

Crudeltà di Giobbe

Anna Pintus, Roma

Risposta a Giobbe è un'opera di letteratura di alta qualità, è propria del rigore di verità di apertura psicologica che fa brillare il suo intelletto divino, anche se conta su una sensibilità che si manifesta nella ricchezza di quella vitalità, questa sorta di intelligenza giovanile che si appassisce, per essere che l'udire che descrive il suo stato di crisi e il suo tentativo di sopravvivere che fissa il suo stato di crisi e il suo tentativo di sopravvivere » (1). Sebbene possa sembrare scontato che ogni lettura « *utile* » debba essere fatta con il proprio intelletto e la propria sensibilità, le vicende critiche di *Risposta a Giobbe* sembrerebbero testimoniare una lettura che non sempre ha saputo armonizzare quella duplice disposizione di intelletto e sensibilità che era

113

(1) C.G. Jung, « Risposta a Giobbe » (1952), in *Psicologia e religione, Opere*, vol. 11, Torino, Boringhieri, 1979, p. 340.

invece nel testo. Le reazioni all'opera (anche se l'indifferenza è stata probabilmente la prevalente) hanno oscillato fra una critica scienziata che accusava Jung di psicologismo, e una reattività spesso viscerale di chi si lanciava a difendere territori ritenuti profanati; come quello della teologia con gelosi custodi.

A un detrattore, Jung risponde polemicamente ricordandogli che in realtà « mi occupo delle rappresentazioni antropomorfe della divinità e sguazzo nella melma del fondo del mare, come Lei dice molto giustamente. Questa melma è però l'animo umano.» (2). Credo sia essenziale per difendersi dall'ambiguità insita nell'intreccio di tematiche psicologiche e religiose, scegliere un unico punto di vista, che è poi quello suggerito da Jung in questa sua risposta. Ed è infatti della psiche umana e delle sue vicissitudini in rapporto alle sue rappresentazioni della divinità che Jung ci parla. Con una sottesa speranza nelle straordinarie potenzialità del dinamismo psichico, sia individuale che collettivo, che consente di percepire quella morsa apocalittica, che pure è la condizione emotiva da cui muove il libro, come un rischio possibile e vicino ma non per questo come una necessità incontrastabile. Lo smisurato potere che l'essere umano si è conquistato, accollandosi anche quello dell'autodistruzione, non può restare senza conseguenze. Ma all'essere umano resta anche la possibilità di scegliere di contrastare e correggere le proprie tendenze autodistruttive e apocalittiche.

L'interesse di Jung per le sorti morali dell'esistenza umana si colora in questo scritto della 'saggia' passionalità di chi, giunto alla vecchiaia, ha più urgenza di esporre il crogiolo speculativo di un'intera vita, che di assicurarsi la benevolenza e l'accettazione del lettore. Dice quasi in chiusura: « lo stesso non ho atteso senza una ragione di raggiungere i settantasei anni d'età prima di osare di tentare di rendermi conto della natura di quelle 'rappresentazioni superiori' (immagini e principi che fanno riferimento a un concetto positivo e negativo di Dio) che decidono il nostro comportamento etico, talmen-

(2) C. G. Jung, *Esperienza e mistero*, Torino, Boringhieri, 1982, p. 159.

(3) C. G. Jung, *Risposta a Giobbe*, op. cit., p. 435.

tè importante per la vita pratica » (3). Convinto ma sereno che la sua *Risposta a Giobbe* non verrà capita o sarà fraintesa, scrive a una destinataria anonima: « Il mio volumetto su Giobbe è naturalmente destinato a gente più anziana e in particolare a chi abbia una certa conoscenza della psicologia (...) e (...) abbia riflettuto molto su problemi religiosi (...) Si deve sapere qualcosa sull'inconscio » (4). Parafrasando l'eufemismo di Jung, aggiungerei che bisognerebbe anche avere una « certa » conoscenza dell'opera junghiana; non solo per non fraintendere il ' volumetto ' ma anche per non rimanerne sconcertati. Forse, trattare il divino, partendo dalla natura delle proiezioni create dalla psiche dell'uomo, può offendere chi ritenga che il divino possa essere avvicinato solo a partire dalla sua essenza, data al di là e a prescindere dall'umano.

