



L'esperienza dell'ingiustizia

Vera Fisogni

A ciascuno, in modo diverso e con differenti tonalità emotive, capita di sperimentare l'ingiustizia. Se di fronte alla giustizia siamo presi da un senso di disorientamento, per la quantità di sfaccettature di senso che la connotano, rendendo arduo il compito di definirne l'essenza, di fronte all'ingiustizia ci sembra di poter dire "io so che cosa significa". Ad un sapere così immediato, sentito tuttavia come profondo e universalmente condiviso, conduce il carattere esperienziale dell'ingiustizia: essa viene vissuta, sofferta, sperimentata in prima persona. "Io so che cosa significa l'ingiustizia" siamo portati ad ammettere " *perché l'ho patita sulla mia pelle*".

Siamo dunque di fronte a un vissuto che parrebbe rivelatore al massimo grado di un'essenza, come se si esperisse realmente l'ingiustizia *qua talis*. Il senso comune ne dà conferma, come abbiamo già riconosciuto. Ma questo non può bastare come argomento a favore. Infatti l'approccio riflessivo e critico frena. Esso coglie immediatamente un'aporia: ogni negativo (in-giustizia) richiede, come prerequisito logico, un positivo (giustizia), e allora, com'è possibile avere un'idea chiara e condivisa dell'ingiustizia quando non si possiede financo quella della giustizia? Come si vede da questo primo assaggio di problematizzazione, il carattere "esperienziale" non facilita la messa a fuoco dell'idea di ingiustizia, che pure ci pare di cogliere in tutta la sua pienezza.

Se l'approccio critico al problema pone da subito un nodo concettuale, esso mostra d'altro canto anche una possibile strategia per scioglierlo. Una via per superare l'aporia può essere quella di ammettere che il concetto di ingiustizia sia un concetto mediato, non puramente intuitivo, non immediatamente dato. Il primo passo per capire l'origine del concetto di giustizia attraverso l'ingiustizia vissuta e patita consiste nel porsi di fronte a questa esperienza, per individuarne i tratti caratterizzanti. Ci dobbiamo chiedere, perciò, non che cosa sia l'ingiustizia, ma che cosa sia piuttosto quell'esperienza cui diamo il nome di ingiustizia. Si tratta insomma di arretrare rispetto alla denominazione e alle sue incrostazioni, per comprendere a quali contenuti significativi quel nome faccia riferimento: è un guardare dappresso l'evento, che tuttavia ambisce a situarsi al cuore dello stesso, scomponendolo ovvero smontandolo come fanno i bambini molto piccoli con i giocattoli, nel loro tentativo di possedere completamente l'oggetto donato. Prenderemo in esame due storie esemplari, quella di Giobbe tratta dall'Antico Testamento e quella di Griselda, la protagonista dell'ultima novella del Decameron. Due grandi affreschi di ingiustizia, dove tuttavia si riscontrano modalità di percezione individuale profondamente diverse riguardo alla percezione dell'esperienza stessa: da una parte quella di Giobbe, che ha piena consapevolezza di essere vittima di un inspiegabile torto, dall'altra quella dell'eroina di Boccaccio, che subisce immani ingiustizie senza alcuna reattività. Perché non reagisce Griselda, come invece fa Giobbe, ergendosi solo al cospetto di Dio? Per quale motivo la protagonista del Decameron non sembra cogliere l'ingiustizia di cui, innegabilmente, agli occhi del lettore, è vittima?

I. Dentro l'ingiustizia

I. 1 Il problema

Il nome di Giobbe, anche per coloro che possiedono una conoscenza non specialistica della Bibbia, richiama immediatamente l'immagine di un uomo sofferente per le ingiustizie patite. La correlazione tra il patire e la gratuità di questa sofferenza, alla luce della rettitudine del personaggio, non colpevole in definitiva di nulla che possa giustificare un simile accanimento divino nei suoi confronti, fa del caso-Giobbe una storia paradigmatica di ingiustizia. Per altro, quando si afferma che dell'ingiustizia si fa esperienza, è comune il pensare a un'esperienza di sofferenza subita da innocenti, non macchiati quanto meno da colpe palesi. Ma questa interpretazione, ampiamente condivisa e tuttora prevalente nella sconfinata letteratura esegetica del testo biblico, non rende appieno la complessità dell'esperienza vissuta da Giobbe in relazione al solo giusto (Dio) e agli occhi del mondo (i tre interlocutori umani, Elifaz, Bildad, Eliahu). Essa non spiega ad esempio la natura della relazione sussistente fra il personaggio biblico e il Signore, perché Giobbe non metta mai in discussione la giustizia divina, né chiarisce in che termini quest'uomo possa considerarsi *vittima* senza che Dio si configuri, conseguentemente, come *colpevole*. Un chiarimento a queste oscurità, che fanno acutamente problema nel testo sacro, impone di mettere tra parentesi l'interpretazione paradigmatica prevalente dell'ingiustizia-come-sofferenza, lasciando che il testo dia a vedere, nella forma della rivelazione fenomenologica, anche altri percorsi possibili. Quello che intendo porre in evidenza nella mia lettura del libro di Giobbe, condotta anzitutto sul testo ebraico, costantemente rapportato alle traduzioni greca (Settanta) e a quella latina (Vulgata), è piuttosto l'idea di ingiustizia come silenzio di Dio, o più in generale, cesura relazionale, che si avvicina più alla concezione mistico-barocca della *notte oscura*, intuita da San Giovanni della Croce, che alla cifra dell'abbandono, offerta ad esempio dall'interpretazione della Weil o della Zambrano. Entro questa chiave di lettura, l'ingiustizia-come-sofferenza si configura come una – forse la più acuta e immediata – delle conseguenze possibili del silenzio di Dio. Il male fisico, l'urto dell'esperienza dolorosa, alimentano il bisogno di risposte, che l'assenza o la distanza dell'interlocutore divino lasciano sospese.

I. 2 L'infondata Adonai – Al cospetto di un Dio che tace e si cela

Nelle interpretazioni del libro veterotestamentario viene generalmente tralasciata e data per implicita quella che a noi sembra *la* questione preliminare della massima importanza per la comprensione dell'esperienza dell'ingiustizia vissuta da Giobbe. Questione dalla quale muove invece la nostra analisi. Ci riferiamo alla domanda: che cosa dà a Giobbe l'ardire di rivolgersi a Dio da pari?

Il testo biblico ruota attorno all'interpellazione uomo-Dio; senza questa chiamata in causa del Signore da parte di un mortale, meglio ancora del più dis-graziato degli uomini, il grido di dolore di Giobbe sarebbe il lamento di uno dei tanti, non *il grido* che risuona da due millenni nella storia dell'umanità. Va dunque chiarita, in via preliminare, la natura del rapporto esistente fra i due protagonisti assoluti della vicenda, per riuscire a comprendere l'esperienza dell'ingiustizia vissuta dal soggetto più debole. A questo proposito, crediamo opportuno mettere tra parentesi il rimando a quell'*alleanza (berit)* che contrassegna, in modo macroscopico, la relazione tra il Signore Dio e il suo popolo, entro cui si dipana anche la storia di Giobbe.

La condivisione di un patto – qual è appunto un'alleanza – non ammette espressioni lamentose perché, quando è autenticamente tale, essa si cementa nella reciproca fiducia del contraenti ed esclude quindi a priori ogni lagnanza. E quando,

invece, il rapporto di pariteticità/equilibrio dei contraenti viene meno, l'alleanza non esiste più come tale: il patto viene sciolto, per essere magari ricontrattato su nuove basi o abbandonato del tutto. Cosa fa Giobbe? Egli non mette mai in discussione l'alleanza con Dio, quanto piuttosto la propria condizione, il suo specifico e individuale rapporto con il Signore. L'esperienza di ingiustizia vissuta da questo personaggio, riguarda lui fino in fondo e in prima persona. E' questo carattere di così marcata individuazione a rendere tanto universale il contenuto del libro veterotestamentario, al punto che ciascuno può riconoscervi, trovando in Giobbe sfogo e consolazione alle proprie disgrazie quotidiane. Per altro, non contestando mai a Dio la sua giustizia, Giobbe dà prova di non voler mettere mai neppure in discussione l'alleanza sinaitica. Il suo monologo presenta i tratti di una questione privata, portata al cospetto di Dio, che chiede di essere risolta davanti a lui, faccia a faccia appunto. Ma che, per gran parte del testo, si risolve nella frustrazione di un soggetto che non riesce a distinguere il proprio interlocutore, il quale si nasconde e non si dà a vedere. L'interpellazione sconfinata allora nell'invocazione e nel lamento, per rialimentarsi nella certezza dell'ascolto dettata dalla fede e riprendere, così, l'aspetto di chiamata in causa di un Altro, che la fede fa percepire presente nonostante il proprio nascondimento.

