



GIOBBE, LO SCANDALO DEL DOLORE*

L'emblema della nostra riflessione è Giobbe. Un emblema che, a prima vista, pare accomunare tutti, perché Giobbe è divenuto il simbolo universale del dolore e della sofferenza. Nella sua figura ci sono aspetti che possono essere ritrovati da tutti gli uomini: l'imprecazione, l'exasperazione, l'abiezione, l'urlo. Per molti versi, Giobbe è stato paragonato a Filottete: un dolore che lacera, consuma, annichilisce.

A me pare che intendere Giobbe come punto di riferimento simbolico per tutte le esperienze di sofferenza sia solo apparentemente corretto, perché, nell'esperienza che chiamiamo dolore, ciò che è universale è il danno, non il senso. La dimensione fisica del patire, l'essere colpiti, è un danneggiamento: sono privo della parola, sono privo della vista o di un braccio, sono privo della salute; l'integro, come possibilità di realizzazione di sé nello spazio del mondo, è danneggiato.

Di primo acchito, riconosciamo tutto questo come l'elemento proprio del soffrire: la parola pathos indica questo essere colpito.

Imponderabile, indecidibile, del tutto casuale, il dolore non si può mai prevenire del tutto e ad esso non c'è riparo.

Dal momento però in cui il danno è avvenuto, il senso che si dà alla sofferenza o si riesce a trovare in un momento in cui pare perduto o, perlomeno, fortemente incrinato, non è affatto universale.

Ora, siccome non esiste la sofferenza in generale, ma la sofferenza coincide sempre con il modo in cui si soffre, e tale modo è lo stesso con cui si vive il dolore; siccome vivere il dolore vuol dire trovare un senso o discutere sul suo non senso, allora la modalità dell'assegnazione di senso, attraverso cui il soggetto umano si fa interprete della sua sofferenza, è appunto ciò che rende *diversa l'esperienza del dolore*.

Per questo, Giobbe non è l'emblema del dolore universale, bensì il rappresentante di una forma determinata e specifica del patire; una forma che rende il dolore inassimilabile ad altre forme di esperienza, lo fa distinto, e in tale distinzione e irriducibilità, lo rende una *provocazione*. Giobbe è molto più significativo in questa unicità di proposta di senso, che nella genericità del lamento. Si dà una degenerazione e un impoverimento letterario di Giobbe, se ci si sofferma sugli aspetti lamentosi, descrittivi e poetici. Si perde il nocciolo dilaniante di questo personaggio, la sua provocazione, se si intende che tutti siamo *uni* nel dolore.

L'irruzione di un senso nella sofferenza di Giobbe, rende la sua esperienza irriducibile ad altre forme di esperienza del dolore. Penso, nell'antico mondo greco, al modo con cui si esperiva il dolore: diverso da quello di Giobbe, perché diverso era il senso che si assegnava al danno. Penso a come ugualmente diversa è l'esperienza del dolore nel mondo orientale, perché diverso è il senso.

Se si parte dall'idea che ogni fenomeno è vissuto in quanto è espresso attraverso segni - anche non verbali, mimetici, comunicativi -, evidentemente questa vita si sviluppa nel senso.

Traggo, da quanto ho detto, un corollario. Il senso che si assegna al dolore, o il modo in cui si dibatte e si discute circa questo non senso, può far supporre che il soggetto umano inventi, in una determinata situazione, tutto il linguaggio dell'esperienza del dolore?

Ammesso pure che lo potesse fare, non sarebbe mai capito dall'interlocutore. Il lessico della sofferenza, il senso, precede l'esperienza soggettiva del dolore; un senso è esperibile in quanto si è già posti in un orizzonte di senso. Esiste, quindi, un modo di aspettarsi il dolore, esiste un modo di riconoscere il dolore negli altri, esiste un modo di riconoscere il proprio dolore entro una simbolica del dolore o del male, che è già presupposta.

* Tratto da: Carlo Maria Martini, *Cattedra dei non credenti*, Rusconi, Milano 1992, pp 35-51



L'esperienza del dolore di Giobbe diventa vita entro una simbolica che è la visione del mondo ebraico; in tale visione, l'esperienza del dolore di Giobbe lo rende diverso da tutte le esperienze che in altri luoghi dell'umanità si possono dare dello stesso danno.

