

I correlati simbolici tra il libro di Giobbe e i suoi antecedenti mesopotamici, con particolare riferimento al Lūdlul Bēl Nēmeqi (Il giusto sofferente).

Donato Santarcangelo

“L'abisso tra noi e Dio è pieno del buio di Dio. Dio è pieno di buio, e quando qualcuno lo prova, deve calarsi e ululare in quel baratro”.

R. M. Rilke

Il libro di Giobbe

La citazione di Rilke pare ben delineare gli ambiti “abissali” del rapporto di noi tutti con “Dio”, di “Dio” con l'abisso di se stesso, come Jung (ma non solo) ritiene, e in definitiva di noi stessi con noi stessi (Jung: *“L'uomo moderno deve perciò trovare altrove, nel suo profondo, le sorgenti della propria vita spirituale, e per trovarle deve individualmente lottare contro il male, confrontarsi con l'Ombra, integrare il demonio”*).

Il libro di Giobbe appare configurarsi come lo sforzo ultimo di Jung di legare vertiginosamente ma molto plausibilmente appunto, riflessioni complesse sulla natura del male, sul rapporto (sempre al limite del comprensibile e del dicibile) tra monismo e dualità, che “dall'Alto dei Cieli” *tombe* nell'inconscio, su eventi simbolici come la *assumptio Mariae*, sui simboli dell'*imago dei*.

Lo scopo del presente lavoro è il breve e non completo affresco della possibile correlazione tra il Libro di Giobbe e alcuni antecedenti mesopotamici, nel senso di riflettere su alcuni possibili differenti simbolismi sottesi a questa correlazione, che sembrano avvallare la lettura junghiana, ma anche di mostrare una plausibile convergenza dell'interpretazione junghiana del testo con altre formulazioni teoriche.

Jung utilizza il capolavoro biblico in modo assai originale, anche rispetto alle analisi ad esempio di Spinoza, Kant o Kierkegaard (che Jung non sembrava molto amare).

Amava molto, invece, Kant, ma nello specifico non poteva avvallarne la visione (se l'aveva presente), focalizzata su un Giobbe emblema dell'individuo consapevole del valore oggettivo della legge morale e che è sicuro che Dio non la tradirà.

Lo Shelling delle Ricerche filosofiche appare invece, decisamente più “affine” alle concezioni junghiane.

Giobbe come si sa è molto pio e devoto, e non esiste ragione alcuna perché Dio

decida di tartassarlo e neanche di metterlo alla prova, come “diabolicamente” gli viene consigliato. Vessato fino all'inverosimile Giobbe per due volte si sottomette, e mai mostra meno di un atteggiamento devoto appunto, mentre l'atteggiamento di Dio, che pure gli raddoppia beni e figli alla fine (ma non gli ridà quelli morti), appare sconcertante anche facendo la tara rispetto alla nostra sensibilità odierna.

Concordiamo con il filosofo francese Philippe Nemo:

<Ciò che si rivela in Giobbe costringe la filosofia, a cambiare terreno, a passare, come dice Levinas, da una riflessione sull'essere ad una riflessione sull' “altrimenti che essere”. Perché la questione che Giobbe, attraverso la sua prova, è costretto a porre non è quella della metafisica: “perché esiste qualcosa piuttosto che niente?”, ma viceversa: “perché esiste qualcosa di male piuttosto che il bene?”>

Giobbe ha di fronte un Dio, secondo la visione di Jung, che non è moralmente differenziato quanto lui, ma Jung non sa quanto Giobbe ne sia consapevole.

Jung, in pagine intense e memorabili affresca in effetti un dramma cosmico, quello di un Dio che in un parossismo finale ostenta addirittura la sua potenza senza fine, come se avesse dinanzi un suo pari, e Jung vede come si tratti in effetti di una verità, la verità di un Dio alle prese con l'abisso di se stesso, con la parte di se stesso che è addirittura il testimone, il garante e il Dio “buono” e “giusto” in cui Giobbe crede.

