

Fondamenti psicodinamici della risposta kerygmatica a Giobbe

EGIDIO ERNESTO MARASCO

Summary – PSYCHODYNAMIC FOUNDATIONS OF THE KERYGMATIC RESPONSE TO JOB. The concept of "Communion of saints", originally preached by Christians with the testimony (kerygma) of becoming a neighbour, enriches Adlerian theory with precious contaminations and contributions and, in turn, is supported by Adler's psychodynamic intuition according to which the aspiration to superiority and perfection must always be intertwined with community feeling. Job, who could do nothing but thank God for having listened to him, could have found the meaning of his suffering in the communion of believers. Even in history and in politics, only the community perspective realizes the aspiration to the superiority and perfection of everyone, making him safe from being a victim of the lust for power.

Keywords: COMPENSATION, LIFE'S TASK, CONCEPTION OF THE WORLD, JOB, INFERIORITY FEELING, SUFFERING, TRANSCULTURALITY

Abstract – FONDAMENTI PSICODINAMICI DELLA RISPOSTA KERYGMATICA A GIOBBE. I concetti di "Comunione dei santi", ovvero del farsi prossimo primigeniamente predicata dai Cristiani con la testimonianza (kerygma), arricchiscono la Teoria Adleriana con contaminazioni e contributi preziosi e, a loro volta, vengono avvalorati e corroborati dall'intuizione psicodinamica di Adler, secondo cui l'aspirazione alla superiorità ed alla perfezione deve sempre intrecciarsi col sentimento sociale. Giobbe, che non può far altro che ringraziare Dio per averlo ascoltato, avrebbe potuto trovare nella Comunione dei credenti il senso della sua sofferenza. Anche nella storia ed in politica solo la prospettiva comunitaria realizza l'aspirazione alla superiorità ed alla perfezione di ognuno, mettendolo al sicuro dall'essere vittima della brama di potere.

Parole chiave: COMPENSO, COMPITI VITALI, CONCEZIONE DEL MONDO, GIOBBE, SENTIMENTO DI INFERIORITÀ, SOFFERENZA, TRASCULTURALITÀ

I. Il libro di Giobbe nella cultura occidentale

Il libro di Giobbe della *Bibbia* [19] è un imprescindibile punto di riferimento per la cultura occidentale. Goethe, nel suo duplice prologo del *Faust*, in cielo e in terra,

ne ricalca l'inizio [11], Søren Kierkegaard lo ama e lo rimedita per tutta la vita nei suoi scritti, dedicandogli anche un'intera opera: *La ripresa* [18]. Lamartine pensa che Giobbe non fosse solo un uomo, ma tutta l'umanità che, esprimendosi con i suoi accenti, si rende degna di conversare col suo Creatore [20]. Dostoevskij ripropone il tema del male trattato da Giobbe nella veemente discussione fra Ivan ed il fratello monaco Alëša [8] ed il misterioso mostro marino di Melville [28], Moby Dick, è desunto dall'impressionante mostro, il Leviatano, che appare nel libro di Giobbe.

Su Giobbe scrive un romanzo Joseph Roth [34], ma la figura di Giobbe è presente anche nel *Processo* di Kafka [17] e appare in filigrana nella Peste di Camus [6]. A lui dedicano espressamente dei saggi Bonora [5], Eisemberg e Wiesel [9], Fedrizzi [10], Gross [12], Gutierrez [12], Lunszczyk [21], Poma [30], Ravasi [31, 32, 33], Schökel e Sincre Diaz [37], Vogels [39] e Weiser [41].

Jung, nella sua *Risposta a Giobbe*, pensa che egli abbia spiegato a Dio stesso l'oggettività della giustizia e dell'ingiustizia, che solo il Dio fatto uomo può capire, perché lo Spirito Santo e Cristo da Lui generato, vivrebbero ed agirebbero nella parte più profonda e nascosta dell'anima, nell'inconscio. (15, p. 444) e lo Spirito Santo non avrebbe, così, solo la funzione di Παράκλητος (avvocato, consigliere), ma, dimorando fra le creature umane con Gesù Cristo – uomo-creatura, figlio di Dio e uomo-Dio – completerebbe in *Quadrieta* la Trinità, aggiungendo a quest'ultima quella componente umana, che Gli permetterebbe di comprendere anche il male.