Così, in un problema di rapporto, ad esempio, tra credenti e non credenti, il vero problema è di *vedere se sia possibile uno scambio di senso o se, nell'esperienza del dolore, oltre a certe forme estrinseche di comunicazione, si toccano nodi di incomunicabilità, oppure se è possibile una incanalatura di sensi diversi uno dall'altro.*

IL CARATTERE PECULIARE DELL'ESPERIENZA DEL SOFFRIRE

Per mettere a fuoco il senso dell'esperienza del dolore che ci viene dall'emblema Giobbe, la provocazione e la radicalità del suo patire, vorrei prima evidenziare alcuni aspetti o caratteri o forme di esperienza generale del soffrire, riflettere cioè su quelle dimensioni di danno che permettono agli uomini di riconoscersi o meno in stato di dolore.

Qual è il carattere peculiare dell'esperienza del soffrire?

Il carattere peculiare è l'esperienza della *separazione*. Nel soffrire si diventa unici. In senso stretto, si diventa unici nella morte, perché solo allora io non sono sostituibile a me stesso: posso essere sostituito nell'amore, perché posso essere amato o non amato da un altro e riamare un altro; posso essere sostituito nel lavoro; non però nella morte. La morte è solo mia e io divento «uno» nella morte.

Si può discutere se gli uomini siano uguali perché tutti figli di Dio; si può discutere se siano uguali perché tutti. partecipi di una comune ragione. Certamente sono uguali perché muoiono. Badate: non perché la morte rende uguali gli uomini - si può morire da re o da miserabili - e infatti neanche nella morte si è uguali, ma perché solamente nella morte si è unici, nella morte si diventa irripetibili.

E dove si sperimenta la morte? In proposito diceva Epicuro, a ragione, che quando ci siamo noi non c'è la morte e quando c'è la morte non ci siamo noi; la morte quindi non è un male (Epicuro non diceva solo questo, ma la vulgata corrente afferma che dicesse questo). Però la morte si sperimenta in *media vita*, si sperimenta nel deperimento delle possibilità.

Nel deperimento delle mie possibilità, infatti, io divento unico, perché tale deperimento coincide con la riduzione progressiva della mia comunicazione con l'altro. Ho sete: vado a una fonte e bevo, oppure prendo un bicchier d'acqua e bevo. Ho bisogno di un libro o di un attrezzo: sollevo il braccio e prendo il libro o l'attrezzo. Con il fresco dell'acqua cessa l'arsura, sento il mondo. Ho un herpes al labbro che mi fa male e mi disturba nel gusto dell'acqua fresca, mi toglie il piacere di dissetarmi; sento il corpo. Nel dolore si sente il corpo, nella sanità si sente il mondo. Nel dolore, il corpo non è un'apertura verso il mondo, ma una barriera rispetto al mondo. Ed è probabile che una delle ragioni per cui si è pensato all'immortalità dell'anima sia dovuta al fatto che si è sentito il peso del corpo come barriera. L'esperienza del dolore è dunque esperienza della separazione.

Quell'acqua non è per me, o se e per me lo è con grande sforzo; e se il dolore è più grave, questa separazione è ancora più grave; e se il dolore mi approssima alla morte, divento sempre più unico. E diventando sempre più unico, divento sempre più distante dagli altri; tanto che gli altri non possono immedesimarsi con me.

IL DOLORE È UN MOVIMENTO VERSO LA SOLITUDINE

Tuttavia, se il dolore fosse solo questo, non si potrebbe sopravvivere non un giorno, non un'ora, ma neppure un attimo a esso. Il dolore, per quanto atroce, appartiene a chi vive. E quel lato della vita che sottende il dolore, apre alla comunicazione. Nel momento stesso in cui si è separati e chiusi, c'è un tacito accordo a dire che qualcosa si vuole dagli altri, qualcosa ci si aspetta, e probabilmente si crede ancora di poter dare qualcosa di sé.



In questa esperienza della separazione non c'è quindi l'annullamento della comunicazione, bensì un'aspra attenzione.

