

Quaderni di «Vetera Christianorum»

*Collana del Dipartimento di Studi classici e cristiani
dell'Università di Bari Aldo Moro
diretta da Giorgio Otranto e Mario Girardi*

In copertina: A. Dürer, Hiob wird von seinem Weib verspottet, Stadel Museum, Frankfurt am Main.

Laura Carnevale

GIOBBE
DALL'ANTICHITÀ AL MEDIOEVO
Testi, tradizioni, immagini



EDIPUGLIA
Bari 2010

Volume pubblicato con il contributo
dell'Università degli Studi di Bari Aldo Moro
e del MIUR (Progetto *Storia e Agiografia nella società tardoantica e medievale*)

© 2010 - Edipuglia srl, via Dalmazia 22/b - 70127 S. Spirito (Ba)
tel. +39.080. 5333056-5333057 (fax) - <http://www.edipuglia.it> - e-mail: edipuglia@email.it

Redazione: Valentina Natali
Copertina: Paolo Azzella

ISBN 978-88-7228-590-9

Ora nessuna nascita è più senza musica,
nessuna tomba senza lucerna
da quando egli ha detto:
«Io lo vedrò, io stesso: questi
occhi lo vedranno e non altri;
ultimo si ergerà sulla polvere».

Allora rinverdirà ogni carne umiliata
e gli andremo incontro con rami nuovi:
una selva sola, la terra, di rami.

Con gli occhi di Pasqua
David Maria Turolto

*A Dario e ai miei genitori,
il frutto e la radice*

INTRODUZIONE

Donde nasce l'idea, ovunque diffusa, della “pazienza di Giobbe”? È un'idea saldamente radicata nel racconto biblico o risente di influssi allogeni? Di che natura sono questi influssi?

Per rispondere a questi interrogativi ho cercato di portare alla luce, scavando nello spazio e nel tempo, il maggior numero possibile di tradizioni “giobbiche”, che si sono rivelate spesso parallele e/o diverse rispetto alla storia biblica. La mia è stata dunque, in un certo senso, una ricerca “decostruzionista”: assumendo come punto di partenza la ricchissima produzione letteraria e iconografica sul patriarca, mi sono riproposta di dipanare i fili di intrecci spesso solo apparentemente stabili, frutto di incroci e relazioni multiple dei quali, nei limiti del possibile, ho inteso evidenziare la genesi e i meccanismi di trasmissione. Ne sono emersi nuclei narrativi assai fluidi e ricorrenti nel tempo, spesso correlati in modo insospettato, tra Oriente e Occidente: una persistenza di tradizioni, immagini, racconti, stratificati cronologicamente e dispersi geograficamente che si intersecano e si spiegano reciprocamente.

Già nel I secolo d.C. il racconto di Giobbe aveva una lunga storia alle spalle, dalla composizione e diffusione del libro biblico in ebraico, passando per la traduzione-interpretazione dei LXX, fino alla rilettura di carattere midrashico costituita dal *Testamentum Iobi*. Dopo aver esaminato la tradizione biblica, ho affrontato l'esegesi cristiana antica prima indiretta e poi diretta, i commenti rabbinici, le tradizioni letterarie arabe, le “sacre rappresentazioni” fino ad alcuni testi medievali. Ho condotto, inoltre, un'indagine su aspetti del repertorio iconografico paleocristiano e medievale, operando una selezione mirata di al-

cuni motivi – ho scelto, per esempio, di trascurare le immagini medievali connesse con il prologo del libro biblico (il crollo della casa di Giobbe, la morte del bestiame, etc.) in quanto non direttamente collegate agli scopi della ricerca.

Ho studiato le attestazioni iconografiche in rapporto ai testi letterari e ho segnalato i momenti, assai frequenti, in cui letteratura e iconografia, sovrapponendosi, si illuminano a vicenda.

Per quanto concerne la cronologia e la geografia – i due occhi della storia, secondo la lezione muratoriana –, ho indagato prima le testimonianze bibliche e quelle attinenti al giudaismo antico e medievale, poi i testi afferenti al cristianesimo antico, infine le testimonianze correlate al mondo arabo-musulmano. Di nodale importanza si sono rivelati i testi e le immagini del Medioevo occidentale (drammi sacri, scultura, miniatura) ai quali, pertanto, ho dedicato un capitolo del lavoro. La riflessione sul Medioevo ha reso necessario *in itinere* un approfondimento delle tradizioni culturali, liturgiche e agiografiche collegate con la figura di Giobbe.

Nel ricostruire gli articolati percorsi delle storie “giobbiche” si è rivelato di fondamentale importanza l’apporto delle tradizioni extrabibliche, alle quali viene ormai ascritto un ruolo cruciale per la comprensione non solo del cristianesimo, ma anche del giudaismo e dell’islam¹.

Il livello di contaminazione di queste storie, a loro volta soggette a continue trasformazioni, risulta molto elevato: non a caso la loro produzione sembra richiamare per un verso le vicende compositive delle narrazioni agiografiche e, per altro verso, il meccanismo di costruzione orale dei testi fiabeschi. È significativo che in questa prospettiva, già negli anni '20 del secolo scorso, W.J. Propp suggerisce di analizzare le fiabe in connessione con le rappresentazioni religiose e auspicasse un collegamento delle sue ricerche con indagini storiche *tout court*².

Sic stantibus rebus, il presente lavoro non assume ovviamente lo schema rigido di una mera disamina dei diversi approcci esegetici al libro biblico;

¹ «In recent years, it has been increasingly recognized that the extrabiblical traditions are critically important for understanding early Judaism and Christianity. This is a new and exciting development in the study of these religious movements»: M.E. Stone, Th.A. Bergren (eds.), *Biblical Figures outside the Bible*, Harrisburg, PA 1998, p. 1.

² Cfr. V.J. Propp, *Morfologia della fiaba*, tr.it., Torino 1966, p. 26.

esso appare invece sfaccettato e polimorfo, esito dei plurimi percorsi tracciati allorché, sostenuta dalla curiosità per una storia inesauribile come quella di Giobbe, ho risalito di “canale” in “canale” il corso di tradizioni giudaiche cristiane arabe, riconoscendole assai più instabili e, soprattutto, più collegate e contaminate fra loro, di quanto avessi inizialmente potuto immaginare.

Nutro profonda riconoscenza nei confronti del mio Maestro, il prof. Giorgio Otranto, per aver da sempre creduto in questa ricerca e per averne pazientemente atteso la gestazione. Sono debitrice, poi, verso il prof. Manlio Simonetti per i consigli preziosi che mi ha generosamente elargito.

Ringrazio inoltre l'amico e collega Giovanni Nigro, anche per le numerose segnalazioni bibliografiche, e gli amici e colleghi del Dipartimento di Studi classici e cristiani per l'affetto dimostratomi nel modo che ciascuno sa, incentivo e sprone nei momenti di stanchezza: Ada Campione, Emanuele Castelli, Immacolata Aulisa, Ilenia Bellini, Luca Avellis, Lucia Olivieri, Angela Laghezza, Alessandra Moro, Olga Monno.

Un caloroso grazie, infine, va alla mia famiglia che, soprattutto nei momenti di maggior bisogno, ha sostenuto con me il “peso” della stesura di questo lavoro.

Avvertenze

I libri biblici sono indicati secondo le abbreviazioni della Bibbia di Gerusalemme, di cui ho seguito l'edizione per le citazioni del testo in italiano.

I termini ebraici e arabi sono stati italianizzati e citati in tondo, soprattutto quando entrati nell'uso corrente (e.g. targum; Leviatan; Maometto). In taluni casi, tuttavia, quando lo si è giudicato utile a una migliore comprensione delle problematiche esaminate, essi sono stati traslitterati e citati in corsivo. In altri casi, infine, sono stati riportati in lingua e alfabeto originali (con l'omissione dei segni vocalici).

Per l'arabo mi sono avvalsa di traduzioni.

Mi scuso, infine, per l'utilizzo dell'aggettivo "giobbico", un termine a pochi graditi e di cui ammetto la scarsa eleganza, ma nel quale riconosco una pregnanza semantica talvolta irrinunciabile.

I. IL LIBRO DI GIOBBE

1. *Struttura*

Nel quadro della letteratura biblica il libro di Giobbe è un'opera originale, complessa, composita e di difficile classificazione anche soltanto per quanto attiene al genere letterario¹. La discussione in merito ha generato fra gli studiosi opinioni discordi, alimentate in parte da parallelismi individuati con opere del Vicino Oriente antico o anche della gremità classica (si pensi alle tragedie di Eschilo): una delle opinioni più spesso accolte dalla critica, a mio avviso condivisibile, è quella che qualifica l'opera come una sorta di "dramma sapienziale", per i rapporti con alcune tradizioni sapienziali vicino-orientali e con le stesse grandi tradizioni sapienziali della Bibbia².

¹ Cfr. il giudizio di J. Lévêque, *Job et son Dieu. Essai d'exégèse et de théologie biblique*, 2, Paris 1970, p. 684: «Par maints aspects il apparaît comme un carrefour où se rencontrent la sagesse de l'ancien Proche-Orient et celle d'Israël, qui la plupart du temps suit son propre chemin. Là se croisent également, et souvent se heurtent, les thèses classiques sur la rétribution et les questions angoissantes venues de l'expérience individuelle»; cfr. anche S. Terrien, *Job as a Sage*, in J.G. Gammie, L.G. Perdue (eds.), *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, Winona Lake 1990, pp. 231-242.

² Cfr. F. Mies, *Le genre littéraire du livre de Job*, *Revue Biblique* 110 (2003), pp. 336-369. Beuken [*Preface*, in W.A.M. Beuken (ed.), *The Book of Job*, Leuven 1994, p. VIII], mette in luce come in tempi recenti sia stata presa in considerazione la possibilità di interpretare alcuni aspetti del libro biblico in chiave ironica e sarcastica, con particolare riferimento alla coesistenza nel testo del personaggio paziente della cornice con il personaggio ribelle del corpo poetico: cfr. in merito anche Y. Hoffman, *Irony in the Book of Job*, *Immanuel* 17 (1983), pp. 7-21; K.J. Dell, *The Book of Job As A Sceptical Literature*, Berlin-New York 1991; Ead., *Shaking A Fist At God*, Liguori, MO 1995.

Il libro biblico, quale lo leggiamo attualmente nel TM³, discende da un'articolata sovrapposizione di fasi⁴ non sempre facilmente ricostruibili. I 42 capitoli del testo sono in primo luogo articolati in una "cornice" in prosa, comprendente prologo ed epilogo (Gb 1-2 e 42,7-16), e in un "corpo" centrale in versi (Gb 3-42,6).

La cornice in prosa inquadra la narrazione della vicenda di un uomo ricco e giusto che, dopo aver perso tutti i suoi beni, i figli e la salute, viene ricompensato dalla divinità per essersi mantenuto pio, fedele e devoto anche durante la sventura. In altri termini la cornice affronta, svolge e conclude, in modo sostanzialmente anodino, il tema della sofferenza ingiustificata del giusto⁵: un tema che ha da sempre suscitato smarrimento e interrogativi e che, come tale, non era affatto nuovo nel mondo orientale antico⁶. Basti citare il caso della letteratura egizia, che già alla fine del III millennio a.C., durante il periodo dell'Antico Regno, pro-

³ Si intende per TM, come è noto, la forma in cui la Bibbia ebraica fu organizzata attraverso il lavoro dei Masoreti che, fra VIII e IX secolo d.C., vocalizzarono e sistemarono sul piano filologico il testo consonantico, già stabilizzato a sua volta sul finire del I secolo d.C. Sull'argomento cfr., e.g., J.-D. Kaestli, O. Wermelinger (éds.), *Le canon de L'Ancien Testament. Sa formation et son histoire*, Genève 1984; J.M. Auer, H.J. De Jonge (eds.), *The Biblical Canons*, Leuven 2003; C. Helmer, C. Landmesser (eds.), *One Scripture or Many? Canon from Biblical, Theological and Hermeneutical Perspectives*, Oxford 2004; P. Merlo (a cura di), *L'Antico Testamento. Introduzione storico-letteraria*, Roma 2008.

⁴ Sugli aspetti compositivi del libro di Giobbe e sulle discontinuità riconoscibili nel testo ricchissima è la bibliografia. Basti qui citare i due volumi di Lévêque, *Job et son Dieu*, cit. e, in lingua italiana, il volume di G. Ravasi, *Giobbe. Traduzione e commento*, Roma 1991.

⁵ «The prose prologue and epilogue deal with a different aspect of the problem of vindication than does the dialogue. The issue has properly been stated thus by a number of scholars: "Is there such a thing as unselfish virtue?" Job here stands as the example of disinterested righteousness. In the prologue and epilogue God's justice is really presumed, and the orthodox theory of reward is not denied»: H.G. May, *Prometheus and Job: the Problem of the God of Power and the Man of Worth*, *Anglican Theological Review* 34 (1952), p. 242.

⁶ Per una trattazione esaustiva sui parallelismi rintracciabili nelle letterature assiro-babilonense, ugaritica, egiziana, armena e araba, e per le indicazioni bibliografiche relative, cfr. Lévêque, *Job et son Dieu*, cit., 1, pp. 13-87; cfr. anche D. Scaiola, *Giobbe: piccola murena o cattedrale?*, in G. Marconi, C. Termini (a cura di), *I volti di Giobbe. Percorsi interdisciplinari*, Bologna 2002, pp. 19-23. S. Terrien (*The Iconography of Job Through the Centuries. Artists as Biblical Interpreters*, University Park 1996, p. XXXII) sottolinea che la storia di Giobbe può ben essere stata originariamente «an oral folktale, chanted around the campfires of Middle-Eastern Travellers in the Late Bronze Age».

dusse un'opera nota come *Il suicida* o *Dialogo di un disperato con la propria anima*⁷: qui un uomo discute con la propria anima, lamenta la caducità e la negatività della vita e ne pone radicalmente in dubbio il valore. Il testo presenta singolari affinità con *Giobbe* anche a livello di struttura letteraria (prologo ed epilogo in prosa; un corpo centrale composto da quattro discorsi in poesia)⁸. Alla tradizione mesopotamica affinisce invece un poema babilonese risalente al I millennio, il *Ludlul bel nemeqi*⁹ (= *Voglio glorificare il Signore della sapienza*), il cui contenuto si avvicina a quello del libro di *Giobbe*. Il protagonista del *Ludlul*, non a caso noto come “*Giobbe babilonese*”, è un personaggio eminente, retto e devoto il quale, colpito da un'estenuante malattia e dopo aver rivolto ripetuti lamenti al suo Signore, ottiene infine la guarigione.

Nel corpo poetico del libro di *Giobbe* si riconoscono numerose ulteriori stratificazioni, fra le quali segnalo le più significative. Vi è una prima sezione, Gb 3-31, costituita da tre cicli di dialoghi, dai toni spesso assai accesi, che il protagonista sostiene con tre amici venuti da regioni orientali: Elifaz il Temanita, Bildad il Suhita e Zofar il Naamatita¹⁰. Gb 12,7-25 era originariamente un inno alla creazione, che sembra configurarsi come inserzione di carattere sapienziale, frutto a sua volta della con-

⁷ *Berlin Papyrus 3024*: il testo è ovviamente tramandato su papiro e in scrittura geroglifica (cfr. *A Dispute over Suicide*, tr. J.A. Wilson, in *Ancien Near Eastern Texts relating the Old Testament*, ed. J.B. Pritchard, Princeton 1955², pp. 405-411). Sulla diffusione del papiro come materiale scrittorio cfr. la recente edizione italiana dello studio di H. Blanck, *Il libro nel mondo antico*, a cura di R. Otranto, Bari 2008, pp. 81-86.

⁸ Cfr. Lévêque, *Job et son Dieu*, cit., 1, pp. 33-37.

⁹ Il testo è trasmesso da tavolette in scrittura cuneiforme databili al VII secolo a.C.; il racconto tuttavia, sulla base di elementi contenutistici, deve essere fatto risalire a epoca anteriore: cfr. *Akkadian Observation on Life and the World Order*, tr. R.H. Pfeiffer, in *Ancient Eastern Texts*, cit., pp. 434-437; Lévêque, *Job et son Dieu*, 1, cit., pp. 20-22; S.R. Driver, G.B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job together with a New Translation*, Edinburgh 1964³, pp. XXXI-XXXIII.