(4) C. G. Jung, *Esperienza e mistero*, op. cit., p. 134.

L'angolazione — certamente parziale — da cui ho affrontato la lettura di questo testo, è il dinamismo della psiche umana qui espresso attraverso i drammatici conflitti di cui Dio e Giobbe sono protagonisti. Nella vastissima opera di Jung, sono molti gli scritti che, per complessità speculativa e amplificazione culturale, appaiono lontani dalla realtà della pratica clinica. Al contrario questo testo, pur non facendovi mai esplicito riferimento, riporta inevitabilmente alla dimensione della terapia che il lettore non può fare a meno di immaginare come il luogo che accoglie e ricompone il dramma psichico.

Privato di ogni bene materiale e di tutti i figli che in rapida successione vengono fatti morire; piagato e ridotto a strisciare come un verme su un cumulo di letame; abbandonato infine da moglie e amici che non credendo alla sua onestà gli voltano le spalle:

Giobbe, questo essere sul quale sembra abbattersi tutto l'orrore pensabile in un'esistenza umana, è privato anche della possibilità di essere l'unico protagonista del suo dramma per restare « pietra miliare nell'evoluzione del dramma divino ». L'episodio biblico parte dalla scommessa sull'infedeltà di Giobbe, proposta da Sàtana e accettata da Dio, e si sviluppa sull'incomprensibile infierire di Jahwèh su questo fe-

delissimo servo che, ostinatamente fiducioso nella giustizia e nella comprensione divina non si arrende alla speranza di avere da Dio una spiegazione. Non ci sarà spiegazione ma una tuonante requisitoria costruita sull'evidenza della potenza divina e dell'umana nullità, di fronte alla quale il miserabile Giobbe non può che opporre un eterno silenzio: « Che cosa io miserabile potrei replicarti? Mi turerò la bocca con la mano. Una volta ho parlato. Due volte non parlerò. E non continuerò » (5).

Anche l'epilogo felice, con il totale risarcimento di Giobbe, ben lontano dall'essere un riconoscimento delle sue ragioni, appare come un'ennesima ostentazione della potenza divina.

Ma quell'immagine di Giobbe, con la mano sulla bocca, piegato finalmente al silenzio, è il reale epilogo dell'impossibile dialogo con Dio di un uomo che, fiducioso nelle ragioni del diritto, della giustizia e della morale, deve arrendersi all'evidenza di un interlocutore che non è all'altezza, che non potrà mai essere in sintonia con le esigenze dell'altro, proprio perché inferiore sul piano morale, o più precisamente, che è espressione di quella premoralità che a una coscienza riflessiva e interrogante qual è quella dell'uomo non può fornire spiegazioni.

Delle molte prospettive da cui il racconto biblico può essere affrontato, Jung sceglie quella che possa illuminare le tappe e l'esito di quel drammatico conflitto divino di cui Giobbe è l'occasione estremizzata. Se si tiene presente il presupposto di Jung che l'immagine divina è immagine psichica e rappresentazione antropomorfa della divinità, l'episodio di Giobbe risulta un intreccio inestricabile della vicenda umana con quella divina, entrambe segnate e modificate dal reciproco gioco dialettico. Fra i due protagonisti il peso della contraddizione è tutto su Jahwèh. Giobbe, ostinatamente immobile nella sua richiesta di giustizia, non sappiamo come utilizzerà le nuove acquisizioni del suo scontro con Dio. Dio ne uscirà invece, come da ogni conflitto che non venga negato, profondamente modificato e deciso a scelte radicali.