Per Jung però tutto ciò non fa l'uomo partecipe della creazione con la Parola, ma solamente fonda, su processi inconsci, le archetipiche affermazioni religiose del trascendente (Ivi, p. 340).

In questo pur ampio panorama di commenti a *Giobbe* solo Pierluigi Lia¹ pone in evidenza come, dopo la vicenda di Gesù e dei suoi Discepoli e del loro annuncio fatto di testimonianza (kerygma), si possa tranquillamente affrontare anche lo scandalo teologico del problema del male e della sofferenza, altrimenti incompatibili con la bontà implicita in ogni idea di Dio.

¹ Pierluigi Lia (Varese, 1959-Milano, 2019) è stato docente di Teologia presso l'Università Cattolica di Milano ed ha sempre visto nel sentimento comunitario la prova della correttezza degli ideali religiosi e morali. Musicista e cultore di ogni forma di arte, ha avuto per compagno di vita Dante Alighieri di cui, nella *Commedia*, ha mille volte ripercorso l'autoanalisi. Con ISU, Università Cattolica, Milano, ha pubblicato: (1995), *Libertà incatenata e trascendenza*; (1996), *Forza di Dio è solo quella che dona la vita*; con Jaka Book, Milano: (1998), *L'incanto della speranza*; con Ancora, Milano: (1999), *La pietà Rondanini*; (2003), *Dire Dio con arte*; (2003), *Il Cantico di Chagall*; con Edu. Cat. Milano: (2003), *Et incarnatus est*; (2012), *Sguardi al mistero di Cristo*; con Vita e Pensiero, Milano: (2007), *Lo splendore di Dio*; (2015), *Finalmente come Dio*; con Galluzzo Firenze: (2011), *L'estetica teologica di Bernardo di Chiaravalle*; con Olschki, Firenze: (2016), *Poetica dell'amore e conversione. Considerazioni teologiche sulla lingua della Commedia*.

Gesù, infatti, è Dio che si fa premurosamente prossimo per compensare le inferiorità e le manchevolezze anche dell'uomo che abbia esperienza del male, ma che a Lui si rivolga per implorare *la salvezza, che gli verrà data dalla comunità, formata da Cristo e da tutti quelli che in suo nome si uniscono e che si prodigano per compensare l'incompletezza dell'uomo che soffre, integrandolo nella comunione dei Cristiani e facendolo attivamente compartecipe dell'amore salvifico di Dio* [21].

Anche per Lia, così, come per Platone, Adler e la Kristeva, la parola e la "lingua: spazio dell'inconscio", hanno il magico potere di far creare a ognuno opere d'arte, la principale delle quali è la propria vita col suo determinato e inconfondibile stile che, compensandole, dà senso anche alla sofferenza ed a ogni inferiorità [25].

Il pensiero di Lia, così, è perfettamente congeniale a tutto l'impianto dottrinale psicodinamico di Adler che arricchisce con ulteriori importanti stimoli creativi, contestualizzando e permettendo di prendere in considerazione, sotto una nuova prospettiva, concetti cardine della psicodinamica quali: sentimento comunitario, compiti vitali fissati per ogni individuo dalla società e compenso dell'inferiorità relativa alla propria concezione del mondo [3, 4].

II. *La vicenda di Giobbe*

Dio, come un grande sovrano d'oriente, sta sul trono circondato dalla sua corte. Quando si viene a parlare di Giobbe, Satana insinua il sospetto che la sua integrità dipenda esclusivamente dai sovrabbondanti benefici che gli sono stati concessi e Dio gli dà mano libera, perché venga verificata la fondatezza dei suoi sospetti, consentendo che si abbattano su Giobbe tutte le sventure, fatta salva, però, la sua vita.