¹⁰ Per i nomi dei tre amici sono state avanzate molteplici etimologie, sulle quali non mi soffermo; vale qui la pena, piuttosto, di sottolineare che tradizionalmente li si considerava provenienti dalle regioni di Edom, a sud del territorio palestinese (Elifaz); dell'Eufrate, a est (Bildad); del Libano, a nord (Zofar). In altri casi i paesi di Bildad e Zofar sono localizzati *tout court* in Arabia: cfr. Ravasi, *Giobbe*, cit., pp. 316-318; J. Radermakers, *Il libro di Giobbe. Dio, l'uomo e la sapienza*, tr. it., Bologna 1999, p. 45. L'ipotesi di una provenienza araba ed edomita degli amici di *Giobbe* è un dato di non scarso rilievo, come si vedrà, ai fini del presente studio.

fluenza di testi di provenienza diversa¹¹. Una digressione sapienziale più estesa e conclusa in se stessa si riconosce in Gb 28: anche in questo caso sembra di poter individuare i segnali di una composizione autonoma introdotta posteriormente, il cui tono appare non lontano da Prv 8¹². A partire da Gb 24 si registrano confusioni testuali, per spiegare le quali è stata addotta l'azione di un "normalizzatore" intervenuto per modificare l'assetto di ragionamenti avvertiti come inquietanti per la mentalità ebraica tradizionale¹³.

In Gb 32-37, che potremmo indicare come seconda sezione, si sviluppa il triplice discorso del giovane Elihu, un quarto amico introdottosi *ex abrupto*, la cui presenza non lascia traccia nel testo né prima né dopo il suo intervento. Appare plausibile l'ipotesi che anche i discorsi di Elihu costituiscano un'inserzione posteriore¹⁴: la loro redazione viene attribuita a circoli giudaici che, scandalizzati dalla violenza dei discorsi di Giobbe, desideravano trovare risposte al dolore ingiusto meno scontate, e tuttavia non meno tradizionali, rispetto a quelle presentate da Elifaz, Bildad e Zofar. Un nuovo inno alla Sapienza, di origine tardiva, è riconoscibile in Gb 36,27-37,13¹⁵.

Gb 38-41, l'ultima sezione, presenta la solenne epifania attraverso la quale JHWH fornisce una serie di repliche alle contestazioni sollevate da Giobbe; il testo appare distinguibile in due parti (Gb 38-39; 40-41) composte da due diversi redattori. La prima sezione propone una trattazione sui fenomeni naturali e cosmici e sulle qualità degli animali che popolano la terra; nella seconda sezione, invece, con un sensibile mutamento di tono rispetto a quanto precede, vengono descritti i mostri Behemot e Leviatan.

¹¹ Cfr. P. Fedrizzi (a cura di), *La Sacra Bibbia. Giobbe*, Torino-Roma 1972, p. 124; Ravasi, *Giobbe*, cit., p. 432.

¹² Al centro di questo capitolo di *Giobbe* si trova, di fatto, l'analisi dei rapporti Dio-uomo, uomo-uomo, uomo-mondo. Si tratta di una tematica squisitamente sapienziale, già riconoscibile nei primi tre capitoli di *Genesi*: cfr. Ravasi, *Giobbe*, cit., pp. 604-605.

¹³ Cfr. Fedrizzi (a cura di), *La Sacra Bibbia. Giobbe*, cit., pp. 180-182.

¹⁴ Cfr. Fedrizzi (a cura di), *La Sacra Bibbia. Giobbe*, cit., pp. 223-224 (ivi bibliografia); Ravasi, *Giobbe*, cit., pp. 665-670.

¹⁵ Fedrizzi (a cura di), *La Sacra Bibbia. Giobbe*, cit., pp. 249-253; Ravasi, *Giobbe*, cit., pp. 706-707.

2. Dal TM alla Vulgata

La datazione del libro è resa problematica dalla totale assenza nel testo di riferimenti a eventi storici noti.

A prescindere dai contenuti stratificati e complessi, la critica si è per lungo tempo attestata sull'individuazione di due diverse fasi compositive, evidenziando una prima fondamentale distinzione fra la cornice in prosa e il corpo poetico¹⁶. A livello cronologico, la prima risalirebbe a un periodo antecedente l'esilio babilonese (587-539 a.C.), mentre il secondo sarebbe stato composto in fasi successive, in epoca postesilica, con l'intento di offrire una risposta teologica agli interrogativi suscitati nel popolo ebraico dalla cattività babilonese.

L'innovazione biblica rispetto ai testi vicino-orientali di contenuto affine (egiziani, babilonesi, mesopotamici) consisterebbe nell'aver legato a un canovaccio narrativo già noto un ampliamento poetico dal contenuto pungente e inatteso. Tale ampliamento derivava verosimilmente dall'esigenza di comprendere il senso del male sviluppando una forma nuova di teodicea, distinta dalle correnti tradizionali del pensiero ebraico, più legate alla "ortodossia" della teologia retributiva, secondo la quale ciascun uomo deve aspettarsi di ricevere invariabilmente da Dio bene per bene e male per male.

L'idea che la composizione del libro di Giobbe sia nettamente distinguibile in due momenti, tuttavia, non è unanimemente accolta dalla critica. Giovanni Garbini ha dimostrato, per esempio, che determinate sezioni del testo non possono essere anteriori al III secolo a.C. perché presuppongono chiaramente, da parte dell'estensore giudaico, una conoscenza delle opere di Epicuro (341-270 a.C.) e in particolare della *Lettera a Pitocle*¹⁷. Ed è ancora Garbini, attraverso una serie di studi condotti a

¹⁶ Cfr. H.-P. Müller, *Altes und Neues zum Buch Hiob*, Evangelische Theologie 37 (1977), pp. 284-304; Id., *Die Hiobrahmenerzählung und ihre altorientalischen Parallelen als Paradigmen einer weisheitlichen Wirklichkeitswahrname*, in Beuken (ed.), *The Book of Job*, cit., pp. 21-39. Cfr. anche Fedrizzi (a cura di), *La Sacra Bibbia. Giobbe*, cit., pp. 11-15; Ravasi, *Giobbe*, cit., pp. 19-22.

¹⁷ Ciò vale, per esempio, per la sezione "meteorologica" dei discorsi di JHWH (Gb 38,22-38), in cui vengono citati fenomeni naturali quali neve, grandine, luce, vento etc., che sembrano riprendere la traccia della *Lettera a Pitocle*. Un dato certo è che, effettivamente, dopo Alessandro Magno i trattati epicurei si diffusero in modo significativo, insieme con la cultura ellenistica, negli ambienti giudaici palestinesi: cfr. G. Garbini, *La meteorologia di Giobbe*, Rivista Biblica Italiana 43 (1995), pp. 88-91.

partire dagli anni '90 del XX secolo, ad aver proposto la tesi secondo cui nel libro di Giobbe «la cornice narrativa in prosa e il dibattito filosofico e teologico in versi sono stati concepiti e scritti unitariamente, come essenzialmente unitario è tutto il libro (discorsi di Elihu compresi), anche se con diverse aggiunte e, con ogni probabilità, diversi tagli di cui non si parla volentieri»¹⁸. A supporto di tale tesi, divergente dalle posizioni più diffuse della critica sulla composizione del libro biblico, lo Studioso romano ha sostenuto l'ipotesi che la storia di Giobbe sia stata prodotta in ambiente arabo: egli riconduce a tale contesto, per esempio, la descrizione stessa del protagonista e dei suoi amici, qualificati con attributi regali e rappresentati come provvisti di straordinarie ricchezze¹⁹, la modalità delle pratiche sacrificali espletate da Giobbe in favore dei figli²⁰, la descrizione degli ambienti, le strutture di carattere socio-economico che si riflettono nel testo. Si tratta di dati che, insieme alla presenza di arabismi linguistici, avevano già portato alcuni critici a postulare addirittura una diffusione originaria del libro di Giobbe in lingua araba²¹ e a ritenere che soltanto in un momento successivo i suoi contenuti fossero stati organizzati in prospettiva giudaica. Quest'ultima appare, comunque, come un'ipotesi «estrema», che in quanto tale Garbini stesso respinge²².

Il dibattito sui rapporti fra TM e LXX, di per sé articolato e com-

¹⁸ G. Garbini, *Le ricchezze di Giobbe*, in M. Weippert, S. Timm (hgb.), *Ägypten und Altes Testament. Studien zu Geschichte, Kultur und Religion Ägyptens und des Alten Testaments. Meilenstein. Festgabe für H. Donner zum 16. Februar 1995*, Wiesbaden 1995, p. 27.

¹⁹ Cfr. e.g. Gb 3,14-15.

²⁰ Cfr. Gb 1,5.

²¹ Si pensa, naturalmente, a una diffusione inizialmente orale, che avrebbe poi trovato seguito e lasciato traccia nella storiografia araba «classica», per la quale cfr. *infra*, cap. IV. Sul retroterra culturale arabo del libro di Giobbe cfr. anche F.H. Foster, *Is the Book of Job a Translation from an Arabic Original?*, *American Journal of Semitic Languages and Literature* 49 (1932), pp. 22-23 e *passim*; A. Guillaume, *The Arabic Background of the Book of Job*, in F.F. Bruce (ed.), *Promise and Fulfilment. Essays Presented to Professor S.H. Hooke*, Edinburgh 1963, pp. 106-127; H.-P. Müller, *Das Hiobproblem: seine Stellung und Entstellung im Alten Orient und im Alten Testament*, Darmstadt 1978, pp. 26-31; T. Mallouf, *Arabs in the Shadow of Israel. The Unfolding of God's Prophetic Plan for Ishmael's Line*, Grand Rapids, MI 2003, pp. 120-139; Garbini, *Le ricchezze*, cit., p. 28. Sull'elevato livello di organizzazione sociale, economica e culturale dei popoli protoarabi e arabi nel I millennio a.C. cfr. e.g. E.A. Knauf, *Ishmael. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordanabien im 1. Jahrtausend v. Chr.*, Wiesbaden 1985.

²² *Le ricchezze*, cit., p. 28.

plesso²³, presenta peculiari difficoltà per quanto concerne il libro di Giobbe. Nella versione di *Giobbe* trasmessa dai LXX²⁴, infatti, la presenza di varianti rispetto al TM è cospicua e il libro risulta più breve di circa un sesto a paragone con quello ebraico. Quest'ultimo dato, in controtendenza rispetto alle caratteristiche della maggior parte dei libri biblici tradotti dai LXX, stupisce ancor di più se si considera che la lingua ebraica è notoriamente più concisa, dal punto di vista sintattico e lessicale, rispetto alla lingua greca.

Molteplici sono le ipotesi formulate per spiegare simili divergenze: una delle più ovvie, a più riprese avanzata dalla critica biblica²⁵, è quella secondo la quale la *Vorlage* ebraica su cui è stata condotta la traduzione di *Giobbe* dei LXX non coinciderebbe con quella del TM in nostro possesso. Si tratta di un'ipotesi ultimamente rilanciata da Garbini, il quale ritiene che la versione dei LXX – lungi dal costituire un primo stadio nello sviluppo delle tradizioni “giobbiche” – rifletterebbe una *Vorlage* ebraica più antica rispetto a quella del TM. Dalla teoria di un'originaria ambientazione araba del libro di Giobbe conseguirebbe infatti la presenza nel TM di una serie di veri e propri tagli effettuati sul testo ebraico durante la revisione rabbinica, tramite i quali si intese eliminare o mascherare tutto ciò che poteva riferirsi troppo chiaramente al mondo arabo in cui originariamente era collocato il protagonista²⁶. Garbini, dunque, più che

²³ La questione è tornata alla ribalta nella seconda metà del XX secolo, in seguito alla scoperta, verificatasi soprattutto (ma non solo) nelle grotte di Qumran, di manoscritti biblici risalenti agli ultimi tre secoli a.C. e al I secolo d.C.: cfr. in merito, per esempio, le miscellanee di studi raccolti da M. Saebø (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation*, I. *From the Beginnings to the Middle Ages (until 1300)*, Göttingen 1996 oppure da A. Schenker (ed.), *The Earliest Text of the Hebrew Bible. The Relationship between the Masoretic Text and the Hebrew Base of Septuagint Reconsidered*, Leiden-Boston 2003. Cfr. anche N. Fernández Marcos, *La Bibbia dei Settanta. Introduzione alle versioni greche della Bibbia*, ed. it. a cura di D. Zoroddu, Brescia 2000, part. pp. 79-94.

²⁴ Per la traduzione dei LXX del libro di Giobbe la cronologia oscilla fra la metà del II secolo e il I secolo a.C., epoca nella quale il testo era già noto a Filone e ad Aristeo, storico giudeo-ellenista autore di un'opera *De Iudaeis* e non identificabile con l'omonimo personaggio cui è falsamente attribuita la *Lettera a Filocrate*: cfr. G. Dorival, M. Harl, O. Munnich (éds.), *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris 1988, pp. 86-100; C. Kraus Reggiani, *La figura di Giobbe in tre documenti del giudaismo ellenistico*, *Vetera Christianorum* 36 (1999), pp. 168-176. Su Aristeo cfr. anche *infra*, p. 41, nota 33.

²⁵ Cfr. P.É. Dhorme, *Le livre de Job*, Paris 1926, pp. CLII-CLXIV; cfr. anche F. Rauter, «*Doxa*» en la teologia i antropologia dels LXX, Barcelona 1996, p. 332.

²⁶ «Le varianti del TM (in genere omissioni, ma anche qualche aggiunta) hanno tutte

di “aggiunte” dei LXX preferisce parlare di “omissioni” del TM per cui, dal punto di vista filologico, considera il testo greco superiore rispetto a quello ebraico in nostro possesso²⁷: il primo rifletterebe infatti, sostanzialmente, una *Vorlage* anteriore diversa e meno rimaneggiata rispetto al secondo. Le conclusioni dello Studioso romano sembrerebbero poter trovare conferma, come si vedrà nel corso di questo lavoro, nella presenza di interessanti tradizioni giobbiche nel mondo arabo.

Sebbene tale ipotesi abbia negli ultimi decenni acquisito consensi crescenti, occorre comunque registrare il dato che con essa interferiscono alcuni fattori. Si consideri, per esempio, il rinvenimento di un lacunoso targum qumranico di *Giobbe* (11QTgJob)²⁸ su un frammento di papiro, vergato probabilmente nel I secolo d.C. È stato dimostrato²⁹ che, rispetto al TM, tanto in questo targum quanto nei LXX le varianti interessano le medesime pericopi; inoltre, sia nella versione aramaica che nella versione greca, tali varianti appaiono originate da una precisa intenzione *esegetica* dei traduttori, desiderosi di modificare, in funzione degli interessi teologici del giudaismo alessandrino, alcuni aspetti della *Vorlage* ebraica, conservata invece nel TM.

La collazione del targum qumranico con la traduzione di *Giobbe* dei LXX sembrerebbe confermare, diversamente da quanto proposto da Garbini, che le differenze dei LXX rispetto al TM tradiscono l'antiorità di quest'ultimo. Esse sottenderebbero scelte ermeneutiche motivate dalla necessità di costruire, nel testo greco, un'immagine di *Giobbe* meno inquietante e già in qualche misura “neutralizzata” rispetto a quella

una matrice ideologica assai precisa, cioè tendono a desacralizzare e banalizzare una situazione che l'autore del libro aveva giustamente concepito come intimamente religiosa»: Garbini, *Le ricchezze*, cit., p. 31.

²⁷ Si tratta di una posizione in passato assunta con una certa frequenza dalla critica biblica, che ribadiva la differenza dei manoscritti ebraici utilizzati dai LXX rispetto alla tradizione testuale masoretica. Con specifico riferimento al libro di *Giobbe* cfr., e.g., H.M. Orlinsky, che ha pubblicato sull'argomento una serie di studi [*Studies in the Septuagint of the Book of Job*, Hebrew Union College Annual 28 (1957), 29 (1958); 30 (1959); 32 (1961); 33 (1962); 35 (1964); 36 (1965)]; F. Vattioni, *Il colofone del libro di Giobbe nel Vaticanus Latinus 5729*, in *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae*, 2, Città del Vaticano 1988, pp. 280-281. Cfr., infine, J. Ziegler, *Der Textkritische Wert der Septuaginta des Buches Job*, in *Miscellanea Biblica* 2, Roma 1934, pp. 277-296.

²⁸ Per ulteriori elementi di datazione cfr. *infra*, pp. 35ss.

