla arbitrarietà e assurdità di Dio 9, 23: *Se un flagello uccide all'improvviso, della sciagura degli innocenti egli ride*; quindi resta sempre la possibilità che Dio secondo le nostre categorie sia un Dio ingiusto. A questo punto non esiste il problema del dolore innocente; è inutile anche per Giobbe dichiararsi innocente (9, 28); è del tutto indifferente essere giusti o meno.
 - iv) 9, 33: Non c'è fra noi due un arbitro che ponga la mano fra noi due: sarebbe possibile contestare Dio solo se ci fosse tra noi e Dio un arbitro; però dovrebbe essere neutrale. Quindi non può essere né un uomo né nessuna creatura; altro Dio non esiste; quindi non è possibile un arbitro, non è possibile un terzo. L'unica possibilità è che ci siano in comune delle categorie, dei criteri; ma Dio è oltre le nostre categorie. Quindi il problema del giusto e dell'ingiusto non è solubile, è solo relativo a noi. Il confronto con Dio avrebbe senso se Dio fosse a nostra portata; porsi la domanda se sia giusto il male significa applicare un problema nostro a Dio; è vero che non possiamo fare altro; però questo non giustifica che coinvolgiamo Dio nei nostri problemi, visto che è oltre.

- v) 9, 34 – 35: *Allontani da me la sua verga sì che non mi spaventi il suo terrore; ... perché così non sono in me stesso*. Sembra poter essere l'unica richiesta seria che si possa fare a Dio. Mettendo in relazione Dio e male non possiamo che vivere nel terrore (e non è vivere); vivere nel terrore significa essere fuori di se stessi; quindi siamo nell'impossibilità di poter riflettere, di qui l'impossibilità di ogni pensiero e di ogni discorso. Se Dio allontana il dolore, allora, forse potremmo pensare.
- vi) 10, 1. 15. 20: *Stanco sono della mia vita! ... parlerò nell'amarezza del mio cuore. ... sazio di ignominia, come sono, ed ebbro di miseria.... Lasciami, sì che io possa respirare un poco...*; il dolore, nell'ottica di un Dio creatore, non fa altro che rendere stanchi della vita; non una stanchezza occasionale, transitoria; una stanchezza che viene a toccare il cuore, che proviene dal cuore, dal nostro essere profondo, quindi una stanchezza, una amarezza strutturali e ineliminabili. Per questo il nulla della morte risulterebbe una liberazione!
- c) 12, 17 ss.: in questo contesto la storia è solo un gioco insensato di Dio; dove tutto viene rovesciato; alza chi è abbassato, abbassa chi è in potere... (è lo stesso discorso del Magnificat; solo che nel Magnificat è segno della volontà liberatrice di Dio; qui è solo segno di un arbitrio assolutamente incomprendibile e ingiustificato)
- d) 31, 35 ss.: il problema di fondo è che Dio non ascolta, non è assolutamente una controparte; non accusa come non risponde alle proteste; a questo punto viene davvero il dubbio che sia sovrano. E qui di nuovo sta la portata atea del male. Il male ci fa sentire non solo l'assenza di Dio, ma il vuoto totale; e se fosse il vuoto l'unica realtà? Qui il dramma raggiunge il vertice proprio perché sarebbe l'assoluta insensatezza.
- e) 13, 3 ss.: nonostante questo continua la richiesta da parte di Giobbe di parlare con Dio; perché se è un Dio capriccioso, arbitrario...?
- i) 16, 9 – 14; 19, 7 –12: Dio non risponde a nessuna domanda; e anche in questo si rivela nemico.
- ii) 31, 35 – 37: nonostante questo, però, è l'unico vero interlocutore ricercato. Perché? Perché è l'unica possibilità di comprendere il male. Il male come forza del nulla investe tutta la realtà; quindi solo da un punto di vista assoluto, solo dal punto di vista della totalità, quindi solo da un punto di vista quale solo Dio può avere, si può trovare risposta a questo problema. La parola, il pensiero umani sono sempre e solo finiti; per questo non esiste parola, discorso umano sul male che è discorso sul senso e sulla possibilità della totalità. A questo punto non resta che la parola di Dio.
- iii) Solo che la parola di Dio, per esserci come parola, come discorso rivolto a un tu, deve essere libera non vincolata nemmeno al dolore di Giobbe;
- iv) Anche fosse possibile che Dio si rivolga a Giobbe, la sua parola dovrebbe essere una parola sul senso complessivo (perché è questo che mette in crisi il dolore); il problema è se noi siamo capaci di una tale parola visto che siamo finiti e siamo sempre legati alla ragione su cui si basano i raffazzonatori di menzogne!
- v) inoltre Giobbe vuole parlare con Dio per contestarlo... Ora la parola di Dio sul dolore visto che non è parola a nostra misura è una parola che può solo essere ascoltata, non discussa perché discuterla significherebbe di nuovo imporre il nostro limite sulla totalità.
- Per questo motivo il discorso di Dio alla fine del libro è un discorso improvviso ed è solo un monologo; è solo parola da ascoltare, da accogliere non da discutere; e solo in questa accoglienza silenziosa è possibile comprendere qualcosa e conoscere Dio non per sentito dire... E la parola di Dio viene rivolta a Giobbe che protesta. Quindi i discorsi possibili sono:
- i) quello di Dio che va accolto, ascoltato; che potrebbe anche, almeno per noi, apparire come una non risposta proprio perché non in grado di accogliere il senso del tutto
- ii) oppure la parola di Giobbe; che non è un discorso, è solo una protesta impotente (almeno apparentemente). La protesta, però, è significativa proprio perché in quanto tale è richiesta di senso; e questa è la nostra condizione creaturale. Non è parola la teodicea degli amici proprio perché si pretende senso complessivo che non è a nostra portata.
- f) L'atteggiamento di Giobbe è quello tipico della fede: la fede è fede in un Dio che contemporaneamente si presenta come
- i) Giudice: e chi si salva allora di fronte a Lui? UN Dio Che schiaccia, forza impersonale che gioca alle spalle dell'uomo 9, 29 –35; forse è la dimensione della trascendenza, della non riducibilità di Dio alla nostra dimensione, della sua non comprensibilità.
- ii) Goel 9, 25 – 27; un Dio amico, difensore, liberatore. È la dimensione della vicinanza di Dio, del suo amore, della sua sollecitudine.
- iii) Sono i due volti di Dio. Il problema è riuscire a tenerli uniti assieme, questa è la sfida della fede e questo è quello che Giobbe, pur con tutte le sue incertezze, riesce a fare. Oltre tutte le sue di-

sgrazie Giobbe continua a ritenere Dio suo goel, continua ad aver fiducia in Lui, a ritenerlo suo interlocutore anche se è lontano e sembra indifferente nel suo silenzio; questo anche se in una situazione di morte e di protesta radicale.

- (1) È una fede 'impossibile' in termini razionali; è irrazionale? O non è piuttosto il fatto che la ragione non è la dimensione esclusiva dell'uomo; che ci sono delle dimensioni vere anche se non riducibili alla ragione proprio perché più che razionali? Non ci sono spiegazioni per questa fede impossibile nell'impossibile. Però Giobbe, oltre tutte le sfide della ragione (i teologi) continua a dialogare con Dio (potrebbe essere davvero un dialogo anche una protesta, proprio perché la protesta presuppone uno a cui si rivolga); Giobbe, pur nella protesta legittima che evidenzia tutta l'assurdità della sua situazione e, quindi, l'assurdità di un Dio che si faccia garante di un ordine a misura d'uomo, mantiene la fede, l'attaccamento a Dio apparentemente nemico dell'uomo. E qui supera la tentazione di Adamo.
- (2) Fede, allora, non è parlare di Dio, magari in termini corretti, razionalmente giustificati e accettabili (gli amici). Fede è, come Giobbe, voler parlare con Dio sempre anche quando Dio si sottrae. Giobbe nonostante tutte le smentite, nonostante la sua protesta umanamente giusta, vuole parlare con Dio; quindi mantiene una fiducia in Dio. Fede è volere un incontro personale, vederlo Dio e non solo pensarlo. Ed è solo l'esperienza di Dio (non i suoi discorsi che sembrano non essere una risposta effettiva a Giobbe) che convince Giobbe. E l'incontro personale è la verifica o la falsificazione di ogni teologia, di ogni tentativo di riduzionismo razionale di Dio. Tutti i discorsi sono vuoti, inutili, se non errati se non portano, o, prima ancora, non si fondano su un incontro personale che permette di affrontare e di reggere la situazione di dolore.

È possibile un confronto tra Giobbe e i suoi amici? (15 – 17)

- 1) Per Elifaz (quindi per i tre amici)
 - a) La protesta di Giobbe
 - i) è frutto di malizia e linguaggio di astuti, quindi un linguaggio che non mira alla verità, ma un linguaggio doppio che serve solo a nascondere la verità (15, 5);
 - ii) è un discorso autocontraddittorio (15, 6);
 - iii) e tutto sommato insensato proprio perché mosso dal cuore e non dalla riflessione.
 - iv) Tra l'altro sono discorsi che distruggono la religione e la fiducia in Dio proprio perché non accettano che Dio sia questo ordine di bene e male 15, 4
 - b) I discorsi degli amici: non sono campati in aria, astratti (15, 2 – 3). D'altra parte per il loro contenuto sono difficilmente contestabili:
 - i) 15, 7 ss.: praticamente le obiezioni di Elifaz non fanno che anticipare le parole che saranno di Dio alla fine (solo Dio è creatore e Giobbe è creatura, non è fin dall'inizio, non conosce la totalità; per questo non ha sapienza, quindi non può sapere il senso del suo male); ma perché sono affermazioni scorrette?
 - ii) 15, 14. 35: *Che cos'è l'uomo perché si ritenga puro, perché si dica giusto un nato di donna? ... L'uomo concepisce malizia e genera sventura, e nel suo seno alleva delusione.* È solo a partire da queste premesse che possiamo attingere alla saggezza 15, 18.
 - iii) 15, 11: comunque Dio è un Dio consolatore grazie alla sua parola; e la parola di Dio è sempre una parola *moderata*, modesta, povera, che invita alla moderazione, alla fiducia.
- 2) Giobbe
 - a) Non fa che rovesciare i discorsi di Elifaz e rivolgerli contro i tre amici; 16, 2 – 5: sono consolazioni moleste e stucchevoli, anche perché sono solo discorsi e con i discorsi non si consola assolutamente nessuno; campate in aria; assolutamente gratuite, che tutti saprebbero fare se nelle condizioni loro. Se si sta bene è possibile fare tutti i discorsi razionali che si possa immaginare.
 - b) 17, 4: *... hai privato di senno la loro mente:* e qui è il problema: i discorsi che sembrano tutti basati sulla ragione, sono di fatto privi di senno (e la prova è che considerano Giobbe colpevole) *cambiano la notte e il giorno* (17, 12); significa che esiste un senno, una possibilità di comprensione che deve andar oltre, se non prescindere dalla ragione. (23, 4 – 5: il problema è che lo schema mentale, la ragione degli amici è la stessa ragione che regge la protesta e la richiesta di dibattito da parte di Giobbe; anche Giobbe percorre il terreno impercorribile della ragione, anche se, a partire dalla ragione, dicono anche cose contraddittorie. C'è, però, un tratto comune:
 - i) i tre pensano di poter essere nella verità e di parlare in nome di Dio
 - ii) Giobbe, 23, 4, è convinto di poter con il suo ragionamento di poter dimostrare l'agire scorretto di Dio

Di fatto la ragione è questa pretesa di porci dal punto di vista di Dio. È la presunzione di poter capire, di poter sapere e di poter valutare la Parola di Dio (è la tentazione di Adamo; quindi dalla tentazione nemmeno Giobbe è esente)

- c) Non solo ma (16, 6) a Giobbe sembra tutto inutile; parlare o non parlare non cambia assolutamente nulla; e se nessun discorso (che si pretende, per quanto erroneamente portatore di senso) è possibile, allora vuol dire che resta solo il rassegnarsi alla insensatezza del dolore.

I discorsi di Dio (38 – 41)

- 1) Il silenzio di Dio fino a questo punto è solo un gioco tattico? O è inevitabile? Non possiamo dire a cosa il silenzio di Dio sia dovuto (dovremmo aver la pretesa di conoscere il volere di Dio). Sappiamo di sicuro che la parola di Dio per noi necessariamente è silenzio (cfr. Elia sull'Oreb I Re 19, 12) proprio perché la sua è parola di Dio, la nostra, quella che noi diciamo e udiamo è parola di uomini, limitata, finita, legata alla nostra prospettiva; quindi è la negazione dell'Assoluto. Per questo motivo, la risposta eventuale di Dio per noi non può essere risposta. Gesù, il Verbo viene ucciso dagli uomini e non può non venir ucciso. Questo è quello che Giobbe, nella sua richiesta di una risposta da parte di Dio, e, in Giobbe, ogni uomo non riesce a comprendere.

Se alla base di tutto c'è questo insuperabile silenzio di Dio è possibile, allora, un dialogo tra uomo e Dio?

9, 35: ... allora io potrò parlare senza temerlo... Questo è il desiderio, più volte riaffermato, di Giobbe. Questa è anche la fede di Giobbe, anche se una fede animata da protesta. Una fede però estremamente problematica, incerta, tanto che il silenzio viene rotto solo alla fine e non per un dialogo.

- 2) **Sono discorsi?** Il discorso presuppone due interlocutori che interagiscono. Qui sembra un monologo.
- a) Più che un discorso sembra essere un processo di Dio a Giobbe (come prima Giobbe voleva mettere sotto processo Dio); ma ha senso un simile processo, un simile attacco di Dio a un uomo?
- i) Non è Dio stesso che innanzitutto si 'impoverisce' prima ancora che ridurre al silenzio l'uomo?
- ii) Tra l'altro, le forze in campo non sono assolutamente sproporzionate (tra l'altro Dio mette in gioco proprio questa sproporzione)? Ma allora Dio è il Padre che aiuta l'uomo a camminare o non è un despota che lo schiaccia?
- b) Tra l'altro più che un discorso sembra solo un insieme di affermazioni ironiche sulla pretese di Giobbe. È una ironia che ricorda tanto da vicino l'ironia (solo che in questo caso era davvero tragica) di Dio verso Adamo che dopo il peccato davvero è diventato un dio visto che conosce il bene e il male (Gen. 3, 22)
- c) 38, 1: *Il Signore rispose a Giobbe in mezzo al turbine*: da subito Dio getta sul piatto tutta la forza della sua trascendenza; a questo punto, da un punto di vista strettamente razionale, ogni replica di Giobbe (diversa da quella che effettivamente c'è) è impossibile, ogni discorso è finito sul nascere. Però:
- i) comunque Dio si fa incontro, in qualche modo si fa 'determinare' dalla protesta di Giobbe; per cui, anche se nel turbine, Dio si mette a livello di uomo (solo che a questo punto la risposta sarà inevitabilmente una non risposta proprio perché non ci è accessibile il senso del tutto, quel senso che il dolore mette in crisi, e proprio per questo è tanto drammatico): nel dolore, nel male, non abbiamo di fronte il nulla, il vuoto. Ci sarà sempre un interlocutore, per quanto apparentemente lontano, silenzioso; uno che comunque ascolta e che in qualche modo risponde.
- ii) Comunque Dio formula una parola, un discorso; cerca l'impossibile incontro proprio per mostrare l'impossibilità della parola, del discorso umano, l'impossibilità di ridurre Dio a misura di uomo. Infatti:
- (1) I primi due capitoli iniziano in cielo; l'origine del male sembra essere la scommessa tra Dio e Satana
- (2) Ora nella risposta di Dio Satana non entra mai in ballo. Quindi la scommessa, il gioco, l'irrazionalità almeno apparente del tutto, non sono mai tematizzati. Però non si possono neppure sopprimere, non possiamo far finta che non ci siano i primi due capitoli. Allora, nella risposta di Dio, il gioco, la scommessa irrazionale... restano sempre nello sfondo. Esiste, nel male, nel dolore, uno sfondo indicibile, impensabile, sempre e comunque ingiustificabile.
- d) Non sono discorsi (almeno dal punto di vista umano) perché qualunque discorso presuppone che si accetti l'interlocutore in quello che dice, anche se non siamo d'accordo. Qui, invece, Dio sembra trattare Giobbe da insipiente. Ora le parole di Giobbe
- i) Per Giobbe sono sensate, sono espressione vera della sua tragedia; e anche per noi hanno senso, per quanto non siano che proteste e non un vero e proprio discorso razionale.

- ii) Per Dio non hanno senso, sono insipienti (2)
- iii) Lo stesso vale per gli amici e per Eliu: sono parole insipienti (anche se per motivi radicalmente diversi da quelli di Dio)
- iv) La conseguenza è che, fatta eccezione per chi le esprime, le parole nel dolore, per Dio o per chiunque altro, sono parole insipienti, insensate. A questo punto ha senso parlare nel e del dolore? La parola dell'uomo (che sia Giobbe o i quattro) è parola insipiente; l'unica diversità è che in Giobbe l'insipienza è innocente, nei quattro è colpevole. L'unica parola, non sensata, ma innocente possibile è quella della protesta; del resto non è detto che si possa definire insipiente nella misura in cui è protesta, dato che la protesta denota prevalentemente uno stato interiore più che la volontà di comprendere la realtà tutta.

3) Il contenuto

(cfr. GUTIERREZ G., Parlare di Dio a partire dalla sofferenza dell'innocente, Queriniana 1986, 142 ss.)