L'uomo saggio, sapiente, timorato di Dio e paziente resta saldo nella sua fede, non cede neppure alle istigazioni della moglie: "Maledici Dio e muori!" e, anzi, benedice il nome del Signore affermando: "Se da Dio accettiamo il bene, perché non dovremmo accettare anche il male?" Lo stoico mantenimento delle sue posizioni, alla fine, crolla e sembra quasi che Giobbe dia ragione alla moglie, perché maledice il giorno in cui è nato e, disgregando il senso della verità della vita, afferma l'esperienza teologica del male. Egli, infatti, pensa che, il giorno della sua nascita gli si sono aperti gli occhi solo per vedere affanni. Gli è stata data la vita ma, ipotecandola con un'eredità fatta di infelicità e di amarezza, tanto da spingerlo a desiderare la morte come cosa "molto buona" [19].

Si è offuscato, così, il senso della verità dell'esistere, che viene consegnato alla vita nella sua interezza, generando l'atto complessivo del sentire. Purtroppo Giobbe non perde la fede e continua a cercare che Dio gli parli, allo stesso modo in cui l'analizzato vuol parlare dei suoi problemi nell'analisi: senza la pretesa che essi vengano risolti, ma solo che essi vengano interpretati nelle loro profonde radici, cosa che richiede, innanzitutto, la presenza empatica e la disponibilità al confronto dell'analista [24, 35, 36].

III. *Il male e la sofferenza come esperienza antropologica*

Giobbe, uomo retto, da sempre è emblema e personifica la pazienza di fronte al dolore, alla perdita di tutti gli averi e dei propri familiari. Egli, tuttavia, nonostante i consigli di una moglie acida e petulante, non si abbandona allo sconforto né patisce pazientemente in silenzio e si ribella alla sofferenza non volendo riconoscere nel male una causa divina, ovvero compensa con la protesta il suo sentimento di incompletezza [1, 14].

I mali di Giobbe, come ogni altra *incomplétude* e inferiorità, non sono solo fisici, ma spirituali e sono *rappresentati* dalla sua pena per l'insicurezza della vita, dal timore per il futuro, dalla percezione della malignità nell'esistere, dal senso lacerante dell'abbandono, dalla perdita del senso della vita. L'esperienza antropologica della sofferenza che si delinea, così, è un sentimento, un complesso di inferiorità dovuto, essenzialmente, alla consapevolezza di non poter corrispondere al compimento del volere da parte di un corpo inadeguato e di una coscienza disingannata nel senso della vita e dell'esistere, visto che viene a mancare una meta del volere e del senso del mondo [3].

La questione della sofferenza morale di Giobbe è la questione psicodinamica del volere come origine della coscienza, in cui si determina la consapevolezza che costituisce il connotato essenziale della vita in cui il diritto al perseguimento di una meta conforme all'origine non può essere sottratto senza che si perda il senso stesso della vita. L'esperienza universale del male, l'inferiorità, deve essere così vista come il mancato perseguimento della meta [1, 4].

A fronte della questione radicale della sofferenza, la coscienza cerca di neutralizzare il suo effetto destabilizzante e degradante cercando una giustificazione per essa, tentando di individuarne il responsabile con cui interloquire polemicamente. Ma Dio, il destino, la costituzione genetica come causa di malattia sono un rimedio peggiore del male [1], in quanto mettono in dubbio il senso della vita quando c'è il male, senza dare vere spiegazioni e senza offrire antidoti alla sofferenza.

L'inadeguatezza del compimento, che per il non credente consiste in una condanna della coscienza per aver perseguito inutili passioni, ovvero delle finzioni [2, 28, 37], per il credente – per il quale la meta è Dio stesso che è verità dell'origine e del compimento – è uno scandalo teologico perché non potrebbe essere che il frutto di un inganno liberamente e consapevolmente perpetrato da Dio, che si fermerebbe a valutare l'utilità del sintomo senza cercare di cambiarlo con un modificato stile di vita, compensandolo. Quest'inganno non solo annienta Giobbe, ma costituisce anche la disfatta di Dio.

È questo che Giobbe contesta a Dio e la sua affermazione non viene considerata blasfema da Dio che, anzi, dice che Giobbe, gridando così, ha detto solo cose giuste su di Lui che profetizzano, inoltre, dei tratti decisivi della rivelazione cristologica.