²⁹ Cfr. J. Gray, *The Massoretic Text of the Book Job, the Targum and the Septuagint Version in the Light of the Qumran Targum (11QTgJob)*, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 86 (1974), p. 340.

del testo ebraico: si è parlato in tal senso di vere e proprie varianti *teologiche*³⁰. Accogliendo tale prospettiva avrebbe senso, dunque, considerare la traduzione di *Giobbe* dei LXX realmente come una prima “rilettura”, una vera e propria interpretazione della *Vorlage* ebraica di questo libro biblico, che sarebbe a sua volta meglio conservata nel TM³¹. A supportare questa teoria possono essere ancora richiamate alcune considerazioni formulate da Gard³² circa cinquanta anni or sono, in un saggio di analisi comparativa dei testi greco ed ebraico del libro di Giobbe. Egli mostrava come i LXX avessero manipolato un testo ebraico che doveva presentarsi *tale quale* lo leggiamo adesso, per neutralizzarne in parte la carica eversiva dal punto di vista teologico. Simile manipolazione sarebbe stata condotta attraverso accorgimenti quali la trasposizione di lettere radicali di singole parole, in modo da attribuire loro un altro significato e tradurle in modo diverso, o l’omissione di particelle rilevanti a livello argomentativo, come le negazioni. Per citare alcuni esempi concreti: nei casi in cui il TM presenta Dio come oggetto delle requisitorie del patriarca, la traduzione dei LXX utilizza spesso costruzioni impersonali, che obliterano il dato imbarazzante dell’interroga-

³⁰ Il TM, per esempio, sembra insistere sulla inviolabilità della teoria retribuzionistica, secondo cui l’uomo riceve sempre da Dio bene per bene e male per male, mentre i LXX pongono a più riprese l’accento sul fatto che la sofferenza potrebbe anche non essere frutto di un peccato: cfr. J.-F. Legrain, *Variations musulmanes sur le thème de Job*, Bulletin d’Études Orientales 37-38 (1985-1986), pp. 82-83.

³¹ Che la versione dei LXX costituisca, in ordine di tempo, la prima “rilettura” del libro biblico di Giobbe è una posizione condivisa da molti studiosi dalla quale, come è chiaro dalle tesi sopra citate, dissente tuttavia Garbini. Cfr. Dhorme, *Le livre de Job*, cit., p. CLXII; L.L. Besserman, *The Legend of Job in the Middle Ages*, Cambridge, MA-London 1979, pp. 35-36 e *passim*; H. Heater, *A Septuagint Translation Technique in the Book of Job*, Washington, DC 1982, pp. 23-53; J.-L. Déclais, *Les premiers musulmans face à la tradition biblique. Trois récits sur Job*, Paris 1996, p. 35.

³² «The Greek translator of the Hebrew Text of Job does not rewrite the text; he interprets it. He often translates literally passages of the Hebrew, and thus lets the Hebrew shine through the Greek rendering. In such instances, one sees that the Hebrew *Vorlage* behind G is very similar to that behind M»: D.H. Gard, *The Concept of Job’s Character According to the Greek Translator of the Hebrew Text*, Journal of Biblical Literature 72 (1953), p. 186. Gard sviluppava le posizioni critiche precedentemente assunte da G. Gerleman (*Studies in the Septuagint. I. Book of Job*, Lund 1946) e H.S. Gehman [*The Theological Approach of the Greek Translator of Job 1-15*, Journal of Biblical Literature 68 (1949), pp. 231-240], su cui cfr. Raurell, «*Doxa*» en la teologia, cit., pp. 335-338.

zione diretta nei confronti della divinità³³; i passi in cui Giobbe ascrive a Dio azioni distruttive o negative risultano elusi o parafrasati³⁴.

Un'altra proposta di spiegazione delle differenze fra la versione dei LXX e quella masoretica del libro di Giobbe, che sempre si pone sulla linea di un'accentuazione dell'antiorità del TM, è incentrata sulle difficoltà interpretative del testo ebraico, effettivamente il più arduo di tutta la Bibbia dal punto di vista filologico e linguistico. È un dato su cui poggiano, per esempio, le considerazioni di Fernández Marcos, Orlinsky e Mangan i quali, come sopra si è visto, a proposito della versione dei LXX sostengono l'ipotesi di varianti *filologiche* piuttosto che *teologiche*, osservando che le difformità più notevoli si rilevano proprio nei *loci* ove anche il TM appare oscuro o chiaramente corrotto³⁵. Quanto al fatto che la traduzione dei LXX risulta più breve del TM, anche questo fenomeno è stato spiegato senza ricorrere necessariamente all'ipotesi di due *Vorlagen* diverse. Il pensiero ebraico infatti, di cui la lingua è naturale espressione, appare non tanto sostenuto dalla necessità di costruire argomentazioni attraverso prove inconfutabili di carattere logico, ma attento piuttosto ad avvalersi del potere evocativo suscitato dall'accostamento di singole parole, pronto a utilizzare parallelismi e sinonimie per tenere desta l'attenzione ed evitare il rischio della monotonia³⁶. Si tratta di modalità di pensiero diverse rispetto alla stringente logica greca, e su questa base sarebbe comprensibile e giustificabile la scelta dei LXX di trascurare anche sezioni consistenti del testo ebraico, avvertite come ridondanti³⁷.

Per quanto concerne la versione *Vulgata* del libro di Giobbe, essa si giova senz'altro della consapevolezza geronimiana dei problemi filologici posti dal testo³⁸, soprattutto in riferimento alle sue differenti tradu-

³³ Cfr. Gb 3,20 (Gard, *The Concept*, cit., p. 182).

³⁴ Cfr. Gb 14,16 (Gard, *The Concept*, cit., p. 183).

³⁵ Cfr. Orlinsky, *Studies in the Septuagint of the Book of Job*, cit., pp. 53-74; N. Fernández Marcos, *The Septuagint Reading of the Book of Job*, in Beuken (ed.), *The Book of Job*, cit., p. 255 (ivi ulteriore bibliografia).

³⁶ È questa una tesi di J. Lindblom, *La composition du livre de Job*, Lund 1945, pp. 40ss.

³⁷ Cfr. Gerleman, *Studies in the Septuagint*, cit., p. 23; J.W. Wevers, *The Interpretative Character and Significance of the Septuagint Version*, in Saebø (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation*, cit., p. 88.

³⁸ È ben noto il giudizio di Girolamo sul libro di Giobbe, valido ancora oggi e, non a caso, costantemente riproposto dalla critica: *Obliquus enim etiam apud Hebraeos totus*

zioni greche. In particolare merita riflessione il passo in cui Girolamo, esplicitando il proprio metodo di lavoro, dichiara di non voler seguire pedissequamente nessuna delle traduzioni precedenti; egli evidenzia, piuttosto, di essere intenzionato ad accogliere *nunc verba, nunc sensus* dalle versioni del libro biblico trasmesse in ebraico, arabo e siriano³⁹. Si tratta di un'affermazione la cui portata merita sempre ulteriori approfondimenti⁴⁰. È utile, dunque, cercare di individuare a quali realtà testuali corrispondano concretamente le versioni menzionate da Girolamo.

Quanto al testo ebraico, si può ritenere che egli avesse sotto mano una versione molto simile a quella dell'attuale TM (come confermano le effettive analogie riscontrabili fra TM e *Vulgata*). Dubbi consistenti, invece, sono sorti per l'identificazione dei testi denominati da Girolamo "arabo" e "siriano". Per quest'ultimo qualche lume può venire dal richiamo a una *συριακὴ βίβλος* menzionata dai LXX⁴¹. Siamo nel contesto di una delle *amplificationes* presenti nella parte finale della traduzione greca (42,17b-17e), senz'altro inserita tardivamente e databile a partire dal tardo I secolo d.C.⁴². Il passo fornisce informazioni storico-biografi-

liber fertur et lubricus et quod graece rethores vocant εσχηματισμενος, dumque aliud loquitur aliud agit, ut si velis anguillam aut murenulam strictis tenere manibus, quanto fortius presseris, tanto citius elabitur [Prologus in libro Iob: Biblia sacra iuxta vulgata versionem, 1, ed. Weber, p. 731]. Cfr. anche *infra*, pp. 85-86. Sulle posizioni geronimiane in merito alla tradizione testuale ebraica cfr., e.g., E. Prinzivalli, «*Sicubi dubitas, Hebraeos interroga*». *Girolamo tra difesa dell'Hebraica veritas e polemica antigiudaica*, *Annali di Storia dell'Esegesi* 14 (1997), pp. 179-186.

³⁹ *Haec autem translatio nullum de veteribus sequitur interpretem, sed ex ipso hebraico arabicoque sermone et interdum syro, nunc verba, nunc sensus, nunc simul utrumque resonabit* [Prologus in libro Iob, *ibidem*].

⁴⁰ C. Nardi [*Giobbe. Note patristiche e spirituali*, *Rivista di Ascetica e Mistica* 32/1 (2007), p. 50] pone l'accento sull'importanza del lavoro critico geronimiano («Girolamo ci parla del suo lavoro erudito. Nella *Prefazione* alla sua versione latina, dice la necessità dello studio ovviamente dell'ebraico, ma anche dell'arabo e del siriano per capire il significato del testo e comprendere il senso del libro»). Tuttavia, mi pare importante cercare risposta a una questione di non scarso rilievo: per quale motivo lo Stridonense doveva ritenere auspicabile una comprensione dell'arabo e del siriano, qualora non fossero state effettivamente circolanti versioni (o tradizioni anche parzialmente orali) del libro di Giobbe in queste lingue?

⁴¹ Gb 42,17b: οὗτος ἐρμηνεύεται ἐκ τῆς Συριακῆς βίβλου.

⁴² L'indicazione di questo *terminus post quem* si basa anche sul fatto che la suddetta sezione di testo risulta assente nel targum qumranico di *Giobbe*, che si conclude a Gb 42,11 e i cui frammenti sono stati datati, su base paleografica, alla metà del I secolo d.C.: cfr. C. Martone in F. García Martínez (a cura di), *Testi di Qumran*, trad.it. dai testi

che⁴³ su Giobbe che deriverebbero, appunto, dalla *συριακή βίβλος*. Non è facile stabilire a cosa effettivamente si riferisca l'aggettivo. Se per "siriaco" si intende un sinonimo di "aramaico" è ipotizzabile che il richiamo sia a un targum e, in questo caso, potrebbe trattarsi proprio del testo da cui proviene il frammento targumico rinvenuto a Qumran⁴⁴. Altri ritengono, invece, che il nesso potrebbe riferirsi a un'elaborazione haggadica distinta dal targum qumranico⁴⁵. In ogni caso sia la menzione della *Vulgata* che l'incertezza dell'identificazione del testo testimoniano già una certa fluidità nell'ambito della tradizione giobbica.

Per quanto concerne l'individuazione del testo "arabo" citato da Girolamo, gli studiosi hanno manifestato perplessità. Personalmente ritengo che il "libro arabo" di Giobbe potesse essere una realtà concretamente esistente all'epoca di Girolamo – sebbene, forse, si trattasse di una raccolta di racconti tradizionali piuttosto che di una traduzione scritta del testo biblico⁴⁶. È altamente plausibile, come vedremo, che in epoca islamica circolassero nel Vicino Oriente narrazioni su Giobbe in lingua araba a noi non pervenute, e con una versione antecedente di tali racconti Girolamo poté essere senz'altro venuto in contatto.

3. Gli sviluppi narrativi: temi e problemi

Nel libro di Giobbe vi sono alcuni temi e personaggi-chiave sui quali vale la pena di incentrare l'attenzione, in quanto ricorrono anche in tradizioni diverse da quella biblica.

originali di C. Martone, Brescia 1996, pp. 259-260. Alcuni elementi, tuttavia, farebbero pensare che questo targum fosse già esistente nel II secolo a.C.: cfr. *infra*, pp. 35-37.

⁴³ Giobbe era un idumeo e avrebbe avuto in precedenza un altro nome, Iobab. Egli aveva sposato una donna araba; suo padre era Zareth, nipote di Esaù; sua madre si chiamava Bassora (Gb 42,17c). Sull'origine edomita di Giobbe cfr. Dhorme, *Le livre de Job*, cit., pp. XIX-XXII; J. Day, *How Could Job Be an Edomite?*, in Beuken (ed.), *The Book of Job*, cit., pp. 392-399; Kraus Reggiani, *La figura di Giobbe in tre documenti*, cit., *passim*.

⁴⁴ Cfr. Kraus Reggiani, *La figura di Giobbe in tre documenti*, cit., p. 182.

⁴⁵ Cfr. C. Mangán, *The Aramaic Targum of Job*, Tel Aviv 1979, p. 5.

⁴⁶ Mi sembra assai verosimile che una raccolta più o meno fluida di racconti su Giobbe, forse solo a livello orale, circolasse assai prima della stesura del Corano in territorio arabo – dove, fra l'altro, già in epoca antecedente a Maometto esistevano cospicui stanziamenti di ebrei (cfr. Guillaume, *The Arabic Background*, cit., p. 106). È un'ipotesi che si fonda bene tanto sulle considerazioni formulate da Garbini quanto sull'esistenza di un significativo "filone arabo" delle tradizioni su Giobbe: cfr. *supra*, p. 16, nota 21 e *infra*, cap. IV.

Il satana, che nel TM è designato dal nome comune preceduto dall'articolo determinativo (הַשָּׂטָן *ha-śathan*)⁴⁷ ed è dunque una figura definita dalla sua funzione di oppositore piuttosto che delineata nella sua fisionomia individuale, gioca un ruolo significativo nella cornice in prosa (Gb 1,6-2,7). Egli prende posizione fra “i figli di Dio” (TM: בְּנֵי הָאֱלֹהִים *b'ne ha-Elohim*)⁴⁸, né il testo consente di dedurre se appartenga al gruppo oppure se vi si sia inserito proditoriamente e/o casualmente. La sua azione consiste da principio nel rendere partecipe la divinità dei propri dubbi circa le reali motivazioni che spingono Giobbe a vivere da uomo giusto: viene posta, in altri termini, la questione dell'esistenza di una rettitudine disinteressata. Per tutta risposta, *ha-śathan* ottiene il permesso di mettere Giobbe alla prova, attuando interventi progressivamente più demolitivi nei confronti dei suoi beni, della sua famiglia e della sua persona; la divinità, tuttavia, commina al satana il divieto assoluto di attentare alla sua vita. La formulazione di tale divieto mostra dunque che, nonostante l'apparente libertà di movimento, il ruolo di *ha-śathan* è ancora quello di un personaggio non autonomo, ma subordinato a Dio⁴⁹. In tale prospettiva si colloca un recente studio di Kreuzer⁵⁰, volto a dimostrare che in questo contesto narrativo la figura di *ha-śathan* riveste sì un ruolo da antagonista, ma in senso puramente letterario. Il satana, infatti, non viene ancora caratterizzato da precisi attributi o funzioni sul piano religioso, ma soprattutto – causa e conseguenza insieme di tale indeterminata caratterizzazione – sul piano dell'intreccio narrativo il reale antagonista di Giobbe si dimostra JHWH⁵¹. Basandosi sul fatto che le prime attesta-

⁴⁷ Una delle traduzioni possibili del sostantivo *ha-śathan* è proprio “l'accusatore” o “l'oppositore”: il verbo ebraico שָׂטָן (*śtn*) infatti, da cui il sostantivo deriva, significa “opporsi, porsi in opposizione a”.

⁴⁸ L'espressione *b'ne ha-Elohim* ricorre, oltre che nel libro di Giobbe (1,6; 2,1; 38,7), anche in Gn 6,2.4.

⁴⁹ Cfr. A. Lods, *Les origines de la figure Satan. Ses fonctions à la cour céleste*, in F. Cumont et al. (éds.), *Mélanges Syriens offerts à Monsieur René Dussaud par ses amis et ses élèves*, 2, Paris 1963, pp. 649-660; cfr. anche K. van der Torn, B. Becking, P.W. van der Horst (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden-New York-Köln 1995, col. 1374. Sul tema cfr. anche *infra*, *passim*.

⁵⁰ Cfr. F. Kreuzer, *Der Antagonist. Der Satan in der Hebräischen Bibel – eine bekannte Größe?*, Biblica 86/4 (2005), pp. 536-543.

