volerelaluna LA POLITICA PUNTOACAPO

# Giobbe e la Shoah

**Autore:** Franco Di Giorgi

«Nessuna parola risuonante dall'alto, neppure teologica, ha un suo diritto d'essere immodificata dopo Auschwitz». Questa una delle lezioni imprescindibili che si possono trarre dalla *Dialettica negativa* di Adorno e che esorta a un confronto non più acritico con le icone della cultura precedente l'Olocausto, soprattutto perché dopo Auschwitz – ammoniva quel filosofo – più che il diritto si ha il dovere di dubitare anche delle figure più insospettabili. Anche quella di Giobbe, dunque, che è simbolo della sofferenza incomunicabile e dell'ingiustizia *subìta*. Non è un caso, infatti, che a evidenziare il rapporto tra Giobbe e la Shoah siano alcuni sopravvissuti-letterati come Levi e Wiesel. Il testimone torinese parla del *Giobbe* sia nella prefazione del 1966 a *Il canto del popolo ebraico massacrato* di Yitzhak Katzenelson, sia nella *Ricerca delle radici* (1981), nella quale l'Uzita appare come il giusto che subisce ingiustizia. Il superstite di Sighet ne fa cenno in almeno due testi: in *Giobbe o Dio nella tempesta* (scritto nel 1989 assieme a Josy Eisenberg) e nella seconda delle *Sei riflessioni sul Talmud* (2000), nella quale, anche lui come Adorno, comincia ad avanzare qualche *sospetto* "satanico" sulla condotta di Giobbe: tutti i sacrifici che questi offre quotidianamente al suo Signore non li farebbe per niente, ma per preservare i suoi dieci figli dai peccati che potrebbero commettere.

Una tale diffidenza nei confronti del comportamento di Giobbe emerge persino nel benevolo Kant, il quale, nello scritto sulla teodicea (1791), sebbene colga nell'Uzita una *veracità* che manca negli amici dottrinari (ma non certo in Elifaz), tuttavia nella breve osservazione finale vi riscontra anche una *Unlauterkeit*, ossia una mancanza di chiarezza, un'ambiguità, una doppiezza e quindi una falsità. Un'ambiguità che si evidenzia proprio quando egli appare a tutti più umano e più puro, cioè quando pone a Dio la sua domanda: *perché?* Perché *proprio io* debbo soffrire così, io che sono sempre stato devoto al Signore, e non devono invece patire gli *altri*, che in buona parte lo meriterebbero? E poi non è forse vero che ho sempre cercato di aiutare, di sostenere gli *altri*, cioè molti di quegli indigenti che purtroppo continuano a morire di stenti e di malattie? Tuttavia – dice Giobbe, prefigurando alcuni personaggi tolstojani – *gli altri sono gli altri*. Ora è tutto diverso: *ora sono io* che da un giorno all'altro e senza poter sapere *perché*, senza ragione, mi trovo ad essere come gli *altri*, povero, malato e morente.

A causa di ciò, per una questione di principio, ora egli istruisce un processo contro il suo Signore perché vuole assolutamente sapere dove ha sbagliato, visto che viene punito e maltrattato come un comune pezzente. Perché, però, l'Uzita, quando poteva ed era ancora in piena salute, cioè nella parte della sua vita che il libro non riporta, non ha istruito un tale processo contro Dio, o contro i custodi della sua legge, *anche* in difesa degli *altri*, che subiscono umiliazioni e offese altrettanto ingiustamente? Pur potendo, dunque, Giobbe, che è conosciuto da tutti come *'iš tam veiašàr*, come *uomo integro e retto*, non ha mai fatto veramente nulla per cambiare il sistema ingiusto e menzognero di Uz, un sistema, come si rileva dallo stesso racconto biblico, fondato sull'ineguaglianza e di cui

lui, straniero arabo perfettamente integrato, faceva parte a pieno titolo. Questo ci consente, assieme a Neher, di misurare la distanza abissale che esiste tra la ritrosia di Giobbe – con i suoi *làmmah* e *maddùa‘*, con i suoi *perché* dinanzi alla dura prova assegnatagli da Dio – e l’*hinnenì*, l’*eccomi* di Abramo, tra l’interrogazione giobica e il «destino di massa» scelto e accettato dalla Hillesum, un destino tragico che, per ragioni profondamente diverse, hanno dovuto “scegliere” e “accettare” anche i membri degli Judenräte nei ghetti istituiti nelle terre occupate dai nazisti.