Sia Giobbe che Cristo sulla croce, infatti, si ribellano al male e l'esperienza della sofferenza pone così la questione del senso originario della verità della vita che ha a che fare con il suo compimento e con il suo fine, anticipando che solo la partecipazione a un corpo sociale dà senso all'individuo [4].

IV. *Gli interventi degli amici*

Giobbe chiede pietà agli amici, ma Bildad, il Suchita, Zofar, il Naamatita ed Elifaz il Temanita pensano solamente a confutare le sue parole dicendo cose di buon senso come che la pena è il corrispettivo della colpa. Ma anche Eliu, figlio di Barachele il Buzita, vede nella sofferenza qualcosa di pedagogico.

Essa non solo fa vedere che piccola cosa sia l'uomo a confronto di Dio, ma ha un'azione purificatrice e il suo prezzo di fatica e sofferenza può rivelare alla coscienza lo spessore dell'esistere, il costo della libertà, il profilo etico del volere e la dignità del desiderio, che soli fanno conoscere i valori veramente umani dell'amore, della fedeltà della solidarietà. A fronte di una richiesta di empatica comprensione, c'è la risposta dell'imposizione di un adeguamento al pensiero comune da parte dei suoi amici.

Giobbe non si sente compreso perché i suoi due amici, Bildad il suchita, Zofar il maametita ed anche Elifaz il temanita, che vedono nei mali di Giobbe una punizione divina, pretendono di fare una teologia della sofferenza, razionalizzandola, e parlano di Dio. [19] Svalorizzando Giobbe esibiscono la loro superiorità e vicinanza a Dio, che utilizzano come mezzo per la loro auto affermazione.

Cosa che, del resto, avviene ancor oggi nella religione e nella politica tanto che Simon Weil, non solo ha propugnato l'abolizione dei partiti politici [40], ma si è anche fatta battezzare solo in articulo mortis ritenendo che anche nelle Chiesa agissero queste stesse dinamiche di potere. Anche nella storia e nella politica, infatti, la prospettiva comunitaria realizza l'aspirazione alla superiorità di tutti e di ognuno, solo se fa conformare la realtà a una visione della società umana, fondata su un'economia sociale pianificata, amministrata dai produttori, in rapporto organico con la natura e aperta a una convivenza dove la libertà individuale è in sintonia con la libertà di tutti, abolendo lo stato di cose condizionato dalle imperanti, patologiche dinamiche del potere e del possesso.

Questa brama di dominio può essere messa in atto dal singolo che, paradossalmente, può strumentalizzare il sentimento comunitario della società, ma può avvelenare anche la società nel suo insieme o i movimenti stessi che operano per il bene comune e dei più deboli [Ivi].

Giobbe, invece, rifiuta questo metodo e, piuttosto che dialogare con i suoi amici, si rivolge direttamente a Dio con un monologo che continua imperturbato, anche se il suo interlocutore non gli risponde. Dio stesso, però, poi gli darà ragione dicendo che i suoi amici non hanno detto cose rette di Lui: "Prendete dunque 7 vitelli e 7 montoni

e andate dal mio servo Giobbe che li offra in olocausto per voi, pregando che io non vi punisca per la vostra stoltezza” (19, Giobbe, 42: 8). Gli amici di Giobbe gli hanno tolto infatti la possibilità di pensare, di credere, di sperare che almeno da Dio potesse venirgli comprensione e compassione e che, in nome della fede, egli potesse trovare amici solidali nella sofferenza e non solo degli accusatori che difendono solo il diritto, come avviene quando nell’analisi, abbandonato il vecchio stile di vita, ci si apre al cambiamento [23, 35].

V. La protesta di Giobbe

Giobbe chiedeva pietà agli amici ma, vista l’inutilità del dialogo perché essi pensavano solo a confutare le sue parole, illustra direttamente a Dio la sua esperienza del male che ha luogo a livello della coscienza, della propria singolarità individuale e della sua peculiare visione del mondo e di sé, da cui tutto il suo agire viene modificato. Ma anche questa esperienza che determina tutto ciò sorge dalla paternità e benevolenza di Dio.