Concordiamo con la sintesi di M. Sgobba: *“Jung, nella sua Risposta a Giobbe, pone il dolore come condizione del sorgere dell'autocoscienza, della certezza del sé e della difesa del sé dai lati oscuri del se stesso. Giobbe ha ragione, infatti, di fronte a Yahwéh, perché è innocente e perché, in ultima istanza, non s'opponesse alla condanna che gli è stata inflitta. Giobbe s'eleva a simbolo della Giustizia e della coerenza nella Verità, perché egli soffre ingiustamente e accetta tale sofferenza, pur sottolineandone la radicale assurdità. In tal modo, egli diventa davvero immagine di Yahwéh, ma si tratta dell'immagine di Yahwéh possibile che svela, contemporaneamente, la malattia di Yahwéh reale: l'incoerenza rispetto al suo dover essere Verità e Giustizia, l'incapacità di porre sotto controllo il proprio lato oscuro, distruttivo, incosciente. Inoltre, Giobbe indica la terapia necessaria: la vittoria del più debole, della vittima che ha sofferto la violenza è illuminante; Giobbe era moralmente superiore a Yahwéh. L'essere creato aveva, a questo riguardo, superato il creatore. La sofferenza conduce Giobbe alla Verità e indica a Yahwéh il suo dovere. Aiutato dalla Sophia, Yahwéh comprende che gli tocca prendere atto d'essere il Giusto e d'essere la Verità. Tale presa d'atto deve passare attraverso la sofferenza e, quindi, Yahwéh si fa uomo e muore in croce per salvare se stesso, ripetendo la dolorosa umana sofferenza di Giobbe: l'uomo che s'era già salvato ponendosi nella Giustizia e nella Verità, reprimendo in sé ogni istinto negativo. La Croce riscatta Yahwéh, lo rende capace di servirsi della sua stessa potenza, di disciplinarla, di controllarla. Non importa ricordare come Jung si mostri dubbioso sulla consistenza e sull'irreversibilità del dominio che Yahwéh ha raggiunto nei confronti di se stesso, in quanto fonte di ingiustificabile sofferenza. Importa sottolineare come per Jung si diventa uomini e si diventa Dio allo stesso modo: soffrendo.*

I pensatori junghiani concordano sostanzialmente mi pare con Jung, con diverse

accentuazioni, ad esempio Trevi sembra privilegiare un ambito di “risposte” a Giobbe che non può mai essere esaustivo in accordo con la sua impostazione ermeneutica in senso epistemologico.

Potrebbe ora essere utile fare accenno a qualche caratteristica strutturale del libro di Giobbe, ritenuto una delle opere letterarie più profonde e originali dell'Antico Testamento, in vista anche del confronto con i suoi “antecedenti”. E in questo senso possiamo dire che gli studiosi (qui seguiamo la linea di pensiero riepilogativa dell'assiriologo C. Saporetti, non hanno elementi per identificare l'autore del libro che si pensa sia israelita e l'abbia composto probabilmente intorno al v secolo a.c., ma si ritiene perlopiù che il prologo e l'epilogo provengano da una tradizione molto più antica. La storicità di Giobbe è controversa mentre la lode della sapienza sembra un brano sapienziale aggiunto secondo la maggior parte dei critici che oggi generalmente accettano anche i discorsi di Yahweh. Questo libro appare appunto secondo i critici legato all'antica letteratura sapienziale, ma quest'ultima era perlopiù di carattere collettivo, in ogni caso il libro di Giobbe ha una la forma dialogica che non ha corrispondenze nella Bibbia, ma era usata nel vicino oriente antico (ad esempio il dialogo egiziano tra un uomo e la sua anima), anche se il libro di Giobbe ne appare l'esempio più sublime. I critici credono che Giobbe si domandi a proposito di una giustizia futura, giacché credono che egli arrivi a considerare l'impossibilità di credere che la giustizia di Dio si realizzi in questo mondo. Sembra che l'autore, in mancanza di qualsiasi “sponda” nella fede ebraica del tempo, non forzi la questione di una “remunerazione” futura. Abbastanza oggettivamente si giunge comunque al fallimento della sapienza umana rispetto al male, e generalmente viene accettata una conclusione teofanica, nella quale Dio si rivela, non si scusa e afferma la sua sapienza, gli studiosi dell'Antico Testamento rilevano che sapienza significa: *“percezione del valore dei discorsi di questo genere. Come la sapienza dell'uomo si dimostra nel guidare le faccende della vita, la sapienza di Dio si manifesta nella guida dell'Universo. Il mondo è pieno del mistero della sapienza di Yahweh: nonostante tutti i suoi paradossi, il mondo non crolla, non torna al caos. Di questo mondo gli uomini – tanto meno il singolo uomo – non costituiscono che una piccola parte. Giobbe deve accettare il mondo com'è, e così accettare anche Dio com'è.”* (C. Saporetti) I critici ritengono questa, una soluzione non filosofica e credono che l'autore abbia voluto mettere l'accento sul modo sufficiente di “vivere con il male” che sarebbe in quest'ottica approcciabile solo sperimentando “il sentore di Dio”, o meglio che solo la fede sia “la grande consolatrice”.