Torniamo un attimo alla separazione. In essa io divento unico, ma nel momento in cui lo divento, quando la questione è ormai privatissima, si squarcia una forte polarità, poiché, proprio quando il mondo non ha per me più senso, perché non è lo spazio delle mie possibilità, allora io mi domando che senso ha il mondo. Dal minimo della individualità, la problematica e così ribaltata al massimo della sua universalità.

Il lessico comune mostra questa situazione psichica. Quando l'esperienza è generalizzata, diventa linguaggio, in cui gli uomini dicono cose (che noi dobbiamo tradurre in linguaggi difficili) in espressioni brevi ma sintomatiche. Immaginate una situazione di questo tipo: leggo sui giornali che c'è stata una catastrofe e l'atteggiamento medio è: poveretti! Sono uomini come me, ma ...

Un atteggiamento che valuta l'aspetto di caducità. Oppure, dinanzi a situazioni dolorose (disastri, calamità, eccetera), si esce molte volte nella seguente affermazione: così è la vita, cosa volete ...

Se un dolore ci colpisce direttamente, se ne va della nostra vita, la formula cambia e diventa: che vita è questa? Le parole sono le stesse, soltanto una inversione di posizione dei termini. Nell'esclamazione: che vita è questa?, irrompe il senso di tutta l'esistenza. L'esistenza non ha più senso.

Il dolore quindi non è solo qualcosa che si prova, ma qualcosa che richiede prova rispetto al senso generale del mondo. E nel dolore, quando io sono fatto unico, il mondo vacilla nel suo intero; nel momento più strettamente privato e individuale, si scatena la domanda più universale, cosmologica, totale. Il problema singolare del dolore diventa la domanda universale intorno al male. Infatti, il lessico della sofferenza si articola, nel suo privato, a partire dalla generalità del senso.

LA SPECIFICITÀ DI SENSO PORTATA DA GIOBBE

A questo punto abbiamo gli argomenti buoni per dire qual è la specificità di senso, rispetto alla generalità dell'essere, che porta Giobbe.

La specificità di senso, che porta Giobbe, è una: il *dolore è scandaloso*. Soltanto nella dimensione ebraica il dolore può essere pensato come scandalo, perché soltanto in tale dimensione il dolore è innaturale e si può aspettare, con fiducia e certezza, la sua totale sparizione.

In questo c'è un'esperienza di senso irriducibile, perché un greco avrebbe preso per folle chiunque gli avesse detto (e lo ha fatto) che ci può essere un'esistenza senza dolore. L'innaturalità del dolore si sprigiona soltanto in una economia di senso in cui il dolore è scandaloso e perciò si può aspettare che non ci sia più. Basti pensare alla profezia di Isaia: «Eliminerà la morte per sempre; il Signore Dio asciugherà le lacrime su ogni volto» (25,8), ripresa nel libro dell'Apocalisse di Giovanni: «Non vi sarà più notte» (22,5). L'elemento notturno dell'esistenza è tolto nella pura trasparenza della beatitudine.

È chiaro che in un tale orizzonte di senso, il dolore sia scandalo e possa essere oggetto di una contesa, di una vertenza, di una richiesta. Perché, invece, laddove il dolore è naturale, il problema è di reggerlo, non di discuterlo, di essere dotati di forza, di *areté*, non di essere titolari di una sfida.

Qui sta la grande radicalità della tradizione ebraico-cristiana, il segno profondo che ha rovesciato la storia dell'Occidente, indipendentemente dal fatto che lo si creda vero o no: l'idea di una terra senza dolore. Il sofferente, a suo modo, diventa interprete di un canovaccio già scritto; se ne può appropriare con maggiore o minore sapienza, ma è il già scritto che lo fa vivere, perché senza di questo sarebbe impossibile vivere un attimo in più il proprio dolore.

Capite allora perché Giobbe non è l'emblema universale del dolore, che non c'è, ma è una provocazione, una radicalità, per cui resta possibile che Giobbe sia incompreso, perché il modo con cui egli vive la sofferenza non è omologabile con l'esperienza di senso che può avere un pagano, un greco,



o con una certa esperienza del dolore quale appare in forme di neopaganesimo contemporaneo su cui, se ci sarà il tempo, faremo qualche breve riflessione.