Per quanto non venga spontaneo domandarsi *perché* Giobbe si rivolga a Dio con tanta franchezza, come notavamo sopra, non può non destare una certa meraviglia, in colui che legge anche distrattamente il libro biblico, l'atteggiamento spavaldo del pover'uomo. Un atteggiamento che non sconfinava però mai nell'arroganza e nella bestemmia, espressioni che si potrebbero anche giustificare alla luce dei patimenti subiti da costui. In certi momenti si ha quasi la percezione empatica della corrente di amarezza e di dolore che percorre i tessuti vitali di Giobbe, se ne può cogliere la vividezza del sentimento. Tuttavia, non possono bastare né la spiegazione della sofferenza né quella del rapporto privilegiato di quest'uomo con Dio, in virtù della sua fede non comune, a giustificare l'interpellazione diretta di Dio, motore drammaturgico del libro di Giobbe. Entrambe risultano parziali, non soddisfacenti. Torniamo a chiederci sulla base di quale presupposto il protagonista del libro biblico interpellò Dio. Si possono ipotizzare almeno tre ordini diversi di risposte, a seconda che si consideri la vicenda narrata dal punto di vista:

- del dolore del protagonista,
- da quello del protagonista come persona particolarmente vicina a Dio per la sua devozione e il rispetto dei precetti,
- dal punto di vista di Dio che, in quanto creatore, instaura una relazione con le sue creature accogliendone tutte le possibili conseguenze, a partire da quella del dialogo, cifra comunicativa di qualsiasi rapporto interpersonale e intersoggettivo.

Se pensiamo che sia lo strazio fisico e psicologico provocato da ogni genere di mali e disgrazie a produrre la reazione di Giobbe, rischiamo di ridurre il discorso del protagonista a una sorta di sfogo, del quale invece non possiede, come già notavamo, se non superficialmente, i tratti. Ogni sfogo ha il carattere – dal punto di vista delle dinamiche comunicative – di un'espressività a senso unico, che intenzionalmente non cerca risposte e rifugge il confronto dialettico, essendo già essa, di fatto, *risposta*. Nell'arena dello sfogo non vi è posto per un duello, ma solo per l'espressione del lamento, che trova soddisfazione nell'esaurirsi del medesimo, letteralmente *ex-haurire* un bere fino in fondo, fino all'ultima goccia la tristezza e lo sconforto da cui il lamento promana. Invece il libro di Giobbe mette in scena una chiamata in causa continua dell'Altro che si nasconde, fino a che Dio irrompe nella rappresentazione come primo attore.

A chiarire l'atteggiamento del personaggio biblico non sembra soddisfacente nemmeno una risposta che motivi l'interpellazione di Giobbe come la risultante di una

speciale devozione religiosa. Come a dire: l'essere così profondamente credente non basta a spiegare l'atteggiamento spregiudicato del protagonista. A ben vedere, la persona profondamente religiosa è portata a cercare nella fede – in un senso già di fatto in suo possesso – la risposta che cerca. I saggi interlocutori Elifaz, Eliahu, Bildad si comportano appunto così. Cercano una *giustificazione* alle sventure di Giobbe nel raffronto fra la sua vita e i precetti divini; la loro analisi è l'analisi di persone profondamente religiose e credenti. Nessuno esce dall'invisibile perimetro della fede nella sua ricerca di un senso ai patimenti dell'amico. Chi ha fede non ha bisogno di indirizzare lamenti al suo Dio. L'*Insegnamento di Ani*¹, uno dei testi di riferimento della cultura egizia antica, ma pure un'interessante pagina di cultura religiosa di un'epoca vicina a quella di Giobbe, recita così: "Non gridare nella casa del dio: egli detesta i gridi/ Se hai pregato con cuore amante, anche se con parole nascoste,/ soddisferà i tuoi bisogni, perché egli ode/ciò che dici e accetta la tua offerta". Il senso dell'insegnamento è chiaro: a chi veramente crede basta la parola del cuore per suscitare l'attenzione della divinità e dal cuore deve giungere la certezza di una risposta o quanto meno di un segnale. La parola verbale, fatta linguaggio, oltre a sconfinare nello strepito e nella bestemmia a fronte del *mysterium tremendum* del divino, mette ancor più in risalto la disparità essenziale uomo-Dio. Non a caso in quei catechismi antico-egiziani che erano i testi di saggezza, si esorta la persona a "pregare intimamente, silenziosamente, senza esternazioni eccessive", affidandosi piuttosto a brevi testi scritti. Questi piccoli appelli, comuni nell'età saitica e quella tolemaica, passati alla storia come "Lettere alla divinità", che i più abbienti vergavano su papiri e la gente comune sul pietrisco, lasciano intendere come la mediazione della scrittura fosse il modo preferibile per rivolgersi alla divinità. Ed è comprensibile anche il perché: scrivere implica un'attenzione e un addomesticamento speciale delle parole, per non dire del controllo che si può esercitare su di esse onde evitare atteggiamenti irrispettosi nei confronti di questo o di quel dio. Anche alla luce di queste pratiche religiose caratteristiche delle coste orientali del Mediterraneo, l'atteggiamento spavaldo di Giobbe non può non alimentare stupore. Se il lettore moderno non si pone il problema del *perché* Giobbe si atteggi così nei confronti del suo Dio, lo si deve in larga misura all'evoluzione delle pratiche religiose prima e dopo il Cristianesimo. Il Vangelo ha insegnato ai credenti a pregare rivolgendosi direttamente a Dio come a un padre, incentivando la familiarità con un divino dai tratti di persona, che fa della comunicazione con le creature la cifra del suo stesso essere. Agli occhi di un occidentale del terzo millennio dopo Cristo, quello di Giobbe è l'atteggiamento più giusto, nel senso di corretto, che un uomo di profonda fede, buono, rispettoso, operoso e misericordioso, può assumere nei confronti di un Dio che lo sta mettendo alla prova in un modo tanto brutale. Ma questo pre-giudizio, anziché illuminare sulle ragioni del comportamento di Giobbe, finisce per oscurarle, ponendo in primo piano lo stato-di-fatto, cioè la condizione sofferente dell'uomo, che diventa *la* motivazione del suo agire, quando essa costituisce *una* sfaccettatura della sua storia.

L'interpellazione di Giobbe si configura invece come un aprire il proprio perimetro comunicativo, come un comunicare *tra* altri soggetti che comunicano. La teoria matematica degli insiemi offre – nell'insieme intersezione - un'immagine grafica di questa uscita dal proprio campo per abbracciare altri campi. L'interpellazione lascia supporre che vi sia un soggetto che chiama (Giobbe) e un interlocutore che può rispondere o meno (Dio), ma certamente non può restare indifferente alla chiamata in causa. Perché si dia questa situazione comunicativa, si deve in qualche modo ammettere l'esistenza di una relazione tra i due termini dell'interpellazione – colui che

¹ Any, 1298-1235 a C, lo scriba Any si rivolge al figlio Khonsuhotpe. Papiro di Boulaq. Vedi Elisabeth Laffont, *Les livres de sagesse des pharaons*, Edition Gallimard, Paris, 1979, trad. I libri di sapienza dei faraoni, Mondadori, Milano, 1985.

la formula e colui al quale essa si rivolge –: solo a fronte di questa *relativa* pariteticità possiamo cogliere l'originalità dell'atteggiamento di Giobbe, non riconducibile né al mero lamento né al *redde rationem* sollecitato dall'uomo religioso al suo Dio. L'essere in relazione si presenta dunque come situazione originaria rispetto allo stesso atteggiamento interpellativo-comunicativo del protagonista. In altre parole: diventa difficile tentare di comprendere il modo di comportarsi di quest'uomo se non ci si sforza di capire su quali presupposti esso si fonda. Può insomma bastare il dolore a giustificare l'avvio di un dialogo così intenso con un interlocutore che si ritiene in grado di dare risposte soddisfacenti? L'esperienza del patire è caratterizzata dall'irrompere della ricerca di un senso (perché) che porta il dolore sul piano della sofferenza, trasfigurando il sapere intuitivo nella ricerca di una ragione. Tuttavia nel caso di Giobbe non siamo di fronte a un semplice *perché?*, ma ad un *perché tu mi fai questo?* La ricerca di senso, nel libro veterotestamentario, non è rivolta alla propria intelligenza ma viene proiettata in un contesto relazionale-personale. E la *persona* alla quale Giobbe si rivolge, è Dio, l'onnipotente e l'onnisciente, dal quale non ci si attende *una* risposta bensì *la* risposta.

Spostiamo, allora, il punto di vista da Giobbe sofferente a Giobbe-creatura (prediletta) del Creatore che non si sottrae al confronto, ma vi prende pienamente parte prima come spettatore, poi come attore.