Per quanto riguarda la riflessione generale sul Libro di Giobbe, ricordiamo che per Jaspers la vera rivolta è quella di affidarsi a Dio, in una risposta che unisce antagonismo, contrapposizione e resa. Per R. Otto, Giobbe sarebbe in un'altra dimensione, quella del sacro che non si può vagliare razionalmente ed egli è dentro sostanzialmente in un progetto che non può essere ridotto al ragionamento umano, per R. Otto, Giobbe si pentirebbe appunto di ciò nel finale.

Nella riflessione filosofica in genere, come nella speculazione del midrash ebraico, Giobbe, caleidoscopicamente, si riflette come ribelle contro l'illogico, o come

emblema della pazienza, oscillando tra nichilismo, stoicismo, scetticismo, romanticismo...

Interessante la posizione di Levinas: *“In questo stato di spirito Giobbe avrà provato che egli non fondava la sua moralità sulla fede, ma la fede sulla moralità; in questo caso la fede, per quanto possa essere debole, è tuttavia soltanto di una pura ed autentica specie, della specie che fonda non una religione dei favori sollecitati, ma di una vita ben condotta”*.

H. Jonas invece appare vicino alle posizioni di Jung nel senso di ritenere che Dio possa aver imparato dai propri errori. Jonas ritiene che dopo Auschwitz il concetto stesso classico di Dio non possa più essere mantenuto, e interessante è la riproposizione di un mito gnostico che egli chiama “mito ipotetico”, nel quale, Dio si dà generosamente alla propria creazione in un atto di fiduciosa rinuncia a se stesso, ma le cose si complicano con l'avvento dell'uomo nel quale bene e male sono separati.” *L'origine dell'uomo è l'origine stessa del sapere e della libertà e, grazie a questo dono estremamente ambiguo, l'innocenza di un soggetto che è pienezza di vita lascia il posto al compito della responsabilità che agisce e opera in un dominio segnato dalla separazione di bene e male. Alla buona sorte e al rischio inerenti questa dimensione ultima è d'ora innanzi rimessa la causa stessa di Dio [...].* E in effetti in modo accostabile al pensiero di Jung, Jonas vede quindi un Dio timoroso davanti alla libertà umana che gli rimanda un senso di perdita di potenza e della sua impotenza davanti al male.

Ancora si può rilevare come vicino a Jung appaiano le posizioni di L. Pareyson:” *Questa concezione dell'ambiguità divina e della presenza del male in Dio permette di spiegare la non irrealtà del male e la sua persistenza al mondo umano senza per questo demonizzare la divinità. Il rischio di satanizzare Dio, inerente alla concezione della presenza del male in lui, è evitato dall'idea che il male in Dio è soltanto la possibilità del male, la quale può essere tradotta in realtà solo per opera dell'uomo, al momento della sua caduta. Per evitare la demonizzazione di Dio non è necessario ricadere nella concezione ottimistica della teodicea: si può respingere il Dio levigato della teologia, e ravvisare in Dio qualcosa di opaco, quasi un'ombra, senza perciò satanizzarlo.*

E decisamente molto interessanti appaiono inoltre le posizioni dei teologi Moltmann e di Maritain. In effetti una parte della teologia allude alla possibile presenza di una possibile angoscia di Dio, si allude ad una relativa duplicità di Dio e perfino a un Dio addirittura abbandonato da Dio stesso. La sensibilità junghiana coglie facilmente l'eco della concezione di Jung.