⁵¹ Anche applicando allo studio del testo l'analisi morfologico-strutturale sviluppata da Propp in relazione ai meccanismi di costruzione delle fiabe è possibile affermare che nel libro canonico la funzione di “antagonista” di Giobbe (a sua volta

zioni della figura di *ha-šathan* nella letteratura biblica ebraica ricorrono proprio nel libro di Giobbe e in quello di Zaccaria (composto intorno alla fine del VI secolo a.C.)⁵² e presentano il personaggio come un generico angelo oppositore, Kreuzer afferma che, quando venne inserito in questi testi, *ha-šathan* non doveva ancora avere una specifica collocazione nell'universo religioso del giudaismo⁵³. Su questa base si può affermare che il TM di *Giobbe* rappresenta uno stadio iniziale e imprescindibile nello sviluppo degli attributi del diavolo nella coscienza giudaica e cristiana⁵⁴.

La moglie di Giobbe appare come un personaggio del tutto secondario, il cui ruolo risulta confinato in sole tre pericopi⁵⁵. Eppure, come osserva Lévêque⁵⁶, nella *fictio* narrativa la donna deve aver provato le medesime sofferenze del marito, eccetto la malattia. Il fatto che non venga quasi menzionata, neppure nell'epilogo, sembra essere la spia di un inserimento tardivo – o comunque problematico – della sua figura nel libro canonico.

La prima pericope di nostro interesse (Gb 2,9⁵⁷) coincide con il noto episodio in cui la donna suggerisce al marito di “benedire” Dio (con il noto eufemismo biblico per indicare l'espressione impronunciabile di significato contrario) e morire. La pericope, dal contenuto particolarmente

“protagonista” della storia che lo riguarda) viene svolta da JHWH. Satana sarebbe, in tale prospettiva, poco più che un “aiutante” utile alla finzione letteraria più che allo sviluppo narrativo della storia. Diverso sarà, invece, il ruolo di Satana nei racconti apocrifi e nelle tradizioni medievali, in Occidente come in Oriente: cfr. Propp, *Morfologia della fiaba*, cit., pp. 25-26.34-36.

⁵² Cfr. Zc 3,1-2: «Poi mi fece vedere il sommo sacerdote Giosuè, ritto davanti all'angelo del Signore, e satana era alla sua destra per accusarlo. L'angelo del Signore disse a satana: “Ti rimprovera il Signore, o satana! Ti rimprovera il Signore che si è eletto Gerusalemme! Non è forse costui un tizzone sottratto al fuoco?”».

⁵³ Kreuzer, *Der Antagonist*, cit., pp. 542-543.

⁵⁴ Per lo sviluppo degli attributi del diavolo nella coscienza giudaica e poi cristiana cfr. P. Sacchi, *Il diavolo nelle traduzioni giudaiche del Secondo Tempio (500 a.C.-100 d.C.)*, in E. Corsini, E. Costa (a cura di), *L'autunno del diavolo. “Diabolos, Dialogos, Daimon”*. Atti del Convegno di Torino (17-12 ottobre 1988), 1, Milano 1990, pp. 107-127; A. Monaci Castagno, *Introduzione*, in Ead., (a cura di), *Il diavolo e i suoi angeli. Testi e traduzioni (secoli I-III)*, Firenze 1996, part. pp. 28-33.

⁵⁵ Gb 2,9-10; 19,17; 31,10.

⁵⁶ *Job et son Dieu*, cit., 2, p. 121.

⁵⁷ «Allora sua moglie disse: “Rimani ancor fermo nella tua integrità? Benedici Dio e muori”».

aggressivo e sconcertante, è tradita in modo diverso nelle varie versioni del libro di Giobbe e, pertanto, è da sempre tormentata a livello filologico ed esegetico. Nella *Vulgata* Girolamo presenta l'intero episodio in modo assai conciso⁵⁸, riprendendo il TM e trascurando completamente la versione più estesa dei LXX. Alla laconica esortazione alla bestemmia pronunciata dalla donna nel testo ebraico corrisponde infatti, nei LXX, una notevole *amplificatio* in cui si registrano, fra l'altro, la menzione dei vermi⁵⁹ sulle carni di Giobbe e l'allusione a una condizione servile assunta dalla donna⁶⁰. In ogni caso, anche tenendo conto della versione dei LXX, è innegabile la sproporzione fra la funzione circoscritta della moglie nella narrazione biblica e il peso delle parole da lei proferite in Gb 2,9. Proprio in tale sproporzione, a mio parere, può cogliersi un segnale dell'esistenza di altri stadi (precedenti, paralleli, differenti) della tradizione giobbica nei quali, evidentemente, la moglie giocava un ruolo più incisivo.

Un secondo fugace richiamo a questa figura femminile è in Gb 19,17⁶¹. Il passo è importante innanzitutto perché costituisce un esemplare caso di studio a livello filologico⁶². Si riscontra, infatti, un'evidente convergenza fra *Vulgata* (*halitum meum exhorruit uxor mea*) e TM; il testo ebraico (*rûhî zarah l'e'istî* = il mio alito ripugna alla mia donna), a livello di significato, appare identico al latino. Al contrario, sia i LXX (*καὶ ἰκέτευον τὴν γυναικᾶ μου* = ho supplicato la mia donna) che il targum qumranico di Giobbe (*rûah hamket l'e'in'e'tî* = il mio spirito ho ab-

⁵⁸ Gb 2,9: *Dixit autem illi uxor sua: adhuc tu permanes in simplicitate tua? benedic Deo et morere.*

⁵⁹ Gb 2,9c: *σύ τε αὐτὸς ἐν σαπρίᾳ σκολήκων κάθησαι διανυκτερεύων αἴθριος.* Giova osservare che, nei LXX, i vermi vengono citati ancora soltanto in Gb 7,5 (*φύρεται δέ μου τὸ σῶμα ἐν σαπρίᾳ σκολήκων*); questo è, fra l'altro, l'unico *locus* del libro biblico per il quale anche il TM registra la menzione del vocabolo *רִמְמָה* (*rimmah* = verme), termine tecnico del vocabolario dell'oltretomba, utilizzato per indicare uno stato di decomposizione: cfr. Fedrizzi (a cura di), *La Sacra Bibbia. Giobbe*, cit., p. 102.

⁶⁰ Gb 2,9d: *καὶ γὰρ πλανῆτις καὶ λάτρις τόπον ἐκ τόπου περιερχομένη καὶ οἰκίαν ἐξ οἰκίας προσδεχομένη τὸν ἥλιον πότε δύσεται.*

⁶¹ «Il mio fiato è ripugnante per mia moglie e faccio schifo ai figli di mia madre».

⁶² È appena il caso di ricordare che la filologia biblica deve intendersi «non come comparazione linguistica semitica, ma come storia testuale, *recensio* e giudizio sulle testimonianze testuali disponibili dalla documentazione (manoscritti ebraici e versioni antiche)»: così C. Moro, *La Bibbia ebraica come fonte di storia dell'ideologia*, in G. Lettieri (a cura di), *Atti della seconda Giornata di Studio sulla Teologia politica* (Roma, Università "Sapienza", 30 maggio 2003), c.s.

bassato davanti a mia moglie⁶³) traducono il passo in modo diverso dal TM, concordando sostanzialmente fra loro. Come ha dimostrato Gray⁶⁴, siamo qui di fronte a uno dei casi in cui è possibile congetturare come alla base di molte divergenze tra LXX e TM dovesse esserci una diversa lettura, da parte dei traduttori greci, della medesima *Vorlage*. Un'originaria forma verbale *zarah* (זָרָה), da *zir* (זִיר = ripugnare), doveva essere stata letta evidentemente *garah* (גָּרָה), da *gur* (גִּיר = temere) sia dai LXX che dagli autori targumici, e come tale tradotta. La corruzione poteva essersi già prodotta nella *Vorlage* ebraica oppure potremmo trovarci di fronte a un errore verificatosi indipendentemente in entrambe le versioni, giacché le lettere ebraiche *zain* e *gimel* si prestano a facile confusione. Il TM, invece, come anche la *Vulgata*, testimonia l'esistenza di una tradizione testuale in cui la lezione *zarah* doveva essere stata correttamente trasmessa e/o interpretata. Un secondo motivo che rende degna d'attenzione la pericope Gb 19,17 è che essa, nella versione della *Vulgata*, appare destinata a una discreta fortuna in ambito iconografico paleocristiano, ove verrà ripresa, amplificata e fusa con altre tradizioni.

Gb 31,10⁶⁵ è il terzo e ultimo *locus* del libro canonico che menziona la moglie del protagonista, proponendo un collegamento fra l'atto del macinare, la donna e l'eventualità che possa essere concupita da un altro uomo. Se la macinatura era un'attività spesso praticata dalle donne nel Vicino Oriente antico, nel caso specifico della moglie di Giobbe la ricerca del pane e il rapporto con una figura estranea avranno un ruolo di non poca importanza in tradizioni letterarie diverse da quella canonica, nonché nell'arte cristiana antica e medievale.

Nel libro canonico non ricorrono esplicite menzioni dei vermi eccetto che in Gb 17,14⁶⁶, una pericope che, per la verità, appare sostanzialmente anodina nel suo contenuto. Siamo infatti di fronte a un'affermazione generica, intesa a evidenziare il miserando stato del patriarca e la percezione della sua vicinanza alla morte, un evento per legge di natura

⁶³ *11QTgJob*, col. II, 6: cfr. García Martínez (a cura di), *Testi di Qumran* cit., p. 260.

⁶⁴ Cfr. J. Gray, *The Massoretic Text*, cit., p. 344; cfr. anche *supra*, pp. 18-19.

⁶⁵ Gb 31,9-10: «Se il mio cuore fu sedotto da una donna e ho spiato alla porta del mio prossimo, mia moglie macini per un altro e altri ne abusino». Cfr. anche Fedrizzi (a cura di), *La Sacra Bibbia. Giobbe*, cit., p. 215.

⁶⁶ «Al sepolcro io grido: 'Padre mio sei tu!' e ai vermi 'Madre mia, sorelle mie voi siete'».

collegato con la presenza dei vermi⁶⁷. Questa molesta occupazione del corpo di Giobbe – appena accennata nel testo canonico ma resa esplicita, come vedremo, in altre tradizioni – potrebbe essere interpretata come segnale del fatto che il patriarca fosse ridotto in fin di vita o che forse, in versioni della sua storia diverse da quella biblica, fosse addirittura morto⁶⁸. Al di là di tale questione, l'azione dei vermi sul corpo di Giobbe è implicata dall'*amplificatio* dei LXX di Gb 2,9c⁶⁹, in cui si registra espressamente il fatto che la carne di Giobbe era molestata da vermi. Comunque stiano le cose, Giobbe dovette essere colpito da una malattia non chiaramente identificabile ma certo considerata impura, come dimostra il fatto che si allontanò dalla città. È appena il caso di ricordare che l'impurità di ogni malattia della pelle, in modo particolare se associabile alla lebbra, era rigidamente codificata dalle prescrizioni mosaiche⁷⁰. Quanto al luogo dove il malato si rifugia secondo il racconto di Gb 2,8⁷¹, anche in questo caso le versioni bibliche divergono: secondo la lezione del TM, Giobbe era seduto su un cumulo di *cenere*⁷². Nella versione dei LXX si parla invece di *letamaio*⁷³, idea, quest'ultima, ripresa anche dalla *Vul-*

⁶⁷ Cfr. in proposito Gb 18,13 dove, pur senza che siano espressamente menzionati, si coglie bene il riferimento ai vermi, indicati con la perifrasi di "primogeniti della morte" (TM: יֹאכַל בְּדִירוֹ בְּכוֹר מוֹת; LXX: κατέδεταὶ δὲ τὰ ὠραῖα αὐτοῦ θάνατος; *Vulgata*: consumat brachia illius primogenita mors).

⁶⁸ C. Moro («Ascolta la mia parola». *Analisi testuale di Proverbi 22,17-24,22*, Roma 2002, p. 317) ha suggerito la possibilità che l'atteggiamento degli amici in Gb 2,12 («Alzarono gli occhi da lontano ma non lo riconobbero e, dando in grida, si misero a piangere. Ognuno si stracciò le vesti e si cosparsé il capo di polvere») richiami un rituale funebre antico-orientale. Cfr. anche Ravasi, *Giobbe* cit., p. 376: «Vermi, incrostazioni e squame vogliono anticipare la riduzione dell'uomo a cadavere, la morte già [...] infiltrata ed insediata nell'organismo».

⁶⁹ Cfr. *supra*, p. 25, nota 59.

⁷⁰ Cfr. Lv 13. Sul tema della malattia, oggetto di ampia bibliografia, cfr. e.g. E. Dal Covolo, I. Giannetto (a cura di), *Cultura e promozione umana. La cura del corpo e dello spirito nell'antichità classica e nei primi secoli cristiani. Un magistero ancora attuale?*, Troina (En) 1998; H. Brandenburg, S. Heid, C. Marksches (a cura di), *Salute e guarigione nella tarda antichità*. Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia Cristiana (Roma, 20 maggio 2004), Città del Vaticano 2007.

⁷¹ «Giobbe prese un coccio per grattarsi e stava seduto in mezzo alla cenere».

⁷² Il termine utilizzato per indicare il luogo ove giace Giobbe è אֶפֶר ('*efer*), che ha l'inequivocabile significato di *cenere*, *polvere*. Il testo ebraico, al contrario dei LXX, non precisa che il giaciglio si trova fuori dalla città.

⁷³ καὶ ἐκάθητο ἐπὶ τῆς κοπρίας ἔξω τῆς πόλεως.

*gata*⁷⁴. Ravasi⁷⁵ precisa che il giacere di Giobbe su un cumulo di cenere è un dato interpretabile alla luce dell'abitudine, vigente sin da epoca remota nel Vicino Oriente antico, di depositare i rifiuti all'esterno dei centri abitati per poi bruciarli: talvolta quindi, in prossimità di villaggi e città era possibile scorgere un cumulo più o meno alto di cenere costituito da residui semicombusti di immondizia, detto *mazbala*. In questa prospettiva, peraltro, la *cenere* presente nel TM potrebbe addirittura essere spiegata come la combustione del *letamaio* menzionato dai LXX e da Girolamo.

Un aspetto imprescindibile di qualsiasi analisi contenutistica del libro di Giobbe si connette all'interpretazione dell'identità del personaggio denominato *go'el*. Questo significa affrontare, sia pure cursoriamente, i seri problemi filologici posti da Gb 19,25-27⁷⁶, uno dei *loci* più ardui e tormentati dell'intero libro biblico⁷⁷. Anche in questo caso il testo è tradito in modo molto differente nel TM, nei LXX, nella cosiddetta *Vetus Latina*⁷⁸ e nella *Vulgata* ed ha assunto importanza capitale per l'esegesi cristiana del libro di Giobbe, che lo ha unanimemente considerato una prova della fede del patriarca nella resurrezione e quindi delle sue virtù profetiche. Stando alle versioni masoretica e dei LXX, tuttavia, è difficile individuare in questa pericope esplicite dichiarazioni in tal senso.

⁷⁴ *Qui testa saniem radebat sedens in sterquilinio*.

⁷⁵ Ravasi, *Giobbe*, cit., p. 312. Insistere sull'idea di cenere, peraltro, poteva comunque evocare l'idea del lutto e del lamento funebre, che evidentemente i LXX e Girolamo preferirono evitare (Ravasi, *Giobbe*, cit., pp. 312.634).

⁷⁶ «Io lo so che il mio Vendicatore è vivo e che, ultimo, si ergerà nella polvere! Dopo che questa mia pelle sarà distrutta, senza la mia carne, vedrà Dio. Io lo vedrò, io stesso, e i miei occhi lo contempleranno non da straniero».

⁷⁷ Cfr. il giudizio di Lévêque, *Job et son Dieu*, cit., 2, p. 468: «Le texte de Jb XIX,25-27 a depuis toujours passionné et éprouvé les exégètes. Peu de versets de l'Ancien Testament ont nécessité d'aussi abondants commentaires tout au long de l'histoire chrétienne»; lo Studioso francese, per parte sua, procede in modo assai circostanziato al commento della pericope in oggetto (pp. 467-497). Per lo *status quaestionis* e le posizioni della critica in merito cfr. anche Fedrizzi (a cura di), *La Sacra Bibbia. Giobbe*, cit., pp. 158-160.