Ritorniamo, a questo punto, a Giobbe. Egli è un mortale, un povero disgraziato che parla al Signore supremo dei cieli e della terra: gli parla, si badi bene, nel senso che sa di poter avere un dialogo e di essere ascoltato. E' questo il cuore dell'interpellazione: una chiamata in causa che vuole suscitare una reazione, anche se questa non viene espressa. Certamente Giobbe ha consapevolezza della propria inferiorità rispetto alla suprema onnipotenza di Dio, ma il fatto che si ponga al suo cospetto, che gli parli faccia a faccia, in questo consiste in buona sostanza ogni interpellazione, – secondo l'espressione ebraica *lifnè Adhonai* – aiuta a capire perché egli percepisca così intensamente, in modo tanto chiaro e distinto, il cambio di rotta della giustizia divina nei suoi confronti. Sofferamoci ancora un po' su questo tratto della comunicazione tra Giobbe e il Signore, in cui ci sembra di scorgere l'origine dell'esperienza dell'ingiustizia provata dal personaggio biblico.

L'interpellazione, da un punto di vista comunicativo, indica qualcosa di più del semplice rivolgersi di un termine all'altro, essa esprime la chiamata in causa, che si potrebbe altrimenti definire come un invito esplicito a darsi a vedere, ad esprimersi. Nessuna modalità comunicativa configura l'altro come persona – centro attivo di sentimento, volontà, libertà – come fa l'interpellazione. In termini squisitamente relazionali, questa chiamata in giudizio del tu, implicitamente afferma l'esistenza di un'entità altra rispetto al soggetto da cui muove l'atto comunicativo. Possiamo dire che ogni interpellazione dà conferma di una relazione (o della possibilità di una relazione) tra un io e un tu. Inoltre questa specifica modalità dialogica indica familiarità: non si interpella un superiore o una persona che non si conosce, non si dice *ehi, tu* se non sussiste questa situazione contestuale. Ma paradossalmente l'interpellazione si configura come l'esatto contrario della familiarità quando viene utilizzata nei confronti di qualcuno di cui percepiamo la presenza, ma che si nasconde. Pensiamo ad esempio al *chi va là?* pronunciato dai soldati impegnati in attività di guardia. Il tratto che accomuna i due sostrati semantici propri dell'interpellazione (familiarità di un io con un tu e chiamata in causa di un tu da parte di un io) va probabilmente cercato in quella proprietà comunicativa che è lo svelamento dell'altro, ovvero il suo darsi a vedere, il suo entrare nel perimetro dell'io. In Giobbe sono presenti entrambe le caratteristiche della modalità comunicativa interpellante, esse si intersecano e si sovrappongono: quest'uomo che soffre reclama, da una parte, la consuetudine con il suo Dio perduta per ragioni cui non è in grado di dare spiegazione, mentre dall'altra chiama *in causa Dio*, quasi nel senso che lo *cita* a giudizio, in un'immaginaria aula di tribunale.

L'origine del senso di ingiustizia, nella vicenda di Giobbe, dipende dal venir meno di un'uguaglianza *reale* concessa da Dio alla sua creatura, in virtù dei meriti acquisiti con la preghiera, le opere, la condotta moralmente ineccepibile. Dio, supremo giusto, aveva dato a Giobbe l'opportunità di condividere lo stato di grazia derivante dall'essere appunto *zadiq*, giusto e santo. La reazione di Giobbe non si comprende se non si va al cuore di questa relazione affettiva con il suo Dio, un rapporto personale, così speciale e specifico che non può essere compreso neppure dai saggi, uomini di legge che s'inclinano a Dio e non osano (né forse pensano) porsi al suo cospetto. *Lifnè Adhonai*, la formula del confronto e della relazione, dell'interpellazione, che solo Giobbe può usare – e in effetti pratica fino allo spasimo con il suo comportamento apparentemente irrispettoso, financo blasfemo – indica propriamente uno stare davanti al volto di qualcuno, quasi a fior di labbra (in *li-fnè*, al cospetto di, la parola *pè*, bocca, è ridotta a "f"), per dividerne ogni espressione e far propria anche la più impercettibile espressione del volto, nel segno di una relazione ad alto contenuto affettivo, per qualità e intensità. Come avviene tra una madre e un bambino o tra due innamorati.

Ed è proprio la consuetudine affettiva ad attribuire un carattere di pariteticità a una relazione – quella tra Dio e Giobbe – altrimenti segnata da uno squilibrio tanto profondo quanto incolmabile, in quanto oppone un essere umano, mortale al Dio onnipotente, eterno e creatore. La componente affettiva che cementa, connota, alimenta la relazione fra il Signore e la sua creatura, ad un certo punto si frantuma. Ciò avviene improvvisamente, senza motivazioni esplicite, almeno dal punto di vista del protagonista del testo biblico. Tutto quello che Giobbe sa, che comprende in modo esperienziale – intuitivo – è di vivere una privazione. E questa percezione è comune ai Settanta e a San Gerolamo: sia i redattori greci che il traduttore latino della Vulgata colgono primariamente il senso di uno spossessamento, di una privazione, che li induce a rendere le parole ebraiche *hamas*, *'auen*, *'aulah* per lo più con termini privativi (prefisso in- e α -).

La giustizia di Dio, per Giobbe, consisteva non tanto e non primariamente nelle litanie retributive enunciate dai tre saggi, secondo la formula: "se fai bene, hai il bene; se fai il male, aspettati il dolore e il castigo", quanto piuttosto nel godere dell'intimità di Dio. Ciò che sfugge a Giobbe nella fase più oscura della sua esistenza, pare essere proprio la reciprocità con il suo Signore, fondata sulla consonanza affettiva. Simone Weil, scrive che "solo la giustizia ha il potere di far coincidere le due volontà", quella del forte e del debole, altrimenti destinate al disequilibrio. Nel Dio di Giobbe la giustizia si esplica nell'amore del Creatore nei riguardi della creatura. E' appunto la componente affettiva che rende equilibrata la relazione fra due soggetti tanto distanti, che ha il potere di far coincidere la volontà del Creatore con quella della creatura. Quale icona di giustizia è più efficace, allora, della relazione trinitaria e in special modo "di quell'amore – ci ricorda ancora la Weil – che unisce in Dio il Padre e il Figlio, e che è il pensiero comune di due intelletti separati"? Viceversa, quando una sola delle due volontà prevale, il soggetto più debole ha la piena percezione della propria subordinazione rispetto al più forte. Non è stato Giobbe a volere rompere il rapporto con Dio; a celarsi, gettando la creatura nello sconforto, è stato piuttosto il Creatore. Secondo la Weil non vi è partita tra il forte e il debole. "Ma quando si trovano di fronte un forte e un debole, non c'è alcun bisogno di unire le due volontà – prosegue la Weil – esiste una volontà sola, quella del forte; il debole obbedisce. Le cose si svolgono in ugual modo quando un uomo maneggia la materia: qui non ci sono due volontà da far coincidere, poiché l'uomo vuole e la materia subisce. Il debole è simile a un oggetto (...) A partire da un certo grado di inuguaglianza nei rapporti di forza fra gli uomini, l'inferiore passa allo stato di materia e perde la propria personalità". Nel caso di Giobbe, non siamo però di fronte alla fattispecie della "giustizia come mutuo accordo", di origine egeo-cretese, che la Weil indica ad esempio nella legislazione di Sparta. Nella vicenda veterotestamentaria prevale una pariteticità fondata sul dono, che a sua volta si

giustifica nell'amore di Dio verso le sue creature e in modo particolare, nei confronti di quegli esseri (come Giobbe) che hanno dato prova di merito. A ben vedere, allora, più che di dono sarebbe opportuno parlare di mutuo riconoscimento: Giobbe dà a Dio nella misura del massimo che un uomo può dare all'Onnipotente; Dio si rapporta a Giobbe da par suo, annullando cioè il vertiginoso scarto ontologico esistente tra l'Esse *perfectissimus* e l'esse *per se non subsistens*.

Come si spiega, allora, che Dio abbia voluto privare Giobbe – il giusto che dimorava al suo cospetto – della propria consuetudine?