(5) G. Ceronetti (a culti di), *Il libro di Giobbe*, Milano, Adelphi, 1981, p.179

Credo mi sia indispensabile, per muovermi nella complessità delle immagini proposte da Jung, partire dal presupposto che un'adeguata risposta a Giobbe non sarà mai possibile; così come ogni tentativo di risposta debba testimoniare la forza e la vitalità psichica che, consapevole della propria natura conflittuale, cercherà risposte provvisorie, parziali e soprattutto modificabili, ma non smetterà di cercarle. Se le privazioni cui Giobbe è sottoposto (quella del potere economico, degli affetti e della salute) rappresentano la minaccia costante di ogni esistenza umana, la giustizia che invoca Giobbe e cioè la giustificazione di quegli accadimenti orribili ma possibili e particolarmente dell'annientamento fisico nella morte, non potrà mai essergli concessa; e questo a prescindere dalle categorie di fedeltà-infedeltà nelle quali la lamentazione di Giobbe resta invischiata. « Iob dice che i buoni non vivono e che Dio li fa ingiustamente morire. Gli amici di Iob dicono che i cattivi non vivono e che Dio li fa giustamente morire. La verità è che tutti muoiono. La scrittura finisce per dire, con questo linguaggio bicorni, quello che tutti sappiamo: nessuno vive. E si serve di questa verità inferiore per comporne una superiore, che è la sua verità unica: solo Dio vive » (6).

(6) *Ibidem*, p. 197.

Da una disparità di condizioni così insanabile non potrà che nascere un dialogo altamente drammatico. Se la conoscenza totale è stata definitivamente negata all'uomo fin dai tempi della sua prima ribellione al patto divino, all'uomo è rimasta però la coscienza di questa limitatezza e l'indomabile desiderio di superarla. E a Dio il compito aggiuntivo di dover fronteggiare un uomo sempre potenzialmente ribelle. Certamente una lettura tradizionale di Giobbe, esaltante la sua proverbiale pazienza, sembra allontanarlo molto dai ribellismi titanici contro i quali in diverse altre occasioni Dio ha dovuto prendere provvedimenti. Ma, giocando un po' fantasiosamente con gli allettanti interrogativi che muovono dal problema dell'onniscienza divina, possiamo anche ipotizzare un Dio iperonnisciente che sa prevedere che dietro quella docile e inespugnabile fedel-

tà del suo servo covano invece i germi dell'insubordinazione, pronti a manifestarsi non appena la fragilità della condizione umana precipita l'uomo nell'impotenza. Non a caso nella teologia rabbinica, lo scopo principale del peccatore era la provocazione e la ribellione di Dio, certamente superiori al godimento per l'atto peccaminoso. Come dice Rubenstein « la più grande aspirazione è il desiderio del peccatore di essere Dio, che è poi l'angoscia, la più terribile, che il suo peccato gli attiri l'annientamento come ritorsione finale di Dio » (7).

In fondo, un Giobbe che tradito da Dio lo ripudia maledicendolo, come sarebbe stato nei desideri di Satana, è meno pericoloso di un Giobbe che si ostina a esigere spiegazioni, ponendo Dio di fronte all'imperfezione della creatura umana, per la quale non ci sono risposte o rimedi. Non è un caso che Jahwèh nella sua requisitoria ometta dall'elenco delle prodigiose meraviglie della sua opera proprio la creazione dell'uomo; della cui perfezione e riuscita proprio l'incresciosa situazione in cui si è venuto a trovare può fargli nascere qualche dubbio. All'imperfezione umana e alla sua natura ribellistica, Dio non sarebbe dovuto essere impreparato e « certamente se Jahwèh avesse fatto appello alla sua onniscienza, Giobbe non lo avrebbe superato » (8).

Suggerisce ironicamente Jung che una delle funzioni assegnate da Dio al figlio Satana era forse quella di stuzzicargli le emozioni e di consentirgli attraverso le imprevedibili stravaganze degli uomini di poter godere anche « i segreti incanti di un attacco d'ira ». Ma un Dio che si immagina così desideroso di non privarsi anche dell'esperienza umana della collera, non potrà sottrarsi alla necessità di vivere e soffrire la crisi dilaniante del conflitto interiore, di sentirsi schiacciato dalla contraddittorietà del suo proprio comportamento e quindi collocarsi, attraverso l'assunzione della responsabilità morale, allo stesso livello dell'uomo.