- a) Il discorso di Giobbe è insipiente perché essendo creatura non può conoscere l'origine, il fondamento del tutto e i limiti di ogni realtà (38, 4 ss.)
- b) Dio
 - i) Pone il fondamento di tutto (38, 4 ss.); questo fondamento lo pone sul nulla: *Egli stende il settentrione sopra il vuoto, tiene sospesa la terra sopra il nulla* (26, 7); la sua opera è la costante vittoria sul nulla; quindi se il male è la vittoria del nulla sulla vita, questo è solo apparenza, perché dall'origine la vittoria sul nulla è stata realizzata da Dio.
 - ii) 38, 28 ss.: *Ha forse un padre la pioggia...?* Dio non è un creatore indifferente alla sua opera, ma è padre delle sue creature, di tutte, di quelle viventi (38, 39 – 39, 30) come di quelle non vive come la pioggia.

Tutto è frutto della iniziativa gratuita di Dio che tutto apprezza e tutto ama.

Tutto ha senso in questa visione di radicale gratuità e tenerezza: è Dio che 'sperpera' la pioggia anche per il deserto, terra senza uomini e che tuttavia è oggetto dell'attenzione di Dio (ricorda il seminatore di Gesù che semina anche sulla strada) 38, 25 ss. Tutto è solo gratuità e non retribuzione.

Per questi motivi bisogna liberarsi dalla visione antropocentrica del mondo, visione in cui è racchiuso anche Giobbe. Da nessuna parte è detto che il mondo debba essere finalizzato all'uomo; tutto ha valore in sé, proprio perché tutto è voluto da Dio e Dio si preoccupa di tutto.

Proprio perché il mondo non è antropocentrico, non è per la nostra utilità e non è per la nostra retribuzione in bene o in male. Proprio perché non sappiamo il fondamento del mondo è assurdo pretenderlo finalizzato all'uomo. Di conseguenza bisognerebbe cambiare il punto di riferimento da cui interpretare il mondo e noi stessi:

- (1) il mondo ha senso in se stesso; a vederlo bene potrebbe essere rivelatore di Dio. L'uomo non può continuare a giudicare tutto dal suo punto di vista, dal punto di vista della sua utilità; deve riapprendere a valutare tutto in se stesso, per il suo valore, proprio perché tutto ha valore. Ogni cosa esprime la forza e la gioia di Dio creatore.
- (2) L'uomo dovrebbe inserirsi in questo mondo che è permeato di attenzione e di amore da parte di Dio (non antropocentrismo ma cosmocentrismo; è un ritorno al paganesimo? No perché il mondo è creato e per questo è positivo e segno dell'amore di Dio. Inserirsi in esso non significa solo inserirsi nella naturalità e positività del tutto, ma inserirsi nell'amore di Dio che si rivela anche nella pioggia... Tutto riacquista valore, senso. In questa globalità di senso è ancora possibile che la rosa germogli sulla spazzatura).
- (3) 39, 5 – 25: il problema della giustizia: le categorie umane che ci impongono una giustizia retributiva, di fatto ci impediscono di comprendere il significato ultimo dell'agire di Dio e della realtà. Dio è libero e il suo amore sta alla base di tutto; si compiace, trova la sua gioia nella creazione e nella cura della creazione. Per questo Dio invita Giobbe a condividere questa gioia e questa meraviglia per tutta la creazione espressione dell'amore libero e gratuito di Dio. In altri termini Giobbe è invitato a vedere nella creazione un atto finalizzato sempre e solo alla vita; quindi a vedere nella creazione un atto di liberazione dal nulla, un atto salvifico. Se questo vale per la creazione, vale anche per l'uomo che è immagine di Dio. Questa lettura, questa visione è possibile solo se rifiutiamo di ingabbiare Dio nelle nostre categorie.

- c) Dio e il male:
- i) Il male nella creazione:
 - (1) 38, 8 ss.: il mare, simbolo del caos, delle forze contrarie alla creazione, è stato da Dio imbrigliato. Quindi il caos, il nulla del caos, non avrà mai il sopravvento.
 - 40, 15 – 41, 26: Behemot e Leviathan: anche queste forze vive del caos, della distruzione, Dio non le distrugge; però le controlla, le domina. C'è il male nel mondo, ma il mondo non è male.
 - (2) 38, 17: *Ti sono state indicate le porte della morte e hai visto le porte dell'ombra funerea?* C'è la morte, ma anche essa ha dei confini ben determinati posti da Dio; quindi la sua forza non è illimitata né incondizionata.
 - ii) Il male morale

40, 9 – 14: il potere di Dio ha un limite:

 - (1) la libertà dell'uomo; Dio si impone dei limiti determinati dall'esercizio della libertà da parte dell'uomo (cfr. Sap. 11, 23 – 26)
 - (2) la distruzione dei malvagi non rientra nella logica di Dio, nella sua giustizia; la tenerezza e la gioia di Dio per la creazione, vale per qualunque vita, anche per la vita dei malvagi
Il Dio potente è un Dio che decide di farsi debole, di scomparire quasi di fronte alla libertà dell'uomo, anche se libertà malvagia.
 - iii) La lotta al male:
 - (1) Il Dio della creazione, però, è anche il Dio che crea la luce che permette la lotta contro il ladro, il delinquente che approfitta delle tenebre (38, 12 – 15); in questo senso, con la luce, permette anche a noi di lottare contro il male, ci permette se non di eliminarlo, almeno di cercare di limitarlo. In questo senso, allora, Dio è anche Dio della storia e non solo della creazione.
 - (2) Quindi il male esiste (è la forza persistente del nulla?), c'è nella natura e nella storia. Però sulla forza del nulla prevale sia nella natura come nella storia la forza dell'ordine, della vita, del bene.

La reazione di Giobbe

- 1) 42, 2. 5: *Comprendo... Io ti conoscevo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti vedono.*
 - a) Si passa da una teologia su Dio come quella degli amici e di Giobbe stesso, a una esperienza di Dio, esperienza che diventa occasione di fiducia, lode al suo mistero che si rivela, si fa presente nella creazione, nella storia secondo progetti impensabili all'uomo, eppure progetti di vita, di salvezza.
 - b) Quindi si passa dal Dio teologico, catechistico (a immagine dell'uomo) a una esperienza di un Dio amoroso, salvatore; dal discorso, alla comunione con Dio. Dal Dio oggetto di discussione, di dibattito, a una persona da incontrare e, alla fine, incontrata; e, in ultima analisi, all'uomo basta la vicinanza di Dio (cfr. Sal. 74)
- 2) 40, 3 – 5: riconosce tutta la sua piccolezza; quindi di non essere il centro del mondo e di non poter formulare discorsi assoluti come aveva fatto precedentemente. Di fatto è il crollo di Giobbe di fronte a Dio. Ma questo crollo lascia intatto il perché del dolore: non saprà inquadralo nel tutto, sa che Dio è attenzione amorosa, però il perché del male non lo sa proprio.
 - a) Giobbe fa rabbia: come mai, adesso tanta remissione? Anche se non è del tutto semplice parlare di remissione proprio perché Giobbe non ritira mai la sua affermazione di innocenza e quindi la sua implicita protesta.
 - b) Fa tenerezza: precedentemente schiacciato dal male, ora si trova 'schiacciato' da Dio, da una trascendenza che non ammette obiezioni né interlocutori. Però, anche in questa prospettiva, più che schiacciato dalla trascendenza Giobbe si torva di fronte a Dio; nell'incontro non capisce il perché del male, forse non è possibile capirlo, però si trova di fronte a un Dio che lo pone sul piano dell'amore gratuito. Questo non toglie i problemi di comprensione, però non si tratta più di accettare un ordine che appare ingiusto
 - c) È il fallimento di ogni discorso, di ogni possibile dialogo con Dio (data la sua trascendenza), come anche di qualunque accusa a Dio (data la nostra incapacità di comprensione)
- 3) Resta solo la possibilità del silenzio?
 - a) Sembrerebbe di sì: 42, 3: *Ho esposto dunque senza discernimento cose troppo superiori a me, che io non comprendo;* e se non comprendiamo è inutile parlare.

Però il silenzio dell'uomo diventa anche silenzio di Dio se è vero che per Genesi Dio è dialogo con Adamo; quindi il fallimento dell'uomo è anche quello di Dio; e sull'incomprensione non è possibile nessuna relazione uomo – Dio

- b) Però Giobbe non fa silenzio; non fa silenzio di fronte alle obiezioni dei quattro teologi; non fa nemmeno del tutto silenzio nemmeno di fronte a Dio, anche se le sue parole acquistano una prospettiva del tutto diversa, non più di contestazione, ma di accoglienza, umile, fiduciosa.
- i) Giobbe parla e non dice cose errate. Perché? Perché non fa i sistemi sul dolore; ma parte dalla sua esperienza: è la sua esperienza drammatica a parlare. La parola diventa espressione della sua tragedia, del suo male e della sua incapacità a credere, ad aver fiducia in un Dio che punisce per niente e, insieme, della sua incapacità di staccarsi da un Dio che ritiene comunque amore. Parla a partire dalla contraddizione della propria situazione concreta e di fede, parla a partire dalla povertà vissuta della propria fede. Accetta che ci sia la libertà di Dio anche se incomprendibile, anche se tragica per noi. Non trova un senso plausibile per la sua situazione e tuttavia continua a cercarlo senza dare risposte apparentemente definitive. Si aggrappa al senso possibile di un Dio non tiranno anche se questo senso non riesce con le sue forze ad afferrare e a possedere; il senso per lui è una scommessa nonostante tutto.
- ii) 42, 7: l'accusa ai teologi è che *...non avete detto di me cose rette come il mio servo Giobbe*: epure razionalmente sono non solo perfettamente comprensibili, ma anche giuste. Nonostante tutto dicono cose errate perché i loro sono sistemi; è il prevaricare della ragione sull'esistenza, è la violenza della ragione sull'esistenza. E questo diventa prevaricazione e stupida violenza anche contro Dio proprio perché al discorso universalizzante della ragione non può sfuggire nemmeno Dio. Solo che Dio è persona non è né un'idea né un universale.
- iii) Sul dolore sono possibili:
- (1) Parole come quelle dei tre amici. Parole di spiegazione e di giustificazione inevitabilmente tirando in ballo sempre Dio visto che il problema del male è problema del senso di tutto: però sempre e comunque parole errate.
- (2) Parole come quelle di Giobbe:
- (a) che sono parole di protesta; e per Dio sono parole legittime, vere; quindi è vero che esiste nella nostra esperienza una radicale contraddizione tra il nostro essere, il nostro desiderio, il senso che crediamo di cogliere, la fede che cerchiamo di avere e la situazione concreta; è vero ed è giusto protestare; anche con Dio; solo che la protesta ammette la possibilità di un Dio diverso da quello che pensiamo; la protesta resta comunque una ricerca di Dio, un protestare con Dio, non un discorso neutrale su Dio come quello dei tre amici.
- (b) Parole di accettazione, di fede, di riconoscimento della propria povertà: parole rese possibili dall'incontro con Dio
- (3) Ci sono parole di consolazione?
- (a) Nelle intenzioni tali dovevano essere le parole dei tre amici 2, 11. Solo che non sono assolutamente parole di consolazione, anzi aggravano la situazione.
- (b) Se non la comprensione, la 'consolazione' avviene a Giobbe dall'incontro con Dio. Solo Dio a consolare, non l'uomo.
- Ogni parola umana non fa che aggravare la situazione di dolore. Però è anche vero che Dio parla anche attraverso l'uomo. E qui si ripropone il problema:
- (a) Chi si pretende sicuro di parlare con le parole di consolazione di Dio e non con le parole false, violente e causa di ulteriore male dei tre amici?
- (b) Chi, nel dolore sa riconoscere nella parola di un uomo la parola di Dio?
- iv) Perché l'accusa di dire cose errate non vale per Eliu (42, 7) che, quindi, non è condannato?
- (1) Perché ha detto cose rette? Il male come funzione pedagogica? Però anche questo sembra un discorso che inquadra, vincola Dio alle nostre idee, quindi scorretto.
- (2) Perché è giovane?

Conclusioni

- 1) Il male
- a) c'è: sia a livello naturale, sia a livello morale.
- i) Il male, basterebbe avere uno sguardo libero sulla realtà, condiziona la realtà, ma non è la realtà che è molto più positiva del male pensabile.

- ii) Il male è comunque sotto controllo di Dio e non avrà mai il sopravvento.
 - iii) Noi stessi grazie all'aiuto di Dio (la luce che ci concede contro le tenebre) possiamo e dobbiamo combatterlo, però non possiamo mai pretendere di toglierlo, di sradicarlo; anche perché il male, a livello morale e sociale si concretizza nel malvagio; e della vita del malvagio è difensore Dio (Gen. 4 e Caino). Questo contro ogni pretesa di purezza ideale, contro il pericolo di ogni ideologia che prometta il mondo futuro ideale.
- b) Però nessuna parola di Dio, di Giobbe o degli altri quattro sa spiegare l'origine del male stesso. È una presenza inquietante, è una presenza che ci fa soffrire, che sembra annullare noi stessi. L'unica soluzione è radicalizzare, nonostante tutto, la nostra fiducia in Dio.
- 2) La domanda di Giobbe nasce dalla fede (la risposta nasce dalla scienza, dalla teodicea). Il male, come problema viene radicalizzato proprio dalla fede. Perché c'è fede c'è questo interrogativo drammatico, angoscioso (cfr. Gesù sulla croce). È il silenzio, la lontananza di Dio che sono insopportabili per chi ha fede e deve condividere l'esperienza di Giobbe. Il dolore è crisi della fede, crisi che può essere sia purificazione, sia sfida alla fede stessa. Comunque è la fede che mantiene aperto e radicalizzato il problema, non la filosofia o la teologia.
- 3) La teodicea pretende di schematizzare Dio; in questo sta anche la pretesa di poter predeterminare la logica di Dio e, quindi, di poter dire cosa per Dio sia bene o male, come si comporti Dio. Solo che a questo punto abbiamo a che fare non con un Dio ma con un idolo, tra l'altro abbastanza povero, più povero degli dei pagani che mantenevano una radicale libertà, se non indifferenza nei confronti degli uomini. Il pericolo dell'idolatria è il pericolo sempre nuovo per il credente. Solo che l'idolatria diventa immediatamente la possibilità o la pretesa di giudicare gli altri in nome di Dio; quindi diventa condanna degli altri, esclusione, ulteriore male. La libertà di Dio non è vincolata alla nostra logica, non è vincolata alla nostra idea di retribuzione, non è legata a quello che noi riteniamo bene o male. È incontrando questa libertà che Giobbe realizza anche la sua; anche Giobbe si libera dalla propria pretesa di predeterminare bene e male, giusto e ingiusto.
- 4) C'è una risposta?
- a) Il discorso di Dio, di fatto, non è una risposta. Solo obbliga Giobbe a permanere nello stupore derivante dallo squilibrio tra la sua povertà, la sua piccolezza, la sua insignificanza anche cronologica (la pretesa di trovare la risposta al dolore pretende di risalire all'origine, oltre il proprio tempo) e la realtà tutta. Il risultato del discorso di Dio è di mantenere Giobbe nella visione dialettica della grandezza del tutto e della sua piccolezza, della sua povertà.
 - b) Se risultato è lo stupore: stupore che nasce dalla contemplazione della realtà, della sua grandezza e della sollecitudine di Dio; contemplazione che è ascolto silenzioso ed accogliente. Dalla contemplazione e dal silenzio forse è possibile ricavare qualche parola (anche se non di spiegazione). In termini religiosi è solo dal silenzio, dalla preghiera e dalla sua inconcludenza che potrebbero nascere parole significative.
 - c) Lo stupore è il riproporsi costante della domanda, quindi è il riaffermarsi della vera origine del pensiero. Allora, nel dolore il pensiero ritrova le sue origini; ma ritrovandole non le sa neppure superare. Nel dolore il pensiero è sempre e solo all'inizio; le sue parole, i suoi discorsi sembrano inconcludenti. Forse non lo sono; solo devono portare alla coscienza che siamo sempre e solo all'inizio e da qui non ci si sposta; e la pretesa di esserci spostati è solo presunzione idolatrica.
 - d) Se, pur cercando di penetrare sempre più a fondo, se cercando di comprendere, ci troviamo sempre e solo all'inizio, allora significa che con il problema del dolore ci troviamo di fronte all'infinito, a un problema infinito. Il dolore ci pone di fronte all'infinito.
 - i) Perché è esso stesso sempre infinito, mai finito, sempre eccedente tutte le misure di accettazione oltre che di comprensione (anche per questo la domanda non può che riproporsi costantemente in modo nuovo; e il riproporsi continuo significa, appunto, che siamo sempre e solo all'inizio).
 - ii) Perché, anche se semplicemente come sfida, come protesta, ci pone di fronte all'infinito; un infinito magari solo invocato, solo contestato... Il problema è mantenersi in questa apertura possibile all'infinito e non voler racchiudere l'infinito nelle nostre categorie come corre il pericolo di fare la teodicea
- 5) A cosa possiamo arrivare? Visto che a qualcosa ci deve pur portare il nostro pensiero. 36 - 37
- a) Dio premia i buoni e punisce i cattivi (anche se non possiamo dire cosa significhi questa punizione data la pazienza di Dio, dato che Dio è preoccupato di tutti anche degli iniqui)
 - b) 36, 10. 15: il male potrebbe essere un mezzo che Dio ci offre per la nostra correzione
 - c) 36, 19: *Può forse farti uscire dall'angustia il tuo grido, con tutti i tentativi di forza?* È una situazione, quella del dolore, in trascendibile; rassegnazione? Fiducia? È vero che il grido ha il vantaggio ω-

mai di farci sentire ancora vivi; resta che dobbiamo anche capire che non risolve nulla. E se il grido è l'ultima risorsa, allora vuol dire davvero che abbiamo attinto alle sorgenti della nostra povertà che è da accettare perché

- d) 36, 22 – 37, 24: noi siamo solo creature; per questo dobbiamo riconoscere e accettare la trascendenza di Dio; una trascendenza che non è per schiacciarci, però una trascendenza che resta in tutta la sua incomprendibilità. E il discorso della creazione da parte di Dio che qui fa Eliu è praticamente identico a quello di Dio.