La provocazione di Satana – che chiarisce all'inizio del Libro la ragione per la quale Giobbe è stato messo alla prova – non può risultare un motivo sufficiente a giustificare il passo indietro di Dio rispetto al suo amico Giobbe. Perché il Signore, in virtù della propria onnoscienza, non aveva certo bisogno di provare la tempra del suo diletto. Allora perché tante sventure? La domanda più corretta – alla luce di quanto abbiamo detto finora – dovrebbe essere un'altra, più intimamente correlata alla relazione esclusiva tra Dio e Giobbe: perché il Signore, in buona sostanza, ha modificato la forma consueta del suo essere giusto? Tentare una risposta dal punto di vista di Dio è una sfida persa in partenza, destinata a rimanere senza risposta. Non dimentichiamo che esiste un altro punto di vista, *l'altro* osservatorio prospettico della vicenda, che è lo sguardo acuto di Giobbe, compreso nelle sue pupille mobili e nervose, che immaginiamo rivolte al cielo. Un cielo limpido come se ne vedono nelle regioni desertiche del Nord Africa, dove non sostano accumuli di nubi, inquietante nella sua omogenea uniformità perché privo di segnali che possano consentire l'azzardo di un'interpretazione. Un cielo pullulante di astri, la notte, che disorienta per la quantità di stelle e di domande. In questa volta naturalistica Giobbe non vede nulla di rassicurante. Chiama Dio, lo invoca, lo provoca. Ma il suo Signore non gli risponde. E tuttavia proprio questo silenzio è la risposta più esplicita che risuona nel cuore del povero disgraziato, la più palese spiegazione delle sue sventure e del dolore estremo, fisico e spirituale insieme, che patisce in solitudine. Al cospetto di chi si trova, ora, Giobbe? L'affettuosa intimità con il Signore s'è dissolta, riducendosi ormai a un ricordo di pienezza, di pariteticità, di equilibrio, a cui è subentrato un acuto senso di privazione. Comunque la si voglia chiamare, l'esperienza che Giobbe vive in questo momento, esprime una sottrazione, che viene percepita come *hamas*, oltraggio e violenza. Il patriarca non soffre – ci sembra di poter dire – per le modalità di una nuova, sconosciuta forma di giustizia divina quanto piuttosto per l'allontanamento del suo Signore che, *eo ipso*, sta ad indicare uno stravolgimento delle consuete modalità di relazione sperimentate in precedenza. Il tema del dolore – pur così importante nell'economia testuale, al punto da figurare come il baricentro tematico del Libro stesso nella grande totalità dei commenti antichi e moderni – diventa a questo punto secondario, consequenziale, rispetto all'esperienza della privazione affettiva. Ha ragione la Weil quando asserisce che nella sventura "Dio è assente, più assente di un morto" perché, aggiungiamo noi, il venir meno del rapporto comunicativo non può che essere intenzionale nel caso di un Dio-persona che fa della relazione (a partire dalla creazione) la cifra della sua potenza e della sua volontà.

La condizione di estrema solitudine dell'uomo-Giobbe non poteva sfuggire a una filosofa come la Zambrano che, al pari del personaggio biblico, aveva sperimentato l'esilio e la decennale emarginazione dalla sua terra, la Spagna. L'acutezza della sua analisi, resa vibrante da una compartecipazione emotiva tutta speciale, torna sul concetto di abbandono come preminente nella vicenda biblica. "Giobbe non sta nemmeno un istante in solitudine. Patisce l'abbandono E l'abbandono, più che la specifica solitudine del filosofo, è ciò che rivela la trascendenza dell'essere umano in quello che ha di più vulnerabile – sostiene la filosofa spagnola, allieva di Ortega y Gasset – Attraverso l'abbandono, che il filosofo in quanto tale non può soffrire, Giobbe assume da solo la totalità del patire, dalla sua sola trascendenza

destata, pienamente attualizzata. Poiché il termine le è stato tolto, un termine così immediato da riempirla. Non c'era stato vuoto nella vita né nell'essere di Giobbe. La sua vita era stata colmata fino a traboccare e il suo essere era pieno perché sapeva e sentiva che tale pienezza gli veniva dall'amicizia con il Signore. Non aveva visto il suo proprio essere, non lo conosceva. Credeva di essere colui che adempie i precetti della giustizia e divulga la misericordia". Indicare nell'abbandono la cifra dell'ingiustizia patita da Giobbe, tuttavia, è fare semplicemente una constatazione: implica un restare ancora alla superficie dell'esperienza di ingiustizia vissuta da quest'uomo e lasciare senza risposta *perché* Dio abbia voluto privarlo della sua dilezione. Ricapitoliamo: Giobbe, la cui esperienza esistenziale si concentra nell'endiadi di giusto-e-santo, si trova da un giorno all'altro privato del dialogo faccia-a-faccia con il suo Signore; all'oltraggio privato, derivante dal non essere più termine di relazione del suo Dio, si somma la violenza verbale di alcuni "saggi", che lo sottopongono a una vera e propria lapidazione verbale, contestandogli colpe ingiustificate. Dio resta a guardare, non interviene se non quando i protagonisti di questa vicenda hanno esaurito ogni argomento pro e contro, come il giudice che sentenza al termine delle requisitorie di chi sostiene l'accusa e la difesa. E quando entra in scena, il Signore dei cieli e della terra – *Elohè hasshamaiim ue ha'arez* – non fa che confermare la sua giustizia. Premia il giusto e santo, riabilita Giobbe. Allora, torniamo a chiederci, perché l'abbandono? Se partiamo dal presupposto che Dio, il vero Giusto, ha sempre guardato a Giobbe con favore, nonostante il silenzio, al punto che lo ricolma di benefici, dobbiamo concludere che il suo essere *absconditus* non sia un castigo per Giobbe, ma una prova speciale. Una *prova* di amicizia, di pre-dilezione – si badi – piuttosto che un *provare*, un saggiare la fibra morale o la perseveranza del povero mortale. L'amicizia di Dio, che coincide con le modalità della sua giustizia verso l'individuo *zadiq*, fornisce a Giobbe l'occasione di un ulteriore affinamento spirituale e morale, gli consente insomma di aumentare il grado di intimità con il Signore. L'esperienza di ingiustizia come privazione sperimentata dal personaggio biblico si può in qualche modo ricondurre allo schema teologico, elaborato nella Spagna barocca, della *notte oscura*, in cui l'assenza di Dio prepara – mediante l'aridità dello spirito e l'umiliazione dei sensi, vissuta in modo drammatico solo da coloro che credono e amano il Signore – a una più sapida percezione del suo affetto. A questa conclusione deve essere giunto, partendo da altre vie, Giovanni della Croce², che cita Giobbe proprio ad esempio di coloro che hanno

² Giovanni della Croce, *La notte oscura*, Sellerio, Palermo, 1995. L'abbandono della creatura da parte del Creatore lacera la persona. "E' un turbamento doloroso fatto di mille timori, fantasie e battaglie interiori dell'anima che, per l'apprensione e la sofferenza dello stato miserabile in cui si vede, sospetta di essere ormai perduta e di aver smarrito per sempre ogni bene. Da qui le nasce nello spirito un dolore così profondo da causarle vere e propri ruggiti spirituali, che talvolta le prorompono in gola, e talaltra invece si risolvono in lacrime, quando ha la forza e il coraggio di piangere, sebbene assai raramente le sia concesso questo sollievo (...) E' un ruggito che nasce da un grande dolore, e talvolta nell'anima è così acuta e improvvisa la memoria delle miserie in cui si vede, che questo ruggito si leva così alto soffocando di dolore e pena le affezioni dell'anima, che non saprei descriverlo se non con la similitudine usata dal profeta Giobbe (3, 24) quando si trovò nello stesso travaglio: "Come un'inondazione è il mio ruggito", perché come talvolta le acque straripando travolgono e sommergono tutto, così questo ruggito di dolore si leva così alto nell'anima da travolgerla e permearla completamente, riempiendo di angosce e dolori spirituali e tutte le sue forze, oltre ogni umana sopportazione. Pag 126/127

La citazione riportata nel saggio è a pag 77. Edith Stein, "Stare davanti a Dio, per tutti". Vita, antologia, scritti, a cura di Giovanna della Croce, edizioni Ocd, Roma, 1991. Analisi fenomenologica dello scritto di S. Giovanni della Croce in *Scientia Crucis*. Il significato della croce: "Il punto di partenza è la bramosia delle cose di questo mondo in cui l'anima deve sottrarsi. Tale rinuncia però la immerge nell'oscurità, nel nulla, quasi. Ecco perché le si dà

sperimentato le tenebre dell'amore del Creatore, per poi venire inondati dalla luce vivificante dell'Essere. "Anche le condizioni che Dio impose a Giobbe per parlare con lui – si legge proprio nel commento alla canzone della Notte oscura -, non furono le gioie e le fortune che lo stesso Giobbe riferisce di aver ricevuto dal suo Dio (Giob. I, 1-8). Dovette ridursi, infatti, a vivere nudo nel letamaio, abbandonato e maltrattato addirittura dagli amici, pieno di angoscia e di amarezza, sulla terra disseminata di vermi (Giob. 29-30); e solo allora "colui che solleva il povero dallo sterco" (Sal. 112,7), l'Altissimo, si degnò di scendere a parlare con lui faccia a faccia, svelandogli le altezze profonde, vastissime, della sua sapienza, come mai aveva fatto prima, al tempo della prosperità" (Giob. 38, 42)". La notte oscura preannuncia sempre il sorgere di un'alba della speranza e della riconciliazione, anche se il silenzio di Dio scuote alle radici la fede di chi attraversa questa esperienza. Sempre, poi, lo spegnersi della voce di Dio si accompagna a uno stato di sofferenza, fisica e psicologica allo stesso tempo. E' uno star male fisico e al contempo metafisico, che Ingmar Bergman ha saputo rendere con efficacia in *Luci d'inverno*, assegnando a ciascuno dei personaggi principali del film (dal pastore Tomas, a Marta la maestra, ai coniugi Peters) un dolore (il pastore, ad esempio, oltre ad essere ammalato, profondamente in crisi di fede, piange ancora la morte della moglie avvenuta cinque anni prima), una sorta di rumore di sottofondo che rende ancora più intollerabile il silenzio di Dio. Come in Giobbe, l'esperienza del patire, guadagna una speciale centralità

L'accento alla dimensione relazionale nella fenomenologia dell'ingiustizia richiede un approfondimento. Essa è infatti presente come una delle due componenti dell'esperienza in esame. La vicenda di Giobbe, infatti, evidenzia tratti di natura squisitamente soggettiva (vulnerabilità, sofferenza fisica, psicologica, morale, solitudine) accanto ad altri che rinviano a una relazione con l'alterità (abbandono, invocazione, analisi della propria vita in rapporto ai precetti divini, replica ai saggi). I due piani corrono paralleli per un ampio tratto, fino quasi al termine del Libro.