Giobbe ha potuto sperimentare il Dio soccorritore e persecutore insieme ed esserne atterrito. Ma questo terrore gli ha anche concesso di « ripiegare a

(7) R. L. Rubenstein, *L'immaginazione religiosa*, Roma, Astrolabio, p. 89.

(8) C. G. Jung, *Risposta a Giobbe*, op. cit. p. 355.1

(9) *Ibidem.*

un livello più alto di ragionevolezza » (9) e sperimentare che Dio ha bisogno della coscienza riflessiva dell'uomo e che, proprio perché assolutamente incosciente, vive una drammatica dipendenza dal suo oggetto del quale è spinto a ostacolare la presa di coscienza che è però, contemporaneamente, condizione della sua esistenza divina.

E tutto ciò non lo ha forse percepito Giobbe che, con il suo occhio che ' cola ' su Dio, ne ha illuminato la debolezza? Facendo parlare il respiro strozzato e facendo ragionare l'amaro della sua gola potrà ancora gridare « Tra poco mi stenderò nella polvere e Tu bramoso mi cercherai. Ma io non sarò più » (10). In occasione del tormentato periodo in cui si colloca anche la celebre visione dello stereo che si abbatte sulla cattedrale, Jung si trova ad ammettere che l'essere stato costretto a pensare era stato spaventoso e ad avere il presentimento che « Dio poteva essere terribile » (11). Per la prima volta in quel confronto angoscioso con le immagini del proprio ' inconscio ', Jung sperimentava la connessione inevitabile fra riflessione e terrore e il loro procedere parallelo.

(10) G. Ceronetti, *Il libro di Giobbe, op. cit.*, p. 39.

(11) C.G. Jung, *Memorie, sogni, riflessioni*, Milano, BUR, 1975, p. 69.

Nell'episodio ricordato da Jung assistiamo all'emergere dall'inconscio di un'immagine certamente irriverente e blasfema dove alla casa di Dio si associa una massa escrementizia che la sommerge. In virtù di cosa Dio e gli escrementi possono essere accostati e cosa sta a rappresentare questo accostamento? L'inconscio, pur nella sua arbitarietà personale, pur proiettando nell'immagine che lo rappresenta la sua propria doppiezza e ambivalenza, ha potuto prelevare, in un patrimonio di immagini comunque e da sempre a disposizione, quell'originaria doppiezza divina che neppure il sacrificio del Cristo ha potuto cancellare dalla memoria dell'uomo.

Jahwèh, essendo stato spinto a incarnarsi e farsi uomo, separandosi dalla sua parte tenebrosa e terribile, si è riproposto al mondo nella versione di Amore Totale attraverso il quale soltanto sarebbe stato possibile anche il risarcimento di Giobbe: un ren-

dere giustizia che significa essere in grado di mettersi al posto dell'altro, essere come l'altro.

Ma la scoperta della natura duale di Jahwèh, sprofondata nell'inconscio, e che riaffiora come rivelazione di un « deus absconditus » confondendosi e sovrapponendosi alla doppiezza della natura umana, pone l'uomo in una condizione emotiva dalla quale, anche se dolorosamente, dovrà uscire con una posizione rinnovata: ma anche di straordinaria vitalità dalla quale, messo a confronto con le proprie potenzialità positive e negative, sarà perennemente e consapevolmente impegnato a fare opzioni, costituendosi, nella necessità della scelta, la propria dimensione etica. Ma proprio al Cristianesimo, nel tentativo di salvare il proprio monoteismo dalla minaccia del dualismo manicheistico « non potendo negare la realtà delle tenebre e del male, non è rimasta altra strada che quella di renderne responsabile l'uomo. Il diavolo è stato quasi del tutto soppresso: e questa figura metafisica che prima era parte integrante della divinità è stata introiettata nell'uomo, .diventato ormai il vero portatore del *mysterium inquisitatis*: omne bonum a Deo, omne malum ab homine! » (12).