Se dunque l'esperienza del patire diventa scandalosa e oggetto di vertenza entro l'economia ebraica, e lo diventa perché il dolore è innaturale e ci sarà un mondo senza dolore, allora tale esperienza del patire diventa un qualcosa che è interpretabile secondo delle leggi causali. Perché c'è vertenza soltanto se è possibile un dibattito sulle ragioni; infatti, proprio perché il dolore, per la tradizione ebraica, è innaturale, esso consegue a una colpa. Il male ha una sua origine; c'è il male perché c'è stata una colpa.

La formula paolina che col peccato è entrata nel mondo la morte, è una formula proprio di causa ed effetto. In Paolo c'è la sintesi di tutta una composizione di senso in cui progressivamente si va guadagnando il senso di colpa, di caduta, di creazione ribaltata.

Nella Genesi, si dice che tutta la creazione è buona; subito dopo si apre uno scenario devastante, quello del peccato, e attraverso l'arca di Noè e la torre di Babele si giunge ad Abramo. È molto strano che, dopo l'esordio luminoso della bontà della creazione, la narrazione biblica diventi in gran parte devastante.

Nel mondo greco, il meccanismo è perfettamente rovesciato: tutto nasce dal caos e muove verso l'ordine. Nel contesto ebraico, la logica della sofferenza è motivata: c'è dolore perché c'è stata colpa, che ha squilibrato il rapporto uomo-Dio e uomo-mondo. Anzi, si dà un momento interessante nella Bibbia, dove l'elemento della bontà originaria riemerge: dopo il diluvio, si alza nel cielo l'arco, che non è solo l'arcobaleno, bensì l'arco di guerra che Dio depona. Dio ha punito gli uomini, però non distrugge lo spazio della loro azione e, infatti, dirà: «Non ci sarà più il diluvi». Ma, per la colpa, resta un rapporto deviato uomo-Dio e uno squilibrio di tutta la natura, per cui Paolo dirà che la natura vive i dolori del parto, attende di essere essa stessa salvata.

L'esperienza del dolore diventa un fatto cosmologico, e tale dimensione è proiettata dentro, nella vita degli uomini. L'idea della caducità della terra, della vanità, è frutto di questo senso.

Si usa infatti dire che c'è la morte di Dio; la morte di Dio però si è rivelata nella sua incandescenza più pura quando Dio se ne è andato lasciando il mondo nella vanità.

Allora, lo stato puro della vanità è emerso, in questa sparizione di Dio: l'umanità disperata della modernità, dell'ateismo caldo.

Difficilmente troverete tutto questo nei Greci: in loro vi è una grande saggezza pagana, improntata al giusto piacere, al giusto equilibrio, alla giusta misura (pensate alle scuole postaristoteliche, agli Epicurei).

Se il male è motivato, è motivato anche il dolore personale. Ne consegue che, se il male scaturisce dalla colpa, tolta la colpa sparirà anche il male. Tralascio di soffermarmi sui modi attraverso i quali gli uomini hanno cercato di sollevarsi da questa colpa. Nella Bibbia non ci riescono da soli; è Dio che li salva, dapprima con la Legge e poi, nella versione cristiana, con Cristo: l'offerta, la proposta di pace, l'alleanza.

L'alleanza nella Bibbia è unilaterale, non è contrattuale, non è un commercio dove i contraenti si mettono d'accordo su quanto costa; il patto è proposto-imposto da Dio: alleiamoci, ma se non ci stai, sei perduto. In tale situazione l'offerta di salvezza che Dio porge all'uomo, è un obbligo di fedeltà: se fai questo, ti salvo, ti traggio dal tuo male. Tu dovrai leggere e riflettere, meditare sui Salmi: rispetta la Legge e ti salverò.

Ma nella stessa offerta del dono della Legge, che è la proposta di salvezza del Sinai, proprio nel momento in cui Dio dà la Legge c'è una bellissima sequenza di benedizioni per tutti coloro che la rispetteranno, e c'è pure un elenco di maledizioni per chi non la rispetterà. Tra le tante maledizioni, una suona così: Avrai la tua vita sempre dinanzi a te, sarai esposto alla morte; te la porterai tra i denti la tua carne, il cielo si schiuderà sopra di te (cfr. Dt 28,15ss). Sono termini terrificanti: è lì il male, è lì il dolore.