Ma vediamo nel dettaglio.

Moltman vede un netto contrasto appunto tra Dio e se stesso nel senso della sofferenza per amore dell'uomo, e la risposta a Giobbe sarebbe la stessa che suo figlio sulla Croce non può esimersi dal formulare: “perché mi hai abbandonato?”

E Maritain, d'altra parte, mostra una singolare sensibilità junghiana argomentando

che il dolore e la sofferenza di Giobbe altro non sarebbero che il simbolo di un'evidenza celata in Dio stesso.

Venendo poi, allo snodo simbolico che più appare importante alla luce del discorso che si sta qui sviluppando, occorrerà allora rilevare come la teologia a volte consideri l'ostentazione di potenza di Yahwèh quasi estranea al libro, ma non è così per Jung che ne fa invece addirittura il punto di partenza per argomentare la dualità della natura di Yahwèh: *“Quest'uomo, abbandonato, indifeso e senza diritti, alla mercé del suo nemico, quest'essere a cui in ogni occasione viene ribadita la sua nullità, appare a Yahwèh tanto manifestamente pericoloso da ritenere necessario demolirlo con i colpi della sua artiglieria più pesante”*. (pag. 359, 1992).

Affronteremo questo snodo simbolico che appare centrale, entrando nell'illustrazione del poemetto babilonese *Lūdlul Bēl Nēmeqi*.

I correlati simbolici del libro di Giobbe con i suoi antecedenti mesopotamici

In ordine di datazione possiamo citare come antecedenti mesopotamici del libro di Giobbe, il poemetto "L'uomo e il suo dio", come paradigma di una sofferenza ingiusta, si tratta di due testi, uno in versione paleo-babilonese e l'altro in sumerico datati tra il 1950 e il 1530 a.c. circa. La versione paleo-babilonese lascia la sensazione secondo H. S. Yofre, (studioso di esegesi dell'Antico Testamento), che l'essere umano sia un giocattolo nelle mani di Dio e anche una sensazione di relativa ambiguità, giacché, da una parte si individua la divinità come responsabile della sofferenza in quanto il destino era stato già deciso, ma dall'altra si ritiene giusta la punizione. L'uomo infatti nascerebbe in stato di profanazione e in grado di attivare questo stato, anche inconsapevolmente, in ogni momento. Nel testo sumerico la soluzione sarebbe quanto meno più coerente, in quanto si considera che dietro ogni sofferenza vi sia "realmente" un "peccato" perlomeno inconsapevole.

Citiamo ancora, ma senza in questo contesto poterla analizzare, la cosiddetta *Teodicea babilonese*, un dialogo tra un sofferente e un amico che riconosce come valide le ragioni dell'amico, anche se alla fine si rinnova la fiducia in Šamaš, il dio della giustizia.

Molto interessante invece per l'analisi che qui si compie e che è riconducibile alle tematiche del libro di Giobbe è l'*Arad mitanguranni*, dalle prime parole: "Ehi, schiavo, dammi retta! (letteralmente: "schiavo, sii d'accordo con me continuamente") o altresì chiamato: *Il dialogo del pessimismo*. Si tratta di una composizione databile poco dopo il 1000 a.c. scritta in accadico che a differenza delle altre si presta a molteplici interpretazioni dove si intrecciano, pessimismo, scetticismo, amara constatazione che c'è sempre un contrario di tutto, la profonda ingiustizia di chi è costretto a ubbidire, l'inevitabile soluzione nel suicidio... Il padrone si pone sembra in modo "pessimistico" di fronte alla realtà nella quale le scelte sembrano "equivalersi", lo schiavo argomenta a sua volta seguendo sempre il padrone, fino a che sollecitato ad una sua personale risposta gli dice di ammazzarsi, e il padrone ribatte che sarà lui a morire, sentendosi però rispondere: "Ma tu potrai sopravvivermi più di tre giorni?" Il commento interessante di C. Saporetti è: "...se muore lui il padrone non è più padrone...Tre giorni bastano perché si senta terribilmente solo senza l'appoggio al suo potere, senza il trastullo dei suoi bizzosi voleri". Sono due esseri legati l'uno all'altro e si può rilevare l'eco dell'interpretazione di Jung sul libro di Giobbe, per Jung infatti Yahwèh per esistere veramente ha bisogno del riflesso di una coscienza. E inoltre la dialettica servo-padrone sembra davvero omologa al rapporto tra l'uomo e un Dio completamente "altro", come ben ci ricorda ad esempio