Solo alla fine, nell’istante estremo della sua prova, della sua stessa vita, quando, per dirla con Buber, farà l’incomprensibile esperienza dell’*yr’àh ’elohìm*, del timore di Dio, quando, insomma, da ’*adamàh*, da fango formato che era, stava per essere dissolto in polvere e cenere, in *‘afàr va’èfer*, ebbene solo allora Giobbe smetterà di domandare, di querelare, e si pentirà del processo intentato a Dio. E in tal modo si salverà, perché solo in quel preciso momento comprenderà finalmente di essere *come gli altri*. Una salvezza che, a ben guardare, si deve paradossalmente a quella *še?ìn ra‘*, a quella *piaga maligna* che nel prologo *ha?a?àn* propone a Yahweh di infliggere al suo servo Giobbe. Giacché senza questa maledetta o benedetta prova l’Uzita avrebbe continuato ad apparire agli altri e soprattutto *a sé stesso* quell’uomo integro e retto che invece lui, in fondo, discriminando gli *altri* proprio a causa del suo assistenzialismo o del suo umanitarismo – direbbe Camus – non era affatto e non era mai stato, anche se sino alla fine pensava di esserlo. D’altra parte Satana ha solo *proposto* la prova della *še?ìn ra‘*. Ma è Yahweh che decide di accettarla e di darvi esecuzione.

Quel sospetto adorniano ci spinge pertanto a ritenere che Giobbe sia non solo il simbolo dell’ingiustizia *subìta*, ma anche di quella *agìta*. È simbolo cioè sia dell’ingiustizia che subisce o crede di subire da Yahweh – come pure dagli amici consolatori, dalla moglie che considera stolta, e perfino dagli stessi lettori del testo biblico, dal momento che, osserva Girard, lo compiangono senza comprenderlo –, sia di quell’ingiustizia che, perlopiù inconsapevolmente (da qui il duplice giudizio kantiano sull’Uzita), egli stesso, col suo disimpegno sociale, commette nei confronti degli *altri*. Da questo punto di vista, Giobbe presenta qualche affinità con quello Sturmbannführer che, certo molto più consapevole del primo, in una crisi di nervi ? annota Raul Hilberg nel suo celebre saggio su *La distruzione degli Ebrei d’Europa* ? si dispera per la morte per dissenteria dei suoi due piccoli gemelli, un dolore che egli avverte come «punizione del cielo per tutti i [suoi] crimini», dal momento che i tedeschi, ricorda con il suo tipico distacco lo storico, erano stati «particolarmente brutali nei confronti dei bambini ebrei». Oltre che da Wiesel e da Adorno, un tale *sospetto* viene inoltre avanzato anche da Margarete Susman, secondo la quale Giobbe *vuole* che Dio ristabilisca la sua giustizia, quella riportata nel Deuteronomio, in base alla quale il giusto deve essere premiato e l’ingiusto punito. Com’è noto, poi, della complessità dialettica tra giustizia e ingiustizia, tra *dikaiosýne* e *adikía*, si era occupato a fondo, più o meno nello stesso periodo in cui veniva stilato il Libro di Giobbe, anche Platone nella *Politeia*. Con scarso successo, si deve ammettere, poiché paradossalmente il sistema sociale, politico e pedagogico che il filosofo ateniese delinea in questo suo famoso dialogo

presenta analogie sconcertanti con il sistema totalitario nazionalsocialista.

Ma in questa sua ambiguità, e soprattutto in questo suo apparente impegno a favore degli *altri*, Giobbe, non è forse anche simbolo dell'attuale Unione europea, se pensiamo all'incerta politica da essa adottata per affrontare il fenomeno migratorio? E in ultima analisi, Giobbe – toccato anche lui, come tanti altri, nella sua carne e nelle sue ossa (*'el-'etzmò ve'el-besharò*) da una piaga contagiosa – non l'abbiamo forse trovato dentro ognuno di noi nel momento in cui, almeno inizialmente, abbiamo fatto una certa fatica a comprendere che il vaccino contro il Covid-19, al di là di qualsiasi speculazione, era (o doveva essere – tempo imperfetto!) là per salvare in primo luogo gli *altri* da noi stessi? Perché, laddove risulti possibile salvarsi, ci si salva sempre, in ogni situazione tragica, tutti insieme. Oppure non è vera salvezza.