L'ingiustizia come scoperta esistenziale non appartiene propriamente né all'uno né all'altro piano, ma irrompe quando i due livelli – soggettivo e relazionale – si intersecano. Quando Giobbe riconosce, con un impeto di bruciante autocoscienza, che la propria sventura (piano soggettivo) deve essere letta in-rapporto-a Dio (piano relazionale), l'essere vittima di un'ingiustizia gli si offre come una rivelazione. Non ha più remore, a quel punto Giobbe, a gridare il suo abbandono, il senso di mancanza che deriva dal non essere più precisamente in sintonia con il Signore. E' proprio questa privazione, espressa dal prefisso *in-* della parola iniustitia/ingiustizia e dall'alfa privativo (α della parola greca $\alpha\delta\iota\kappa\iota\alpha$ concetto presente anche nell'ebraico *hamas*, il senso più proprio dell'esperienza di Giobbe. Va notato come né Bildad né Elifaz vedano in Giobbe una vittima pur essendo spettatori delle sue sventure, pur conoscendolo per quell'uomo retto e buono che è. Essi paiono non avere alcuna percezione dell'ingiustizia, che invece matura nell'anima e nella mente del patriarca sofferente. Ascoltandoli, ci si domanda perché non capiscano che Giobbe non si merita quello che gli sta succedendo. Eppure Elifaz e Bildad, non c'è dubbio, hanno intuito, capacità di analisi, attenzione. Ma essi restano al di qua dell'esperienza di Giobbe: per questi saggi, così radicalmente ancorati all'idea di retribuzione insita nella giustizia di Dio, Giobbe soffre perché ha commesso qualche azione malvagia oppure non conforme ai precetti. Egli non è quindi una vittima, bensì un colpevole. Vittima del suo comportamento scorretto – nella logica di questi uomini così dogmatici – si può considerare semmai il Signore.

l'appellativo di *notte*. Il mondo che percepiamo coi nostri sensi è – su un piano puramente naturale – il saldo terreno che ci sostiene, la casa in cui ci sentiamo sul nostro (...) Se ci viene tolta o ci vediamo costretti a sloggiare, abbiamo veramente l'impressione che ci manchi il terreno sotto i piedi, che la notte ci avvolga da ogni lato" pag 192.

I.3 La logica dell'ingiustizia in Giobbe

Giobbe – incerto l'etimo di questo nome (Job in ebraico), ma è interessante notare che inizia con la consonante jod, la stessa di Jahwe – possedeva tutto quello che un uomo del suo tempo poteva aspettarsi dalla vita: una famiglia numerosa (sette figli e tre figlie), armenti, il rispetto del popolo, la conseguente benedizione di Dio. Con parole di oggi, guardando a una così florida posizione, potremmo dire che il personaggio biblico possedeva uno status sociale ben definito, che lo distingueva tra gli uomini e lo rendeva gradito al suo Signore. Ma ecco che Giobbe, il religiosissimo Giobbe, ad un certo punto si vede decimare le greggi, uccidere i figli, inizia ad ammalarsi di patologie socialmente repellenti (piaghe, pruriti), viene guardato con sospetto dagli amici e scansato persino dai familiari. Che cosa è successo a questo capo tribù che ha sempre rispettato i comandamenti, onorato il suo Dio, aiutato i bisognosi? Alcuni conoscenti, che prendono la parola nelle pause dei suoi lamenti, gli fanno notare che tutte queste sventure non possono essere piovute dal cielo senza un motivo. In altre parole, Giobbe deve aver commesso peccati che ora sta scontando. Di fronte a quello che capita al pover'uomo, viene anzitutto da chiedersi quale sia il senso di tante sventure. Esiste una logica in quello che gli sta succedendo? Di certo esiste una *struttura logica* che pervade i discorsi di Giobbe e dei suoi antagonisti, ne modella il giudizio, ne supporta l'argomentazione. L'impianto così intensamente dialogico del libro biblico, che richiama nella struttura un copione teatrale o la sceneggiatura di un film, invita a leggere la vicenda di Giobbe a partire da questa struttura profonda.

Guardata dal di fuori, vale a dire dal punto di vista dei tre saggi, la storia biblica pare marcata da una logica sillogistica che muove da una premessa maggiore di tipo universale (Dio, sommo giusto, premia i giusti e punisce i colpevoli), si confronta con enunciato medio in cui entra in gioco un aspetto particolare (Giobbe sta subendo una punizione divina), da cui scaturisce una conclusione che suona come un verdetto (Giobbe non è un uomo giusto). A questo modello fa riferimento il ragionamento dei tre saggi che giudicano il pover'uomo caduto in disgrazia di Dio senza mai essere rosi dal tarlo del dubbio. Del resto, di che cosa dubitare? Della premessa maggiore, forse? Ciò implicherebbe mettere in discussione la giustizia divina. O della seconda premessa? Impossibile: la sventura è sintomatica, nella tradizione veterotestamentaria e nella mentalità delle popolazioni arcaiche in genere, della punizione divina. Eppure il loro ragionamento è chiaramente difettoso.

Il punto debole di questo sillogismo si palesa, anzitutto, nella premessa minore: chi può dire che le sventure di Giobbe siano proprio la conseguenza della punizione divina? Per quanto possa apparire fondata, alla luce dell'esperienza dei tre saggi, essa resta pur sempre una constatazione arbitraria. Per dire che Giobbe sta vivendo un castigo divino, i suoi interlocutori dovrebbero provarlo, invece non hanno elementi per farlo, si esprimono sulla base di una credenza. Perché Dio non rivela – se non nelle battute finali del libro – il suo intendimento. La natura pregiudiziale del ragionamento – un vero e proprio giudizio sommario del povero Giobbe – risulta evidente. Ma la stessa premessa maggiore è problematica, in quanto si fonda su un presupposto di fede. E così, il ragionamento si ritrova acefalo. Se mettiamo tra parentesi la proposizione che dovrebbe fungere da norma, e garantire, con la sua universalità, la coerenza della conclusione, ci troviamo di fronte a quel sillogismo dell'arbitrarietà che è l'entimema: Giobbe sta subendo una punizione divina, dunque Giobbe non è un giusto-ha commesso delle colpe. E' interessante notare che i tre saggi non fanno un ragionamento tra di loro, ma si confrontano apertamente con il protagonista sofferente del libro. Lo stanno giudicando, insomma. Stanno facendogli un processo sommario. Sono giudici che si esprimono in modo pregiudiziale. Si arrogano quel diritto che spetta al "solo giusto" e, infatti, lo esercitano in forma imperfetta, suscitando il risentimento di Dio nelle battute conclusive del testo. Non si comprende appieno la reazione del

Signore nei confronti di questi uomini (*“La mia ira si leva contro di te”* – Elifaz, ndr – *“e i tuoi due amici perchè non avete detto il vero, come il mio servo Giobbe”*,” 42, 7) se non si tiene conto che essi esercitano la funzione giudicante credendo di conoscere la volontà di Dio, e quindi si arrogano il diritto di *parlare per Dio*. In fondo, ad una lettura per così dire superficiale del testo, sembra eccessiva la reazione divina nei confronti di persone che – tutto sommato – ne hanno ribadito con deferenza la giustizia.

Il ragionamento dei saggi, prima di suscitare il fastidio di Dio, viene respinto in blocco da Giobbe, che nella dinamica comunicativa del libro appare come l'imputato chiamato a discolarsi. Curiosamente, però, il personaggio biblico adotta una strategia difensiva che non fa leva sulla difesa quanto piuttosto sulla chiamata in causa di Dio. Quale logica segue il suo ragionamento? Troviamo una proposizione ipotetica-interrogativa: se io sono giusto come so di essere, perchè Dio mi sta facendo un torto? (*“Sappiate dunque che Dio mi ha fatto torto e nella sua rete avvolto/Se grido all'oltraggio, non trovo risposta, imploro e nessuno mi fa giustizia”* 19, 6-7. *“Io sono giusto – si sfoga Giobbe – ma Dio ha respinto la mia causa. Ho ragione e passo per colpevole, è dolorosa questa piaga e sono senza colpa”* 34, 9-10). Anche Giobbe dà per scontata, al pari dei tre saggi, la premessa maggiore (Dio, sommo giusto, premia i giusti e punisce i colpevoli), che resta il baricentro inossidabile della sua fede. Ma a questo punto conviene fare una pausa e isolare “torto” e “oltraggio”, due delle parole in cui si esprime e si dà a comprendere l'esperienza dell'ingiustizia in Giobbe. Termini che riprenderemo più avanti, in sede di analisi filologico-testuale.