IL SENSO DI UN DIALOGO NEL DOLORE.

E Giobbe? Giobbe è provocatorio due volte. Lo è rispetto alla storia del mondo (coerentemente con la dimensione ebraica dice: questo dolore è innaturale), quindi la sua è provocazione *ad extra*.

E lo è *ad intra*, perché in lui viene a maturazione un'esperienza che esprimo così: chi fa il bene soffre e chi fa il male gioisce.

Che mai sarà - ecco la vertenza di Giobbe! - questo Dio che ha promesso beatitudine a chi rispetta la Legge e che poi invece fa sperimentare pene e dolori a chi la rispetta e benefici e successi a chi non la rispetta? Non è vero, quindi, che Giobbe sia l'uomo del dolore; non è vero che sia Filottete. Solo nel tempo dell'ateismo si può fare un tale uso edulcorato di Giobbe.

Ma Giobbe non è letteratura. Il suo tema non è il dolore, bensì la *giustizia*.

Se Dio è ingiusto, che Dio è? Questo è il dramma di Giobbe.

In breve, lui non teme tanto il suo male quanto la perdita del suo Dio. È un Dio che non vuole perdere e per questo Giobbe non accetta le false difese che gli amici fan no di Dio, quasi a dire: voi siete idolatri perché volete difendere Dio di fronte a me. Forse che Dio ha bisogno di difensori? Tutt'al più, parlando il linguaggio dei Profeti e del Nuovo Testamento, Dio ha bisogno di testimoni, non di difensori, il che è completamente diverso.

Nel dolore, che cosa teme di perdere Giobbe? Il suo Dio. Teme, cioè, di perdere il *sensu del suo* Dio. Perdere il senso vuol dire non poter più vivere il proprio dolore, che è quello che suggerisce a Giobbe la moglie. Infatti, all'inizio del libro, quando Giobbe si lamenta, la moglie esclama, con una certa ironia: «Benedici il tuo Dio e muori!» (*Gb 2,9*), come a dire: «perdilo questo Dio, lascialo perdere!».

Ma se Giobbe l'avesse fatto, Dio avrebbe perduto. La tentazione del cattivo consigliere, la provocazione su Dio che apre il libro di Giobbe, avrebbe visto Dio sconfitto, se Giobbe si fosse suicidato. La sua contesa è una vittoria di Dio, perché, nel contendere, Giobbe vuole tenere vivo il senso, ed è questo tener vivo il senso il modo attraverso cui vive il dolore.

C'è qui un'esperienza umana, antropologica, che dal cristianesimo è passata anche al non cristianesimo, con altro segno: nell'esperienza ebraico-cristiana del dolore, in quella solitudine e separazione, si può sempre dire: «Tu»; c'è un Tu con cui parlare.

Nella dimensione greca si regge al dolore se si è forti in sé, se si è capaci di dominarsi. - la dimensione aristocratica e crudele dei Greci: solo l'uomo riuscito regge al dolore, anzi il vero uomo riuscito è colui che porta la gloria delle sue ferite; gli altri sono cancellati dalla terra, quasi non fossero mai esistiti. L'uomo che è capace di reggersi, è veramente eroe. C'è dunque un'autocostruzione di sé, che comporta necessariamente l'irrilevanza degli altri.

Il poter dire, invece: «Tu», nella sofferenza, sia pure nella vertenza e nella confutazione, significa che il più misero tra gli uomini, il più anonimo, è reso persona perché ha Dio come interlocutore.

Per questo, la tradizione ebraico-cristiana è inevitabilmente la religione dei poveri, la credenza dei poveri (se si assume la cosa in senso buono), oppure la religione dei deboli (se si vuol essere spietati nei confronti del cristianesimo).

Il cristianesimo viene incontro a chi non è capace di reggere, perché gli offre buone ragioni per resistere. La differenza tra reggere e resistere è nelle stesse parole: reggere vuol dire *res gero*, governo, trovo il giusto mezzo nella sofferenza; resistere vuol dire radicamento in una potenza che non è in sé, che può essere il termine biologico della sopravvivenza oppure una radice più forte di tutte le altre radici, che è l'io-Tu della relazione con Dio.