Questo è quello che con la nostra ragione possiamo affermare; e la ragione crediamo che non sia qualcosa di negativo; crediamo che sia dono di Dio. A questo, fondamentalmente, arriva Eliu (e forse per questo non viene condannato da Dio); solo che compie l'errore di ritenere il suo sapere un sapere ispirato e quindi divino; quindi lo ritiene esaustivo.

L'errore della ragione è: a partire dal fatto della incomprendibilità (a cui la ragione da sola dovrebbe arrivare vista la sua limitatezza)

- a) voler rendere tutto comprensibile e, quindi, giustificare tutto a partire dai propri criteri, che poi sono criteri di ordine morale; cadendo in questo modo nel moralismo più retrivo;
- b) non accettare l'incomprendibilità e, quindi, non rischiare il salto del confronto con Dio oltre tutte le nostre valutazioni; non accettare il rischio della fede in un Dio che più che giudice, che calcolatore del bene e del male, è padre di tutti anche della belva del deserto, tanto più degli uomini.

DOSTOEVSKIJ (letto da Pareyson)

Cfr.: PAREYSON L., Dostoevskij, Einaudi 1993

PAREYSON L., Ontologia della libertà, Einaudi 1995

Il male

L'ambiguità dell'uomo:

- 1) Memorie del sottosuolo: di fatto l'unico oggetto di analisi di D. è l'uomo del sottosuolo, il fondo oscuro dell'uomo, il suo desiderio di negazione, la sua volontà di male, di pervertimento. L'uomo è anche capriccio, cattiveria gratuita, crudeltà. È in se stesso diviso e porta in sé un "moi haïssable", nascosto a tutti anche al soggetto, o che il soggetto tende a nascondere. In tutti, anche negli umiliati ed offesi, c'è egoismo, odio, gusto nel veder soffrire, piacere di fare il male, offendere, far soffrire (la massima espressione di questa negatività è il padre Karamazov). La persona cerca inutilmente di negare il proprio sosia, il proprio alter ego; cerca inutilmente di fuggire da se stessa. L'uomo è scisso perché è radicato in lui il male; ciò che è reale non è l'armonia, ma la frattura e, di conseguenza, o la redenzione o la perdizione.
La radice di tutto questo sta nella libertà dell'uomo. Una libertà che non è sottoposta alla ragione (quindi non prevedibile) contro tutte le pretese delle ideologie. L'uomo è questa tendenza al male in cui la ragione è impotente. Male che non necessariamente deriva dall'ignoranza. L'uomo fa il male proprio perché lo conosce. L'uomo non è ragione ma volontà che vuole affermarsi anche con l'irrazionale, con il male.
- 2) Questa ambiguità davvero coinvolge tutti gli aspetti dell'uomo:
 - a) Ambiguo è il bene; che potrebbe essere solo maschera; oppure bene imposto che allora si tramuta immediatamente in male; il bene esiste solo nella misura in cui vince il male superando l'innocenza.
 - b) Ambiguo è il male che ha una esistenza parassitaria; però affermandosi nega la realtà, la persona di cui è parassita e quindi finisce per negare se stesso e, quindi, potrebbe aprire le porte all'accesso del bene che, del resto, non potrebbe essere quello che è (vittoria sul male) se non esistesse il male.
L'uomo, la sua coscienza è terreno di lotta tra il bene e il male che, però, nell'atto di dividerli li accomuna sotto il peso di una opprimente ambiguità.
Per cui anche il male potrebbe avere una funzione positiva, costruttiva anche se in sé è distruttivo, proprio in quanto contribuisce a distruggere il falso bene; questa opera costruttiva è continuata dal bene; quindi tra i due c'è una certa collaborazione.
Bene e male hanno la stessa energia, solo che
 - a) Nel male è senza scopo e autodistruttivo; si tramuta nel titanismo che però, di fatto, getta l'uomo nella sotto umanità (l'uomo viene ridotto a pidocchio; cfr. Raskolnikov)
 - b) Nel bene questa energia ha uno scopo, quindi si rigenera e si riconferma costantemente e si realizza nel cristianesimo. Anche in questo caso l'uomo si pone oltre il bene e il male, affranca dall'etica perché ne supera il bisogno e afferma anch'esso la libertà illimitata con l'esempio di Cristo, l'unico che veramente libera.
 - i) La madre dell'Adolescente è colpevole (di fatto ha tradito il marito, sedotta dal padrone resta fedele al padrone e lascia che il marito se ne vada); però è una figura positiva perché subisce la vita, però con fermezza, senza lasciarsi dominare dagli eventi. Per lei destino colpa necessità e sacrificio formano una cosa sola; sa che è colpevole, ma non pensa di cambiare vita. È colpevole, però sente la mano di Dio su di sé; è pia anche se questo non le fa evitare il peccato. Per la mentalità occidentale, per il pensiero euclideo, è inconcepibile. Però lei non chiede di capire; la sua sorte è soffrire fino in fondo il mistero di questa vita. Dio viene incontro nell'esistenza quotidiana; questa esistenza è incomprensibile e, perciò, Dio è mistero.
 - ii) Macario (sposo della madre dell'Adolescente) è segno della contraddizioni inconciliabili della vita (deve lasciare la moglie che ama e continua ad amare); è la forza paterna di comprensione che non giustifica il male e tuttavia sa sopportarlo. Soffre, è stato offeso, però non respinge gli uomini dai quali sono venute le sofferenze; accetta queste e quelli. È una grandezza spirituale che vince tutte le contraddizioni.
 - iii) Lo stesso vale per Sonia: si prostituisce e proprio così è "creatura di Dio", su di lei sta il mistero della Provvidenza; non chiede nulla, non rifiuta nulla (nemmeno la madre che le suggerisce la prostituzione). Non si difende, non si ribella, però non è debole; esige da Raskolnikov l'espiazione, però lo segue ed espia con lui in Siberia., è aderenza alla realtà (la sua famiglia; re-

altà che è tutta dolore). Ciò che in lei vive è puro dono di sé e non considera il valore della posta in gioco: dona tutto anche quando tutto sembra inutile. Nella corruzione vive una profonda vita cristiana. Applicare il metro della ragione e della giustizia in questo caso non conduce a nulla. Dio per lei è tutto, è la sua forza; non giustifica la sua esistenza, la vive, la subisce; non ne fa una teoria, nemmeno per comprenderla: tutto diventerebbe falso, ingannevole, demoniaco se si giustificasse

Le espressioni del male:

- a) L'uomo non è solo ragione; l'uomo è anche volontà. Nella volontà sta tutta la sua singolarità; e grazie alla volontà, libera, può preferire alla affermazione la distruzione, la negazione, la volontà di fare il male. L'uomo vuole essere libero ed agire come gli apre; qui sta la possibilità del male da parte dell'uomo. Il male, allora, non è incapacità dell'uomo (Agostino), suo difetto, ma è volontà di libertà illimitata, non soggetta a nessuna legge, nemmeno quella del proprio interesse. Il male è il prodotto della volontà e della libertà.
- b) Il male nasce dalla trasgressione in vista dell'affermazione di una libertà che si pretende assoluta; quindi diventa titanismo, volontà d'essere super uomo, al di là del bene e del male. Solo che una libertà assoluta fallisce, arriva a negare se stessa e il super uomo diventa pidocchio. Questa libertà senza scopo, gira a vuoto, diventa noia, indifferenza, sperimentazione estetica, annientamento, morte dell'anima e assoluto vuoto spirituale (il peggiore dei mali). Qui sta il nichilismo. È solo forza di negazione che finisce per negare gli altri (il gusto del far soffrire per affermarsi) e se stessa.
- c) Il fare il male per il gusto della trasgressione diventa profanazione (violazione di una cosa sacra), violazione dell'innocenza. La crudeltà è il gusto di far soffrire, l'odio per l'innocenza, soprattutto verso i bambini.
- d) Dalla profanazione si passa alla abiezione, al godimento della bassezza morale in cui si precipita: Nel sudiciume ci si sta bene: tutti lo condannano, però ci sguazzano dentro" (il padre dei fratelli Karamazov).
- e) Il problema è che l'uomo non regge questa situazione; quindi l'abiezione diventa perdita della personalità: la forma più radicale di male può esistere solo nella forza della propria negazione, nella disgregazione totale (Ivan diventa folle).

Fondamento del male:

- a) Il male esiste; però non è un principio ontologico. Ontologicamente non è sussistente; però la vita dell'uomo è sotto il segno della lotta tra bene e male. Il male
 - i) Non è il momento negativo della dialettica (idealismo): tutto è ridotto a commedia.
 - ii) Non è un limite inerente alla finitezza umana, non è un prodotto dell'ambiente da cui tutti saremmo condizionati (positivismo): in questo modo si nega la responsabilità e la libertà dell'uomo e quindi si reca un insulto alla dignità dell'uomo
 - iii) Il male è il volontario allontanamento dall'essere; si fonda sulla libertà che quindi si pone la condizione del male. Quindi il male è delitto e, di conseguenza, richiede il castigo per una esigenza intrinseca della libertà.
 - iv) Comunque il delinquente è uno sventurato e merita la nostra compassione e solidarietà, perché tutti noi siamo come lui.
- b) Esiste solo il bene; il male non ha una vera realtà proprio perché è negazione e tende al nulla.
 - i) Non è un principio opposto a Dio, al bene; però è un principio opposto all'essere assoluto di Dio; non è assenza, privazione, ma è positivamente resistenza, ripudio.
 - ii) Il male non può nulla contro l'Assoluto; per questo si attacca al finito; e diventa il ripudio della presenza dell'Assoluto nel finito. Ontologicamente il male è nulla (e non può nulla nell'Assoluto visto che nulla può negare l'Assoluto; quindi a livello di Assoluto il male è puro inesistente); può esistere solo nel finito.
 - iii) Essendo nulla ha bisogno di un sostegno di un sostegno ontologico per poter esistere; in questo modo l'essere finito può fornirgli questo sostegno e il male da irreale diventa reale. Quindi il male ha una esistenza parassitaria.
 - iv) Essendo negazione dell'Assoluto nel finito, monopolizza il finito, recide la radice che tiene legato il finito all'essere e conferisce al finito il carattere di assoluto; diventa, quindi, ateismo, che non è negazione teorica, ma condotta di vita; a sua volta l'ateismo produce il male: se Dio non esiste tutto è permesso. Viene, quindi, negato lo statuto metafisico ed etico dell'uomo; viene eliminata

la differenza uomo – Dio e bene – male. Ciascun uomo è Dio. Il male, però, trascina il finito verso l'autodistruzione proprio perché il male è forza di negazione, che tende al proprio annientamento.

- v) Se il male è forza di negazione che diventa autonegazione; allora la negazione del male prepara la strada al bene; ed è il bene, tra l'altro, che deve vincere proprio perché è solo il bene ad esistere. L'instaurazione del bene è prima di tutto autodistruzione del male. E il male portato alle estreme conseguenze si trasforma in bene: "l'estasi è possibile solo nel trivio" (il santo peccatore); anche se questo non accade meccanicamente, ma presuppone la scelta del bene nell'abisso del male. E' in questa enigmaticità che l'uomo deve comprendere se stesso. È il senso di Delitto e castigo, dei Fratelli Karamazov...

Il bene

- a) Il bene non si impone (diventerebbe male), può essere accolto solo nella libertà; non si difende e non si annuncia (il Cristo del Grande Inquisitore fa sempre silenzio); il bene vince con il silenzio (è il diavolo ad essere verboso); è il silenzio la vera realtà.
- b) In ogni uomo c'è un insieme di bene e male (per questo non ci sono buoni o cattivi in senso assoluto); Dostoevskij voleva scrivere "Agiografia di un gran peccatore" (santo peccatore): non lo fa, però divide i due aspetti in Myskin e Stavrogin, e li riunisce nella famiglia Karamazov. Il male è nel cuore dell'uomo (anche Alëša è Karamazov). Dmitrij Karamazov è la sintesi: "era un vizioso ma amava il bene": nella depravazione resta sempre un'ultima risorsa, l'amore di Dio. Il male portato alle estreme conseguenze può lasciare il posto alla possibilità del bene: "Se vado dietro al diavolo sono pur sempre tuo figlio, Signore, e ti amo".
- c) Il passaggio dal male al bene è possibile perché nel mondo esiste un Essere che può perdonare e ha il diritto da farlo, e perdona tutto, tutti e per tutti, un Essere che è amore infinito. È possibile il passaggio perché il principio del bene, grazie a questa possibilità di perdono, è superiore al male.
- d) Riconoscere il male significa riconoscerne la nullità, e, quindi, restituire il finito al suo rapporto con l'Essere, ristabilire l'armonia ontologica: questo è il senso del perdono, dell'amore, ed è causa di gioia.
- e) A livello umano tutto questo è reso possibile dalla consapevolezza della comune colpevolezza di tutti e, quindi, dal perdono reciproco. Esiste una solidarietà inseparabile e invisibile che dovrebbe determinare le nostre relazioni. Per questa solidarietà ognuno è colpevole delle sue e delle altrui colpe, è colpevole di tutto, per tutti, davanti a tutti. In questo senso non ci si riconosce mai abbastanza colpevoli.
- f) L'universalità della colpevolezza genera l'universalità dell'amore, del perdono senza giudizio. Grazie a questo amore e perdono universali si realizza l'unità degli uomini, proprio perché l'amore supera le leggi della negazione e, quindi, della disgregazione (qui si basa l'amore per i peccatori e per lo stesso peccato). La solidarietà nel peccato deve portare alla solidarietà nell'espiazione: espiazione per tutti anche per le colpe non commesse (Dmitrij Karamazov va in Siberia anche se innocente), sentendo come proprio il dovere di non giudicare nessuno proprio perché anche noi siamo delinquenti. Solo amando il delinquente, lo si redime. Amore e perdono sono l'unico mezzo di salvezza.
- g) L'amore per il delinquente non trova nessuna giustificazione razionale e per questo sembra irrazionale (cfr. Ivan). Di fatto questo amore è una verità che precede ogni logica e ogni ragione: è una fiducia nella logica dell'essere e del bene; una logica in cui tutti ci troviamo per il fatto stesso di esistere.
- i) Amore perché la vita si presenta come armonia eterna ed universale; ed è questa armonia l'origine della gioia donata da Dio che consiste, poi, nel radicare la nostra vita nell'Assoluto.
- ii) In questa armonia si coglie la bellezza ed è "la bellezza che sola salverà il mondo". Bellezza che è Dio che si rende presente in tutto. È esperienza dell'unione di Dio con la natura e di Dio con l'uomo; esperienza dell'unione universale. Questa unità è la bellezza che è armonia e che si presenta all'uomo sempre e solo come mistero proprio perché l'uomo è abituato a cogliere la realtà nella separatezza e non nell'unione. Nella bellezza l'uomo consente al creato come Dio al momento della creazione (era cosa buona); quindi l'uomo si sente, con il creato, accolto e contenuto in Dio. Solo che questa unione uomo – creato è sempre resa precaria dal peccato da cui è presente il creato. Per questo l'armonia (quindi la bellezza) è sempre da realizzare, da raggiungere; è un dovere. In questo l'uomo può essere aiutato dal Cristo.

Dal male al bene: la libertà

Data la natura ambivalente dell'uomo, il passaggio dal male al bene

- i) Non può avvenire in base alla dialettica della necessità (Hegel) per la quale il male sarebbe necessario per passare al bene, quindi diventerebbe un momento del bene. Solo che in questo modo si cade nell'indifferentismo, la duplicità dell'uomo diventa solo ambiguità; ci troveremmo di fronte a una ragione che media e giustifica tutto.
 - ii) Ci deve essere una dialettica della libertà; restano i due termini contraddittori e tra i due si tratta di scegliere. La vera dialettica è quella della libertà che deve scegliere. L'esempio più evidente si ha nella fede: il credente è più vicino all'ateo assoluto che all'indifferente perché l'ateo ha in comune con il credente il problema anche se diverge nella soluzione; l'indifferente non ha nulla in comune con nessuno dei due. Proprio perché la dialettica della libertà impone una scelta (quindi è impossibile l'indifferenza) il malvagio ha sempre la possibilità della rigenerazione. L'esperienza della libertà è più profonda di quella del male; essa sola è indispensabile per il bene; solo grazie ad essa esiste il male; solo la libertà fa sì che il dolore possa diventare patimento.
- a) Il bene presuppone la libertà; infatti potrebbe essere negato
- i) Con la scelta del male, scelta di libertà; solo che qui la libertà si nega (anche se resta la possibilità del ritorno e della scelta del bene)
 - ii) Con l'imposizione del bene: questo elimina la libertà e il bene che è tale solo se è libero
- Ugualmente deleterie sono sia la libertà cattiva sia la necessità del bene.

Quello che vale per il bene vale anche per la verità che è tale solo se accolta nella libertà che per essere libertà deve essere assieme possibilità di fede e di dubbio. Non si è né costretti alla verità né nati nella verità; la verità è sempre e solo lotta con il dubbio, e così la fede. La libertà è sempre una prova; ed è il peso troppo grave portato da Cristo all'umanità (La leggenda del Grande inquisitore).

Bene e male sono frutto della libertà; quindi la libertà è un fatto originario: la libertà dà senso anche al male che è abuso di libertà, che però mantiene la libertà del superamento.

Quindi la libertà non è determinata dal bene e dal male. È assoluta; solo che a questo punto ci potrebbe essere la libertà assoluta dei Demoni oppure di Cristo.