In che cosa difetta il ragionamento di Giobbe? O meglio ancora: perchè la sua riflessione (se io sono giusto come so di essere) non lo porta a una risposta? Egli, conoscendosi meglio di chiunque altro, può affermare di essere una persona retta. Ma non può sostenere che le sue sofferenze siano realmente il frutto dell'in-giustizia divina. Perché, egli condivide con i tre saggi la premessa generale della somma giustizia di Dio, e alla luce di questa fede, deve necessariamente riconoscere che il Signore opera sempre e comunque secondo la propria giustizia. Anche servendosi di sistemi che, agli occhi dell'uomo, possono apparire ingiusti, come nel suo caso. Ma Giobbe questo lo intuisce soltanto o meglio, lo coglie ma non lo esplicita, per una sorta di timore reverenziale. E infatti non nega mai che Dio operi secondo giustizia: come vedremo nell'analisi del testo ebraico, il personaggio biblico non parla, propriamente, di ingiustizia (o di non-giustizia) riferendosi alla propria vicenda. Simili espressioni compaiono invece nella Vulgata e nella tradizione dei Settanta, che non rendono appieno il senso originario del libro e finiscono per grecizzare o latinizzare l'esperienza dell'ingiustizia, vissuta in modo speciale e tutto semitico dal nostro Giobbe. L'atteggiamento spavaldo dell'uomo sofferente farebbe attendere una risposta molto severa da parte dell'Onnipotente; in realtà, come abbiamo notato in precedenza, Dio fa sentire il suo rincrescimento ai tre saggi, non a Giobbe. Quelli, parlando per Lui e soprattutto sostituendosi a Lui con arroganza nel giudizio, gli recavano oltraggio. Giobbe si comporta nel modo che piace a Dio: il suo chiedersi ragione dell'accanimento del Signore loda – indirettamente la giustizia di Dio (il sommo giusto) – non negandola mai neppure di fronte all'evidenza. Ma è chiaro che, nel momento in cui Giobbe si dà a vedere come una vittima, il suo lamento chiama in causa un colpevole. E non c'è dubbio per chi lo ascolta, che l'autore del torto, dell'oltraggio, della violenza sia lo stesso Dio, il sommo giusto. Il primo a rendersi conto della aporeticità di questa conclusione è lo stesso personaggio biblico, che non arriva mai a esplicitare una simile conclusione, lasciandola risuonare però tra le pieghe dei suoi lamenti. Che l'implicito – il non detto – possieda talvolta una forza anche superiore a ciò che viene dichiarato, lo si può sperimentare proprio nella lettura del testo biblico. Se ne rendono conto i tre saggi, che contestano a Giobbe l'atteggiamento di rivolta nei confronti dell'onnipotenza divina. Lo comprende anzitutto Dio, che nel prendere la parola per far chiarezza sulla vicenda, sgombra il campo da ogni equivoco: *“Vuoi tu annullare la mia*

sentenza, condannare me per assolvere te?" (40, 8). Chi è la vittima? Chi è il colpevole? La questione si complica, con l'irrompere di Jahwe nella forma del turbine: entra in scena il giudice o l'imputato? Siamo portati a ritenere – in virtù dell'onnipotenza divina – che Dio, in quanto sommo giusto, debba esercitare a questo un atto di giustizia, formulando in buona sostanza un giudizio nei confronti di Giobbe. Ma non lo fa. Il giudice non giudica: dichiara la sua potenza su tutto il creato, chiamando in causa il suo ruolo di creatore e ordinatore della natura, del mondo animale, di quello degli umani. Ci si può immaginare quanto Giobbe e compagnia restino spiazzati di fronte a questo pronunciamento. E' come se in un Tribunale, nel momento in cui tutti sono in piedi in attesa della sentenza, il giudice si mettesse a raccontare altro, parlando di sé, della sua vita, della sua famiglia.

I. 4 La genesi del senso di ingiustizia

Ritorniamo per un momento ai versetti citati poco sopra: (*"Sappiate dunque che Dio mi ha fatto torto e nella sua rete avvolto/Se grido all'oltraggio, non trovo risposta, imploro e nessuno mi fa giustizia"* 19, 6-7. *"Io sono giusto – si sfoga Giobbe – ma Dio ha respinto la mia causa. Ho ragione e passo per colpevole, è dolorosa questa piaga e sono senza colpa"* 34, 9-10).

Siamo alle battute centrali e finali del libro di Giobbe. E' un fatto interessante, da esaminare con attenzione. Nei suoi precedenti monologhi Giobbe si è lamentato, ma si è sempre inchinato alla giustizia di Dio, pur procedendo nella propria serrata autoanalisi. E' solo dal capitolo sedicesimo (16, 17 *"eppure non ci sono state violenze nelle mie mani e la mia preghiera è stata pura"*) che inizia a farsi strada nella sua mente un'idea: quella che la giustizia di Dio a lui nota (punizione di chi commette il male, sofferenza come retribuzione di colpe commesse) segua strade ignote, si modelli a variabili non più comprensibili all'umano razionalità (punizione del giusto, sofferenza assegnata gratuitamente, anche in mancanza di colpe). Il pilastro su cui poggiava il patto con il Signore vacilla. Giobbe ne ha la marcata percezione: non mette mai in discussione che Dio operi nel senso della propria, assoluta giustizia; è la nuova logica dell'alleanza che gli sfugge.

Tuttavia non siamo di fronte a un problema logico. E' piuttosto un dramma esistenziale, essendo questo il sintomo dell'abbandono di Dio, della propria caduta in dis-grazia, del venir meno della consuetudine con il Signore. In un certo senso Giobbe percepisce intimamente di essere vittima di una serie di sventure, ma configura la sua sorte avversa come ingiustizia soltanto a questo punto, quando arriva alla conclusione che il patto con Dio si modella a nuove regole. Che cosa significa ciò in relazione alla nostra analisi? Ci sembra che l'esemplare vicenda biblica possa fornire indicazioni importanti a chi voglia tratteggiare la fenomenologia dell'ingiustizia. La sensazione che si ricava leggendo l'intero racconto nell'originale ebraico – frutto di una stratificazione di tradizioni, certamente rielaborato e affinato nell'arco di alcuni secoli – è che Giobbe non esperisca l'ingiustizia *qua talis*, ma che giunga ad essa per una via riflessiva, analizzando la propria vita, alla luce di un confronto, via via più serrato, con il Dio di cui costantemente riconosce la "giustizia". Il processo di percezione dell'ingiustizia, in questo patriarca veterotestamentario, si elabora in modo progressivo e soprattutto attraverso una modalità relazionale. Senza il raffronto con la giustizia di Dio – con l'agire del Signore e la sua potestà – non vi sarebbe alcuna consapevolezza dell'essere travolto da un destino che non riesce ad oggettivare. Irrompe solo a questo punto il carattere tragico della vicenda di Giobbe – tragedia intesa, alla maniera di Schopenhauer come scherno del giusto – quando in lui matura la cognizione di essere *vittima* innocente. Situazione che invece non troviamo, come avremo modo di constatare, nella storia di Griselda, la protagonista dell'ultima novella del Decameron.

Ma torniamo al patriarca biblico, riassumendo brevemente per punti i caratteri della sua storia:

- Giobbe non fa, propriamente, un'esperienza diretta dell'ingiustizia: essa non è un dato immediato, come lo è invece, ad esempio, il bruciore della piaga;
- l'aver subito ingiustizia è piuttosto una consapevolezza cui Giobbe perviene al culmine della sua parabola esistenziale, nel serrato confronto dialettico con Elifaz, Bildad, Eliahu e soprattutto con il Signore;
- Giobbe esperisce direttamente sulla sua pelle una varietà di sofferenze, fisiche, psicologiche e di circostanze opprimenti (la perdita del ruolo sociale, la percezione della sventura) prima ancora di sentirsi vittima dell'ingiustizia;
- ma tutti i singoli momenti della sventura di Giobbe, indipendentemente dal fatto che si tratti di dolore fisico, sofferenza per la morte dei congiunti o per la perdita di autorevolezza, recano in sé il marchio di circostanze ingiuste rispetto alla probità e alla devozione di quest'uomo nei confronti di Dio.

L'irrompere del senso di ingiustizia in Giobbe sembra essere dunque l'esito di una relazione improvvisamente e incomprensibilmente troncata, piuttosto che la conseguenza dei patimenti assegnati a un uomo retto e pio. Quando lo sventurato capo tribù dice: "Io sono giusto – dice – ma Dio ha respinto la mia causa", solo allora irrompe in tutta la sua pienezza il dramma della rottura di un rapporto personale finora basato sulla reciprocità. Da una parte l'uomo giusto che agisce ottemperando alla volontà divina, dall'altra un Signore che accoglie queste azioni come buone. Il lamento finale di Giobbe fa capire che questo stato di grazia si è incrinato, qualcosa nella relazione non funziona più come dovrebbe, anche se lui – l'uomo giusto e santo, *zadiq* – non ha mai derogato ai propri principi, modellati sui precetti divini. Non c'è sofferenza più grande di questo sconforto, che sgorga dall'abbandono di Dio, rispetto al quale ogni singola esperienza di sofferenza diviene secondaria ("E' dolorosa questa piaga e sono senza colpa").