Il contendere di Giobbe è quindi un difendersi; il riuscire a parlare del suo dolore è un modo per starci dentro.

Capite come l'esperienza del dolore è diversa tra gli uomini?



Pensate, ad esempio, al significato della *imprecazione*, della bestemmia. Giobbe non bestemmia, però ci va vicino. Ma la bestemmia è proprio il dire progressivamente «Tu», oppure l'aggressione nei confronti di chi si ama e dal quale ci si sente amati. Noi diremmo: «Da te non me lo aspettavo proprio!».

L'intimità del popolo con Dio e dell'uomo con Dio, nella Bibbia, è centrale. Basta leggere qualche salmo per capire che il Dio della Bibbia è un Dio di amore, anche il Dio dell'Antico Testamento. Infatti, nel massimo comandamento, è detto: «Amerai il Signore tuo Dio, con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutta la tua mente». Che è la formula ripresa da Cristo, quindi esprime l'intimità con Dio.

Di fronte, tuttavia, al caso Giobbe, viene meno proprio l'amore di Dio; nel Qoèlet, resta solo il timore; nel libro dell'Ecclesiaste non troverete più la parola «*amor Dei*». Ed è a partire da Giobbe, che Dio si fa lontano. Nell'esperienza di Giobbe, l'unico modo perché Dio non decada a un qualsiasi Baal, è l'instaurarsi di una distanza, di una asimmetria radicale con l'uomo. Veramente, con Giobbe Dio diventa il mistero.

Nei libri precedenti della Bibbia, Dio parla, dà ordini. A partire da Giobbe, Dio si allontana, diventa il Dio nascosto, oscuro. Prima dava disegni proponibili, anche se l'esperienza della deviazione è centrale nella Bibbia; in Giobbe l'elemento paradossale giunge al massimo della tensione: se non voglio negare la giustizia di Dio, allora Dio è qualcosa che non si capisce, qualcosa di misterioso e di insondabile.

Il problema diventa di *teodicea*, non più il problema del mio dolore: diventa il problema della generalità del male. Qui la Bibbia comincia a filosofeggiare, proprio perché non esiste una soluzione personale. Il dolore personale resta trauma, enigma e soltanto nella distanza c'è una legittimità di discorso.

Cosa resta da fare all'uomo nella sofferenza, nella sfida della contesa? Parlare con Dio non è tanto ottenere risposta da lui, e infatti Dio non risponde a Giobbe. Tuttavia, è il modo di capire cosa vuole Dio da me in questa sofferenza. È, quindi, la possibilità di trovare una via di azione nella demolizione. Come? Nella domanda: cosa vuole Dio da me? devo capire il disegno di Dio anche in questa situazione.

Non ce la farò, però è l'unico modo attraverso cui io posso ragionare sul senso del mio soffrire. È quindi una tecnica di spiazzamento e di riconquista. In questo senso, la rassegnazione non è passività, ma impresa, in un orizzonte di abbandono e di fiducia. La sfida di Giobbe si corona nell'abbandono, nella prostrazione, nel «*fiat voluntas tua*».

Stranamente, Dio, quando risponde a Giobbe, quando gli si fa presente, non accenna minimamente alla richiesta di Giobbe. Anzitutto, appare nelle forme classiche delle teofanie divine, quindi nella potenza, a un uomo già distrutto, schiacciato, su cui Dio si è buttato addosso come un cane, per dilaniarlo, e al quale Dio si presenta schiacciandolo ancora di più, interrogandolo sulla sua nullità: «Dov'eri tu». C'è una logica in questo. Perché solo un Dio potente e che si manifesta nella sua potenza può legittimare l'abbandono di Giobbe. La potenza divina diventa la ragione della sua confidenza; proprio perché il Dio insondabile è il regolatore del cosmo, è colui che abbatte il Leviatano, la rivelazione della sua onnipotenza e signoria diventa principio dell'affidamento da parte di Giobbe.