La libertà del bene è tale solo se è anche libertà del male. Questo è quello che non hanno capito la chiesa temporale (Il Grande Inquisitore) e il socialismo che finiscono per realizzare il male completo perché non riconoscono la possibilità dell'errore, del dubbio; quindi non riconoscono la natura finita dell'uomo: solo che in questo modo tradiscono il bene. In questo modo pretendono di sostituirsi a Dio; così si diventa super uomo o uomo – Dio; solo che decadono a subuomini. L'uomo può salvarsi solo se conosce la sua misura, se, quindi, ammette l'esistenza di Dio.

- b) Dio è l'unico essere che può sovrastare l'uomo senza opprimerlo, può dare una legge che solleciti la libertà. Quindi alla base dell'esperienza originaria della libertà ne esiste un'altra ancora più originaria: quella di Dio. Dio non è un problema teorico, è il problema della vita. Dio si consegna alla libertà dell'uomo; e questa è la tragedia dell'uomo: il pericolo della scelta; ed è anche la tragedia di Dio che accetta di essere rifiutato.

Dio rende illimitata la libertà; in questo modo, visto che la libertà è seme la libertà tra due opposti, acuisce il senso della problematicità, della possibilità di due scelte opposte e sempre collegate.

La libertà è resa illimitata da Dio però nella linea della responsabilità, non dell'arbitrio.

Dato questo esiste uno stretto nesso libertà – Dio: né dio senza libertà, né libertà senza Dio. Per questo l'ateismo diventa negazione della libertà, della morale e dell'uomo stesso: senza Dio tutto è permesso; e l'ateismo è talmente distruttivo che porta al suicidio (Kirillov); l'ateismo che era affermato in nome della libertà assoluta dell'uomo, di fatto, con il suicidio nega se stesso e l'uomo.

L'esperienza di Dio è quella fondamentale perché include l'esperienza della libertà e, quindi, della scelta possibile tra bene e male (quindi include la possibilità del male) e si incarna in questa libertà. Allora, l'uomo è ricondotto alla sua misura (finita), alla sua colpa e al suo dolore, al suo mistero.

Dio, libertà e male: sono l'esperienza fondamentale e unica dell'uomo.

Alla presenza di Dio si scopre l'onnipotenza umana e la necessità del perdono universale e di prendere su di sé le colpe degli altri. Solo alla presenza di Dio la libertà umana diventa radicale (perché è libertà di scegliere Dio) e mette in gioco il destino dell'uomo. Però è proprio questa libertà che sottopone a costante dubbio la scelta di Dio; per questo Dio è sempre oggetto di un recupero, l'affermazione di Dio passa sempre attraverso il dubbio, l'ateismo e il nichilismo. La fede deve passare attraverso la forza della negazione. Solo questa fede tragica può essere credibile oggi; una fede che non è consolante perché Dio garantisce una libertà che è anche libertà del male, e riconduce l'uomo alla sua responsabilità. Dio non porta pace ma lotta.

Il passaggio dal male al bene

a) **Il dolore:** il passaggio dal male al bene (male e bene che tutti portiamo in noi stessi) è possibile grazie al dolore; cfr Raskolnikov Delitto e castigo), Dmitrij Karamazov; attraverso il dolore nasce l'uomo nuovo e si concretizza la possibilità della felicità. Con il dolore si comprende il male e lo si può capovolgere in bene. È nel fondo del dolore che l'uomo scopre la sua vocazione ultima: l'annientamento del male attraverso il riconoscimento del bene. Questo passaggio dal male al bene attraverso il dolore avviene in tre fasi:

- i) La colpa diventa tormento, il delitto si volge in castigo di sé. Il dolore è risultato dell'autodistruzione opera del male; è l'esperienza della morte implicita nella forza negativa del male.
- ii) All'angoscia deve seguire il rimorso, alla disperazione il pentimento: solo allora esiste la forza re-
dentrice.
 - (1) Se nell'angoscia l'uomo si sente vittima del male e cade nella disperazione (Ivan, Stavrogin che rappresentano la coscienza della peccaminosità dell'uomo senza Dio, senza speranza; esperienza del male senza esperienza della possibilità del bene; di qui il suicidio o la follia),
 - (2) nel pentimento l'uomo può elevarsi al di sopra della propria impotenza
- iii) la presenza di Dio: Dio è presente tanto al disperato (che però rifiuta e non ha scampo) quanto al pentito che ottiene la salvezza e la gioia; in questo modo abbiamo la 'restituzione' dell'uomo al suo luogo ontologico.

L'esperienza tragica arricchisce l'uomo; senza questa sarebbe a un livello inferiore di moralità: l'esperienza del male incrementa la vita spirituale; la virtù non è innocenza ma vittoria sul male. Allora il peccato, la caduta, sono necessari?

- i) Il problema è che la natura umana è strutturalmente ambigua (di qui la difficoltà di determinare la responsabilità, colpevolezza o meno di un'azione: motivazioni opposte possono entrare a determinare efficacemente la stessa azione)
 - ii) La pretesa di chiarire tutto e tutto determinare è specifica del razionalismo moderno che, però, in questo modo rischia di perdere la concretezza dell'uomo e proprio per questo è "semiscienza".
- b) **Figure del bene:**

- i) Tutte le donne deboli, inermi; cfr. Sonia (delitto e castigo) che salva Raskolnikov
- ii) Soprattutto Myškin, l'Idiota. D. voleva rappresentare un uomo del tutto buono; nella letteratura, secondo D., c'era un solo esempio solo che era comico ed era don Chisciotte. E il pericolo per la bontà è proprio di cadere nel comico. D. esce da questo pericolo facendolo simbolo del Cristo e per farlo simbolo del bene lo fa anormale e malato, sprovveduto, incapace di vivere nel mondo; però ha una forte concentrazione spirituale e per questo è superiore.
È simbolo: perché ha una vita terrestre e, insieme, ha una risonanza ultraterrena, rinvia a un senso ulteriore, a un essere superiore. Il Cristo servo di Filippesi 2, è qui il Cristo idiota. Ciò che più lo unisce al Cristo è la sua capacità di intuire i cuori; e la sua bontà e penetrazione sono inseparabili dalla sua semplicità e sprovvedutezza; l'intelligenza della ragione, necessaria per orientarsi nel mondo, è secondaria rispetto alla intelligenza del cuore che è l'unica a collocarci su un piano di valori assoluti, quindi l'unica intelligenza veramente decisiva. Di fatto questa intelligenza esclude l'altra intelligenza (la necessità di essere 'fanciulli'). La vera intelligenza è sintesi di mente e di cuore, di verità e bene ed è contatto diretto con il principio infinito di ogni valore.
Il principe Myškin è l'unico vero uomo perché "fanciullo in tutto e per tutto", la sua forza è l'umiltà; è solo Cristo che può realizzare l'umanità, solo Dio può realizzare integralmente tutta l'umanità (Myškin non è di questo mondo: viene e torna alla pazzia).

Il pensiero di Ivan Karamazov

Idee chiare e distinte?

- 1) Il pensiero di Ivan è tutto determinato dallo schema euclideo, razionalistico – deduttivo da principi assunti come assoluti (è su questi elementi che si fonda ogni ideologia; solo che in questo modo l'ideologia, il pensiero, si rifiuta di rendere conto degli aspetti irrazionali, o non riducibili a schemi razionali, dell'esistenza; quindi, in questo modo, ci si impedisce di comprendere il dolore. Non riuscendo ad afferrare l'esistenza, nella sua concretezza, l'ideologia si condanna alla propria morte; comunque nella presunzione di assolutezza, che le deriva dalla apparente incontrovertibilità del suo procedimento razio-

nale, però, si condanna inevitabilmente all'ateismo e al nichilismo. In Dostoevskij è già presente tutta la crisi delle ideologie alla quale noi siamo arrivati solo negli anni 80).

È il tentativo di razionalizzazione integrale;

- a) ed è questa razionalizzazione, questa riduzione alla ragione euclidea a determinare la possibile verità. Quindi tutto quello che non è riducibile a questa ragione non è vero, non esiste. L'assolutezza della ragione deve determinare tutto.
 - b) Il problema è che si pretende l'assoluto nel relativo; ma se il relativo è effettivamente tale non può essere ridotto all'assoluto; la realtà non può essere ridotta alla absolutezza della ragione; qui sta tutta la concretezza e pesantezza dell'irrazionale dell'esistenza. Ora (come già Kant aveva intuito) almeno due elementi non sono riducibili alla absolutezza della ragione: la libertà (che non potremo mai dimostrare e che comunque è reale tanto da determinare la nostra esistenza) e, di conseguenza, il male.
- 2) Di fronte a questa non riducibilità di tutto alla ragione:
- a) O si riconosce il limite della ragione (incomprensibilità del male; apertura possibile alla trascendenza, alla salvezza che viene come dono e non come progetto razionale) e quindi si lascia spazio alla possibilità dell'errore umano e alla sua accettazione come possibilità drammatica;
 - b) O ci si conferma nella absolutezza della ragione. Di qui:
 - i) L'inevitabilità dell'ateismo in nome della assurdità della vita (che non può essere negata)
 - ii) La realizzazione dell'universo concentrazionario: l'esistenza terrena deve cercare di coincidere in tutti i modi con il Regno di Dio
 - iii) Quindi, l'assurdo del male, viene superato con l'eliminazione del problema. Solo che il problema è l'esistenza concreta di individui altrettanto concreti. La soluzione del problema avviene con la soppressione delle persone e con la riaffermazione del male in nome della salvezza.
- 3) Ora la libertà e il male restano degli assurdi; restano incomprensibili per la ragione euclidea, o scientifica, di qualunque scientificità (anche dialettica) si tratti.
- a) Il problema è se la ragione sia solo la ragione scientifica con la sua logica sillogistica o dialettica che sia. Il problema della libertà, del male è il problema della nostra ragione; e non è assolutamente un fatto solo teorico perché "se Dio non esiste tutto è permesso"; quindi il problema diventa immediatamente un fatto etico e sociale (perché il tutto permesso si rivela nell'uccisione, nella signoria sulla vita propria o degli altri).
 - b) Si deve, con Ivan, passare attraverso questa prospettiva euclidea
 - i) Per una critica alla mentalità positivista: in nome del progresso non si può giustificare nessuna sofferenza umana.
 - ii) Per una critica alla falsa e gratuita teodicea: perché al progresso sostituisce Dio che in questo modo diventa omogeneo alla storia (perché tutto giustifica) e perde ogni trascendenza e, di conseguenza, ogni possibilità di salvezza.Il tragico, l'irrazionale bisogna assumerlo in tutto il suo peso e nella sua irriducibilità.
- 4) L'impossibilità della ragione a poter dimostrare tutto è anche l'impossibilità dell'uomo di realizzare progetti puri, razionali, salvifici.
- a) Questa impossibilità potrebbe rinviare a un principio trascendente, "irrazionale" che sappia accordare giustizia e misericordia (per la sofferenza, per la libertà che spesso sbaglia); posto questo, allora, il Regno di Dio non sarebbe a dimensione di ragione umana (non sarebbe riducibile ad essa e ai suoi progetti), ma potrebbe essere dono che viene dall'alto, quindi impreveduto e incalcolabile. Quindi non si tratterebbe di rubare il fuoco al cielo (come, di fatto, fanno tutte le ideologie), anche perché saremmo condannati a ricominciare sempre da capo (cfr. Prometeo), ma di accoglierlo dal cielo.
 - b) Il problema, allora, sarebbe della nostra disponibilità alla apertura accogliente, fiduciosa. Quindi sarebbe un problema di amore. Nell'amore potrebbe trovarsi una possibile soluzione al problema del male e della libertà (solo che Ivan non conosce l'amore). L'amore sarebbe in grado di liberare dalla rigidità autoritaria e fredda della ragione e potrebbe offrire, alla libertà fallita per i propri errori e che, per i propri errori, provoca gratuitamente il male agli altri, la possibilità della rigenerazione. In questo contesto di amore, la sofferenza inutile, innocente che crea solo scandalo e ribellione, potrebbe davvero essere occasione per una rigenerazione; potrebbe ricreare l'armonia. Il Regno di Dio, allora, non sarebbe più risultante matematica dei nostri progetti che provocano morte, ma l'impreveduto del sorriso già qui, nel dolore, nel male.

- c) Allora non è più vero che “se Dio non esiste tutto è permesso”, ma “se Dio esiste, deve essere incomprendibile” proprio perché si offre come gratuità, come imprevisto, come non riducibile a ragione; ed è l'unica possibilità che Dio sia Dio, altrimenti ci ridurremmo a un Dio umano troppo umano.
- 5) L'alternativa a questa apertura alla trascendenza e al suo essere dono per l'uomo resta
- O l'ateismo amorale
 - O la volontà del Regno di Dio in terra (e potrebbe essere sia il liberalismo sia il socialismo che rasenta il nichilismo, per D.)
 - In altri termini resta solo l'assoluto proclamato in terra in nome della ragione. In nome della ragione si rifiuta la fede per sostituirla con un'altra fede, solo che la prima fede mi confronta con il mondo reale, la seconda fede mi confronta con i miei sogni, con un mondo assolutamente fittizio e proprio per questo deve diventare totalitarismo e deve creare il gregge.

La conoscenza è un atto totale della vita, l'uomo vi partecipa sempre con tutto se stesso, che voglia o meno, consapevole o no; quindi deve coinvolgere tutta la vita e non ipostatizzarne un solo aspetto per quanto significativo e importante.

Per questo motivo nella conoscenza non può non intervenire anche l'amore: solo l'amore (ed è sempre concreto sia perché è sempre di un soggetto concreto, sia perché è indirizzato a un contenuto, soggetto o meno, ben determinato) si oppone alla conoscenza astratta che pretende di oggettivare l'essere (cfr. Heidegger), di ridurlo a *ob – jectum*, contrapposto e determinato dal soggetto. Solo che in questo modo il soggetto crea un abisso tra sé e la realtà; anche perché la conoscenza è sempre e solo conoscenza del generale e mai del particolare e, quindi, del concreto.

L'amore scopre un altro ordine nell'essere e dell'essere, sa cogliere la peculiarità della singola realtà, la sua irriducibilità, e permette (superando, anche, la contrapposizione soggetto – oggetto) una comunione e una conoscenza che la ragione non può mai dare.

La sofferenza

A. La contestazione della creazione

- La sofferenza potrebbe essere un castigo, una espiazione per una colpa che grava su tutta l'umanità; nessun uomo è giusto, quindi giustamente tutti soffrono.
 - Quindi la sofferenza sarebbe come un lavacro, una specie di riscatto; se l'uomo riconosce e accetta questo ne esce purificato, migliorato, rigenerato ed è in grado di ricomprendere anche tutto il significato della vita e del mondo.
 - Sotto questo aspetto rigeneratore si potrebbe anche arrivare ad amare la sofferenza (anche se è presente la contraddizione di una sofferenza amata, che quindi dà 'piacere'); in qualche modo esiste un desiderio di autopunizione da parte dell'uomo colpevole.
- C'è, però la sofferenza inutile
 - O per eccesso di dolore
 - O per incapacità del paziente

Questa sofferenza non può essere rigeneratrice proprio perché è sofferenza senza 'soggetto', chi la vive è un 'paziente': non viene 'positivamente' vissuta da un soggetto, ma viene semplicemente subita; è l'affermazione della pura passività e, quindi, della non vita. Qui abbiamo a che fare con un martire involontario; e la sofferenza subita solo è una sofferenza sterile, infruttuosa; è una sofferenza chiusa in se stessa, che si esaurisce in se stessa; senza senso e, quindi, assurda.

Simbolo di questa sofferenza (oltre a quella degli idioti) è quella dei bambini (non reagiscono perché non possono; non comprendono il senso possibile, se esiste; non sanno di soffrire perché non sanno ancora la vita possibile). Il bambino accetta senza reagire in forza di una sprovvista fiducia negli altri da cui si aspetta sostegno. Quindi il bambino è puramente passivo, totalmente esposto: ed è proprio questo che rende ancora più odiosa la crudeltà di chi lo fa soffrire.

È su questa sofferenza che Ivan concentra la sua attenzione.

- La terra è un concentrato di dolore, di lacrime. Tutti ne siamo responsabili. Ivan accetta l'idea di
 - una caduta originaria dell'umanità
 - e di una eterna armonia in cui troverebbe riparazione. Ammette la solidarietà nella colpa e nell'espiazione.