I. 4 L'ingiustizia come oltraggio e privazione

I termini ebraici tradotti in latino dalla Vulgata con le parole *iniustitia* o *iniquitas* non significano propriamente ingiustizia o meglio, le espressioni latine non sono propriamente un calco dell'originale semitico (prefisso privativo+giustizia): la parola *hamas* (XIX, 7; XVI, 18) indica principalmente la mancanza di rispetto che accompagna l'oltraggio di qualcuno piuttosto che l'azione oltraggiosa in quanto tale. E' questo senso di assenza di riguardo, questo sottofondo di privazione, che rinvia sempre e comunque alla relazione con un'alterità, che il termine latino coglie e opportunamente restituisce nel vocabolo *iniustitia*. Il termine *'aulah* (XXIII,) indica l'atto di fare il male; *'auen* (XXX,3) è un altro vocabolo che rinvia in generale al male e, in modo più specifico, al male derivante dal commettere peccato³.

³ Per un maggior approfondimento del significato semitico dei termini in esame, è opportuno consultare i seguenti lessici specialistici: Philippe Raymond, *Dizionario ebraico e aramaico biblico*, Società britannica e Foresteria, Roma, 1995; *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* by Ludwig Koehler and Walter Baumgartner, E.J. Brill, Leiden, New York, Koln, 1995; *Lexicon Hebraicum Veteris Testamenti*, Franciscus Zorell edidit, Romae Pontificium Institutum Biblicum, 1984. *Hamas*, nell'Antico Testamento, è un termine impiegato per esprimere due ordini di concetti: violenza (Am, 3,10; Sal. 18,49) e torto (Gn 16,5). *'Auen* sta ad indicare la colpa e la malvagità (Gb 11,14), disgrazia (Is 59,4) inganno, oggetto senza valore (Sal 36,4), fede sviata e idolatria (1 Sam 15,23). *Zedeq* presenta una varietà di accezioni.

Non esiste nella lingua ebraica qualcosa di simile all'alfa privativo greco: la negazione *lo-* non si lega alla parola secondo le modalità di un prefisso, come succede con l'alfa. Si tratta infatti della negazione, sempre distinta, anche a livello grafico (uso del maqqeph, il trattino di congiunzione). Ma la lingua ebraica, cui fa riferimento un vocabolario assai essenziale di termini rispetto alla lingua greca o alla latina, offre una varietà di termini relativi all'area semantica della giustizia: *zadiq* è il giusto, colui che mettendo in pratica la volontà di Dio, può essere considerato eo ipso anche santo; su questa stessa radice si forma il sostantivo *zadaqah*, mentre *shafat* indica l'atto del giudicare proprio di chi esercita la giustizia. Il redattore che ha elaborato o rielaborato il libro di Giobbe, pur trovandosi di fronte a questi vocaboli, ha preferito utilizzare *hamas* per indicare la condizione patita da Giobbe. Poteva, per capirci, usare *lo-zadaqah* o *lo-zadiq*, ma non l'ha fatto. Ha scritto *lo-hemas* (XVI,18). Una semplice scelta stilistica? Non lo crediamo.

L'estensore non poteva esprimere il concetto di ingiustizia con l'espressione *lo-zadaqa* (e in effetti nel libro di Giobbe non succede mai), perché *lo-* indica una negazione decisa, perentoria. Giobbe rimane sempre convinto che Dio operi secondo giustizia, anche quando il Signore la esercita con modalità per così dire creative e impensate, e lui non riesce proprio a comprenderne il senso. Dunque non poteva dire "Se grido alla non-ingiustizia (*lo-zadaqa*), non trovo risposta" (19, 7), per il semplice fatto che egli non può neppure concepire per un attimo qualcosa come la non-ingiustizia di Dio. Ecco allora la scelta di adoperare un vocabolo che dà pienamente la misura dell'esperienza di Giobbe: egli vive l'oltraggio, l'affronto – lo scherno del giusto – lo *hamas*, appunto. Gli altri due termini che la Vulgata traduce con *iniustum/iniustitia* (*'aulah* e *'auen*) e il testo greco con *αδικον-αδικια* non si riferiscono mai direttamente all'esperienza di Giobbe, a quello che egli patisce, al suo stato d'animo. Il contesto in cui sono inseriti risulta essere piuttosto quello di chi commette atti ingiusti al cospetto di Dio, dunque azioni che – per loro specifica natura – possono definirsi peccaminose e malvage. *'Aula* e *'auen* stanno perciò a indicare non l'ingiustizia esperita da Giobbe – lui giusto, rispettoso, preso di mira da affezioni ingiustificate – quanto l'affronto dell'uomo a Dio. Ma vediamo più da vicino i passaggi salienti del libro di Giobbe, nel testo ebraico (*Biblia hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart), greco (*Septuaginta*, edita da Alfred Rahlfs, Deutsche Bibelgesellschaft-Stuttgart, 1979) e latino, in cui si fa riferimento all'idea di ingiustizia (per il testo italiano abbiamo preso a riferimento due versioni temporalmente distanti, la *Vulgata* tradotta da Antonio Martini, Lega italiana cattolica editrice e Tipografia pontificia, Torino, 1925, con testo latino a fronte e *La Sacra Bibbia*, traduzione di Salvatore Garofalo, Marietti Pontifici editori, Torino ed Editrice Ancora, Milano, 1964. Chiameremo la prima Versione 1 e la seconda Versione 2, abbr. v 1 e v 2).

Capitolo XIII, 18

- Hinne-na 'aracti mishppat iado'ti chi-'ani 'ezddaq
- Ιδου εγω εγγυσ ειμι του κριματος μου οιδε εγω επι δικαιοσ αναφανουμαι
- Si fuerio iudicatus, scio quod *iustus inveniar*.

Raymond ne indica in tutto sei: 1) ciò che è giusto, pesi e misure (Dt 25,15), 2) ciò che è conforme alle prescrizioni, sacrifici (Dt 33, 19); il diritto, la giustizia (Is 58,2, Sal 4,2); 4) il diritto, la giustizia in un processo (Is 11,4; Gb 6,29); giustizia, rettitudine nel comportamento; 6) salvezza (Is 41,10). Sette accezioni vengono attribuite a *zdaqa*, che Raymond definisce "termine senza equivalente diretto nelle lingue indoeuropee", che trasmette un'"idea generale" di "conformità a una norma". Con *zdaqa* si intende: 1) lealtà/fedeltà (di Dio a se stesso, alla sua promessa) (Sal 22,32); 2) lealtà/fedeltà dell'uomo verso Dio (1 Re 3,6); 3) ordine (che deriva dal rispetto del diritto) (1 Re 10,9, Is 1,27); 3) rettitudine del comportamento (Gn 15, 16); 5) giustizia di una causa (Gb 27,6); legittimità (Ger 33,15); 7) salvezza (Is 45,8).

- Se sarò giudicato, io so che *sarò trovato giusto* (Versione 1)
- Ecco: io espongo la mia causa, so di avere ragione (Versione 2)

Capitolo XVI, 18 (nel testo ebraico si tratta del versetto 17)

- 'Al *lo-hemas bcappa utpillati zaccah*
- αδικον δε ουδεν ην εν χειρσιν μου ευχη δε μου καθαρα
- Haec passus sum absque iniquitate manus meae, cum haberem mundas ad Deum preces
- Ho sofferto queste cose senza che vi fosse iniquità nelle mie mani, mentre io offrivo a Dio queste preghiere (versetto 18 nella versione 1)
- Eppure non ci sono state violenze nelle mie mani e la mia preghiera è stata pura (versetto 17 nella versione 2)

Capitolo XIX, 6

- D'u efo chi 'eloah 'iutani umzudo 'alai hiqqif
- γνωτε ουν οτι ο κυριος εστιν ο παραξας οχυρωμα δε αυτου επ' υψωσεν
- Saltem nunc intelligite, quia Deus non aequo iudicio afflixerit me, et flagellis suis me cinxerit
- Almeno adesso intendete che non per effetto di un equo giudizio Dio mi ha afflitto, e mi ha circondato coi suoi flagelli (v 1)
- Sappiate dunque che Dio mi ha fatto torto e nella sua rete mi ha avvolto (v 2)

Capitolo XIX, 7

- Hen 'ez'aq *hamas ulo 'e'ane 'ashaua uen mishppat*
- Ιδου γελω ονειδει και ου λαλησω κεκραζομαι, και ουδαμου κριμα
- Ecce clamabo vim patiens, et nemo audiet: vociferabor, et non est qui iudicet.
- Ecco, io grido soffrendo violenza, e nessuno mi ascolta, alzo la mia voce, e non vi è chi mi faccia giustizia (v1)
- Se grido all'ingiustizia, non trovo risposta; imploro e nessuno mi fa giustizia (v2)