⁷⁸ Sono noti i problemi correlati all'identificazione della versione biblica utilizzata dai cristiani di lingua latina prima della traduzione geronimiana: cfr. in merito, per esempio, J. Gribomont, *La transmission des textes bibliques en Italie*, in M. Simonetti, G. Simonetti Abbolito, A. Fo (a cura di), *La cultura in Italia fra tardo antico e alto medioevo*. Atti del convegno tenuto a Roma (CNR, 12-16 novembre 1979), 2, Roma 1981, pp. 732-737.

Sarà soltanto la traduzione geronimiana a conferire con evidenza a Gb 19,25-27 la duplice valenza di profezia⁷⁹ della venuta di un Redentore e di fede nella resurrezione⁸⁰.

Ritengo utile, pertanto, riportare qui di seguito il testo nelle sue differenti traduzioni e offrirne un breve commento.

Gb 19,25-27 TM⁸¹

²⁵וְאֲנִי יָדַעְתִּי כִּי וְאַחֲרָיוֹן עַל־עֵפֶר יִקְוּם;
²⁶וְאַחֲרַי עוֹרִי נִקְפּוֹזָאֵת וּמִבְשָׂרִי אֶחָזָה אֱלֹהִים;
²⁷אֲשֶׁר אֲנִי אֶחָזָה־לִּי וְעֵינִי רֹאֶוּ וְלֹא־זֹר כָּלִי
 כָּלִיתִי בַּחֲקִי;⁸²

Gb 19,25-27 LXX⁸³

²⁵οἶδα γὰρ ὅτι ἀέναντος ἐστὶν ὁ ἐκλύειν με μέλλων ἐπὶ γῆς.
²⁶ἀναστήσῃ τὸ δέρμα μου τὸ ἀνατλῶν ταῦτα·
 παρὰ γὰρ κυρίου ταῦτά μοι συνετελέσθη,
²⁷ἃ ἐγὼ ἐμαυτῷ συνεπίσταμαι,
 ἃ ὁ ὀφθαλμός μου ἑώρακεν καὶ οὐκ ἄλλος
 πάντα δέ μοι συντετέλεσται ἐν κόλπῳ.

Gb 19,25-27 *Vetus Latina*⁸⁴

²⁵*Scio enim quia aeternus est, qui me resoluturus est: super terram*
²⁶*resurget cutis mea, quae haec patitur: a Domino enim mihi haec*
contigerunt,
²⁷*quorum ego mihi conscius sum; quae oculus meus vidit, et non*
alius, et omnia mihi consummata sunt in sinu.

⁷⁹ Giobbe viene frequentemente designato come “profeta” nell’esegesi cristiana. È importante specificare, tuttavia, che in nessuna delle versioni veterotestamentarie il personaggio risulta definito profeta né considerato tale. Sarà proprio la letteratura cristiana, a partire dal I secolo con la *I Clementis*, ad annoverare Giobbe fra i profeti da proporre come esempi di pazienza: cfr. *infra*, p. 59.

⁸⁰ Né è un caso che proprio questa pericope venne a lungo utilizzata per la liturgia dei defunti: cfr. Fernández Marcos, *The Septuagint Reading of the Book of Job*, cit., p. 257.

⁸¹ *Biblia hebraica*, edd. Kittel, Kahle, p. 1126.

⁸² Si riporta qui, per maggiore chiarezza, la traduzione letterale del testo ebraico: «E io so che il mio go’el vive e, ultimo, sorgerà dalla polvere; e dopo vedrò Elohah, distrutta questa pelle e fuori da questa mia carne. Perché io lo vedrò e i miei occhi lo guarderanno, e non uno straniero».

⁸³ *Septuaginta*, 2, ed. Rahlfs, p. 303.

⁸⁴ *Bibliorum Sacrorum latinae versiones antiquae seu Vetus Italica*, ed. Sabatier, 1, Remis 1743, rist. Turnholti 1981, p. 866.

Gb 19,25-27 *Vulgata*⁸⁵

²⁵ *Scio enim quod redemptor meus vivat et in novissimo de terra surrecturus sim.*

²⁶ *Et rursum circumdabor pelle mea et in carne mea videbo Deum.*

²⁷ *Quem visurus sum ego ipse, et oculi mei conspecturi sunt, et non alius; reposita est haec spes mea in sinu meo.*

Nel TM al v. 25 Giobbe invoca l'azione del "suo" *go'el* (גֹּאֵל). Il vocabolo definisce la figura del *vendicatore del sangue*, un personaggio che, nell'ambito del clan familiare, era generalmente deputato alla difesa di una persona o dei suoi diritti violati, specificamente dopo la morte della persona stessa⁸⁶. Nella medesima prospettiva – tipicamente ebraica – della salvaguardia del sangue e della continuità familiare, il *go'el* era anche colui che, secondo la legge del levirato⁸⁷, doveva sposare la moglie di un uomo defunto senza figli per garantirgli i legittimi eredi. *Go'el* è dunque un "termine tecnico" della giurisdizione israelita; esso, tuttavia, ricorre nel TM non solo in contesti giuridico-sociali ma anche in riferimento alla funzione redentrice di JHWH⁸⁸. Il verbo *ga'al* e il suo sostantivo *deverbale*, infatti, venivano spesso attribuiti a Dio con riferimento a Israele⁸⁹: JHWH è presentato come il protettore dell'integrità del suo popolo, quasi a rivendicare l'esistenza di una vera e propria parentela fra Dio e Israele, considerando l'Alleanza alla stregua di un legame di sangue⁹⁰.

⁸⁵ *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*, cit., p. 747.

⁸⁶ Così per esempio in Nm 35,19: «Sarà il vendicatore [גֹּאֵל] del sangue quegli che metterà a morte l'omicida; quando lo incontrerà, lo ucciderà».

⁸⁷ Cfr. Dt 25,5: «Quando i fratelli abiteranno insieme e uno di loro morirà senza lasciare figli, la moglie del defunto non si mariterà fuori, con un forestiero; il suo cognato verrà da lei e se la prenderà in moglie, compiendo così verso di lei il dovere del cognato».

⁸⁸ Cfr. H. Ringgren, s.v. גֹּאֵל, in G.J. Botterweck, H. Ringgren *et al.* (a cura di), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, 1, tr. it., Brescia 1988, coll. 1803-1816 (in part. col. 1805).

⁸⁹ Soprattutto nei *Salmi* e in *Isaia*: cfr., e.g., Sal 72,13-14: «Egli avrà pietà del debole e del povero e salverà la vita dei suoi miseri. Li riscatterà dalla violenza e dal sopruso, sarà prezioso ai loro occhi il suo sangue»; Is 44,6: «Così dice il re d'Israele, il suo redentore, il Signore degli eserciti: "Io sono il primo e l'ultimo; fuori di me non vi sono dèi"».

⁹⁰ Per queste osservazioni e per uno studio dettagliato dei paralleli biblici cfr. A.R. Johnson, *The Primary Meaning of* גֹּאֵל, in G.W. Anderson *et al.* (eds.), *Supplements*

È un dato acquisito che, nel libro di Giobbe, il medesimo personaggio qui indicato come *go'el* viene richiamato almeno in altri tre passi, sebbene con termini diversi: Gb 9,33⁹¹; Gb 16,19⁹²; Gb 33,23⁹³.

Tornando a Gb 19,25, non è semplice stabilire a chi si riferisca qui il termine *go'el*. Lévêque⁹⁴ ritiene che esso possa essere collegato con buona verosimiglianza a אֱלֹהִים (*'elôa^h*) del versetto successivo: il *go'el* atteso da Giobbe sarebbe dunque lo stesso Dio cui egli chiede conto, inteso non tanto come vendicatore ma come colui che è capace di azioni redentrici. Converte in tale direzione l'osservazione secondo la quale Gb 19,25 costituirebbe una risposta fornita dal giudaismo al dilemma della trascendenza divina, per cui «God the Creator, in all his might and awful mystery, is at the same time God the compassionate healer and redeemer»⁹⁵. Diversa è, invece, allo stato attuale, l'interpretazione di gran parte della critica biblica secondo cui, benché il testo risulti chiaramente corrotto nella versione masoretica, appare sostanzialmente innegabile che il *go'el* sia un personaggio diverso e distinto dalla divinità.

Per quanto concerne Gb 19,26, nel TM la filologia biblica contemporanea non riconosce alcun pronunciamento in favore della resurrezione della carne⁹⁶ anche in considerazione del fatto che il vocabolo ebraico qui utilizzato, עוֹר (*'ôr*), significa propriamente “pelle” (δέρμα greco), non “carne” o “corpo” (che in greco sarebbe σῶμα o

to *Vetus Testamentum* 1, Congress Volume (Copenaghen 1953), Leiden 1953, pp. 67-77; Lévêque, *Job et son Dieu*, cit., 2, pp. 487-488.

⁹¹ «Non c'è fra noi due un arbitro (*môkiah*) che ponga la mano su noi due».

⁹² «Ma ecco, fin d'ora il mio testimone (*'ed*) è nei cieli, il mio mallevadore (*šahad*) è lassù».

⁹³ «Ma se vi è un angelo (*mal'ak*) presso di lui, un protettore (*meliz*) solo fra mille, per mostrare all'uomo il suo dovere».

⁹⁴ *Job et son Dieu*, 2, cit., p. 479.

⁹⁵ W.A. Irwin, *Job's Redeemer*, *Journal of Biblical Literature* 81 (1962), p. 228.

⁹⁶ Lo *status quaestionis* è impostato da J.K. Zink, *Impatient Job. An Interpretation of Job 19,25-27*, *Journal of Biblical Literature* 84 (1965), pp. 148-149. Molti critici concordano nel ritenere il *locus* gravemente lesionato e comunque non ricostruibile con sicurezza. In coerenza con tale assunto, le traduzioni moderne del passo (come nel caso della *Bibbia di Gerusalemme*) tendono a ripristinarne l'originaria ambiguità: cfr., e.g., Raurell, «*Doxa*» *en la teologia*, cit., p. 347: «Malgrat les alteracions provocades probablement per un escriba posterior desitjós d'obrir les paraules de Job a una esperança de vida futura, en *JB-TM* la perspectiva de retribució és terrenal».

σάρξ e in ebraico בשר = *bašar*)⁹⁷. Il giudaismo tradizionale non manifesta così precocemente interesse per la possibilità di una resurrezione della carne, e la maggior parte degli interpreti contemporanei del testo concorda sul fatto che anche Giobbe sia lontano dal postularla⁹⁸. Tracce dello sviluppo di tale credenza cominciano ad apparire soltanto in testi più tardi ascrivibili al medio giudaismo⁹⁹.

I LXX traducono la pericope in termini sfumati, lasciando appena aperta la possibilità di una lettura “resurrezionista”. Fernández Marcos¹⁰⁰, opponendosi specificamente alle tesi di Daniélou¹⁰¹, sostiene che «the Greek translator of Job did not introduce the belief in the immortality or resurrection of the dead as some authors have thought».

La *Vulgata*, attraverso la trasformazione consapevole del *go'el* in *redemptor*, costituisce un momento che è insieme di confluenza e di avvio di tutte le letture che ascrivono a Giobbe il ruolo di profeta della resurrezione di Cristo e della carne. L'interpretazione geronimiana era stata comunque preparata, come vedremo, da una tradizione esegetica affiorante nel cristianesimo fin dai suoi albori. In età moderna essa fu accolta da Lutero¹⁰² e nel XX secolo è stata ripresa da importanti filoni della

⁹⁷ Quest'ultimo termine è utilizzato in realtà poco oltre in Gb 19,27, collegato però con un'idea di abbandono, uscita, vero e proprio “moto da luogo figurato”: tale è infatti la funzione della preposizione ebraica מ (mi), a esso anteposta (מבשר = fuori dalla mia carne).

⁹⁸ Cfr. J. Vella, *Il redentore di Giobbe. Nota a Giob. 16,20*, Rivista Biblica 13 (1965), pp. 161-168; Zink, *Impatient Job*, cit., pp. 151-152; Besserman, *The Legend of Job*, cit., p. 29; Ph. Nemo, *Giobbe e l'eccesso del male*, tr. it., Roma 1981, p. 145 (nuova ed. italiana: Roma 2009, con il contributo di E. Lévinas e introduzione di G. Mura). Sull'argomento sono recentemente intervenuti, durante il Congresso Internazionale della SBL-Society of Biblical Literature (Roma, 30 giugno-4 luglio 2009), M. Cimosà e G. Bonney, *The Resurrection of the Body in LXX Job 19,26*.

⁹⁹ Cfr. e.g. 2Mac 7,9 («Giunto all'ultimo respiro, disse: “Tu, o scellerato, ci elimini dalla vita presente, ma il re del mondo, dopo che saremo morti per le sue leggi, ci risusciterà a vita eterna”») o Dn 12,2 («Molti di quelli che dormono nella polvere si risveglieranno: gli uni alla vita eterna e gli altri alla vergogna e per l'infamia eterna»), entrambi risalenti al II secolo a.C.

¹⁰⁰ *The Septuagint Reading of the Book of Job*, cit., p. 264. Nel settembre del 2001 è stata discussa una tesi di dottorato al Collegio domenicano di filosofia e teologia di Ottawa della quale, purtroppo, non ho potuto prendere visione diretta: H. Tremblay, *Job 19,25-27 dans la Septuaginte et chez les Pères Grecs. Unanimité d'une tradition*.

¹⁰¹ J. Daniélou, *I santi pagani dell'Antico Testamento*, tr. it., Brescia 1988², pp. 91-105.

¹⁰² Così traduce il teologo protestante (Gb 19,25-26): «Aber ich weiß, daß mein Er-

cultura non solo cristiana¹⁰³ ma anche giudaica. Martin Buber, per esempio, non dubita che Gb 19,26 vada inteso come espressione della speranza in una «visione fisica... nella quale la dura apparenza verrà lacerata e superata dal Rivelatore» che l'uomo di Uz «aspetta e spera di vedere con i propri occhi – e ciò avviene»¹⁰⁴.

A corollario di quanto finora discusso, segnalo che la fede esplicita nella resurrezione è attestata nella prima delle due *amplificationes* di Gb 42 presenti solo nella versione dei LXX alla fine del libro canonico. Dopo la narrazione della piena reintegrazione del patriarca nel suo stato precedente (42,10-16), infatti, nella pericope 42,17a¹⁰⁵ si dichiara *aper-tis verbis* che Giobbe è destinato alla resurrezione insieme con tutti coloro che il Signore resusciterà. Il passo in questione, assente nel targum qumranico di cui sopra si è detto (*11QTgJob*), è stato dunque inserito nella versione dei LXX in data posteriore alla composizione del targum stesso¹⁰⁶.

löser lebet, und er wird mich hernach aus der Erde auferwecken./ Und werde darnach mit dieser meiner Haut umgeben werden, und werde in meinem Fleisch Gott sehen» (*Die Bibel*, nach der deutschen Übersetzung Martin Luthers, London 1866, p. 206).

¹⁰³ Cfr. J. Steinmann, *Le livre de Job*, Paris 1955, p. 259.

¹⁰⁴ Cfr. M. Buber, *Due tipi di fede. Fede ebraica e fede cristiana*, tr. it., Cinisello Balsamo 1995 (ed. or. Zürich 1950), p. 89.

¹⁰⁵ Γέγραπται δὲ αὐτὸν πάλιν ἀναστήσεσθαι μεθ' ὧν ὁ κύριος ἀνίστησιν.

¹⁰⁶ Per la datazione del targum qumranico cfr. *supra*, p. 18 e *infra*, pp. 35-36; per la datazione dell'*amplificatio* cfr. *infra*, p. 36.

II.

ALLE ORIGINI DI UN *TOPOS*. LA TRADIZIONE GIUDAICA

1. *Targumim di Giobbe*

Del libro biblico è noto un targum rabbinico collocabile cronologicamente intorno al IX secolo d.C.: è un testo composito, costituito da una collezione di targumim che si datano a partire dall'epoca neotestamentaria¹.

La tradizione rabbinica², tuttavia, registra un riferimento a un altro targum di Giobbe nel quadro di un episodio che, per i personaggi che coinvolge, deve essere ambientato nel I secolo d.C.: dal racconto talmudico si desume che il maestro di Paolo di Tarso, rabbi Gamaliele, ebbe tra le mani un targum di Giobbe, ma decise di farlo murare³. L'esistenza di questo targum sarebbe confermata dal duplice ritrovamento, nella grotta 4 e nella grotta 11 di Qumran, di frammenti di un targum di *Giobbe* (*4QTgJob* e *11QTgJob*)⁴: il testo biblico sottostante a questa versione aramaica è stato

¹ Cfr. C. Mangan, *The Interpretation of Job in the Targums*, in Beuken (ed.), *The Book of Job*, cit., pp. 267-280. Cfr. anche J. Fernández Vallina, *El Targum de Job. Edición crítica* (tesi di dottorato), Universidad Complutense de Madrid, Madrid 1980.