- b) Però i bambini non sono ancora colpevoli di nulla; quindi non accetta il coinvolgimento dei bambini perché non hanno ancora colpa e quindi la loro sofferenza è inutile e intollerabile.
 - i) Se il nostro mondo è basato sulla necessità della sofferenza dei bambini è assurdo, ingiusto e inaccettabile.
 - ii) Non si può accettare una armonia finale se si fonda sulla inutilità della sofferenza dei bambini. Tra la sofferenza e l'ipotetica armonia non esiste compatibilità possibile: l'armonia non è tale se non riscatta quella sofferenza che, però, non può essere riscattata perché ad attuare il riscatto è impotente la vendetta (la punizione del carnefice non annulla la tortura della vittima), come è impotente il perdono (nessuno ha il potere né il diritto di perdonare certi delitti).
- c) Per questo l'armonia finale e la vittoria definitiva del bene sul dolore sono assolutamente impensabili. Non ci può essere felicità fondata sulla infelicità degli altri. Ed è scandaloso che questa sofferenza inutile venga utilizzata, anche fosse Dio onnipotente ad utilizzarla in vista della felicità universale e avesse per oggetto il più misero e insignificante essere. Questo Dio sarebbe crudele, ingiusto e meriterebbe più d'essere disconosciuto che la nostra protesta proprio perché in questi modi viene a offendere non tanto il desiderio umano di felicità, quanto quello di giustizia che è il solo a coinvolgere tutti gli uomini allo stesso titolo.
- d) Di qui la negazione che Ivan fa di Dio, un Dio ingiusto. Ciò che caratterizza Dio non è la crudeltà (perché questa susciterebbe opposizione, resistenza, ribellione) ma l'inesistenza: nessuno accetterebbe d'essere architetto di un mondo basato sulla sofferenza inutile e innocente.
 - i) Una negazione che nasce da un 'divino' amore per la giustizia: non ha senso nessuna armonia finale comprata al prezzo della sofferenza innocente dei bambini; l'armonia finale non vale il sacrificio anche se un solo essere, tanto più se è docile e paziente, anche se fosse questo stesso essere a consentire; perché nessuno, nemmeno Dio, ha diritto di strumentalizzare nessuno.
 - ii) Resta solo l'ateismo: la minima sofferenza gratuita segna il fallimento della creazione, la mostruosità del mondo, l'inesistenza di Dio (è l'assurdità del mondo a rendere impossibile qualunque Dio).
 - iii) Ivan parte da un amore sviscerato per la vita. Attraverso il dolore passa al nichilismo compiuto. Non lotta più contro Dio (è possibile tutta una vita in rivolta?), non lotta più contro altri principi (il socialismo); si arresta su un punto di pura finitezza; dalla rivolta al nichilismo compiuto, quotidiano; però proprio qui arriva la follia.
 - iv) Per Dostoevskij è molto più importante e decisivo il destino dell'individuo che quello del mondo intero, il destino del singolo che quello della storia (giusto l'opposto di Hegel)

B. La leggenda del grande inquisitore (crisi della redenzione)

Mentre il discorso precedente metteva in crisi la validità di una creazione dove ci fosse la sofferenza inutile, la leggenda del Grande Inquisitore mette in crisi l'idea di redenzione.

Cristo non solo non libera dal dolore, ma viene ad accrescere l'infelicità dell'uomo gravandolo del peso della libertà. Ci troviamo, quindi, di fronte alla fine del Cristianesimo e di ogni teismo: ateismo e anticristianesimo che portano al nichilismo radicale.

- a) Ora l'ateismo è richiesto proprio dal teismo in quanto Dio non ha realizzato l'armonia e non la può mai realizzare.
- b) L'anticristianesimo è richiesto proprio dall'amore di Cristo per l'umanità proprio perché è un amore insufficiente visto che non riesce a liberare l'umanità dalla sofferenza.

Per amore dell'umanità Ivan rifiuta la creazione e la redenzione; la liberazione dell'umanità potrà venire solo dalla chiesa temporale o dal socialismo; la vera misericordia si trova solo presso gli uomini, solo il Grande Inquisitore aiuta veramente l'uomo.

- 1) L'interpretazione che Ivan dà della creazione e della redenzione è assolutamente astratta, una interpretazione che non ha niente a che vedere con la realtà. La realtà, la storia si caratterizzano non per la netta contrapposizione tra bene e male; questo è lo schema tipico della ragione euclidea. La realtà, la storia è sempre tra bene e male, mai l'uno o l'altro; in questa via intermedia tra bene e male è l'esistenza della possibilità, della misura, dell'ordine... (cfr. GUARDINI R., Dostoevskij, Morcelliana 1995, 132 ss.). La creazione, per quanto corrotta, non è il male assoluto; per quanto corrotta è sempre creazione di Dio, non è un non – senso. Del resto il cristianesimo, in quanto redenzione deve essere compreso in relazione alla creazione; è una ri – creazione, una restituzione della creazione alla sua positività. Il Cristo del Grande Inquisitore non ha nessun rapporto con questo mondo, e nemmeno con il Padre; è distaccato da tutto. Quindi i discorsi di Ivan non sono

meno con il Padre; è distaccato da tutto. Quindi i discorsi di Ivan non sono altro che il tentativo di giustificare la sua concezione del mondo dove non c'è spazio per una via intermedia tra il bene assoluto e il male assoluto. È, di fatto, il rifiuto della realtà del nostro essere semplici creature; quindi la pretesa di essere noi i creatori dell'umanità. Solo che in questo modo (cfr. la chiesa temporale e il socialismo) si arriva semplicemente alla creazione dell'uomo massa sintomo della propria incapacità di riconoscere la realtà e, quindi, del falso rapporto con essa; questo è il risultato di ogni nichilismo (cfr. Kierkegaard: il singolo nella sua irriducibilità è possibile solo di fronte alla trascendenza di Dio). Ivan non può riconoscere l'opera di Dio proprio perché ad essa non può applicarsi la ragione euclidea.

- 2) Ivan crede possibile e vuole la giustizia subito, qui; per questo elimina Dio; per poter lui realizzare questa giustizia (Ivan di fatto è il Grande Inquisitore). È il super – uomo che non conosce la creazione, la sua positività; conosce solo quello che gli consente la sua ragione basata sulle idee chiare e distinte, quello che gli consente la sua ribellione, il suo titanismo. Di fatto Ivan, non 'accettando' il male e la sua possibilità di 'recupero', non accetta se stesso, non accetta che in lui ci sia dello Smerdjakov, del lacchè. Ivan pone la scissione bene e male come definitiva, non ammette che la frattura possa essere superata; proietta la sua frattura e la sua impotenza in Dio; da qui nasce la rivolta contro Dio.

La confutazione di Ivan

La confutazione

- a) non può essere diretta perché si cadrebbe nella stessa pretesa assolutistica della ragione e nel suo metodo euclideo.
 - a) Non può essere una risposta strettamente filosofica perché, investendo il senso del tutto, non è a disposizione della riflessione umana in senso stretto, ma, eventualmente di una esperienza complessiva dell'uomo.
 - b) È una risposta artistica; si concretizza in figure: la risposta al male avviene non a livello di ragione ma mostrando concretamente la possibilità di una vita che sia risposta al male e alla presunta assenza di senso del mondo e della libertà.
 - c) Non può essere una risposta che sappia e possa imporsi perché dovrebbe essere risposta del bene; e il bene se si impone non può essere più bene, decade immediatamente nel male.
- 1) La confutazione non può non partire dalla critica di Ivan. Il nichilismo non lo si può dimenticare. Senza passare attraverso il nichilismo si rischia di fare delle affermazioni gratuite sul senso del bene e del male e sulla esistenza di Dio. Però il nichilismo non può essere parola ultima anche perché si ridurrebbe a pura negazione e distruzione. Solo assieme, il teismo e l'ateismo acquistano un senso positivo. Il teismo deve fare proprio l'ateismo come forza di critica, di controllo e di stimolo.
 - 2) La confutazione:
 - a) Dmitrij: (la vera confutazione è lui, che conosce il male; non può essere Alëša che non conosce il male e rischia di dare una confutazione ovvia, scontata) innocente va in Siberia per soffrire. La sofferenza è l'unico modo per fare qualcosa per gli altri, per il "bimbo" che muore perché la madre non ha latte nel seno a causa della sua miseria: della sofferenza altrui siamo tutti responsabili e colpevoli. Esiste una solidarietà universale nella colpa e nel dolore; per questo con la propria sofferenza si può riscattare quella altrui. La sofferenza volontaria dell'adulto innocente contribuisce a eliminare lo scandalo dal mondo. Il desiderio di soffrire è una confutazione dell'ateismo, ed è una forza redentiva.
 - b) Zosima: sostiene il concetto di solidarietà nella colpa e nella sofferenza; e la possibilità della realizzazione della felicità attraverso il perdono che ognuno deve chiedere e concedere a tutti. In questo amore universale partecipano adulti, bambini, esseri viventi e natura venendo a creare una comunione cosmica alla cui base è l'amore di Dio. Per poter realizzare questo è necessario che ognuno si senta responsabile di tutto e per tutti e più di tutti: solo allora la vita può essere paradiso. Onnicolpevolezza e perdono possono realizzare l'amore e la felicità senza alcuna strumentalizzazione; l'amore può eliminare ogni absurdità, quindi l'inesistenza di Dio. In forza di un amore universale è possibile anche il desiderio di soffrire per la colpa degli altri; l'affrancamento dal dolore avviene attraverso la virtù redentrice dell'amore universale che si fonda sulla coscienza della onnicolpevolezza e della necessità del perdono.

La creazione non è uno scacco; non è Dio a fallire nei suoi obiettivi, ma l'uomo che corrompe tutto.

Questo amore che è amore universale, per tutta la realtà, è possibile grazie ai "semi di altri mondi", grazie al rinvio alla trascendenza, con il senso della uni totalità del reale e, quindi, anche dell'unità del terrestre e del trascendente. Il pensiero razionale ritiene tutto questo assurdo; però con "il pensiero di altri mondi" tutto questo trova una sua possibilità anche se non una giustificazione razionale.

c) Alëša: c'è chi può perdonare tutto e tutti e per tutti perché ha sofferto innocente per tutti: Cristo.

Anche Alëša non accetta il mondo, però non nega Dio. Non si tratta tanto di negare Dio, né di accettare il mondo, quanto di togliere le cause della negazione di Ivan, cioè il pensiero euclideo, incapace di "pensieri di altri mondi" (per esempio l'idea di redenzione); corretto con questi nuovi pensieri, il pensiero di Ivan può essere positivo.

i) Il pensiero euclideo non può accettare il perdono, proprio perché assoluta gratuità e non prevedibilità; quindi la sofferenza inutile è assolutamente imperdonabile. Per Alëša, Cristo innocente può perdonare e quindi riscattare anche la sofferenza dei bambini. Dalla sofferenza inutile emerge l'esigenza di perdono e di riscatto; resta intatto lo scandalo e il rifiuto; però permane anche l'esigenza, l'aspirazione di riscatto e una implorazione di perdono. La sofferenza inutile è il grido dell'umanità che chiede di essere liberata dal dolore e per questo sollecita perdono e misericordia. Solo il redentore che ha accolto in sé la sofferenza, può concedere questo perdono e offrire questo riscatto malgrado la profonda incomprendibilità del dolore: il redentore non spiega il dolore, malo pende su di sé e libera l'umanità.

Alëša accetta che il dolore sia scandalo incomprensibile; però non accetta le conseguenze di Ivan. Il redentore libera assumendo in sé e vivendo fino in fondo la sofferenza; è il Dio sofferente l'unica possibilità di senso per la sofferenza; altrimenti resta solo scandalo e non senso. Dopo lo scandalo (ma allora si ripropone anche se a livello ulteriore lo scandalo; e di qui la ragione non può assolutamente muoversi) inaudito del Dio sofferente, niente può più essere scandaloso. È una risposta la radicalizzazione dello scandalo? Comunque non resta altra possibilità di discorso, altro da dire.

Il Dio sofferente potrebbe essere l'unica risposta alla sofferenza inutile; la sofferenza dell'umanità è la co – sofferenza con il redentore che con il suo dolore ha soppresso quello dell'umanità.

ii) La tragedia è estesa a Dio; il male è in Dio, la sofferenza è infinita; per questo il cuore del creato, il suo mistero è sofferente, dolorante.

(1) Il male, ora, ha significato teogonico: in Cristo Dio ha voluto soffrire, Dio è crudele con se stesso, nel Figlio si mette contro se stesso; quindi ci troviamo di fronte a una "crudeltà" originaria, alla crudeltà di Dio contro se stesso.

(2) Il perdono di Dio è possibile perché la tragedia è immanente a Dio stesso. Alla tragedia umana, storica, dominata dalla legge dell'espiazione, si aggiunge la tragedia divina.

(3) C'è, quindi, un "ateismo superiore" a quello di Ivan e che quindi può confutare quello di Ivan: è la

(4) teologia crucis, Dio nella sofferenza, nella kenosi, Dio contro Dio, Dio che si rinnega: è un momento ateo nella divinità, nella croce; l'antinomia è in Dio.

(5) Solo Cristo può rispondere al male. Con il Cristo Dio ha in se stesso l'antinomia, la contraddizione, la propria negazione: è un Dio crudele e misericordioso. "L'amore trascina Dio nella morte" (Silesio). Questo Dio che ha in sé la negazione è la massima confutazione del dolore. Qui il dolore è massimo proprio perché si impadronisce di Dio e lo nega: ed è il momento ateo; però proprio qui viene sconfitto: ed è il momento ateistico. La massima impotenza della croce diventa la massima potenza. L'onnipotenza di Dio resta tale nella più completa impotenza. Ed è il Dio impotente che vince il male.

Il problema è che qui ci troviamo a livello di 'mistica', non di ragione anche se la ragione potrebbe accettare.

CELAN

Premessa

- 1) *"Oh quand refleuriront, oh roses, vos septembres?"* (CELAN P., Poesie, Mondadori, Meridiani 1998, 477): il riferimento è alle stragi di settembre del 1793 durante la rivoluzione francese. La modernità nasce da questa data; è da allora che la nostra storia è caratterizzata dalla inflazione del male, della morte fino a diventare male assoluto, assoluta assenza di ogni possibile senso. In questa inflazione del male abbiamo anche la 'banalizzazione' del male (cfr. H: Arendt); una banalizzazione che ci porta a subirlo passivamente, a normalizzarlo nella sua assurdità e volgarità (... *la Giulietta, la Giulietta: / lei, repleta d'esistenza, fa un rutto, / con un rutto fa cadere la mannaia...*); in questa situazione il male 'assoluto' diventa fatto neutrale, possibile oggetto di una programmazione in cui ci si sente innocenti.
Rifioriranno le rose? È possibile liberarsi da questa situazione di male assoluto; è possibile che rifiorisca la speranza, la bellezza? Oppure questa situazione è intrinseca alla nostra condizione, alla nostra società e cultura? È, la nostra, inevitabilmente una cultura di morte? La speranza ci impedisce di credere che siamo condannati a questa situazione; l'esperienza, però, ci da molti segni contrari alla speranza: i lager, i gulag sono seguiti e accompagnati da terrorismo, fame, epidemie, pulizie etniche...
- 2) Solo che il male non è solo un fatto sociale, politico; la sua pervasività la si vede proprio nel fatto che il male permea tutta la nostra vita, anche quella più personale; cfr. *Letto di neve* (283). Chi siamo? *Occhi, ciechi al mondo, dentro / le crepe del morire: vengo, io, / con più durezza in cuore. Vengo.* Siamo ciechi; quello che possiamo vedere sono solo le crepe del morire; perché? Perché non c'è altro o perché è il morire con le sue crepe ad accecare? Sotto di noi c'è solo un letto di neve (di morte; neve fredda gelida che conserva, anche se sembra nascondere, tutto il dolore possibile); anche sotto noi due: anche l'amore sembra annichilito dalla morte.
Noi cadiamo: / Noi fummo. Noi siamo. / Siamo una sola carne con la notte. / Nei cunicoli, cunicoli. La vita non è che un costante cadere; un cadere che ci getta nel passato (quindi il male, che sempre è al passato, non viene mai superato), nella morte: questo è il nostro essere. Siamo una sola carne con la notte, con il male. In questa notte di male la vita, tutto nella vita è solo un cunicolo. Tutto buio. Però il cunicolo di solito non porta alla luce, non è sempre finalizzato alla luce, non a se stesso?
- 3) In questa situazione:
 - a) *Trasferito nella / landa / dalla traccia inconfondibile: / ...Và, / tua ora / non conosce sorelle, tu sei - / sei a casa...* (333) tutti dobbiamo trasferirci in questa landa di morte, in questo cimitero; tutti dobbiamo fare nostra, senza deresponsabilizzarci, questa situazione. È questa la nostra casa e dobbiamo decidere che sia davvero la nostra casa. Qui sta tutta la nostra responsabilità, responsabilità che non è possibile delegare o demandare (*la tua ora non conosce sorelle*: dobbiamo decidere senza avere alle spalle nessuna esperienza, senza poter avere qualcuno da cui imparare); è una casa assolutamente inospitale, ma è la nostra casa; è una casa che è notte senza stelle, in cui si entra 'rompendosi' come una ruota (... *Una ruota, lenta, / sfilata da sé, i suoi raggi...*);
 - b) è la nostra casa, solo che in questa nostra casa siamo anche in troppi, per cui nessuno chiederà di noi, non è richiesta la presenza di nessuno: *Non vi è posto / ove si chieda di te - // Il luogo dove essi giacquero, quel luogo / ha un nome - e non ne ha / alcuno. Non lì, essi giacquero ... // non vedevano, no, / essi discutevano di / parole. Non vi fu / risveglio, il / sonno / venne su di loro"* (335). Questo luogo, che è casa nostra e non ci chiede, ha un nome e non ne ha: è indicibile, non abbiamo parole e, forse, non ne vogliamo avere per dire che è un cimitero; solo che questo cimitero non è nemmeno un cimitero perché loro ci sono e non ci sono. Siamo nella assoluta indicibilità sia perché la parola non ci segue, non ci aiuta, sia, forse, perché non siamo capaci di parole.
 - c) Nonostante tutte le speranze e le attese non esiste nessun risveglio; esiste solo un sonno impenetrabile. *Sono io, io, / io giacqui frammezzo a voi, io ero / aperto, ero / udibile, vi mandavo un ticchettio, il / vostro respiro si adeguava, sono / ancor sempre io; voi / dormite.* Io posso dire d'essere io, posso trovare la mia identità solo nella misura in cui accetto di essere in mezzo a loro; ma a qual fine? Il mio tentativo di apertura, di comunicazione resta assolutamente inutile; su tutte le comunicazioni prevale un sonno insuperabile; e chi non dice che il mio comunicare non sia solo il mio modo di vivere il sonno, quindi non sia solo illusione?
 - d) Però: *Venne, venne. / venne una parola, venne, / venne attraverso la notte, / voleva luccicare, luccicare. Cenere. / cenere, cenere. / notte. / Notte-e-notte. - Và / all'occhio, umido occhio.* (337). Arriva il soccorso di una parola, nella notte dell'insignificanza, dell'incomprensibilità; voleva essere una parola significante, voleva illuminare questa notte senza stelle; solo che è semplicemente cenere

(quindi di nuovo morte). Nonostante tutto questa parola sa depietrificare l'occhio e farlo piangere, renderlo vivo pur nel dolore.