Come Eliu anche Giobbe pensa che, tanto l’innocente che il reo debbano essere consapevoli che, in quanto uomini limitati, non potranno mai considerarsi giusti al cospetto di Dio ed entrambi si debbano impegnare in un continuo superamento di sé, anelando alla superiorità ed alla perfezione, ma saranno sempre colpevoli ed irrimediabilmente condannati, sin dalla nascita, a che Dio infierisca su di loro. Prendendo le distanze dalla “teologia” degli amici, Giobbe però attende una risposta da Dio stesso. Da lui si aspetta una parola di rivelazione, decisiva in ordine alla riduzione dello scandalo del male e lo fa con una perentorietà che assume il valore di una convocazione giudiziaria [19].

Ciò non lo porta a volersi annientare, ma a resistere a questa ingiustizia patita non cessando mai di protestare ed, alla fine, trova in Dio stesso un difensore d’ufficio contro le insensatezze delle teologie troppo umane degli amici, anche perché, nella cultura ebraica, esiste ed è codificata l’antica istituzione giuridica del *go’el*, secondo la quale un membro della famiglia è tenuto a vendicare un suo congiunto riscattandolo, se è schiavo, comprando i suoi averi, se è in miseria, o uccidendo a sua volta chi l’avesse ucciso e Dio stesso si fa *go’el*, quando questa funzione non viene assunta da alcun parente e viene proiettata in Lui.

Anche per questo Giobbe ritiene di avere il diritto che Dio gli si riveli e lo ascolti e la sua fede lo rende sicuro che Dio non lo lascerà scomparire senza mostrarsi [21]. Un po’ come avviene allorché sull’analista viene traslata la figura del padre, che ha dominato la vita dell’analizzato nella sua infanzia [23, 35].

VI. Allora il Signore parlò a Giobbe in mezzo alla tempesta

Dio, nella sua misteriosa trascendenza metaforizzata dalla tempesta, si rivela a Giobbe. ovvero, attraversa l’infinita distanza dell’alterità e si immedesima in Giobbe, pen-

sando come lui, vedendo come lui, udendo come lui e facendo di lui il suo interlocutore, con la Parola, luogo di un'insuperabile prossimità con l'uomo all'incontro con cui non si sottrae, riaffermando tutta la dignità dell'uomo che può essergli partner anche nel combattimento che sostiene con Lui come, prima di Giobbe aveva fatto Giacobbe.

Dio non pronunzia neppure una parola sulla sofferenza ma, nei suoi discorsi, di essa e del male accenna solo con i simboli delle forze distruttrici del mare: Behemôt (l'ippopotamo) e Leviatan (il coccodrillo), relegandoli – come avviene nei sogni presentati in analisi – nella fantasia creatrice dell'inconscio mentre, espressamente e con enfasi, sottolinea la perfezione del mondo che ha creato e le sue splendide architetture in una visione globale che vuol condividere con Giobbe, anche se questa bellezza trascende infinitamente le sue capacità di comprensione [19].

Giobbe, come ogni altro analizzato, deve riformulare da solo una nuova concezione del mondo e di sé, aiutato soltanto in ciò dall'analista che non impone mai né la sua volontà né la sua maniera di valutare le cose [23, 24, 35].

Dio critica Elifaz e i suoi due amici che hanno detto di Lui cose non giuste, perché hanno associato la sofferenza alla giustizia. La loro teologia ha portato Dio nel quadro delle coordinate antropologiche che ruotano attorno alla teoria della giusta causa e giustificano ira, vendetta, violenza, abusi di potere che, pur riprovevoli se considerati ex parte homini, vengono giustificati in nome dell'assolutezza di Dio o degli ideali che a Dio si sostituiscono, come se l'analista, invece di procedere col suo lavoro di maieutica per un adattamento alle esigenze degli altri e della società, si fermasse solo a constatare le pulsioni di potere e potenza, ritenendole immodificabili.