² Cfr. G. Aranda Pérez, F. García Martínez, M. Pérez Fernández, *La letteratura giudaica intertestamentaria*, ed. it. a cura di D. Maggiorotti, Brescia 1998, p. 78.

³ Le ragioni di tale gesto sono tuttora oggetto di discussione. Gli studiosi ritengono che Gamaliele avesse nutrito una forma di sospetto per lo scritto in questione, forse perché non apprezzava i targumim dei libri biblici di composizione tardiva o non gradiva che testi afferenti alla tradizione orale fossero messi per iscritto: cfr. Gray, *The Massoretic Text of the Book Job*, cit., p. 332; Mangan, *The Interpretation of Job in the Targums*, cit., p. 267. È altresì possibile, tuttavia, che il targum fosse stato murato in segno di rispetto, come spesso si faceva nel mondo ebraico con i testi sacri.

⁴ Cfr. García Martínez (a cura di), *Testi di Qumran*, cit., pp. 259-269; Delmaire, *Les principaux courants de l'exégèse juive*, cit., p. 62; Aranda Pérez, García Martínez,

giudicato assai simile al TM, sebbene in alcuni casi sembri anche coincidere con la *Vorlage* dei LXX⁵. Quanto alla datazione del targum, il *terminus ante quem* coincide ovviamente con la chiusura delle grotte di Qumran in seguito all'occupazione romana del sito avvenuta, come è noto, nel 68 d.C.⁶. L'opera contenuta nel manoscritto, tuttavia, per le sue specifiche caratteristiche, sembra risalire a una datazione più alta: sulla base di un'analisi grammaticale e linguistica si è proposto di collocarla nella seconda metà del II secolo a.C.⁷. Non è impossibile, pertanto, ipotizzare che proprio questo sia il testo che la cosiddetta "seconda aggiunta" dei LXX (Gb 42,17b) cita come *συριακή βίβλος* di Giobbe⁸. Rimane comunque da spiegare il motivo per cui il targum aramaico si conclude con la pericope 42,11 mentre, come sappiamo, i LXX terminano il libro di Giobbe con due distinte *amplificationes*: la narrazione della piena reintegrazione del sofferente nei propri beni (42,12-16) e le informazioni storico-biografiche in cui, fra l'altro, il patriarca viene identificato come re di Edom (42,17a-17e). Il traduttore aramaico del II secolo a.C., verosimilmente, aveva di fronte una versione del testo ebraico priva di questa sezione conclusiva, e ciò costituirebbe un'ulteriore prova del fatto che tale sezione si configuri piuttosto come un'"aggiunta" tardiva di tipo midrashico al testo dei LXX⁹.

Pérez Fernández, *La letteratura giudaica intertestamentaria*, cit., p. 78; P. Flesher, *The Targumim*, in J. Neusner (ed.), *Judaism in Late Antiquity. I. The Literary and Archaeological Sources*, Boston-Leiden 2001, p. 43.

⁵ Aranda Pérez, García Martínez, Pérez Fernández, *La letteratura giudaica intertestamentaria*, cit., p. 79.

⁶ Cfr. García Martínez (a cura di), *Testi di Qumran*, cit., pp. 45-46. Anche dal punto di vista paleografico, come osserva Martone (*ibidem*, pp. 259-260), i due frammenti 4QTgJob e 11QTgJob risultano databili al I secolo d.C. Cfr. *supra*, p. 18.

⁷ Cfr. Gray, *The Massoretic Text of the Book Job*, cit., p. 332; Kraus Reggiani, *La figura di Giobbe in tre documenti*, cit., pp. 181-182; A.M. Scarpa, *La nascita della pazienza di Giobbe. II*, in Marconi, Termini (a cura di), *I volti di Giobbe*, cit., pp. 95-96. Cfr. sull'argomento anche J.P.M. van der Ploeg, A.S. van der Woude, B. Jongeling, *Le Targum de Job de la Grotte XI de Qumran*, Leiden 1971.

⁸ Collocando la composizione del targum qumranico nel II secolo a.C. si dovrebbe ritenere che la versione di Giobbe dei LXX e la traduzione aramaica siano sostanzialmente coeve: cfr. Gray, *The Massoretic Text of the Book Job*, cit., p. 339: «If, as has been suggested, the Qumran targum is to be dated to the latter half of the 2nd century B.C. it must be at least as old as, if not older than, the LXX on Job, since the Greek translation of the Law itself was effected only about 250 B.C.».

⁹ La datazione di questa "seconda aggiunta" oscilla, infatti, tra la fine del II e gli inizi del III secolo d.C.: cfr. L. Zimmermann, *The Septuagint Appendix to Job*, *The Scottist* 16 (1960), pp. 48-59. Cfr. in merito anche *supra*, p. 21.

Un'ipotesi di spiegazione, che darebbe qualche concretezza alla *συριακή βίβλος* senza identificarla direttamente con il targum qumranico, è quella che vi scorge il richiamo a un modello semitico non meglio individuabile, che potrebbe essere alla base di tradizioni su Giobbe comuni tanto ai LXX quanto ad altri testi – quale, per esempio, l'apocrifo *Testamentum Iobi*¹⁰.

2. Il Testamentum Iobi

L'apocrifo veterotestamentario¹¹ di carattere midrashico *Testamentum Iobi* o *Iob* [d'ora innanzi *Testamentum*] non è soltanto uno dei primi esiti a noi pervenuti della riflessione giudaica sul tema di Giobbe, ma anche una testimonianza dello stato – per così dire – “fluido” di molte tradizioni giudaiche nel I secolo d.C. Esso costituisce un punto di riferimento imprescindibile, come vedremo, per lo studio dei racconti connessi al patriarca biblico, siano essi di ambiente giudaico, cristiano o arabo.

Il testo è stato suddiviso in 53 brevi capitoli ed è trasmesso da quattro manoscritti greci¹² con il titolo di Διαθήκη Ιωβ¹³; ne sono pervenute

¹⁰ Cfr. P. Capelli, *Testamento di Giobbe*, in P. Sacchi (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, 4, Brescia 2000, pp. 126-127. Per altre ipotesi cfr. Gerleman, *Studies in the Septuagint*, cit., pp. 60-63.

¹¹ Il *liber qui appellatur Testamentum Iob, apocryphus* è inserito nella *Notitia librorum apocryphorum qui non recipiuntur*, quarta sezione dell'epistola decretale pseudogelasiana, anche nota come *Decretum Gelasianum*, databile a fine V-inizio VI secolo (ed. Thiel, pp. 462.465). Questa menzione costituisce tra l'altro, ovviamente, un sicuro *terminus ante quem* per la datazione dell'opera. Per un'analisi del *Decretum* in tutte le sue parti cfr. V. Grossi, *Il Decretum Gelasianum. Nota in margine all'autorità della chiesa di Roma alla fine del sec. V*, Augustinianum 41 (2001), pp. 231-255.

¹² Si tratta dei codici P (Paris, Bibliothèque Nationale, Gr. 2658, ff. 72r-97r, sec. XI); S (Messina, Biblioteca Regionale Universitaria, Ms. Ss. Salvatore 29, ff. 35v-41v, datato al 1307); V (Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Gr. 1238, ff. 340v-349v, sec. XIII); P², un *descriptus* di P (Paris, Bibliothèque Nationale, Gr. 938, ff. 172v-192v, sec. XIV). L'*editio princeps* fu pubblicata da A. Mai, *Scriptorum Veterum Nova Collectio* 8, Roma 1833, pp. 180-191. Per una descrizione dei testimoni manoscritti e un elenco delle edizioni e traduzioni cfr. A.-M. Denis, J.-C. Haelewyck *et al.*, *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, 2, Turnhout 2000, pp. 894-898.

¹³ Ho fatto riferimento all'edizione di S.P. Brock, *Testamentum Iobi*, Leiden 1967, considerata ancora fra le più attendibili, da cui cito. Recentemente è stata pubblicata una

anche testimonianze frammentarie in copto sahidico¹⁴ e una versione in antico slavo¹⁵. Il *Testamentum* presenta rilevanti parallelismi (non di rado riprese *ad verbum*) con la versione del libro canonico tramandata dai LXX, al punto che qualche studioso¹⁶ ha suggerito di considerare l'apocrifo all'origine della traduzione greca. Sebbene si tratti di un'ipotesi plausibile, soprattutto se riferita ad alcune pericopi quali Gb 2,9¹⁷, allo stato attuale mi sembra più condivisibile la tesi che il *Testamentum* possa dipendere da un modello aramaico, forse coincidente con una delle fonti utilizzate dai LXX¹⁸.

Difficile precisare la data di composizione dell'opera: la critica, basandosi fra l'altro sull'appartenenza al genere letterario dei *testamenta*¹⁹

nuova edizione (*El Testament de Job*. Introducció, text revisat i notes de F. Raurell. Traducció de P. Morelli, F. Raurell, Barcelona 2005), di cui non ho potuto prendere visione. Una ricognizione bibliografica sul testo, sulle edizioni e sulla letteratura critica prodotta fino al 1989 è in R.P. Spittler, *The Testament of Job: a history of research and interpretation*, in M.A. Knibb, P.W. van der Horst (eds.), *Studies on the Testament of Job*, Cambridge 1989, pp. 9-31. In lingua italiana disponiamo di una traduzione con introduzione e note curata da Piero Capelli, *Testamento*, cit., pp. 103-180.

¹⁴ Si tratta di un codice papiraceo incompleto di V secolo conservato nella collezione dell'*Institut für Altertumskunde* dell'Università di Colonia (P. Köln 3221); attualmente è il più antico testimone manoscritto del *Testamentum*, a quanto mi consta ancora inedito: cfr. M. Philonenko, *Le Testament de Job. Introduction, traduction et notes*, Semitica 18 (1968), pp. 61-63.

¹⁵ È una versione parafrastica, attestata da sei manoscritti e pubblicata nel 1878 da S. Novaković [*Apokrifna priča o Jovu*, *Starine* 10 (1878), pp. 147-170]: cfr. Brock, *Testamentum*, cit., pp. 3-4; B. Schaller, *Das Testament Hiobs und die Septuaginta-Übersetzung des Buches Hiob*, *Biblica* 61 (1980), pp. 316-317; Spittler, *The Testament of Job*, cit., pp. 8-9.

¹⁶ Così, per esempio, Philonenko, *Le Testament*, cit., p. 11; cfr. anche lo studio di Schaller, *Das Testament Hiobs*, cit., pp. 377-406 (in part. pp. 377.384-387). N.N. Glatzer [*The Book of Job and Its Interpreters*, in A. Altman (ed.), *Biblical Motifs. Origins and Transformations*, Cambridge, MA 1966, p. 198] riteneva che il *Testamentum* fosse stato scritto originariamente in ebraico e che le versioni greche includessero rimaneggiamenti più tardi.

¹⁷ Il discorso della moglie di Giobbe infatti, come si è visto, riveste più spazio nei LXX rispetto al TM (e poi alla *Vulgata*). Lo ritroviamo quasi identico nel *Testamentum*, inserito in un quadro narrativo assai più articolato.

¹⁸ Secondo Capelli (*Testamento*, cit., pp. 126-127) tale modello, da cui dipendevano tradizioni comuni sia al *Testamentum* che ai LXX, potrebbe essere identificabile, in ultima analisi, con il "libro siriano" citato in Gb 42,17b (LXX).

¹⁹ Cfr. J.J. Collins, *Structure and meaning in the Testament of Job*, in G. MacRae (ed.), *Society of Biblical Literature 1974 Seminar Papers*, Cambridge, MA 1974, pp. 37-39.

proprio del medio giudaismo, la collocava tradizionalmente in un periodo oscillante fra il I secolo a.C. e la metà del II d.C.²⁰. Recentemente, e in modo convincente, la datazione è stata circoscritta da Piero Capelli al I-inizio II secolo d.C.²¹. Certo il *Testamentum* afferisce all'ambiente culturale giudeo-ellenistico e costituisce un esempio di midrash haggadico in lingua greca. Alcuni studiosi, tra cui Philonenko²², riconoscendovi aspetti di una religiosità di tipo essenico, ne hanno localizzato la genesi presso la comunità dei Terapeuti d'Egitto²³. Il rilievo attribuito alle visioni e l'incisività del ruolo femminile nelle persone della moglie di Giobbe, di un'ancella e delle tre figlie hanno indotto persino a ipotizzare la redazione di alcune parti del testo in ambiente cristiano montanista²⁴. Nello sviluppo della trama, inoltre, si registrano elementi affini alla spiritualità cristiana (e comunque non estranei alla spiritualità mediogiudaica) quali la menzione dello Spirito Santo²⁵ o il fatto che a Dio venga ripetutamente attribuito l'appellativo di "padre"²⁶. Sebbene in una fase iniziale degli studi

²⁰ Cfr. Denis, Haelewyck, *Introduction à la littérature religieuse*, cit., pp. 905-907.

²¹ La cronologia è determinata sulla base di argomenti dottrinali, ideologici, linguistici, redazionali (cfr. Capelli, *Testamento*, cit., pp. 120-123).

²² *Le Testament*, cit., pp. 22-24. Si tratta di opinioni discusse da Kraus Reggiani, *La figura di Giobbe in tre documenti*, cit., p. 186; Denis, Haelewyck, *Introduction à la littérature religieuse*, cit., pp. 902-906; Capelli, *Testamento*, cit., pp. 113-115.

²³ Philonenko (*Le Testament*, cit., pp. 14-15) segnalava una serie di coincidenze fra il *Testamentum* e le testimonianze di Filone Alessandrino sulle pratiche liturgiche dei Terapeuti, ipotizzando che il *Testamentum* stesso potesse essere una sorta di "dramma sacro" rivolto a questa comunità. S.R. Garret [*The "Weaker Sex" in the Testament of Job*, *Journal of Biblical Literature* 112 (1993), pp. 58-70] e Kraus Reggiani (*La figura di Giobbe in tre documenti*, cit., p. 186) sostengono la medesima ipotesi, soprattutto per le significative somiglianze fra il ritratto delle figlie di Giobbe nel *Testamentum* e quello filoniano delle *Therapeutae* (*De vita contemplativa* 83-90).

²⁴ Così, per esempio, R.P. Spittler, *Job, Testament of*, in *The Anchor Bible Dictionary*, 3, New York-London-Toronto-Sidney-Auckland 1992, pp. 869-870. Critici su questo punto P.W. van der Horst, *Image of Women in the Testament of Job*, in Knibb, van der Horst (eds.), *Studies on the Testament*, cit., pp. 107; Capelli, *Testamento*, p. 112.

²⁵ Cfr. *Testamentum* 51,2-3: καὶ ἐμοῦ Νηρείου ἀδελφοῦ ὄντος τοῦ Ἰωβ, ἐπικειμένου δὲ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, ἐκαθεζόμεν ἡ πλησίον τοῦ Ἰωβ ἐπὶ τῆς κλίνης μου (ed. Brock, p. 57).

²⁶ Cfr., e.g., *Testamentum* 33,3: ἡ εὐπρέπεια ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρός ἐστιν; 50,3: τῆς πατρικῆς δόξης εὐρήσει (ed. Brock, pp. 43; 57).

sull'opera – a partire da Mai e poi con James²⁷ – sia stata avanzata anche l'ipotesi di una redazione cristiana del testo, attualmente si attribuiscono piuttosto i “tratti cristiani” a interpolazioni della tradizione manoscritta²⁸.

Quanto all'ambiente d'origine, una serie di indizi²⁹ induce a postulare che la genesi del *Testamentum* sia avvenuta nella diaspora egiziana, forse ad Alessandria.

Secondo una consuetudine tipica degli scritti apocrifi³⁰, anche nel *Testamentum* gli episodi della vicenda biblica risultano amplificati attraverso la definizione di particolari sconosciuti tanto al TM quanto ai LXX e attraverso l'inserzione di spunti narrativi originali³¹.