- e) ... tu / lo sai bene, noi / lo leggemo nel Libro, ed era / opinione. Era, era / opinione. Come / ci afferrammo / l'un l'altro – con / queste / mani? 337 – 339: questa parola viene dal Libro; solo che è semplice opinione, quindi sembrerebbe assolutamente insignificante anche la consolazione che vorrebbe portare; ogni parola è solo opinione fragile; per questo sullo scritto (il Libro?) inevitabilmente si stende un velo di silenzio velenoso, anche se è un silenzio verde, di speranza di vita, di rinascita; in forza di questa speranza anche la pietra (il male, la morte) può tornare viva, può parlare. E allora possiamo stringerci, prenderci per mano e trovare qui la forza.
- f) Parlava, parlava. / Era, era. // Noi / non mollammo, restammo / dentro un / corpo poroso, e la cosa / venne (341). Si tratta di farci noi pietra, corpo poroso; di ridare parola alla pietra; se assumiamo, se facciamo nostro il male, allora *il Mondo, un Millecristalli, / rapprese, prese forma*, tutto si ricomporrà in cristallo, in luce, in bellezza e le ore, il tempo sarà assolutamente nuovo. Solo allora forse sarà ancora possibile l'Osanna, la speranza, un po' di luce. E forse anche la fede potrebbe ritrovare un suo senso (343): *Dunque ancora / vi sono dei templi. Una / stella, certo, / ha luce ancora. / Nulla /, nulla è perduto*. Nulla è perduto; solo che quel Nulla isolato in un solo verso lascia sempre un'ombra pesante e la speranza, appena affermata, o nel momento stesso di affermarla, immediatamente si indebolisce.

Male, oblio, identità, linguaggio

- 1) **L'oblio:** Argumentum e silentio (237 - 39): *Messa alla catena / tra oro e oblio: / la notte. Entrambi su essa / stesero le loro mani. Ed essa / entrambi lasciò fare*. La notte (il male) è incatenata all'oblio e all'oro; e potrebbero anche essere una stessa cosa. L'oro diventa oblio. L'oro dell'apparenza, della vita che comunque continua nella sua superficialità; l'oro anche della ricchezza, della distrazione, del sentimentalismo gratuito. In questo modo la notte è definitivamente annichilita: è il nulla del male che si impone in modo definitivo, il nulla del nulla, il nulla assoluto. È la notte già dimenticata. E la notte si lascia imprigionare da queste catene annichilenti: è la forza e l'abilità del male di annichilirsi per affermarsi. Tanto che di questa notte può parlare bene, con proprietà, con sentimento anche il boia: *Contro parole altre che presto / - corteggiate dalle orecchie putante dei boia - / s'introneranno...* nonostante questa mortale ambiguità, si tratta comunque di portare la parola, la parola della poesia proprio in questa notte; credere che in questa notte sia possibile sempre l'alba e che non ci sia la vittoria della notte sull'alba: *Poiché, dimmi, dove mai albeggia, / se non in lei, / che nelle rive inondate dalle sue lacrime / a soli occidui mostra più volte / dov'è semente?* Solo la parola impregnata di lacrime riesce a mostrare l'alba e ricordare l'alba anche a stanchi soli occidui, destinati a morire, a tramontare. Allora è proprio nella notte che il poeta deve portare la sua parola (per quanto possibile puttana) per dire la verità dell'alba. *Li reca anche tu, ora, / ciò che albeggiando vuol crescere / insieme ai giorni: reca / la parola sorvolata dagli astri, sommersa dai mari*. Si tratta di portare una parola sorvolata dagli astri, quindi una parola a cui gli astri sono perfettamente indifferenti, una parola, allora, inutile (però potrebbe anche essere una parola di astri, una parola sorvolata,, illuminata, benedetta dagli astri); una parola soffocata dai mari. A questa fragile parola è affidata la fragilità dell'alba, e della sua promessa. ... *a ciascuno la parola che si fece canto e che impietri*. Questa è la parola del dolore: una parola che è canto, annuncio dell'alba e della sua promessa, ma insieme pietra, pesantezza, immobilità della pietra. È una parola *vinta dal silenzio*: impregnata di silenzio o anche sconfitta dal silenzio?

Forte il pericolo dell'oblio; contro di esso vale solo l'imperativo e, quindi, la responsabilità: 1101 (e siamo verso la fine della vita e quindi con l'esperienza del fallimento della parola): *Tu giaci tutto teso all'ascolto, / attorniato di arbusti, di fiocchi. // Và alla Sprea, alla Havel, / và ai ganci da macelleria, / alle rosse stanghe di mele / venute di Svezia...* la vita è attornata di fiocchi (la neve, la coperta di neve è il simbolo del male); questo male permea tutta la vita, di tutti; ma sotto Natale (le mele rosse) nessuno se ne accorge. Necessario il silenzio, la solitudine; nel silenzio si sente l'imperativo: *Và*; e da chi? Dal passato, dall'interiorità...? E se si ha il coraggio di andare alla Sprea si acquisteranno occhi per vedere, oltre la fantasmagoria dei doni di Natale, i ganci da macelleria a cui sono stati appesi i perseguitati da Hitler. Con questi occhi nuovi si prenderà coscienza di come la normalità, la gioia, la festa, i doni di Natale, facciano dimenticare la tragedia. Come si cerchi in tutti i modi di coprire, dimenticare il tragico della vita; come si cerchi sempre di normalizzare tutto, anche la più volgare bestialità.

L'imperativo, allora, dovrebbe essere l'imperativo della memoria. L'oblio è il mezzo più semplice per 'superare' il dolore. Di qui l'imperativo della memoria per non annullare solo apparentemente il dolore. Ma l'imperativo della memoria vale per tutti? Per tutti quelli che possono dimenticare. Però non tutti posso-

no. Quando il dolore arriva a certi vertici, quando arriva quasi ad annullare la persona, l'io, l'identità, allora il dolore trascende il tempo, diventa assoluto e non è più dimenticabile, anche perché dimenticarlo sarebbe accettare la disumanizzazione, la negazione dell'umanità; dimenticarlo non è più tradire se stessi, ma, soprattutto, tradire gli altri, tradire l'uomo (cfr. Celan, Améry, P. Levi, I sommersi e i salvati, Einaudi). Il problema è che l'imperativo della memoria non è mai attuato. Proprio perché la violenza del dolore, del male mantiene sempre, anche passato, il suo potenziale distruttivo. Se supera i limiti, il male annulla l'identità, o si avvicina a questo annullamento; quindi l'identità di chi subisce il male, la nuova identità, deve mantenere l'annullamento; l'identità si salva mantenendo, oltre tutte le proprie intenzioni, questo potenziale, reale annullamento: di qui la quasi inevitabilità del suicidio e quindi il fallimento della memoria. D'altra parte l'annullamento della personalità è l'impensabile, l'indicibile, proprio perché nel pensiero, nella parola mi ripresento, mi riaffermo come persona. Il superstite vive per dire l'indicibile, l'impensabile. È possibile?

- 2) **L'identità:** *CHE ACCADDE? La pietra sortì dal monte. / Chi si destò? Tu ed io. / Linguaggio, linguaggio. Stell'insieme. Terr'accanto.* / (461) Il male è pietra. Immobilità, pesantezza, mutismo; pietra è staticità, è montagna immobile che finisce per schiacciarci. Potrebbe anche essere possibile dimenticarlo, allontanarsi da questo dolore. Solo che questa pietra si stacca dal monte, quasi ci insegue. E grazie a questa pietra si desta il tu e l'io: è solo nel dolore e grazie al dolore che nasce l'identità; senza dolore non c'è nessun destarsi, c'è solo il sonno della morte. Il dolore, per quanto pesante ci sveglia, ci fa rinascere a noi stessi. E facendo nascere il tu e l'io, il dolore fa nascere anche il dialogo e quindi il linguaggio. *Conta le mandorle, / conta ciò che era amaro e ti fece vegliare, / conta insieme anche me ... // Lì soltanto entrasti nel nome che è tuo / lì accedesti a te con passo sicuro, / le campane liberate pulsarono nella cella del tuo silenzio* (131): il dolore fa nascere l'identità sia a chi è obbligato a subirlo sia a chi cerca di conoscerlo, di comprenderlo (contare le mandorle è prendere coscienza della propria identità di ebrei); solo che questa identità che pure è relazione (*Fammi amaro. / Conta con le mandorle anche me*) è anche l'inevitabilità di una solitudine indicibile e incomunicabile (... *scorse giù alle urne di che è custode un detto / che al cuore di nessuno trovò un varco*); solo accettando questa solitudine si arriva al nome che è proprio, solo nostro, e qui si possono udire le campane nonostante la pesantezza e l'indicibilità del silenzio.
- 3) **Il linguaggio.** Dal dolore nasce l'identità, la relazione, il dialogo, il linguaggio. Solo che questo linguaggio è indicibile e incomprensibile per un verso, condizione della propria identità e della propria vita per un altro verso. Il linguaggio nasce dal dolore e se vuole essere tale deve sempre portare la memoria della sua origine. Per questo è un linguaggio nuovo, deve essere nuovo, un linguaggio che sia in grado di liberare dalla chiacchiera (e questa è la sfida di Celan; solo che è una sfida persa). È solo nel linguaggio la possibilità di un po' di luce. Nel linguaggio è possibile avere una terra (461), quindi una patria; solo che avere una terra significa anche essere terra e qui di morte. Per questo il linguaggio è sempre anche silenzio: *Linguaggio. Linguaggio ... / Più povero. Aperto. Natio.* // *Verso dove s'andava? Dove l'eco non è spenta. / Si andava con la pietra, con noi due. / Cuore e cuore. Trovata troppo pesante. / Diventare più pesanti. Essere più leggeri* (461). Il nuovo linguaggio è più povero della ricchezza (ma è proprio tale?) della chiacchiera (più povero proprio perché rasenta, è imparentato al silenzio); aperto: siamo nell'apertura, nell'accoglienza dell'imprevisto, dell'indesiderato, però è solo l'accoglienza che potrebbe dare senso e mettere nella condizione della comunicazione, della possibilità del linguaggio stesso; natio: il dolore è la terra natale del linguaggio. La vita allora è andare con la pietra, con il dolore e il suo immobilismo, la sua assenza di vita; andare, però, noi due, in dialogo, nell'amore.. il dolore è cuore; in questo dolore diventiamo noi stessi pesanti della pesantezza della pietra, però, assieme, grazie al linguaggio, al cuore, diventiamo più leggeri e riusciamo a vincere la gravità del dolore.
- 4) **Un linguaggio di speranza.** È possibile ricordare anche il fumo dei forni crematori in modo, forse, diverso: 437: *Le chiare / pietre corrono l'aria, le / bianco-chiare, portatrici / di luce. // Esse non vogliono / scendere, precipitare, / colpire. Essa vanno / su, come le umili / rose di macchia, s'aprono così, / ti aleggiano / incontro, mia Lievissima, / tu, mia Vera -: // io ti scorgo, tu le raccogli / con la mie mani nuove, mie mani / da Uomo-Ognuno, tu le poni / nella chiarezza ritrovata, che nessuno / avrà da piangere o nominare.* Il dolore, anche se ha la pesantezza della pietra, corre per l'aria, è l'aria, è il nostro ambiente vitale, quello che respiriamo. Però è una pietra che è aria, ha la leggerezza dell'aria: qui è la contraddizione possibile del dolore, del male, qui la possibilità del suo superamento; il problema è riuscire a cogliere e tenere uniti assieme questi aspetti contraddittori. E noi non abbiamo la forza e la capacità di reggere la contraddizione; qui, per noi, tutta l'incomprensibilità e indicibilità del dolore, del male. Però la contraddizione è anche negazione, e se la contraddizione caratterizza il male, allora il male è la forza della propria autodistruzione: e qui potrebbe permanere un residuo di speranza. In questo senso è pietra portatrice di luce, di senso. È una pietra che sale; qui la possibilità di perderla di vista, la possibilità dell'oblio. Solo

l'amore permette di mantenere la leggerezza e la verità. L'amore permette la condivisione; che poi non è la condivisione da parte di chi non è nel dolore; la condivisione può venire solo da chi subisce il dolore; sono le mani della madre che possono raccogliere le pietre, non quelle del poeta. E grazie alla madre queste pietre diventano rose; l'amore permette anche di trasfigurare il dolore; le rose di settembre davvero possono rifiorire. Grazie alla madre le sue mani diventano le mie trasfigurate, rinnovate, rinate; il dolore che è morte diventa nuova vita. L'amore mi rende Uomo – Ognuno, mi rende uomo, l'uomo, tutti gli uomini. Il dolore che è il massimo di solitudine diventa il massimo di apertura e di condivisione. L'amore è universalizzante: perché? Perché è l'universalità dell'esperienza (esperienza di tutti e tutta l'esperienza? Vita morte, gioia dolore, nascita morte...). Grazie a questo 'dono' della madre si troviamo di fronte a una chiarezza ritrovata; la madre condivide la propria luce e fa ritrovare una chiarezza che è anche del poeta ma aveva perso. In questa condivisione non c'è più né pianto né parola. E qui ci troviamo di fronte nuovamente alla indicibilità. Solo che ora è una indicibilità di tipo mistico; la parola non è più sufficiente a dire una luce nuova e accolta. Siamo oltre la logica della comprensione (non è l'indicibilità della assenza di senso come tante volte il male ci impone).

È possibile allora, nonostante tutto, coltivare la speranza: 471: dentro agli occhi smarriti per il male vincente si può vedere solo il nulla del male, l'Invano (è il nome di Dio?), la morte; orbite astrali inutili e indifferenti, un cuore morto. Esiste una unica catena di morte che congiunge e finisce per identificare cielo e abisso (Dio e nulla). In questa esperienza si sperimenta anche l'inutilità della parola, e quindi anche della poesia del poeta, che dà solo l'illusione di una qualche eternità. Però: *Tutto / ebbe ali, anche / ciò che più pesa, nulla / che trattenesse*. Tutto sale, nonostante tutto; è vero che potrebbe salire anche come il nulla del fumo dei forni crematori. Però il fatto stesso di salire, di salire nella luce, ci mostra come tutto vive di speranza; tutto ha ali: tutto ha la forza di distaccarsi da ogni pesantezza.

La parola

267: il dolore rende di pietra, è pietra; in questa pietrificazione svuota le orbite; rende ciechi; oppure *Adocchiata / oscurità, lì dentro*: le orbite rese vuote riescono ad adocchiare solo l'oscurità; l'unica cosa che vedono sono le tenebre, l'invisibile, e sembra che tutto sia solo tenebra. E il ricordo serve solo ad aggravare la situazione. Però proprio dal ricordo *trapela, dono notturno, / una voce, / da cui tu attingi il tuo bere*: appare la possibilità, nella notte del dolore, di una parola che però è solo dono.

231: *Parla anche tu, / parla per ultimo, / di il tuo pensiero. // Parla – Ma non dividere / il sì dal no. / Dà anche senso al tuo pensiero: / dagli ombra. // Dagli ombra che basti, tanta / quanta tu sai / attorno a te divisa fra / mezzanotte e mezzodi e mezzanotte. // Guardati intorno: vedi come in giro si rivive - / Per la morte! Si rivive! / Dice il vero, chi parla di ombre*. Sembrerebbe che la vita debba sempre prendere il sopravvento. Il problema è che questa vita non è che la riaffermazione della morte. È la nostra condanna; di tutti. Di qui la necessità di parlare: è un imperativo, non è una possibilità e basta. Si deve assolutamente 'salvare' la notte dall'oblio. Dobbiamo, con la parola, ridare tutto il peso all'esistenza della notte, del male. Ora la parola del dolore deve essere sempre una parola non della vita (sarebbe troppo immediata, ingenua; quindi riaffermerebbe il male rendendoci esposti e indifesi di fronte ad esso). Deve essere una parola che è sì e no, una parola carica non di luce ma di ombra; l'ombra è la condizione di senso e di comprensione. E l'ombra è sempre e solo un gioco di luce e di tenebra; è luce, quindi vita, è tenebra e quindi morte. Questa deve essere la parola perché questa è la vita: è miscuglio. È dal confronto con la notte che nasce il senso possibile. Il pericolo sta nella illusione che la vita sia solo luce: "dice il vero chi parla di ombre". Questo è il compito del poeta e di ognuno che voglia (e deve) parlare. E, nella vita, potrebbe davvero essere che sia prevalente la mezzanotte (mezzanotte, due volte ripetuta, racchiude un solo mezzodi).

... *Sali. A tasto innalzati. / Più sottile divieni, quasi altro, più fine! / Più fine: un filo, lungo il quale / vuole scendere, la stella: / per giù nuotare, giù, dove essa / si vede brillare: nel mareggiare / di errabonde parole*. Nel cielo notturno, ma solo in esso, c'è una stella che vuole scendere attraverso il filo che è diventato il poeta. Dalla notte c'è luce; dalla morte, dai morti viene un messaggio, una parola. Solo dalla frequentazione della morte, quindi del silenzio, della solitudine, della desolazione, del nulla ci può venire il dono di una luce che dà saldezza e senso a errabonde parole. Si tratta di scolpire la parola nel silenzio: e allora sorgerà un nuovo giorno dopo la mezzanotte.

Di fatto, però, nonostante questa possibilità di dire l'ombra, sembra molto più evidente l'impossibilità della parola.