Dio non polemizza invece con Giobbe neppure per l'impeto del suo grido, anche se critica la sua visione antropocentrica, solipsistica e privata del creato e riaddestra la sua coscienza alla dignità di ogni uomo quale interlocutore di Dio e della società, fornendogli, in tal modo, uno strumento per destituire di assolutezza la sua esperienza di dolore ed incompletezza. La coscienza, anche se percepisce la fragilità di cui patisce, non inficia per nulla il senso dell'esistere dell'individuo e la sua visione dell'interezza del creato.

L'esperienza del male, per quanto lacerante, non può inoltre infrangere la volontà di Dio di perseguire la comunione con l'uomo, *a cui ha mostrato di voler essere incondizionatamente associato nella comunione dei santi dopo la venuta nella storia di suo figlio, Gesù*, come – profeticamente – ha anticipato Giobbe continuando a cercare un Dio solidale, mallevadore, go'el dell'uomo sofferente [21, 29].

Un processo analogo avviene nell'analisi in cui il rinnovamento dello stile di vita e della personalità dell'analizzato – ma anche dell'analista – nasce nella comunione fra i due [23, 34, 35].

VII. *Il sentimento di comunità come risposta al problema della sofferenza e del male*

Le domande a proposito del male e della sofferenza sono antiche come la consapevolezza della coscienza dell'indisponibilità del proprio mondo, del compimento del proprio volere e, quindi, della propria meta, e come il contrasto fra l'assolutezza della libertà, che connota la coscienza, e il limite che l'incatena. Ovvero, la questione del male non è altro che porsi il problema radicale della verità dell'esistere dell'uomo nella sua finitezza e nella sua continua aspirazione a superarsi [1].

Le soluzioni atee del problema del male, che ricorrono al caso, al destino o alla sorte, non differiscono da quelle religiose che riconducono tutto il problema del male a Dio causa ultima, facendo perdere a Dio il ruolo di interlocutore con l'uomo, riducendolo a cifra assoluta, talmente altro rispetto all'uomo da togliergli il senso della sua dignità e del diritto della sua coscienza di chiamare male il male.

Il grido della sofferenza di Giobbe, invece, mantiene il suo sentimento di essere conforme alla sua destinazione, a Dio, che da sempre conosce come verità del suo esistere e che è incondizionata disponibilità a soccorrere, a medicare le ferite dell'uomo, a schierarsi dalla sua parte nella sua fatica e nel suo sempre inesaurito desiderio di bellezza che gli viene dalla meta che si è posta.

La dedizione al mistero con l'altro della dedizione di Dio all'uomo è comunione con lui che, a sua volta, porta l'uomo ad assentire alla parola che Dio pronunzia nella storia con Gesù, in comunione con quanti l'accolgono facendosi a loro volta relazione con gli altri e approfittando di tutto il bene che è e che si fa nella "comunione dei santi" che è il corpo stesso di Cristo.



La comunione dei santi nelle iconografie bizantine

(Rielaborazione di Silvia Marasco di un'icona del calendario 2023 delle Clarisse di Tarcento-UD)

VIII. Conclusioni

L'interpretazione di Pierluigi Lia del libro di Giobbe [21] ed una rilettura di Simon Weil (1909-1943) [40] stimolano delle riflessioni sul significato psicodinamico del concetto teologico di "Comunione dei santi" [19] e sulla concezione di "Società umana" del Materialismo dialettico [40].

Questi concetti arricchiscono la teoria adleriana con contaminazioni e contributi preziosi e, a loro volta, vengono avvalorati e corroborati dall'intuizione psicodinamica di Adler che l'aspirazione alla superiorità debba sempre essere connotata dal carattere sociale, venendo obbligata a ciò, prima, dalla pulsione all'aggregazione innata in ogni singolo individuo e, poi, dal sentimento sociale in cui si evolve, maturata culturalmente dagli influssi della società a cui egli appartiene contribuendo a costruirla e perfezionarla [3].