Nella Bibbia è sempre presente il gioco tra potenza e impotenza di Dio, tra dolore e abbandono; al fondo dell'urlo più atroce c'è sempre la fiducia. Cristo grida sulla croce, e poi aggiunge: «*In manus tuas, Domine, commendo spiritum meum*». Cristo suda sangue nel Getsemani, ma l'angelo lo consola. Filottete grida e si lamenta, la sua voce diventa animale e sviene.

Non è vero che l'esperienza del dolore è uguale.

LA TESTIMONIANZA DELL'ESPERIENZA CRISTIANA

Che cosa si possono dire allora i credenti e i non credenti su questa esperienza non uguale del dolore, che, proprio per questo, li divide ancora più radicalmente? E li divide non tanto perché l'un



senso è opposto all'altro, quanto perché un'opposizione avviene tra termini appartenenti a uno stesso genere, come diceva l'antica scuola. Qui, invece, i due sensi non si incontrano e possono convivere nella reciproca indifferenza. Rispetto a queste posizioni, infatti, non c'è un giudizio di verità, non si può dire: l'una è vera, l'altra è falsa. C'è un giudizio di efficacia, in base a ciò che l'uomo riesce a costruire nell'economia di senso entro cui è disposto.

La cosa funziona, e per ciò stesso è vera; non c'è un supercriterio di giudizio, in base a cui noi diciamo che l'uno è nella verità e l'altro no.

Quale può essere allora il rapporto tra il credente e il non credente? In quale senso Giobbe può essere una provocazione universale?

Lo può essere perché non è stata e non è indifferente l'idea che ci possa essere una terra senza dolore. Non solo una terra senza dolore; ma che tutti i perduti, tutti gli anonimi, siano recuperati nella dimensione dell'immortalità, in un luogo in cui la giustizia sia premiata. Questa dimensione di salvezza universale, evidentemente, questa idea che il dolore non sia naturale, che si possa pensare un mondo senza dolore, è certamente una delle idee forti. Ed è un sogno persuasivo, tanto più quanto meno i soggetti sono capaci di reggere al dolore.

C'è quindi una proposta di destino.

Tuttavia, questo aspetto di convenienza non è il più importante.

Tralasciando molti elementi particolari, mi avvio a una conclusione che possa configurare un rapporto possibile su questo punto tra il credente e il non credente. La dimensione più importante è la vita di colui che ha l'esperienza di Dio e che in questa esperienza testimonia la certezza della beatitudine. È *il credente come tale che fa problema*, non ciò che il credente espone; perché, nel mio rapporto con i credenti, ciò che sempre mi ha turbato e mi turba non è quello che dicono di Dio, ma il fatto stesso che credono in Dio.

Non volendo essere un volgare riduzionista, io non mi sento di dire che il credente, per il fatto stesso che crede nel suo Dio, delira. Ci sono state delle dimensioni riduzionistiche della cultura, in cui si è cercato di spiegare l'evento-fede, riducendolo a una base antropologica, a un meccanismo proiettivo.

Ora, già metodologicamente, io non posso mai dire, dal punto di vista della correttezza, che l'esperienza di un altro è follia, se non comprendo la sua esperienza. L'unico modo per comprendere la sua esperienza sarebbe di farla. Non posso mai, a priori, dire che il credente è un demente. Tuttavia, se non lo dico, la testimonianza di colui che crede ha, nei miei confronti, un carattere interlocutorio. Non so cosa sperimenti, però questa testimonianza è qualcosa con cui devo avere a che fare.

Quindi, non mi crea problema quello che il testimone mi espone, ma l'esistenza stessa del testimone. Ciò vale anche di fronte a Cristo. Credo di essere abbastanza attrezzato per tradurre in termini di competenza, di storia delle religioni, di antropologia e di teoria della cultura, tutto quello che mi può essere detto su Gesù Cristo. Ma io non credo che il credente in Cristo mi voglia fornire una dottrina e una competenza, perché se lo facesse potrei sempre dire che sono più bravo di lui.

E nemmeno voglio assumere l'atteggiamento di un certo ormai vieto laicismo che dice: in fondo, anche i credenti possono dire qualcosa di buono, ma di fatto sono dei minorati della specie e prima o poi finiranno. Tale atteggiamento di indulgenza, che si legge in una parte della cultura contemporanea, costituisce un *deficit* di intelligenza.