La narrazione, per lo più autodiegetica (sebbene nella parte finale la voce narrante sia quella di Nereo, fratello del protagonista), si apre con l'immagine di Giobbe sul letto di morte. Egli chiama a sé i sette figli e le tre figlie nati dal secondo matrimonio con Dina³² e rammenta loro che essi appartengono per parte di madre alla stirpe di Giacobbe, men-

²⁷ M.R. James, *Apocrypha Anecdota. Second Series*, Cambridge 1897, p. XCIV.

²⁸ Cfr. in merito il giudizio di Capelli, *Testamento*, cit., pp. 111-113.

²⁹ Fra cui, e.g., la qualifica di Giobbe come re di tutto l'Egitto (*Testamentum* 28,7: ὁ τῆς Αἰγύπτου ὅλης βασιλεύων, ed. Brock, p. 40): cfr. Capelli, *Testamento*, cit., p. 117.

³⁰ Proprio in virtù di tali *amplificationes* l'immaginario cristiano attinse spesso agli apocrifi, tanto veterotestamentari quanto neotestamentari, sia per elaborare concetti utili alla catechesi e all'insegnamento orale, sia per desumerne soggetti iconografici. Un esempio emblematico è costituito dal fatto che, nelle scene legate alla natività di Cristo, assumono peso elementi del tutto estranei alle narrazioni evangeliche canoniche. Su questo argomento, e sul valore degli apocrifi del NT, cfr. G. Otranto, *Il Natale nel mondo antico tra storia e leggenda*, in G. Otranto, V. Maurogiovanni, V.A. Melchiorre, A.M. Tripputi, *Antico Natale. Il fascino discreto del presepe*, Bari 1987, pp. 11-45; A. Quacquarelli, *La conoscenza della natività dalla iconografia dei primi secoli attraverso gli apocrifi*, *Vetera Christianorum* 25 (1988), pp. 199-221.

³¹ Alla base di tali *amplificationes* c'era evidentemente il bisogno di cercare risposte a problemi che il libro canonico sembrava lasciare insoluti: cfr. C.T. Begg, *Comparing Characters: The Book of Job and the Testament of Job*, in Beuken (ed.), *The Book of Job*, cit., pp. 435-445.

³² Che Giobbe fosse sposato con Dina, figlia di Lia e Giacobbe, è un dato riportato frequentemente anche dalle tradizioni rabbiniche, che tuttavia non sembrano considerare questa unione un secondo matrimonio: cfr. *infra*, p. 51. Anche il *Liber antiquitatum biblicarum* (Ant. Bibl. 8,7-8), opera di ambiente palestinese di poco successiva al 70 d.C., pervenutaci solo in traduzione latina e lungamente attribuita a Filone, si sofferma sul matrimonio fra Dina e Giobbe: cfr. Denis, Haelewyck, *Introduction à la Littérature judéo-hellenistique*, 1, pp. 405-425; M. Ventura Avanzinelli, *Fare le orecchie alla Torà. Introduzione al Midrash*, Firenze 2004, pp. 39-40.

tre egli stesso è figlio di Esaù³³. In tal modo il *Testamentum* avalla l'idea non solo di una discendenza del patriarca dalla stirpe abramitica, ma di una sua duplice parentela con Giacobbe, in quanto nipote e genero dello stesso.

Da subito Giobbe si qualifica come ἐν πάσῃ ὑπομονῇ γενόμενος³⁴ ed esorta i figli a seguire il suo esempio. Il *Testamentum* sembra inoltre prospettare una regalità del personaggio, poiché non solo nel corso dell'opera viene citato con frequenza il trono su cui si sarebbe assiso, ma in *Testamentum* 28,7 egli viene esplicitamente dichiarato re di tutto l'Egitto (ὁ τῆς Αἰγύπτου ὅλης βασιλεύων)³⁵. La sua liberalità è descritta in termini enfatici, che elogiano la capacità del padrone di casa di prendersi cura di mendicanti, vedove e poveri in genere³⁶. Il testo narra inoltre che, dopo i pasti, Giobbe aveva l'abitudine di allietare i commensali suonando personalmente una delle sue sei arpe e una cetra a dieci corde e invitando i presenti a unirsi a lui nel cantare le lodi del Signore³⁷.

La malattia e la sofferenza assumono nel *Testamentum* un valore diverso rispetto al libro biblico: gli atteggiamenti di sfida o di rivolta del protagonista sono sostituiti da una sua presentazione integralmente positiva, come uomo generoso e tollerante della sventura, sostenuto dalla certezza, costantemente ribadita, della salvezza celeste e della resurre-

³³ Che Giobbe discendesse da Esaù – in quanto nipote, non in quanto figlio – è accreditato anche dall'aggiunta dei LXX, Gb 42,17c: ἦν δὲ αὐτὸς πατὴρ μὲν Ζαρε, τῶν Ησαυ υἱὼν υἱός, μητὴρ δὲ Βοσσορρας, ὥστε εἶναι αὐτὸν πέμπτον ἀπὸ Αβρααμ. Un'ulteriore attestazione in tal senso viene dallo storico Aristea (cfr. *supra*, p. 17, nota 24), che compose un'opera *De Iudaeis* i cui *excerpta* furono riuniti da Alessandro Poliistore e tramandati da Eusebio, *Praep. ev.* 9,25,1: Ἀριστέας δὲ φησιν ἐν τῷ Περὶ Ἰουδαίων τὸν Ἡσαυ γήμαντα Βασσάραν υἱὸν ἐν Ἐδὼμ γεννηῆσαι Ἰωβ· κατοικεῖν δὲ τοῦτον ἐν τῇ Αὐσίτιδι χώρα ἐπὶ τοῖς ὄροις τῆς Ἰδουμαίας καὶ Ἀραβίας (GCS 43/1, p. 518).

³⁴ *Testamentum* 1,5.

³⁵ Nel testo biblico, invece, la regalità del protagonista potrebbe evincersi in modo indiretto da Gb 3,13-15 («Sì, ora giacerei tranquillo, dormirei e avrei pace con i re e i governanti della terra, che si sono costruiti mausolei, o con i principi, che hanno oro e riempiono le case d'argento»: cfr. Garbini, *Le ricchezze*, cit., p. 29). Tale regalità viene esplicitamente dichiarata soltanto nella già citata aggiunta dei LXX, in cui Giobbe è indicato come uno dei re di Edom: Gb 42,17d: καὶ οὗτοι οἱ βασιλεῖς οἱ βασιλεύσαντες ἐν Ἐδὼμ, ἧς καὶ αὐτὸς ἠρξεν χώρας: [...] Ἰωβαβ ὁ καλούμενος Ἰωβ.

³⁶ *Testamentum* 9-13.

³⁷ *Testamentum* 14. Si affaccia qui con chiarezza il motivo di "Giobbe musicista", per il quale cfr. anche *infra*, cap. V.

zione della carne. Una differenza fondamentale fra il racconto apocrifo e quello canonico, infatti, consiste nel fatto che il *Testamentum* ritrae Giobbe come fin dall'inizio consapevole di essere in conflitto non con Dio, ma con il demonio stesso. La precisa cognizione dell'identità del suo avversario e la coscienza che quest'ultimo è perdente in partenza consentono al patriarca di assumere in più occasioni un atteggiamento propriamente "atletico"³⁸. La costante consapevolezza degli sviluppi dell'azione che lo riguarda, anche in riferimento agli alterchi fra Dio e Satana, viene a Giobbe da sogni e visioni trasmessi da figure angeliche³⁹. Come effetto della prima visione il patriarca muta il suo nome da *Iobab* in *Iob*⁴⁰ e ripudia l'idolatria, abbattendo un santuario pagano, edificio di culto demoniaco⁴¹: ed è appunto tale azione, nell'intreccio del racconto apocrifo, la causa scatenante delle sue disgrazie, catalizzate dal desiderio di vendetta da parte di Satana.

Nel *Testamentum*, diversamente che nel TM, e in modo ancor più esplicito che nell'*amplificatio* dei LXX a Gb 2,9, l'azione dei vermi sulla carne malata del patriarca è descritta con vigore:

³⁸ Cfr. *Testamentum* 4,10: ἔση γὰρ ὡς ἀθλητῆς πυκτεύων καὶ καρτερῶν πόνους καὶ ἐκδεχόμενος τὸν στέφανον; 5,1: ἄχρι θανάτου ὑπομείνω καὶ οὐ μὴ ἀναποδίσω; 27,3: ἐγένου γὰρ ὃν τρόπον ἀθλητῆς μετὰ ἀθλητοῦ (ed. Brock, pp. 22; 38). Per la metafora atletica è d'obbligo richiamare i molteplici paralleli paolini, in cui il cristiano viene esortato a tenersi sempre pronto per il combattimento contro il demonio (cfr. e.g. Ef 6,10-17). Su Giobbe ἀθλητῆς nel *Testamentum* cfr. il recente contributo di P. Rosa, *Giobbe ἀθλητῆς nei Padri della Chiesa: fortuna di un'immagine*, Adamantius 13 (2007), pp. 154-156 (l'intero lavoro fornisce un articolato *excursus* sulla fortuna di quest'immagine dal giudaismo ellenistico fino a Bonaventura). Vale la pena di ricordare che la concezione agonistica della vita morale ha origine greco-ellenistica; fu la diatriba cinico-stoica, in particolare, ad accostare lo sforzo necessario per esercitare la virtù alla fatica della lotta: così è, per esempio in Plutarco (*De genio Socraticis* 24). Sull'argomento cfr. anche l'introduzione di Elena Giannelli all'edizione della *Vita di S. Macrina* da lei curata, Milano 1988, p. 46.

³⁹ Cfr. e.g. *Testamentum* 3; 4,9: da una voce angelica Giobbe accoglie la profezia di essere destinato alla resurrezione. Le rivelazioni ricevute dal patriarca per mezzo di un angelo, come si vedrà, costituiscono un nucleo tematico ripreso e sviluppato nelle tradizioni medievali sia in Oriente che in Occidente.

⁴⁰ Cfr. *Testamentum* 3-5. L'indicazione di *Iobab* come originario nome di Giobbe converge con altre tradizioni e in *primis* con l'appendice dei LXX (42,17b).

⁴¹ L'atteggiamento anti-idolatrato di Giobbe, enfatizzato nel *Testamentum*, è alla base dei frequenti parallelismi istituiti, soprattutto nella letteratura ebraica, fra lui e Abramo, l'*eversor* di idoli per eccellenza; cfr., per la letteratura zoharica, Glatzer, *The Book of Job and Its Interpreters*, cit., pp. 218-219.

«In preda allo sconvolgimento e all'angoscia, uscii dalla città e andai a mettermi su un mucchio di rifiuti. Il mio corpo era divorato dai vermi; la terra bagnata degli umori che colavano dal mio corpo, e il mio corpo era pieno di vermi; e se mai un verme cadeva giù, lo prendevo e lo rimettevo al suo posto, dicendo: "Resta nello stesso posto in cui sei stato messo, finché tu non riceva ordini da colui che ti comanda» (trad. Capelli, *Testamento*, cit., p. 19)⁴².

L'affinità contenutistica di questo passo con l'aggiunta dei LXX⁴³ ha indotto finanche a postulare un'influenza diretta dell'apocrifo sulla versione greca. Un dato certo è che la scena riscuoterà notevole eco nell'esegesi cristiana.

Per quanto concerne la guarigione di Giobbe, il racconto canonico non ne specifica le modalità⁴⁴; nel *Testamentum*, invece, è il patriarca stesso a darne notizia: il recupero della salute sarebbe avvenuto grazie al dono da parte di Dio di tre fasce (o cinture) miracolose (τὰς τρεῖς χορδὰς), con le quali egli si sarebbe cinto i fianchi⁴⁵.

Particolarmente accentuato risulta nel *Testamentum* il ruolo di Satana, che si presenta non più come un "accusatore" ma assume qui il ruolo del vero antagonista di Giobbe, attuando, per ingannarlo, ricorrenti mutamenti d'aspetto. Dapprima si presenta a un'ancella della casa del patriarca chiedendole del pane sotto le mentite spoglie di un mendicante⁴⁶; quindi si reca in città travestito da re dei Persiani⁴⁷; infine avvicina la moglie di Giobbe con le sembianze di un mercante⁴⁸. Il tema del polimorfismo demoniaco, variamente ripreso in tutte le tradizioni "giobbiche" successive (giudaiche, cristiane, arabe), trova in questo testo – a quanto mi consta –

⁴² *Testamentum* 20,7-8: καὶ ἐν μεγάλῃ ταραχῇ καὶ ἀδημονίᾳ ἐξῆλθον τὴν πόλιν, καὶ καθεστῆς ἐπὶ τῆς κοπρίας σκωληκόβρωτον τὸ σῶμά μου εἶχον· καὶ συνέβρεχον τὴν γῆν ἐκ τῆς ὑγρασίας καὶ ἰχῶρες τοῦ σώματος σκώληκες πολλοὶ ἦσαν ἐν τῷ σώματί μου [...] (ed. Brock, p. 33).

⁴³ Sull'*amplificatio* dei LXX a Gb 2,9 cfr. *supra*, pp. 24-25.

⁴⁴ Cfr. in merito l'articolato studio di F. Mies, *Job a-t-il été guéri?*, *Gregorianum* 89/4 (2007), pp. 703-728.

⁴⁵ *Testamentum* 47,5-8. Il racconto precisa che si tratterebbe delle medesime fasce con cui il Giobbe biblico si era cinto i fianchi al momento della sua contesa con JHWH (cfr. Gb 38,3: «Cingiti i fianchi come un prode, io t'interrogherò e tu mi istruirai»).

⁴⁶ *Testamentum* 6,4.

⁴⁷ *Testamentum* 17,2.

⁴⁸ *Testamentum* 23,1.

una delle sue prime espressioni⁴⁹. Si tratta di uno dei motivi che autorizzano ad affermare che, con il *Testamentum*, appare ormai compiuto il passaggio, nella coscienza giudaica, dalla figura generica del satana-accusatore presente nel TM al personaggio Satana vero e proprio⁵⁰.

La moglie di Giobbe acquisisce nel testo apocrifio un ruolo di tutto rilievo, quasi di deuteragonista; e non è un caso che, diversamente che nel libro biblico, ne sia esplicitato il nome: *Sitidos*⁵¹. Per sostentare il marito, cui rimane legata nonostante le disgrazie e dal quale si reca ogni giorno a portare cibo, la donna si riduce a lavorare come serva⁵². Allorché, dopo anni di stenti e di amarezze, incontra sulla sua strada il diavolo travestito da mercante, giunge a vendergli i propri capelli in cambio di tre pani⁵³, atto che per una donna ebrea era disdicevole oltre che vergo-

⁴⁹ La singolare caratterizzazione di Satana come *trickster*, spirito beffardo che gode nel modificare e capovolgere in vario modo la realtà, può essere riconosciuta nel personaggio del *Testamentum*, come suggerito anche da G. Bonelli, *Il «Testamentum Iobi» e l'operato satanico*, Ricerche Teologiche 6/1 (1995), pp. 83-85. Per le caratteristiche pertinenti al diavolo come ingannatore cfr. anche J.B. Russel, *Il Diavolo nel mondo antico*, tr. it., Roma-Bari 1987, pp. 42ss.; interessante, peraltro, osservare che nelle tradizioni popolari il diavolo viene spesso a sua volta raggirato, non di rado dalle donne, sulla base del fatto che «il confronto diavolo-donna» è «una guerra tra simili»: G.L. Beccaria, *Il diavolo nella lingua e nei dialetti italiani*, in Corsini, Costa (a cura di), *L'autunno del diavolo*, 1, cit., p. 501; E. Zanone Poma, *Da "Signore degli animali" a "uomo selvatico": in merito ai supposti elementi tricksterici del diavolo folclorico*, in F. Barbano, D. Rei (a cura di), *L'autunno del diavolo*, 2, cit., pp. 237-242.

⁵⁰ Per la figura di *ha-sathan* nel libro di Giobbe, cfr. *supra*, pp. 23-24.

⁵¹ Il codice V presenta la variante *Sitis*, interpretabile come *lectio faciliior* e normalizzante. Sul significato del nome, che potrebbe essere un'abbreviazione di *Ausitidos*, cioè *originaria di Ausitide* – il paese di Giobbe secondo la traduzione dei LXX (1,1; 42,17b) – cfr. Capelli, *Testamento*, cit., p. 156. In ogni caso siamo di fronte a un "nome parlante", in cui si riconosce la radice del sostantivo σίτος, *pane*. E anche nel libro canonico la figura di questa donna, seppur cursoriamente, viene collegata all'atto della macinatura del grano allorché Giobbe paventa uno scenario nel quale sua moglie debba essere costretta a "macinare per un altro" (cfr. *supra*, Gb 31,10, p. 26).