Grata di Parole: 181. non è possibile comunicare nemmeno tra compagni di sventura: *Fossi io come te. Tu come me. / Non sottostammo forse / al medesimo vento? / Siamo estranei. Pavimento. Sopra, / l'una accanto all'altra, le due / pozzanghere grigio-cuore: / due / bocconi di silenzio*. Resta la solitudine e nella solitudi-

ne di due, due bocconi di silenzio. Un silenzio che se è boccone è cibo, nutrimento ma anche veleno che viene a riempire la bocca, a soffocare. Nella comunicazione resta sempre una grata che spezza inevitabilmente la relazione stessa. Siamo tutti piombati in carri bestiame aggrappati a questa grata che ci rinserra.

Un occhio, aperto 315: *Ore, color di maggio, diacce. / L'ormai Indicibile: cocente, / udibile in bocca. // La voce di Nessuno, di nuovo. // ... // Smezzata, la lacrima, / lente più acuta, mobile, / cattura per te le immagini.* Il dolore porta la contraddizione anche nelle realtà più belle; è la contraddizione della vita. C'è il colore di maggio, il colore della vita, della primavera, della speranza. Però il tempo, le ore sono diacce, rigide, mute, ossessionate come l'inverno. L'Indicibile è in bocca, impasta, strozza la bocca in un insostenibile e impossibile silenzio. È la voce di Nessuno. Nessuno perché dovrebbe essere di tutti e perché chi è colpito dal dolore indicibile diventa nessuno per la radicale perdita di personalità, di identità. Però la lacrima (il dolore che oltre tutto è ancora segno di una qualche vita e identità) permette di vedere le immagini. La lacrima cattura le immagini per te: qui è possibile una qualche comunione, non nella parola, però, ma nel vedere, un vedere che è reso possibile dalla lacrima, dalla com-passione, dalla con-divisione.

351: *Era terra dentro di loro, ed essi / scavavano. // Essi scavavano e scavavano, così trascorrendo / il dì e la notte. E non lodavano Iddio, / il quale, gli fu detto, tutto questo voleva, / tutto questo, gli fu detto sapeva. // Essi scavavo e nulla più udivano; / essi non capivano, né crearono un solo canto, / non si diedero una lingua. / Scavavano. // ... // Oh uno, oh nullo, oh nessuno, oh tu: / Dove s'andava, giacché non s'andava in alcun luogo? / Tu scavi ed io scavo, scavando ti raggiungo: / e al dito si ridesta a noi l'anello.* Il dolore, il male costringe ad inabissarsi in se stessi, a scavare in sé l'abisso che ci travolge. È non udire niente, non capire, non cantare, non avere nessuna lingua. Semplicemente inabissarsi sempre più; è la propria nientificazione. L'unica comunicazione possibile è il contatto tra chi scava e si chiude nel mutismo dello scavare.

1191: *... Che tempi sono mai questi, / in cui una conversazione / è quasi un delitto, / dal momento che include / tanto già-detto?* È finita la speranza di poter dire, parlare; non solo, ma il dire diventa quasi una colpa di connivenza con la superficialità del luogo comune. Ormai qualunque parola è luogo comune. È un caso, un incidente? O non è il perpetuarsi della forza distruttiva del male che riesce a non far dire nulla, a far dimenticare, a rendere tutto ovvio, anche quello che ovvio non potrà mai essere. La parola, qualunque parola è già-detta; nel senso di ovvia o di luogo della memoria? (anche se potrebbe essere che essendo già-detta, ormai ci sia solo la possibilità di riascoltare questa parola nella memoria; solo che se è ovvia, nessuno, mai si preoccuperà di ridarle vita nella memoria). Resta solo l'afasia. Perché *Non più arte-sabbia, né libro-sabbia, non più maestri. //...// La tua domanda – la tua risposta. / Il tuo canto, che ne sa? // Infondallaneve, / dol-neve, / o – e –e.* (563) Il libro, la parola possibile, è libro – sabbia: un soffio e tutto scomparire. Tutti siamo muti; tutti sommersi dalla neve della superficialità; per cui siamo solo capaci di parole insensate. (cfr. 629: *Quanto è scritto si svuota...*).

È possibile continuare a vivere in questa situazione di mutismo e di incomunicabilità?

1009: *Il leggibilità di questo / mondo. Tutto doppio. //...// Incastrato nel più profondo di te, / tu smonti da te stesso / per sempre.* Il mondo, il nostro mondo con la pesantezza delle sue ore e della sua precisione è un mondo solo doppio, quindi illeggibile, impensabile, insensato. In questo mondo uno inevitabilmente è incastrato in se stesso, vittima del suo dolore, della sua solitudine, della pesantezza della propria pietra che è. Per questo è l'ora di smontare da se stessi per sempre, di dare l'addio alla vita.

Dio

177: *la fede potrebbe dare una qualche speranza? ... e sotto, riparato dalla gemma, / l'Eterno ara, / il Signore. // Ascolta il vomero, ascolta. / Ascolta: esso stride / sopra la dura, la chiara, / l'immemoriale lacrima.* C'è una gemma, una piccola speranza; sotto questa, sotto la sua difesa (ma una gemma fragile cosa potrebbe difendere e proteggere?) ara Dio per il raccolto futuro. Solo che sotto il vomere c'è solo la pietra che è il risultato di una lacrima senza memoria perché non se ne ha memoria per l'impossibilità della memoria e perché è più antica della stessa memoria. È il dolore di tutti i tempi che rende impossibile ogni speranza.

L'ipotesi di Dio è assolutamente inutile. *Né l'aria è più fresca, / più notturna, / più umida* (179): non c'è più speranza, più futuro, né più pesante viene sentito il male con o senza Dio.

351: *E non lodavano Iddio, / il quale, gli fu detto, tutto questo voleva, / tutto questo, gli fu detto sapeva.* Intollerabile il silenzio; impossibile la parola. E il tutto è reso ancora più pesante, più assurdo dal fatto che Dio sapeva...

273 *Tenebrae: Noi siamo vicini, Signore, / vicini, afferrabili. Afferrati di già, Signore, / gli uni all'Altro abbracciati, come fosse / il corpo di ciascuno di noi, / Signore, il tuo corpo. // Prega, Signore, / pregaci, / siamo vicini...* Non è Dio che si fa vicino a noi e che potrebbe quindi sottrarci a questo abisso; siamo noi che ci facciamo vicini a Dio; siamo noi eventualmente che potremmo dare una possibilità di salvezza a Dio; per questo

è il tempo in cui Dio ci deve pregare in modo che possiamo offrirgli un appiglio per la sua sopravvivenza (questa debolezza di Dio, questo 'bisogno' di salvezza che Dio condivide con noi diventa negazione di Dio, o è una ripresa della mistica, della cabbalah ebraica e della teoria del Dio che deve sottrarsi, ridurre a nulla per rendere possibile l'esistenza della creatura?). Per questo, allora, sotto lo schema della preghiera, resta la sensazione che Dio sia solo il vuoto (*Occhi e bocca stanno così aperti e vuoti, Signore!*), che il corpo a cui ci aggrappiamo per salvarci è solo il corpo di un altro che si sta inabissando con noi.

421: Dio per poter essere significativo, per essere davvero la completezza dell'eternità, dovrebbe ricomprendere in sé anche il male, la sua negazione; e in questa unità potrebbe anche offrire un qualche riparo. Il problema è che noi non riscontriamo nessun riparo. Per questo Dio non è abitabile, dobbiamo accontentarci della nostra casa di piovra, e accontentarci della protezione che noi, con l'amore, possiamo offrirci a vicenda.

687: *Una volta, / m'accadde di udirlo, lavava il mondo, / non visto, per tutta la Notte, / inconfutabile. // Uno ed Infinito, / annichilito, / ichilire. // E fu Luce. Salvezza.* Dio lo si ode; però non lo si vede, potrebbe essere tutta una illusione; però è inconfutabile; in base a cosa? Lo si ode lavare il mondo nella Notte; lava il mondo attraverso il male e la sua assoluta oscurità (sembrerebbe la teodicea tradizionale). È Uno e Infinito; però per poter lavare il mondo deve annichilirsi; ed è salvezza. Come può il nulla di Dio essere salvezza? Il nulla di Dio sembrerebbe essere il nulla della salvezza sperata. Qui è implicita tutta la possibilità del fallimento, della disfatta della fede. Però nel nulla della salvezza sperata potrebbe essere davvero la luce, potrebbe essere una ricompressione della salvezza stessa e, quindi, potrebbe anche essere che nella notte Dio davvero lavi il mondo.

379: Salmo (La rosa del nulla; cfr. la rosa di Silesio): *Nessuno ci impasta di nuovo, da terra e fango, / nessuno insuffla la vita alla nostra polvere. / Nessuno. // Che tu sia lodato, Nessuno. / È per amor tuo / che vogliamo fiorire. / Incontro a / te. // Noi un Nulla / fummo, siamo, reste- / remo, fiorendo: / la rosa del Nulla, / la rosa di Nessuno...* potrebbero essere possibili due letture; oppure potrebbero essere anche tutte e due assieme.

1. Una prima: Nessuno è davvero Nessuno; fatti di nulla e senza un nulla di senso e di prospettiva; fioriamo sulla spina senza avere nessuno scopo e nessun senso; sarebbe il fallimento totale. Non esiste nessun Dio creatore. Nessuno: è il Nulla dei sommersi. È proprio in sfida di questo Nulla Nessuno che si deve fiorire anche se sulla spina; altrimenti Nessuno cade davvero nel Nulla assoluto e noi stessi diventiamo Nessuno. Si tratta di fiorire, di ricordare, di ridare vita a Nessuno; questo, nel nulla di senso, potrebbe essere il senso della vita; resta il problema se non sia eccessivamente 'eroico' un compito del genere basato sul Nulla di Nessuno.
2. Una seconda: siamo davvero fatti di polvere, siamo impastati di nulla; però siamo impastati da Nessuno, dall'indicibile, dall'impensabile; ed è proprio questo Nessuno che continua a darci la forza e la possibilità di fiorire anche se al di sopra della spina, sul martirio.

La posizione di Celan sembra essere più nella prima interpretazione; però non è esclusa nemmeno la seconda, vista la conoscenza che aveva della mistica ebraica e della cultura chassidica. E, comunque, l'oscurità delle poesie permette tutte e due e tutte e due sono esperienze possibili e vivibili da chi è nel dolore, da chi vive, nonostante tutto il dolore.

Atemkristall (cristallo di fiato)

La parola sul dolore è Atemkristall (titolo di una sezione della raccolta Atemwende; Atemkristall è cristallo di fiato: ha tutta la brillantezza, la lucentezza, l'armonia del cristallo; però ne ha anche tutta la fragilità), Atemwende (inversione di respiro, tra inspirazione ed espirazione), quindi è qualcosa di impercettibile, silenzioso (ma può una parola, che vive del respiro, essere in questo frammezzo, nel silenzio?), di brevissimo. Eppure tutto questo è di cristallo e ha la sua preziosità. È comprensibile da chiunque abbia un minimo di intenzione di comprendere (visto che tutti respiriamo); però potrebbe anche non essere colto, come spesso non cogliamo la presenza del respiro (non del nostro, tantomeno quello degli altri) nella normalità delle situazioni. È una parola che per le sue caratteristiche, per la sua delicatezza, si oppone alla chiacchiera, alla curiosità quotidiana (quindi è anche una parola che per certi versi si sottrae), all'equivoco di cui si intesse la curiosità. È una parola fragile, sempre esposta alla distruzione; una parola che può sempre dissolversi nel nulla e nella assoluta insignificanza. (anche se, o proprio perché, è parola di cristallo, luminosa, bella). È come la neve, è neve. Parola che indica la possibilità del senso, però è sempre pronta a liquefarsi, ad approdare al non senso, al nulla da cui sempre è minacciata. Parola di silenzio e sempre strappata al silenzio che potrebbe anche essere la contro parola dell'assurdo. Questa è la fragilità e la contraddizione intrinseca di ogni parola del dolore. Destinata al fallimento vista l'impossibilità della contraddizione? Destinata ad essere subissata, travolta e annichilita dalla chiacchiera? Quindi non solo parola sul dolore, ma parola di dolore perché provoca nuovo

dolore? Del resto è parola che è cristallo: è bello, luminoso, ma è pur sempre materia. E alla materialità, alla pura staticità, passività, all'essere semplice e muta presenza, condanna sempre il dolore. Quindi le parole di cristallo sono possibili o sono solo una ulteriore illusione?

Però resta una parola che diventa dialogo tra un io e un tu; solo in questa parola nasce l'io e rivive il tu (la madre morta); anche se l'io e il tu vivono come dialogante apprendimento del dolore!

511: *Fà pure, se a un pasto di neve / tu vuoi invitarmi: / ogni volta che spalla a spalla / col gelso percorsi l'estate, / il suo fogliame più fresco / vociava.* La vita è il vociare del gelso, il vociare delle sue sempre risorgenti e molte foglie, è il vociare delle speranze, delle attese... Questa energia cammina spalla a spalla con noi con il suo vociare; di qui l'inevitabilità del dimenticare. Però la madre, la vittima della violenza, del male, è la nutrice che invita a un pasto di neve (neve è inverno, silenzio; neve è dolore, strazio, morte). L'invito viene accolto volentieri perché solo grazie a questo pasto di neve acquista senso e bellezza anche l'estate, hanno senso le parole della vita, le parole di vita. La parola vera viene solo dalla neve, è nella neve; e rende comprensibili, significative e tollerabili anche gli altri vociari.

513: *Roso da sogni / non compiuti, per tracce / insonni percorso, il paese del pane / fa montare / il monte della vita. // Tu dalla sua briciola impasti / i nostri nomi un'altra volta /...:* Siamo nel paese del pane, della fatica del vivere, affamati di luce. Il nostro nome, la nostra identità viene impastata dal 'tu' della madre, dal dolore e di dolore. Il dolore può rendere (e di fatto lo siamo) ciechi. Scaviamo come talpe per arrivare alla luce; però il tu e il suo occhio sono nella luce e ci possono guidare. Le parole dell'esperienza sono inutili; si tratta di cercare un'altra parola.

517: *Nei fiumi a nord del futuro / io lancio la rete che tu / esitante aggravi / con ombre scritte / da pietre.* La vita è pesca nei fiumi a nord del futuro (oltre tutte le vie battute e consuete); è speranza, attesa oltre ogni esperienza di speranza e attesa (però il nord del futuro potrebbe anche essere la morte; quindi la vita sarebbe sì la ricchezza della speranza però a partire dalla coscienza della morte; quindi una speranza ricca, ma realistica). Questa speranza è la rete: per tenerla ferma, quindi per evitare sia che galleggi, sia anche che affondi, bisogna legare pietre (pietre legate dal tu che è la madre morta); quindi una speranza sempre confrontata, resa reale solo dal rapporto con la morte. Le pietre, il male, la morte, sono ombre: quindi sono sì la negazione delle tenebre, ma anche l'affermazione della luce. Ombre che sono scritte: quindi ombre decifrabili, con un senso ben preciso. L'io da solo non può pescare, ha bisogno del tu per gettare per frenare la rete. Esiste un apparente contrasto, ma questa è la possibilità della vita.

519: *Davanti al tuo tardo volto, / soli- / tario procedendo tra notti / che anche me mutarono, / venne a porsi qualcosa, / che già una volta fu tra noi, in- / violato da pensieri.* Il volto di chi soffre è 'tardo', lento a mostrarsi; il volto che è luogo di esposizione e di relazione è nascosto, fa fatica a rivelarsi (è la discrezione, la riservatezza di chi davvero soffre; ed è l'impossibilità o la non immediatezza della relazione nel dolore). Il dolore è solitudine coinvolgente sia chi sta soffrendo, chi ha sofferto, sia chi cerca di stare vicino a chi soffre. Però nella comunanza della notte del dolore viene a porsi una comunione assolutamente nuova (come nel grembo della madre) e indicibile perché prima di ogni parola, in quanto prima della vita cosciente. ... (in-)violato da pensieri: il pensiero rischia di violare, di tradire: la comunione e il dolore sono davvero trascendenti ogni parola e ogni possibile pensiero; però esistono e sono reali come reale anche se indicibile è la vita nel grembo della madre.

Diversa l'interpretazione che ne dà Gadamer (cfr. GADAMER H. G., Chi sono io, chi sei tu? Su Paul Celan, Marietti 1989, 29): "... pur essendo chiaro, il suo (della poesia) contenuto lascia al lettore un margine di interpretazione particolarmente ampio. È una poesia d'amore? Oppure parla dell'uomo e di Dio? Sono notti d'amore o sono le notti di chi è solo quelle che hanno trasformato <me>?". Parla di amore o di dolore? Potrebbero essere valide le due interpretazioni. La possibilità del dubbio potrebbe anche indicare una relazione amore – dolore. Il dolore è pervasivo come lo è l'amore. L'amore è vero che è vita, senso della vita, fantasia, creatività, gioia, novità. Però è anche vero che l'amore è insieme unione e separazione, unità e frattura, rischio e povertà: e tutto questo è dolore; quindi nell'amore si trova il dolore. Il problema eventualmente sarebbe se nel dolore esista spazio per l'amore, oppure se non sia attraverso l'amore che è possibile dare al dolore un senso, una prospettiva, una speranza; se sia possibile fare che anche il dolore possa aprire alla fantasia, alla creatività, alla novità nella vita. Nell'amore si soffre; è possibile nel dolore amare?