Innamorati: “ *In quest'ottica sarebbe da leggere come una dialettica servo-padrone anche il rapporto tra uomo e Dio, soprattutto per come esso è descritto nell'Antico Testamento, dove Jahvè è totalmente trascendente, signore della vita e della morte*”. (pag. 218, 2013) Appare qui, allora, un possibile correlato simbolico tra il libro di Giobbe, l'Arad Mitanguranni appunto e anche il *Lūdlul Bēl Nēmeqi (Il giusto sofferente)* che si sta per analizzare e che replica strutturalmente le inquietanti domande di Giobbe.

La composizione mesopotamica, dunque, che più è stata accostata al libro di Giobbe è il *Lūdlul Bēl Nēmeqi (Il giusto sofferente)*, o dalle prime parole (*Voglio lodare) il Signore della sapienza*, nel quale una persona di rango subisce tutte le conseguenze tipiche di chi non adempie ai suoi doveri verso la divinità, viene ridotto in miseria, rifiutato da tutti e che si consuma ineluttabilmente ogni giorno di più nel fisico e nell'animo, tutto questo non meritandolo nel modo più assoluto. Anche in questo caso l'incomprensibilità dell'atteggiamento di Marduk, il dio supremo è totale, e anche in questo caso alla fine il “giusto sofferente” viene liberato da tutti i mali e allora il poemetto diventa un vero e proprio inno di devozione e ringraziamento al dio e d'altro canto questo genere di composizioni, rappresentano veri e propri “canti di ringraziamento” peraltro molto più diffusi nel Salterio ebraico (Libro dei Salmi). Con le parole di C. Saporetti:” *L'inizio del poemetto, lūdlul Bēl Nēmeqi, basta da solo a caratterizzarlo. Infatti la formula lūdlul [...] è parte fissa e normale nella “promessa” delle “preghiere a mano alzata” che si recitavano per ottenere guarigione da malattie, scampo da disgrazie, allontanamento di segni e portenti sfavorevoli o cattivi, ecc. La promessa aveva lo scopo di garantire alla divinità invocata un proprio vantaggio o utile. La lode tributata e la fama che ne verrebbe divulgata avrebbe costituito la ricompensa del favore concesso e della preghiera esaudita*”.

Si tratta di un poemetto molto probabilmente del periodo Cassita secondo gli studiosi e databile intorno al 1500-1200 a.c., consta di circa 500 versi in 4 tavole e che non è venuto ancora alla luce integralmente.

Vediamo i versi dal 30 al 55:

“avevo fatto comprendere al mio popolo il valore del nome della [dea.

Avevo pareggiato la lode del re a (quella di) un dio,

e avevo insegnato alla gente il rispetto del palazzo.

Oh (potessi) sperimentare che queste cose sono accette al [proprio dio!

Ciò che è gradito a se stesso, è (talvolta) un'offesa per il dio;

ciò che per il proprio sentire (lett.; cuore) è una cattiva azione

[riesce invece gradito al dio.

Chi mai (può) sapere il pensiero degli dèi in cielo?

Il consiglio dell'Oceano abissale chi (può) penetrarlo?

*Dove mai hanno appreso i mortali, il comportamento degli dèi'
Chi era in vita iersera, oggi è (già) morto;
in un momento s'attrista, (ma) presto è euforico.
Un istante levano canti di gioia;
un altro mandano (lai come) un piagnone.
La loro condizione si muta come l'aprire e chiudere (il passo).
Se soffron la fame diventano (come) cadaveri;
(una volta) saziati rivaleggiano con i loro dèi.
Nella prosperità parlano di scalare i cieli;
nell'avversità si lamentano di (star) scendendo agli inferi.
A (tutte) queste cose mi sento sma[rrito], non ne capisco il [significato,
[e] in quanto a me, esausto un turbine mi travolge.
Una malattia spossante s'è abbattuta su di me,
un vento maligno soffiò [dall'orizzonte];
dal fondo degli inferi è emersa l'emicrania;
una tosse cattiva è partita dall'Apsû.
Uno spirito (da cui) non (c'è) scampo è uscito dall'Ekur;
il demone lamaštu discese dal monte (degli inferi)”.*