Se c'è dunque una differenza tra la concezione tragica dell'esistenza e la concezione biblico-cristiana, è che l'esperienza cristiana è l'esperienza del paradosso, mentre l'esperienza tragica è esperienza di lotta. Sono due esperienze completamente diverse. Quando certa cultura ha tragicizzato il cristianesimo? Quando non ha creduto più; allora, l'unico modo di essere cristiani, in una dimensione di miscredenza e ammiccando alla modernità, è stato di dare una versione tragica del cristianesimo.

In breve, vi dirò la differenza, per capirci e per mostrare in che senso il credente può essere problema per un non credente. Una situazione tragica è strutturata in forma di antinomia, del tipo: ha



ragione Creonte o ha ragione Antigone? Non se ne uscirà mai, perché hanno ragione tutti e due. Agamennone doveva non sacrificare la figlia e lasciare le navi sulla riva, oppure doveva partire e sacrificare la figlia? È un cattivo padre e un ambizioso uomo, oppure è un uomo dell'areté e dell'onore, per cui non c'è figlia che valga l'onore? In tutto questo, Ate prende Agamennone e lo stravolge; Agamennone è oscurato da Ate; dal dolore nasce la colpa, non viceversa. È oscurato da Ate e si consuma una lotta in cui non c'è mai in senso stretto un vincitore, se non attraverso una soluzione convenzionale, ma c'è la morte del soggetto a cui inerisce la lotta.

In senso stretto, la tragedia non finisce mai, è sempre nel suo *incipit* perché, riapparendo una determinazione, si consumerà nella lotta. Eterna è la lotta, e i lottatori cadono sempre.

Cosa resta da fare al lottatore? Trovarsi un grande stile e condurre una buona vita.

Tutt'altra cosa è l'esperienza biblica, dove il finito e l'infinito non sono termini di un'opposizione, poiché l'infinito include il finito. Ne viene che il finito, se si proietta nell'orizzonte dell'infinito, non sa quale sia la sua posizione ed è vertiginosamente *parà dóxa*, sempre al limite. E la sua esperienza non può essere mai formulata in termini dialettici, può essere solo testimoniata.

Da questo punto di vista, Pascal è maestro, perché non è vero che Pascal scommetta: dice di scommettere ma non lo fa. Egli asserisce: il finito è nulla, l'infinito è tutto, quindi se scommetto sull'infinito non perdo niente e se guadagno, guadagno tutto. Un Greco non avrebbe mai detto questo, perché per lui asserire che il finito non vale niente equivarrebbe a farsi dire: tu sei pazzo.

E se dicessimo al Greco che l'infinito vale tutto, ci sentiremmo rispondere: niente affatto, l'infinito è *horror vacui*. Quindi, si può scommettere per l'infinito solo in quanto si è discredito il finito. In fondo, Pascal scommette perché già crede. È una simulazione retorica quella della scommessa.

E perché crede? Questo è il mistero.

Concludo su un problema che è, in parte, il mio. Nell'atrocità del mondo, l'esperienza ebraico-cristiana afferma: stare con Dio è la beatitudine. E questo lo si vede soprattutto nel momento più tremendo dell'atrocità. Abbiamo parlato dell'urlo e dell'abbandono in Cristo. Ma c'è un passo del vangelo che mi ha sempre colpito. Cristo muore in croce; il velo del tempio si squarcia da cima a fondo, e il centurione, vedendo Gesù spirare esclama: «Veramente quest'uomo era Figlio di Dio!» (cfr. *Mc* 15, 37-39).

Dinanzi agli occhi del centurione accade un'esperienza: nella morte, vede il Figlio di Dio.

Per me è sconcertante il testimone. Sono attento a lui, ma non lo capisco. C'è un altro passo del vangelo dove si dice: «Nessuno viene a me se io non lo chiamo» (cfr. *Gv* 6,65). Non so cosa sia questa chiamata; è probabile che io non l'abbia avuta. Però, proprio perché è una cosa misteriosa, forse ha avuto senso riflettere su questo problema.

SALVATORE NATOLI