Giobbe, che pur ringrazia Dio per averlo ascoltato, avrebbe potuto trovare solo nella comunione dei credenti con Dio e fra di loro – predicata solo poi da Cristo – il senso della sua sofferenza, ovvero della sua inferiorità, dopo che questa fosse divenuta oggetto dell'attenzione, della compassione e dell'amore di quanti si fanno prossimo [21].

Quando il giovane ateo Ippolit che sta morendo di tisi, chiede al principe Mynskin (personificazione di Cristo): "quale bellezza salverà il mondo?" egli gli resta accanto in silenzio, condividendo il suo dolore e così, compassionevole e pieno d'amore, risponde alla domanda con la sua testimonianza [7, 26].

Traducendo il tutto in termini psicodinamici adleriani, il concetto di "Comunione dei santi" del kerygma, ovvero della primigenia predicazione e testimonianza dei Cristiani, si rende fruibile anche da parte di chi ha altre ideologie ed altre visioni della comunità, tanto che lo si può generalizzare affermando:

1. ogni individuo, pur con tutti i suoi limiti e le sue sofferenze, sente di far parte della sua comunità;
2. ogni comunità richiede a tutti i suoi membri una posizione di ascolto che gli faccia intendere cosa ci si aspetta da lui;
3. questa dimensione sociale di ogni individualità dà ruolo, dignità e mansioni a ognuno che:
4. con le sue peculiari prerogative, partecipa alla vita ed al perseguimento delle mete della comunità.

Bibliografia

1. ADLER, A. (1907), *Studie über Minderwertigkeit von Organen*, tr. it. *Inferiorità e compenso psichico. Un contributo alla medicina clinica*, Mimesis, Milano-Udine 2013.
2. Id. (1920), *Praxis und Theorie der Individualpsychologie. Vorträge zur Einführung in Psychotherapie für Ärzte Psychologen und Lehrer*, tr. it. *Prassi e Teoria della Psicologia Individuale. Esposizione introduttiva dei principi di psicoanalisi adleriana per medici, psicologi ed insegnanti*, Mimesis, Milano-Udine 2025.
3. Id. (1933a), *Der Sinn des Lebens*, tr. it. *Il senso della vita*, Newton Compton, Roma 2012.
4. Id. (1933b), *Religion und Individualpsychologie* in JAHN, E., ADLER, A., *Religion und Individualpsychologie: eine prinzipielle Auseinandersetzung über Menschenführung*, tr. it. *Religione e Psicologia Individuale*, Mimesis, Milano-Udine 2014.
5. BONORA, A. (1978), *Il contestatore di Dio*, Marietti, Torino.
6. CAMUS, A. (1947), *La peste*, tr. it. *La peste*, Bompiani, Milano 2017.
7. DOSTOEVSKIJ, F. (1869), *Idiot*, tr. it. *L'idiota*, Sansoni, Firenze 1988.
8. Id. (1879), *Братья Карамазовы*, tr. it. *I fratelli Karamazov*, Sansoni, Firenze 1988.
9. EISENBERG, J., WIESEL, E. (1989), *Giobbe o Dio nella tempesta*, SEI, Torino.
10. FEDRIZZI, P. (1972), *Giobbe*, Marietti, Torino.
11. GOETHE, J. W. (1808-1832), *Faust*, tr. it. *Faust*, Mondadori, Milano 1970.
12. GROSS, H. (2002), *Giobbe*, Morcelliana, Brescia.
13. GUTIERREZ, G., SINCRE DIAZ, J. L. (1986), *Parlare di Dio a partire dalla sofferenza dell'innocente. Una riflessione sul libro di Giobbe*, Queriniana, Brescia.
14. JANET, P. (1909), *Les névroses*, Flammarion, Paris.
15. JUNG, C. G. (1950), *Zur Empirie des Individuationsprozesses*, in *Gestaltungen des Unbewussten*, vol. 7, *Psychologische Abhandlungen*, Zurich, tr. it. *Empiria del processo di individuazione*, in JUNG, C. G. *Opere*, vol. 9 (1), *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, Boringhieri, Torino 1980.
16. Id. (1952), *Antwort auf Hiob*, Rascher, Zurich, tr. it. *Risposta a Giobbe*, in JUNG, C. G. *Opere*, vol. 11, *Psicologia e Religione*, Boringhieri, Torino 1979, pp. 337-458.
17. KAFKA, F. (1924), *Der Prozeß*, tr. it. *Il Processo*, Frassinelli, Torino 1963.
18. KIERKEGARD, S. [CONSTANTIN CONSTANTIU] (1843), *Gjentagelse*, tr. it. *La ripresa*, Milano 1983.
19. LA BIBBIA DI GERUSALEMME, vol. V, *Libri profetici e sapienziali I*, *Giobbe*, *Salmi*, *Proverbi*, con commento di G. Ravasi, E-duection.it, Firenze 2006.
20. LAMARTINE de A. (1856-1859), *Course familier de littérature*, Dispense acquistabili direttamente dall'autore, Paris.
21. LIA, P. (1996), *Forza di Dio è solo quella che dona la vita*, parte III, *Lo scandalo della sofferenza*, ISU, Università Cattolica, Milano.
22. LUBSCZYK, H. (1971), *Il libro di Giobbe*, Città Nuova, Roma.
23. MARASCO, E. E. (2013), *Setting: uno centomila, nessuno: il complesso e la complessità di Prometeo*, XXIV Congresso Nazionale della SIPI, Torino 19-20 aprile 2013.