Capitolo XXVII,3-4

- Chi col 'od nishmati bi uruah eloah b'appi/im ttabberna sfatai 'aulah ulshoni im iehgge rmiyya
- Η μην ετι τησ πνοησ μου ενουσησ, πνευμα δε θειον το περιον μοι εν ρισιν/ μη λαλησειν τα κειλη μου ανομα, ουδε η ψυκη μου μελετησει αδικα
- Quia donec superest halitus in me, et spiritus Dei in naribus meis/non loquentur labia mea iniquitatem, nec lingua mea meditabitur mendacium
- Finchè vi sarò alito in me, e alito in Dio nelle sue nari, le mie labbra non diranno nulla di ingiusto, e la mia lingua non proferirà menzogna (v 1)
- Finchè tutto il mio fiato sarà in me e il soffio di Dio nelle mie narici/ le mie labbra non diranno il falso, la mia lingua non pronuncerà menzogna (v 2)

Capitolo XXIX, 14

- *Zedeq lavashti uayyilbbasheni chim'il uzaniq mishppati*
- Δικαιοσυνην δε ενεδεδυκειν, ημφιασαμην δε κπιμα ισα διπλοιδι
- Justitia indutus sum: et vestivi me, sicut vestimento et diademate, iudicio meo
- Mi rivestii di giustizia, e la mia equità mi servì come di manto e di diadema (v 1)

- Mi vestii di giustizia ed essa mi vesti, la mia equità mi faceva da mantello e da tiara (v 2)

Capitolo XXXI, 3

- Halo 'ed l'auual unecher lpo'ale 'auen
- Ουχι απωλεια τω αδικω και απαλλοτριωσις τοις ποιουσιν ανομιαν
- Numquid non perditio est iniquo, et alienatio operantibus iniustitiam
- Non è stabilita forse la perdizione per il malvagio, e la diseredazione per quelli che operano l'ingiustizia? (v 1)
- Non è forse rovina per gli iniqui e tribolazione per i malvagi? (v 2)

II. 1 Griselda, colei che non percepisce ingiustizia

La lettura dell'ultima novella del Decameron (10, X) richiama per molti versi la vicenda di Giobbe. Non solo perché la protagonista – donna “onorata”, moglie fedele e rispettosa, madre attenta – subisce una serie di crudeltà al limite dell'umana accettazione (le vengano tolti i due figli, che crede morti e viene ripudiata dal marito, deciso a sposare un'altra donna), del tutto gratuite (Griselda non ha commesso reati, il marito vuole “solo” mettere alla prova l'obbedienza). Ma pure perché la storia, dopo tanti fatti negativi, si risolve nel lieto fine. Anche in questo caso, però, l'atto conclusivo delle sventure non lascia al lettore nessun senso di sollievo: Giobbe ha comunque perso parte della sua famiglia che non gli verrà più resa, ha vissuto un'esperienza che lo ha mutato nel profondo, mettendo in crisi le certezze acquisite; Griselda ottiene il pieno rispetto del marito, che la tratta ormai da gran signora, ma a che prezzo: per anni ha creduto morti i suoi figli, che rivede adolescenti, sul punto di lasciare la casa paterna; per troppo tempo ha vissuto con un compagno spietato per rivederlo, ora, nella luce di un coniuge affettuoso e deferente.

A demarcare la storia di Griselda dalla vicenda biblica di Giobbe interviene un fatto che la nostra analisi non può tralasciare, per le implicazioni che da esso discendono nel porre a tema l'esperienza dell'ingiustizia: questa donna non sembra percepire in alcun modo di essere *vittima* di un'ingiustizia palese, persino smaccata. Si chiede Boccaccio: *“Chi avrebbe, altri che Griselda, potuto col viso non solamente asciutto ma lieto, sofferire le rigide e mai più non udite prove da Gualtieri fatte?”*.

II. 2 Perché Griselda non è vittima di ingiustizia

Griselda non giunge alla consapevolezza di essere vittima perché di fatto non è vittima, almeno dal suo punto di vista. Perché questa donna ha stretto un patto con il marito che non viene mai meno, nonostante la efferatezza delle prove a cui il marchese di Saluzzo, il coniuge appunto, la sottopone. Per quanto possa risultare inconcepibile, a fronte di tanta malvagità gratuita nei suoi confronti, Griselda ha accettato di essere messa alla prova dell'obbedienza nel momento stesso in cui ha a detto “sì” al suo uomo.

“... e domandola se ella sempre, togliendola egli per moglie, s'ingegnerebbe di compiacergli e di niuna cosa che egli dicesse o facesse non turbarsi, e s'ella sarebbe obbediente, e simili cose assai, delle quali ella a tutte rispose di sì”.

Possiamo discutere sull'ingenuità o sulla irrazionalità di un così ampio consenso dato dalla sposina a Gualtieri, ma resta un fatto che questa donna, rispondendo

affermativamente al marito, ne accetta per coerenza qualsiasi conseguenza. Fino all'ultimo Griselda restando fedele a questo patto matrimoniale, come partner dell'accordo, sperimenta un rapporto che possiamo considerare paritario anche se non paritetico. Poteva dire "no" ad una proposta di matrimonio che poneva tra le righe condizioni ignote, su cui avrebbe dovuto sapere di più; tuttavia, dal momento in cui Griselda ha accolto la proposta di nozze, ne ha accettato tutte le conseguenze, con il loro portato di incertezza. Tra questa donna del popolo divenuta marchesa e il nobiluomo viene a cementarsi un rapporto – per quanto perverso – di uguaglianza. Non un'uguaglianza sociale, comunque garantita dal ruolo e dallo status assegnati alla fanciulla dall'ingresso nella famiglia nobile, quanto piuttosto contrattuale: i contraenti (lei e il marito) sono vincolati dal mutuo rispetto delle regole. Il marchese di Saluzzo, da questo punto di vista, non può non mettere alla prova la compagna ogni qual volta le circostanze lo richiedano anche se il suo comportamento è, per lui stesso, motivo di grande pena (*"Gualtieri, che maggior voglia di piagnere avea che d'altro, stando col viso duro disse, - E tu una camiscia ne porta"*). La moglie, che ha promesso obbedienza radicale, non può non mettere in pratica, dal canto suo, la totale quanto assurda abnegazione di sé (*"Signor mio, io conobbi sempre la mia bassa condizione alla vostra nobiltà in alcun modo non convenirsi, e quello che stata son con voi da Dio e da voi il riconoscea, né mai, come donatomi, mio il feci o tenni, ma sempre l'ebbi come prestatomi"*). Griselda, nonostante parli poco e quasi sempre a capo basso, non è però succube del marito, come si potrebbe credere a una lettura superficiale della novella. Se possiamo attribuirle un carattere, questo è semmai la coerenza radicale. E proprio il rispetto dell'accordo e in genera le delle regole, induce Griselda a reagire, un'unica volta, alla tracotanza del coniuge. Quando Gualtieri le annuncia l'intenzione di ripudiarla per sposare un'altra donna, lei accetta di andarsene "ignuda" ma chiede una contropartita: *"io vi priego, in premio della mia verginità che io ci recaì e non ne la porto, che almeno una sola camiscia sopra la dote mia vi piaccia che io portar ne possa"*. Quella camicia è come la prova del patto sottoscritto e rispettato. Le spetta, proprio in virtù dell'essere partner di un accordo ormai destinato ad essere sciolto. In un certo senso, alla luce dell'analisi svolta fin qui, Griselda avrebbe potuto provare ingiustizia se il marito le avesse per caso negato la *camiscia*, essendo a quel punto – e a quel punto soltanto – venuto meno l'accordo che poneva entrambi su un medesimo piano. Ma l'eventualità non si verifica.

II. 3 Il senso di ingiustizia percepito dai sudditi

Per i sudditi Griselda è una donna sventurata, da compiangere per tutto quello che il marito le fa subire di ingiusto e profondamente iniquo. Boccaccio scrive che essi lo *"reputavano crudele uomo, e alla donna avevan grandissima compassione"*. Sono loro, al pari dei lettori della novella, a percepire un senso di ingiustizia a fronte della storia di Griselda, a vedere in questa donna una vittima. Non conoscendo o non immaginando che due coniugi possano essere legati a un patto tanto assurdo (l'obbedienza totale chiesta da Gualtieri e assicurata da Griselda), i sudditi sono spettatori della crudeltà gratuita di un potente nei riguardi di una donna di umili origini, senza fratelli o parenti che possano prenderne le parti. Può bastare che Griselda non percepisca ingiustizia, allora, per dire che non c'è ingiustizia? Il fatto che i sudditi vivano di riflesso, quasi empaticamente, questa esperienza significa qualcosa. Può voler dire che esiste anche un giudizio sociale, pubblico di un evento che si configuri come ingiusto. Nel caso specifico della decima novella del Decameron, l'azione di Gualtieri, indipendentemente dal significato attribuitole da Griselda, resta degna di biasimo per la sua iniquità.