521: *Attraverso le rapide della tristezza, / sfiorando / il nudo specchio delle piaghe inferte: / lì si fanno fluitare i quaranta / tronchi di vita / scorticati. // Unica tu, nuoti / controcorrente, tu / li con-*

ti, li tocchi / tutti. È l'esperienza della vita: è un fluire tra rapide di tristezza, è quasi un precipitare doloroso fino ad arrivare a un lago di calma dove si riflettono le proprie piaghe, il proprio essere scorticati; e il riflesso delle ferite è insieme conoscenza delle stesse ferite, della loro natura, del loro essere inferte (da chi?) e ricordo delle stesse. Di fatto è solo la madre (il dolore della morte subita) che nuota controcorrente, che conta, individua, fa comprendere i propri anni, al propria vita. Il dolore è l'opporci al fluire indistinto della vita; fa davvero conoscere la vita, fa vivere e comprendere il senso del tempo; e fa superare l'oblio.

525: *Passaggi nel conglomerato d'ombre / della tua mano. // Dal solco delle quattro dita / scavando convulso estraggo / la tua benedizione pietrificata.* Una mano impietrata. Un conglomerato di ombre, di dolore. Da questa mano di dolore dobbiamo estrarre la benedizione. È possibile? E perché dal dolore, anche se con fatica, è possibile trarre la benedizione? E che benedizione, per la vita, da una mano impietrata, resa dolore? Quindi se dal dolore è possibile la benedizione, dal dolore è possibile la vita, la salvezza, anche quando il dolore è quello della madre, della morte. Perché abbiamo bisogno della benedizione del dolore per il nostro futuro? E questa benedizione, in qualche modo, non consegna il futuro, per quanto futuro di speranza, al dolore? E se la benedizione per la vita viene dal dolore, come è possibile avere una vita benedetta visto che tendenzialmente noi evitiamo il dolore e quindi la sua benedizione?

È difficile che il nostro dolore possa essere benedizione; di sicuro non lo è per noi; probabilmente non lo è per gli altri (almeno in questo caso della madre morta; la morte della madre non può essere una benedizione per il figlio sopravvissuto; o almeno è piuttosto problematico). Potrebbe allora essere che la benedizione venga non dal dolore, ma da Dio? Un Dio pietrificato, un Dio che si è fatto dolore? È l'interpretazione di Gadamer (cfr GADAMER, ibid. 41): "Di chi è questa mano? Sembra difficile vedere nella mano benedicente, che non benedice più, qualcosa di diverso dalla mano del Dio nascosto, la cui benedizione è diventata irriconoscibile e ci è giunta soltanto come 'impietrata', locuzione che potrebbe indicare il cerimoniale fossilizzato delle religioni, oppure la perdita di vitalità della fede tra gli uomini... Quel che egli trova è una benedizione 'impietrata'. Si tratta ancora di benedizione? È forse un'ultima forma di benedizione?"

527: *Bianco grigiore di uno / scavato e arduo / sentire.* C'è un sentimento solitario, condannato alla solitudine, impietrato nel dolore (come una scogliera: ripida e che si inabissa in un abisso senza senso).

Il vento ... *soffia / geometrie di sabbia oltre il fumo / di voci melodianti alla fontana.* C'è un mondo umano che rischia di venir sommerso nel qualunquismo della sabbia; tutto rischia d'essere sabbia, e la sabbia è frammentazione (quindi parzializzazione), infinitizzazione nella banalizzazione del dolore; la sabbia potrebbe coprire tutto anche lo stesso dolore; rischia di coprire ogni mondo umano (le voci melodianti alla fontana), e quindi anche il modo umano di vivere il dolore.

Un orecchio, mozzato, ascolta. // Un occhio, tagliato a strisce, / di tutto questo / ben si rende conto. Chi si accorge del dolore e del rischio di 'perderlo'? chi conosce e conserva l'umano? Un orecchio mozzato, un occhio tagliato a strisce: chi è nel dolore, chi è vittima della violenza. Per questi il bianco grigiore, l'assenza di colore, di senso, del sentimento impietrato dal dolore potrebbe avere la sua funzione, il suo senso; perché sono gli unici ad ascoltare e a vedere.

527: *Navigano i relitti del cielo...*: il dolore è un naufragio del cielo, la sua distruzione e riduzione a relitto. Cosa resta in questo naufragio? A cosa ci aggrappiamo venendo meno il cielo?

535: *Starsene lì, all'ombra / della gran cicatrice nell'aria. // Uno stare per nessuno, e per nulla. / Sconosciuto, / solo / per te. // Con quanto li trova spazio, / anche senza / lingua.* Il dolore è una gran cicatrice nell'aria: è strazio, copre tutto il mondo, però è nell'aria; lo respiriamo (come l'aria è la condizione della nostra esistenza?), ma nessuno se ne accorge e, come tutto quello che è nell'aria, è facilmente cancellabile (sembra non avere nessuna consistenza, pur essendo una cicatrice, quindi pesante per il suo ricordo). Però, per chi è nel dolore, questo è ombra; quindi, in qualche modo è protezione per l'esistenza stessa, nello stesso momento in cui la minaccia. Però l'ombra è anche il gusto del riparo: pericolo che ci sia gusto del dolore e, quindi, anche disponibilità alla ripetizione del dolore? Comunque è nell'ombra che apprezziamo la luce; è nell'ombra del dolore che riusciamo a capire e ad apprezzare la vita.

Dolore è immobilità; stare fermi, saldi, cercare di tener duro solo per sé, occupare uno spazio che nessuno e niente potrà occupare o conoscere. Se è tener duro solo per sé, è lotta per la sopravvivenza; quindi nessun valore 'altruistico' del dolore; quando il dolore ci tocca radicalmente il problema è sopravvivere (quindi il dolore sembrerebbe non trascendibile; però, in compenso ci radica alla vita). Il dolore diventa situazione di solitudine e, in questa solitudine gettare tutta la propria forza per la sopravvivenza; quindi atto di forza e di coraggio. Questa potrebbe essere, forse, l'unica parola del dolore, parola prima di ogni parola: la testimonianza

del valore della vita per gli altri che non conoscendo il dolore non conoscono nemmeno la vita. Nel dolore (quello che impara, conosce dalla madre): se abbiamo la forza di tener duro, diventiamo parola anche senza parola; diventiamo parola anche per chi non conosce il dolore, non se ne accorge o scappa; in questo essere parola, quindi relazione, si potrebbe anche uscire dalla solitudine. Il problema è se questa solitudine di par-tenza si accontenti davvero di essere parola anche per chi non vuol ascoltare; o se questo essere parola dia davvero senso alla propria esistenza e quindi alla fatica di tener duro nonostante tutto. La vicenda di Celan non sembra andare in questa direzione.

539: *Coi perseguitati in tarda / lega, esplicita, / raggianti. // Indorato scandaglio, il mattino, / ti si attacca al calcagno / che anch'esso attesta, / e ricerca, / e scrive.* Per quanto 'tarda', tardiva, tra chi è perseguitato viene a crearsi una vera comunione (per chi è nel dolore, forse, questa è l'unica comunione possibile); una comunione raggianti: ma per chi? Per chi è nel dolore, è l'unica luce possibile per chi è nelle tenebre, o per chi non è nel dolore?

Questa comunione si fa annunciatrice di un mattino (di un futuro) dorato di giustizia (scandaglio = filo a piombo che dice cosa è diritto). Questo scandaglio, però, si attacca al calcagno, prende alle calcagna che invece vorrebbero fuggire. Di fronte al dolore tutti inevitabilmente cerchiamo di scappare; però se abbiamo il coraggio di affrontare il dolore, questo porta con sé l'annuncio di un futuro; ed è solo nella comunione con gli altri nel dolore che è possibile avere la forza di questa testimonianza di un futuro di giustizia. È a questa testimonianza per il futuro che impegna il dolore (il filo a piombo che ti si attacca al calcagno).

Chi è nel dolore, chi è schiacciato da esso ha la forza per attuare un impegno?

Da dove viene questo futuro? Il dolore non può portarlo, proprio perché è forza di negazione; a meno che il dolore non venga inteso come dolore del parto; ma qui non è un dolore di questo tipo. Può venire dalla comunione? Però anche questo resta problematico, in quanto dalla condivisione del dolore si rischia anche d'essere schiacciati; dalla comunanza della debolezza, della violenza subita non nasce la forza del futuro.

Se il tu è la madre morta: è strutturalmente (quindi al di là di ogni impegno...) legato al dolore questo annuncio, questa testimonianza del futuro e della giustizia. Allora proprio perché è morta c'è futuro, c'è giustizia (cfr. 537: è la missione della madre traghettare "ciò che fu letto / fino a straziarsi"; dare senso a una parola inudibile o che non si vuol più ascoltare proprio perché impregnata di strazio); di qui l'impegno a ricordare per attuare questo futuro, questa giustizia.

Resta, però, il problema di come una morta, morta per la violenza subita, possa annunciare parole di futuro, di giustizia. Una soluzione potrebbe essere l'apertura a una qualche trascendenza; però non è presente in Celan, o almeno non sembra essere presente.

541: *Filamenti di sole, / sopra lo squallore grigionero. / Un pensiero ad altezza / d'albero s'appropria il tono / che è della luce: ancora / vi sono melodie da cantare / al di là degli uomini.* Il dolore crea uno squallore grigionero (come nelle giornate uggiose di nebbia, di piovra) inabitabile per la solitudine, per la tristezza; però anche in queste giornate di piovra o che annunciano piovra, ci sono degli squarci da cui passano raggi di sole. Il pensiero (ma deve essere un 'alto' pensiero) deve catturare questi raggi di sole; il pensiero deve aprire alla speranza, al futuro "al di là degli uomini" (un futuro che viene dall'al di là degli uomini, dalla trascendenza, oppure nonostante gli uomini che sanno creare solo dolore?). Il pensiero deve porsi come sfida alla storia. Un pensiero che è canto, gioia, liberazione. E forse questo pensiero, questo canto è l'impegno che resta al poeta per far rivivere la madre.

543: *Nel carro-serpente, lungo / i bianchi cipressi, / al di là del fiume / ti trassero. // Ma in te, per / nascita, / gorgogliava l'altra fonte, / sul nero getto / della rimembranza / rampicando ritrovasti / il giorno.* Il cipresso (che già ricorda, rinvia alla morte) è bianco perché ricoperto dalla neve (che ancora ricorda la morte); siamo in una situazione di morte assoluta. È l'Olocausto (carro-serpente: serpente rinvia a Gen. 3 dove è causa della morte; quindi il carro serpente è il carro della morte, il treno?). Nonostante questa inflazione di morte è possibile la salvezza ed è la memoria. La memoria è "l'altra fonte": se è fonte è fonte di vita; questa fonte è presente "per nascita", è un dono (nella morte che sembra radicale sottrazione è possibile anche scorgere un dono; la morte è dono? O, nonostante la morte possiamo anche scorgere la presenza di un possibile dono?); la memoria è nera proprio perché è memoria di morte, del nulla; però affrontando questa memoria è possibile risalire alla sorgente che è vita, che è giorno. Nel dolore si può salvare il tempo, si può attingere al giorno oltre la sfida apparente eppur reale del carro-serpente. Risalendo il nero getto si ricostruisce la propria vita, la propria identità (che, quindi, è dono da riconquistare contro ed oltre il dolore); siamo il nostro dolore? Se fosse vero, allora, il nero dolore non potrebbe proprio annullare noi stessi, ma sarebbe la via per riconquistare sempre il giorno. "Avere coscienza di sé significa sapere cos'è la morte" (GADAMER cit. 65).

545: ... *Ad entrambi i poli / del clinometro, ben leggibile: / la tua parola proscritta. / Vera come il nord. / Chiara come il sud.* La parola del dolore non è una parola protetta; è proscritta, abbandonata, respinta dalla superficialità, dalla chiacchiera. Però è l'unica parola che permette di vedere in profondità (scritta nella bussola del geologo che analizza le profondità della terra), che dà senso a tutte le parole. È parola chiara e vera; ed è parola ben leggibile. Questa parola è del 'tu' della madre, del dolore. Potrebbe anche essere parola dell'Altro? Nel dolore viene la parola della rivelazione, è nel dolore la vicinanza di un Dio, vicinanza vera, chiara, però coperta dalla superficialità della chiacchiera. C'è, è possibile una parola chiara, vera: però è una parola proscritta, bandita.

547: *Vulcanica parola, ammasso / che il mare copre rombante. // Sopra andava fluttuando / la ciurmaglia / delle anti-creature: inalberava / un vessillo – plagio e facsimile / fanno rotta pomposi / verso la storia. // Finché tu non erutti / la tua parola-luna, dal che / deriva il prodigio del riflusso / e cuori- / forme il cratere / attesta nudo i primordi, / le nascite / regali.* L'umanità è una ciurmaglia di anticreature perché non solo provoca dolore, ma soffoca le origini con la chiacchiera, la confusione, l'apparente vittoria nella storia; anticreature perché delinquenziali, colpevoli, perché si ritengono dei e per questo si sentono in dovere di distruggere le creature. Contro i falsi valori, le false e rombanti vittorie della storia, contro l'umanità ciurmaglia c'è solo la parola vulcanica, forte, inarrestabile, però anche violenta (perché violenta? Perché fa o perché subisce violenza? Violenta perché esplode dopo la compressione violenta?). È una parola cuoriforme, nasce dal cuore, dà forma, vita al cuore. Nata dal cuore è contro la ciurmaglia; quindi non potrà mai essere un linguaggio corrente. Questa parola ci attesta nascite regali, una nostra origine divina, irriducibile alla massificazione della ciurmaglia. È una parola assolutamente personale proprio perché assolutamente personale è il dolore. Proprio perché parola vulcanica è un ammasso; non si deve cogliere la singola parola, ma tutto l'ammasso per poter comprendere qualcosa. Ammasso vulcanico: quindi parola rocciosa, dura, scura e proviene da profondità oscure, ignote, irraggiungibili e impraticabili.

549: *(Ti conosco, sei colei che sta ricurva, / io, il trafitto, ti sono soggetto. / Dove divampa un verbo, che sia d'entrambi / testimonianza? Tu – interamente, / interamente vera. Io – pura follia.)* Da dove viene la possibile (se possibile) parola del dolore? La madre è ricurva sul poeta (è la Pietà); la madre morta è viva, accoglie, consola, piange sul vero morto, il figlio. La madre è la parola vera, interamente vera; la madre è la parola. Al figlio resta solo al follia. L'unica parola del dolore è dal dolore; per noi resta solo l'ascolto, il farci accogliere (noi siamo accolti da chi è vittima del dolore, non siamo noi che accogliamo ed aiutiamo) nel pericolo della nostra follia. Tra il poeta e la madre non esiste nessuna parola comune; proprio perché una parola comune sarebbe anche parola del poeta, del figlio e non sarebbe parola della madre che è l'unica parola possibile e vera.

551: *Corrosa e scancellata / dal vento radiante della tua lingua / la chiacchiera versicolore / dei fatti vissuti – la linguacciuta / miapoesia, la nulesia. // Dal / turbine / aperto / il passo attraverso le forme umane / di neve – neve di penitenti, / fino alle accoglienti / stanze / dei ghiacciai, ai deschi. // In fondo / al crepaccio dei tempi, / presso il favo di ghiaccio / attende, cristallo di respiro, / la tua irrefutabile / testimonianza.* C'è la chiacchiera; e potrebbe essere chiacchiera anche la poesia del figlio della madre morta. Da questa chiacchiera che sembra tutto coprire libera solo la parola del e dal dolore. Il dolore porta al favo di ghiaccio, al cristallo di respiro, alla parola che si fa cristallo. La parola del dolore arriva alle origini e, quindi, alla purezza, alla bellezza della parola (favo), alla verità e quindi anche alla universalità della parola (mentre la chiacchiera, anche poetica, è 'miapoesia', è soggettiva e, quindi, falsa). Solo attraverso un sentiero spazzato dalla neve (indifferenza umana) da parte del dolore, solo dopo un cammino lungo e penitente si è in grado di cogliere, di capire "la tua irrefutabile testimonianza"; di capire il linguaggio di cristallo del dolore.

È percorribile questo sentiero per quanto da penitenti? La vicenda di Celan sembrerebbe dire di no. E allora? Resterebbe il mutismo? Però noi continuiamo a leggere le sue poesie.

Bibliografia

1. AA.VV., *Giobbe: il problema del male nel pensiero contemporaneo*, Cittadella editrice 1999
2. AA.VV., *Il dolore innocente*, Ancora 1999
3. CELAN P., *Poesie*, Mondadori, Meridiani 1998
4. CONCILIUM, 9 / 1983, *Giobbe e il silenzio di Dio*
5. DE MONTICELLI R., *Dal vivo*, BUR 2001
6. GADAMER H. G., *Chi sono io, chi sei tu? Su Paul Celan*, Marietti 1989
7. GALIMBERTI U., *Orme del sacro*, Feltrinelli 2000
8. GUARDINI R., *Dostoevskij*, Morcelliana 1995
9. GUTIERREZ G., *Parlare di Dio a partire dalla sofferenza dell'innocente*, Queriniana 1986
10. JONAS H., *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, il Melangolo 1989
11. LEOPARDI, *Zibaldone*
12. *L'epopea di Gilgameš*, Adelphi 1999
13. LEWIS C. S., *Diario di un dolore*, Adelphi 2002
14. MARTINI C.M., *Cattedra dei non credenti*, Rusconi 1992
15. MONTALE E., *Ossi di seppia*, in *Tutte le poesie*, Mondadori 1990
16. NATOLI S., *L'esperienza del dolore*, Feltrinelli 1986
17. NATOLI S., *I nuovi pagani*, il Saggiatore 1995
18. PAREYSON L., *Dostoevskij*, Einaudi 1993
19. PAREYSON L., *Ontologia della libertà*, Einaudi 1995
20. RAVASI G., *Giobbe*, Borla 1984
21. RELLA F., *Figure del male*, Feltrinelli 2002
22. STEFANI P., *Dies irae*, il Mulino 2001