24. MARASCO, E. E., MARASCO, L. (1918), *Psicologia Individuale. Sinossi per la clinica di Danilo Cargnello*, Mimesis, Milano-Udine.
25. Id. (2020), La lingua spazio dell'inconscio. Considerazioni di Pier Luigi Lia sulla Commedia, *Riv. Psicol. Indiv.*, 87: 199-223.
26. MARCHESINI, G. (1905), *Le finzioni dell'anima*, Gius. Laterza & Figli, tipografi-editori-librai, Bari.
27. MARTINI, C. (1999-2000), *Quale bellezza salverà il mondo?* Lettera pastorale per la Diocesi di Milano.
28. MELVILLE, H. (1851), *Moby Dick; or, The Whale*, Harper & Brothers, New York- Richard Betley, London.
29. PIO X, papa (a cura di, 1912), *Catechismo della dottrina cristiana*, Piane, Albano Laziale 2016.
30. POMA, A. (1971), *Avranno fine le parole vane? Una lettura del libro di Giobbe*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI).
31. RAVASI, G. (1989), *Il libro di Giobbe*, Rizzoli, Milano.
32. Id. (2006a), *Giobbe*, Borla, Roma.
33. Id. (2006b), Commenti al libro di Giobbe, in *La Bibbia di Gerusalemme*, vol. V, E-ducation.it SpA, Firenze, pp. 405-510.
34. ROTH, J. (1930), *Hiob. Roman eines einfachen Mannes*, Anaconda Verlag 2015, tr. it. *Giobbe: romanzo di un uomo semplice*, Adelphi, Milano 1977.
35. ROVERA, G. G. (1999), *Tradizione e cambiamento. Prospettive in Psicologia Individuale*, Centro Scientifico Editore, Torino.
36. Id. (1915), Lo stile terapeutico, *Riv. Psicol. Indiv.*, 78: 19-85.
37. SCHÖKEL, L. A. (1985), *Giobbe*, Borla, Roma.
38. VAHINGER, H. (1911), *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen praktischen und religiösen Fiktionen der Menschen auf Grund eines idealistischen Positivismus*, tr. it. *La filosofia del "come se". Sistema delle finzioni scientifiche, etico-pratiche e religiose del genere umano*, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1967.
39. VOGELS, W. (2001), *Giobbe, l'uomo che ha parlato bene di Dio*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI).
40. WEIL, S. (1943), Note sur la suppression générale des partis politiques, *La Table Ronde*, n. 26, febbraio 1950, tr. it. *Manifesto per la soppressione dei partiti politici*, Castelveccchi, Roma 2020.
41. WEISER, A. (1975), *Giobbe*, Paideia, Brescia.

Egidio Ernesto Marasco
 Via Santa Maria Valle 7
 I-20123 Milano
 E-mail: egidiomarasco@yahoo.it