Notiamo subito che l'esegesi degli assiriologi si sostanzia nel ritenere inevitabile, in assenza di una credenza fideistica che renda tollerabile il male, come nel libro di Giobbe, ritenere che la soluzione del poema mesopotamico sia quella dell'annullamento delle differenze tra bene e male, come i versi succitati dimostrano. Il giusto sofferente infatti si chiede appunto come si possa leggere nei desideri degli dèi, giacchè un comportamento così pio è punito così duramente.

Interessante notare che relativamente alla tav I Horacio Simian Yofre, attira la nostra attenzione sulle righe 29-32 (scoperte di recente) nelle quali il giusto sofferente nota come Marduk guardi nei cuori degli dèi, i quali però non riescono a vedere nel suo, e si chiede allora quali speranze al riguardo vi siano per l'insignificante essere umano (ricordiamo che nelle culture del Vicino Oriente antico l'essere umano è stato creato con il solo scopo di alleviare le fatiche degli dèi).

L'ipotesi centrale che qui si sostiene, però, è che, a corroborare l'intepretazione junghiana del libro di Giobbe vi sia in questo poemetto, un dato che interpretato nella sua simbologia religiosa e correlandolo alla simbologia evocata da Jung a proposito dell' "agito" di Yahwèh, mostri appunto la plausibilità dell'ipotesi junghiana.

Marduk non è il Dio del "patto" con Israele, non è legato intrinsecamente come Yahwèh alla sua migliore creatura, non è il Dio che scopre il suo dualismo, e che la

morale ha bisogno di una coscienza, non ha bisogno degli uomini per “essere”, non ha creato un uomo con una luce divina più concentrata di lui e, quindi, **Marduk non ha motivo di ostentare la sua potenza, ma Yahwèh sì, proprio probabilmente per le ragioni simboliche che Jung illustra.**

Marduk non può in nessun modo sentirsi minacciato dall'inerte uomo, perché non sente alcuna minaccia proveniente dall'interno di sé e “proiettata” sull'umile creatura come invece fa Yahwèh, che fa assurgere al rango di potenziale suo pari Giobbe, perché è in atto il dramma cosmico del riconoscimento della sua dualità.

Si ritiene di poter dire che la spiegazione che Yahwèh deve avere con se stesso nel suo intimo, non poteva in un certo senso che essere preceduta dall'ostentazione della sua potenza.

Jung parte proprio da questa “sospetta” ostentazione per illustrare la sua teoria: “*Per settantuno versetti Yahwèh magnifica la potenza del Creatore del mondo alla sua vittima che, seduta in mezzo alla cenere, si gratta le piaghe, già da tempo anche troppo profondamente convinta di essere alla mercé della violenza di un essere dai poteri sovrumani. Giobbe non avrebbe alcun bisogno di venire impressionato ancora una volta, sino alla nausea, dalla descrizione di questa potenza*” (pag. 356, 1992)

Un dramma cosmico, divino e umano e che ha presupposto l'inaudita violenza ineludibile, affinché Dio potesse essere “cosciente” della propria dualità, e affinché l'Uomo potesse essere “cosciente” della necessità “salvifica” di integrare il “male” nella sua psiche.

Bibliografia:

M., Innamorati, *Jung, Carocci*, Roma, 2013

H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, trad. it. di C. Angelino, Genova 1989, il melangolo, p. 23. Contro le letture —

C.G. Jung, (1952), *Risposta a Giobbe*, in *Opere*, vol. XI, Boringhieri, Torino, 1992

E. Levinas, “*Trascendenza et mal*”, in *Dieu qui vien à l'idée*, Paris, 1982

P. Nemo, *Giobbe e l'eccesso del male*, Citta Nuova, Roma, 2009

H. Simian Yofre, *Sofferenza dell'uomo e silenzio di Dio nell'Antico Testamento e nella letteratura del Vicino Oriente antico*, Città nuova, Roma, 2005