È evidente che da questa soppressione dell'aspetto diabolico, il male non può essere considerato una forza che comunque agisce nella natura, ma diventa pericolosamente quella inconsapevole forza dalla quale siamo agiti. Quando Jung pensa all'umanità che « si appresta con angoscia e con riluttanza a un crimine mostruoso » (13) non sta proponendo la sua irrazionale lettura apocalittica della realtà di quel momento storico, ma esprime il timore che, proprio dall'inconsapevolezza collettiva, come fatale sviluppo delle cose, il mondo rischi di diventare teatro della parte diabolica dell'uomo.

Ma contemporaneamente, quella che Jung propone è una straordinaria fede nello psichismo umano e nelle sue possibilità di invertire il corso degli eventi che sembrano preannunciarsi. Una umanità, che si sente responsabile di poter cogliere liberamente anche la via della distruzione totale, sarà nello stesso tempo messa a confronto con la possibilità di rinun-

(12) C.G. Jung, «Aspetti psicologici dell'archetipo della madre» (1938-1954) in *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, Opere, vol. 9, Tomo primo, Torino, Boringhieri, 1980, p. 102.;

(13) *Ibidem*, p. 106.

ciarvi. 'Ma se l'uomo riesce a liberarsi della coattività con cui viene agito dalla sua natura diabolica, anche il Bene finisce col non appartenere più esclusivamente al divino ma, attraverso una sorta di reincarnazione dell'uomo nell'uomo, attua una nuova Salvezza.

La teologia cristiana non poteva che guardare con sospetto questa fede junghiana, opponendo all'insufficienza psichica dell'uomo, alla sua carenza di integrazione fra conscio e inconscio, un « male metafisico », connaturato alla natura stessa dell'uomo necessariamente limitata.

Su questo sfondo anche la figura della Sophia o Sapienza divina si propone come il più potente correttivo psichico, capace di salvare l'umanità dalla perdita della sua ragionevolezza, evitando la scissione fra conscio e inconscio. Corbin, definendo questo scritto di Jung « una straordinaria fenomenologia della religione sofianica » (14), precisa: « È l'anima, messa in presenza di ciò che si compie in lei quando avviene e affinché avvenga che la figura della Sophia si delinei nel suo orizzonte; capace allora di realizzare l'individuazione proposta e anticipata da questa figura come simbolo vivente e liberatore » (15).

(14) H. Corbin, « La Sophia éternelle, A propos d'un livre récent de C. G. Jung », in *Revue de culture européenne*, n. 5, anno 3°, 1953, p. 13.

(15) *Ibidem*, p. 12.

E così sintetizza il percorso di Jung in *Risposta a Giobbe*: « Dalla domanda di Giobbe rimasta senza risposta all'annuncio del regno della Sophia eterna, magnificando con un significato teologicamente inatteso la recente proclamazione papale del dogma dell'Assunzione di Maria Vergine » (16).

La valorizzazione dell'elemento femminile operata da Jung, attraverso il significato della figura della Sophia-Dea-Madre-Amante-Maria, richiede per la sua complessità una trattazione specifica. Qui vorrei solo sottolineare come, nella tensione a un'immagine unitaria del mondo, che è poi condizione stessa dell'integrità della psiche, sia essenziale che anche il femminile venga finalmente innalzato dai suoi tradizionali luoghi inferiori. In questa prospettiva anche il dogma dell'Assunzione appare a Jung segnale di una profonda attuabile trasformazione: « La psicologia considera i rapporti con la terra e con la materia

(16) *Ibidem*, p. 13.

una proprietà inalienabile dell'archetipo della madre. Se dunque una figura condizionata da questo archetipo viene rappresentata come accolta in cielo, nel regno cioè dello spirito, ciò sta a indicare un'unificazione di terra e cielo, materia e spirito [...] L'assunzione del corpo implica un riconoscimento della materia, che solo per il prevalere di una tendenza ' pneumatica ' era stata identificata interamente col male. Spirito e materia sono in sé neutrali o meglio *utriusque capax*, ossia capaci di ciò che l'uomo chiama bene o male » (17).

(17) C.G. Jung, *Aspetti psicologici dell'archetipo della madre*, op. cit., p.i 107.