⁵² Questo dato è menzionato anche nell'*amplificatio* di Gb 2,9d LXX, per la quale cfr. *supra*, p. 25, nota 60.

⁵³ *Testamentum* 23. La gravità del gesto viene efficacemente sottolineata nella descrizione della scena, che inquadra *Sitidos* mentre cerca di contrattare il prezzo del pane con il falso mercante e che infine si risolve, sotto gli occhi attoniti di tutti (πάντων βλέπόντων), a farsi recidere la chioma. L'importanza della capigliatura per una donna ebrea è ribadita in numerosi passi vetero- e neotestamentari, quali Is 3,16-17 («poiché si sono insuperbite le figlie di Sion [...] il Signore renderà tignoso il cranio delle figlie di Sion, il Signore denuderà le loro tempie»); 1Cor 11,5-6 («Ma ogni donna che prega

gnoso – anche perché spesso correlato a peccati di carattere sessuale⁵⁴. Ed è solo a questo punto che il *Testamentum* (26,2) pone sulle labbra di *Sitidos* la famigerata esortazione alla bestemmia, espressa in termini assai simili a quelli di Gb 2,9 (LXX), ove tuttavia essa ricorre quasi *ex abrupto* agli esordi della narrazione; l'apocrifo “giustifica” invece le parole della donna con il fatto che Satana, dopo averne scambiato i capelli con il pane, esercita una continuativa influenza su di lei ponendosi anche fisicamente alle sue spalle. Giobbe, da parte sua, reagendo alle esortazioni della moglie con un aspro rimprovero, mostra di essersi accorto di tale inquietante presenza⁵⁵. Nonostante la drammaticità di questo episodio, a *Sitidos* viene riservata una morte serena, allietata dalla visione, ricevuta per il tramite di Giobbe, dei propri figli coronati di gloria presso Dio⁵⁶. I suoi concittadini, memori della trascorsa ricchezza e generosità della donna, la onorano di degna sepoltura erigendole un tumulo proprio presso la casa che era crollata sui suoi ragazzi⁵⁷.

Quanto ai quattro amici di Giobbe, nel testo apocrifo essi sono presentati come re orientali⁵⁸, non diversamente dallo stesso Giobbe. Fra di

o profetizza senza velo sul capo, manca di riguardo al proprio capo [*scil.* all'uomo], poiché è lo stesso che se fosse rasata. Se dunque una donna non vuol mettersi il velo, si tagli anche i capelli! Ma se è vergogna per una donna tagliarsi i capelli e radersi, allora si copra»).

⁵⁴ Cfr. Garrett, *The “Weaker Sex”*, cit., p. 62.

⁵⁵ *Testamentum* 26,6: ἄρα σὺ οὐχ ὄρας τὸν διάβολον ὀπισθὲν σου στήκοντα καὶ ταράσσοντα τοὺς διαλογισμούς σου, ὅπως καὶ ἐμὲ ἀπατήσῃ; 27,1: ἐγὼ δὲ πάλιν στραφεὶς πρὸς τὸν Σατανάν εἶπον, ὀπισθεν ὄντα τῆς γυναικός μου, “ἐλθὲ ἐπὶ τὰ ἔμπροσθεν, πάύσαι κρυπτόμενος [...] ἐξελθὼν πολέμησόν με” (ed. Brock, p. 38). Susan R. Garrett (*The “Weaker Sex”*, cit., p. 59) puntualizza che il contatto di *Sitidos* con il demonio pone la donna nell'ossimorica condizione di essere vittima e al contempo inviata di Satana. Il modello biblico sottostante è, naturalmente, quello gene-siaco di Eva, che verrà esplicitato in gran parte dell'esegesi patristica successiva, a partire da Tertulliano. Cfr. sull'argomento G. Sfameni Gasparro, *La donna nell'esegesi patristica di Gen. 1-3*, in U. Mattioli, *La donna nel pensiero cristiano antico*, Genova 1992, pp. 17-50.

⁵⁶ *Testamentum* 40,3: ἴδετε τὰ τέκνα μου ἐστεφανωμένα παρὰ τῇ δόξῃ τοῦ ἐπουρανίου (ed. Brock, p. 49).

⁵⁷ *Testamentum* 40,10-13. Il presunto luogo di sepoltura di almeno uno dei figli di Giobbe, così come la tomba e il “villaggio” del patriarca, era destinato a diventare meta di pellegrinaggi da parte di ebrei, cristiani e musulmani, per i quali cfr. *infra, passim*, part. pp. 155 ss.

⁵⁸ Cfr. *Testamentum* 28,1.

loro sin dall'inizio si trova anche Elihu⁵⁹ il quale, con lo svilupparsi del racconto, si rivela essere un portavoce di Satana⁶⁰, destinato come tale alla condanna da parte di Dio; agli altri tre, invece, sarà riservato il perdono⁶¹. In generale, comunque, il ruolo degli amici assume nell'apocrifo una valenza assai meno rilevante che nel libro canonico, poiché essi rivestono la funzione piuttosto di consolatori che di interlocutori pronti al dibattito, all'accusa e al giudizio.

Particolare interesse meritano gli episodi conclusivi del *Testamentum*, nei quali un ruolo non secondario spetta alle tre figlie di Giobbe. Il patriarca riserva loro in eredità le tre fasce o cinture miracolose ricevute da Dio⁶², indossando le quali le giovani conseguono il duplice beneficio di essere al riparo dagli attacchi del demonio e di riuscire a intonare un inno in una lingua sconosciuta⁶³. Sarà Nereo, fratello di Giobbe, con l'aiuto dello Spirito Santo, a decifrare i loro canti misteriosi e a metterli per iscritto⁶⁴. Pochi istanti prima della morte del padre, infine, le giovani ricevono da lui rispettivamente una cetra, un incensiere e un tamburo; quindi, contemplandone l'anima ascendere al cielo su un carro luminoso⁶⁵, intonano canti in lingue sconosciute⁶⁶. L'anima di Giobbe viene

⁵⁹ Nel libro biblico, invece, Elihu si inserisce *ex abrupto* al termine della disputa fra Giobbe e i primi tre amici (cfr. Gb 32-37).

⁶⁰ Cfr. per esempio *Testamentum* 41,5: τότε Ελιους ἐμπνευσθεὶς ἐν τῷ Σατανᾷ ἐξεῖπέν μοι λόγους θρασεῖς (ed. Brock, p. 51).

⁶¹ *Testamentum* 43,1.

⁶² *Testamentum* 46,6-9: cfr. anche *supra*, p. 43, nota 45.

⁶³ *Testamentum* 48,3. Il legame così stabilito fra le figlie di Giobbe e le discipline musicali, strumentali e vocali, insieme con la menzione nel *Testamentum* di Giobbe musicista, è elemento da prendere in considerazione per spiegare i motivi che indurranno, in epoca medievale, ad attribuire a san Giobbe il patronato della musica. Cfr. *infra*, capp. V e VI.

⁶⁴ *Testamentum* 51.

⁶⁵ L'immagine del carro richiama la mistica ebraica della *merkaba* (= carro), collegata con la visione di Ez 1: cfr. in merito Philonenko, *Le Testament*, cit. pp. 17-18. In Ez 14,14.20 peraltro, forse non casualmente, ricorre la menzione di Giobbe come "uomo giusto", insieme a Noè e a un personaggio di nome *Danel*, che sembra essere in verità, piuttosto che il protagonista del libro biblico di Daniele, un eroe ugaritico celebrato per la sua giustizia e la sua pietà: cfr. J. Day, *The Daniel of Ugarit and the Hero of the Book of Daniel*, *Vetus Testamentum* 30 (1980), pp. 174-184. Sull'accostamento di Noè, Daniele e Giobbe cfr. *infra*, *passim*.

⁶⁶ *Testamentum* 52,4-7. È il caso di richiamare alcuni *loci paralleli* neotestamentari: e.g. At 21,9 (Filippo aveva quattro figlie vergini e dotate di doni profetici); 1Cor 14,6.13-14.22-23 (Paolo discute varie forme di carismi, fra i quali la glossolalia).

accolta tra le braccia di una figura non meglio specificata, nella quale sembra possibile riconoscere un angelo, forse identificabile con Michele⁶⁷.

Il *Testamentum* sembra essere stato scritto per porre in luce il valore della ὑπομονή⁶⁸. Una delle sue caratteristiche più notevoli è data dal fatto che la vicenda di Giobbe viene presentata non più come una storia di sofferenza “passiva”, ma come uno scontro fra Giobbe stesso e il demonio, protratto attivamente con alterne vicende, a mo’ di contesa atletica⁶⁹, per tutto il racconto. Satana, dunque, come si è accennato, nel *Testamentum* ha ormai assunto connotati precisi, in netto contrasto con il personaggio non ancora ben delineato del *śathan* operante nel libro biblico⁷⁰. La prassi operativa e gli attributi associati al diavolo in questo testo apocrifo saranno accolti e condivisi anche dalla riflessione cristiana. In modo particolare, il *Testamentum* presuppone l’identificazione di Satana con il serpente, come si evince dai passi riferiti al suo “portavoce” Elihu⁷¹. Tale identificazione, come è stato ampiamente evidenziato dalla critica, si ricollega al noto episodio di Genesi 3, modificandone *a posteriori* il significato. Siamo di fronte all’esito di un complesso pro-

⁶⁷ *Testamentum* 52,8-10. L’identificazione con l’arcangelo Michele, date le sue funzioni di psicopompo, viene proposta da Capelli (*Testamento*, cit., p. 178) sulla base di tradizioni parallele quali la *dormitio Mariae*. Tale identificazione sarà destinata a trovare vari echi nelle tradizioni arabe e largo seguito in quelle medievali (cfr. *infra*, capp. IV, V). Sull’argomento cfr. anche G. Otranto, *Il Liber de apparitione e il culto di San Michele sul Gargano nella documentazione liturgica altomedievale*, *Vetera Christianorum* 18 (1981), pp. 423-442; Id., *Il culto di San Michele dal Gargano a Mont Saint-Michel in Normandia alla Sacra in Val di Susa*, *Vetera Christianorum* 36 (1999), pp. 71-107; R. Infante, *Michele nella letteratura apocriфа del giudaismo del Secondo Tempio*, *Vetera Christianorum* 34 (1997), pp. 223-224.

⁶⁸ Il termine greco ὑπομονή è assai più pregnante del latino *patientia* e del generico “pazienza” che spesso lo traduce in italiano, e potrebbe meglio essere reso con *perseveranza*, *sopportazione*. La parola, già utilizzata nei poemi omerici, venne acquisita dal lessico filosofico, in particolare aristotelico e stoico; fu quindi ripresa in ambito vetero- e neo-testamentario e infine, nella letteratura cristiana, diventò termine tecnico per indicare la costanza del martire: sull’argomento cfr. V. Novembri, *Due epistole, una consolatio: Basilio di Cesarea a Nettario e alla sua consorte (ep. 5 e 6)*, *Vetera Christianorum* 40 (2003), pp. 328-331.

⁶⁹ Cfr. Rosa, *Giobbe ἀθλητής nei Padri*, cit., pp. 154-156.

⁷⁰ Cfr. Capelli, *Testamento*, cit., p. 122.

⁷¹ *Testamentum* 43,8: ἡγάπησεν τὸ τοῦ ὄφεως κάλλος, καὶ τὰς λεπίδας τοῦ δράκοντος; 43,12: ἰὸν ἀσπίδων ἔσχεν ἐν τῇ γλώσσῃ αὐτοῦ (ed. Brock, pp. 52; 53).

cesso ermeneutico, sviluppatosi in ambito mediogiudaico e cristiano, di cui il nostro testo apocrifo costituisce un momento cruciale⁷².

Ulteriore implicazione di quanto detto è la funzione ascrivita nel testo al genere femminile. Lo scontro fra Giobbe e il diavolo, infatti, raramente assume il carattere di un confronto diretto; esso si svolge per interposta persona e l'intermediario è costituito sempre da una donna, dapprima un'ancella, quindi *Sitidos*. Susan Garrett, argomentando contro l'opinione degli studiosi che pongono l'accento sulle caratteristiche positive delle figure muliebri nel *Testamentum*⁷³, sottolinea come il ruolo della moglie nei confronti di Giobbe, complice Satana, sia sovrapponibile a quello di Eva nei confronti di Adamo⁷⁴. A tal proposito la Studiosa osserva, per esempio, che l'ancella di Giobbe e *Sitidos* manifestano

⁷² Cfr., e.g., Is 27,1 («In quel giorno il Signore punirà... il Leviatàn serpente guizzante, il Leviatàn serpente tortuoso e ucciderà il drago che sta nel mare»); Sap 2,24 («Ma la morte è entrata nel mondo per invidia del diavolo; e ne fanno esperienza coloro che gli appartengono»); Ap 12,9 («Il grande drago, il serpente antico, colui che chiamiamo il diavolo e satana e che seduce tutta la terra, fu precipitato sulla terra e con lui furono precipitati anche i suoi angeli»). Il serpente genesiaco viene associato rispettivamente al diavolo e a uno degli angeli ribelli nella *Vita greca di Adamo ed Eva* (conosciuta anche come *Apocalisse di Mosè*) 16-18 e nel *I Libro di Enoch* 69,6. Cfr., infine, Iust., *Dial.* 124,3: καὶ τὴν πτώσιν τοῦ ἐνὸς τῶν ἀρχόντων, τουτέστι τοῦ κεκλημένου ἐκείνου ὄφεως, πεσόντος πτώσιν μεγάλην διὰ τὸ ἀποπλανῆσαι τὴν Εὐάν (ed. Bobichon, p. 518), e soprattutto Orig., *Princ.* 3,2,1: *Videndum nunc est secundum scripturas, quomodo contrariae virtutes vel ipse diabolus reluctantur humano generi, provocantes et instigantes ad peccatum. Et primo quidem in Genesi serpens Evam seduxisse perscribitur: de quo serpente in Ascensione Moysi, cuius libelli meminit in epistola sua apostolus Iudas, Michahel archangelus cum diabolo disputans de corpore Moysi ait a diabolo inspiratum serpentem causam extitisse praevaricationis Adae et Evae* (GCS 22, p. 244). Per un quadro più ampio si rimanda a Monaci Castagno, *Il diavolo e i suoi angeli*, cit., *passim*.

⁷³ Cfr. Garrett, *The "Weaker Sex"*, cit., pp. 59-66. Precipuo scopo del lavoro della Garrett è dimostrare che l'apocrifo giudaico presenta le donne con tratti decisamente negativi, ivi incluse le tre figlie di Giobbe, alle quali soltanto le cinture miracolose donate dal padre sembrano consentire un superamento di quello che appare il loro limite "ontologico". A quest'ultima posizione si oppone, invece, H. Omerzu, *Das bessere Erbe. Die privilegierte Stellung der Töchter Hiobs im Testament Hiobs*, in H. Omerzu, K. Greshcat (hg.), *Körper und Kommunikation. Beiträge aus der theologischen Genderforschung*, Leipzig 2003, pp. 57-93.

⁷⁴ La combinazione della storia di Giobbe con motivi appartenenti alla vicenda genesiaca, e in modo particolare il parallelismo Giobbe/Adamo e moglie di Giobbe/Satana affiorerà in quasi tutte le tradizioni sul patriarca di seguito analizzate. In proposito Glatzer ritiene che «The nature of the relationship between the two complexes and its relevance to the interpretation of the Book of Job would require a separate study» (*The Book of Job and Its Interpreters*, cit., p. 200).

in ogni atteggiamento un troppo forte legame con gli aspetti materiali del vivere, che le inchioda a una logica terrestre e transeunte, strettamente correlata, peraltro, al ciclo della vita, di cui momenti cruciali sono la generazione, la nutrizione e la cura dei defunti⁷⁵. Questo modo di essere sarebbe un *proprium* della creatura femminile e la renderebbe ontologicamente vulnerabile agli attacchi di Satana, il quale non a caso, nella letteratura canonica ed extracanonica, tende ad avvalersi di donne per portare a compimento i propri disegni⁷⁶.

Per quanto concerne il problema del male che inspiegabilmente colpisce il giusto, motivo generatore di molte delle aporie individuabili nel libro biblico, appare abbastanza evidente che il *Testamentum* neutralizza la radicalità della questione, presentando sostanzialmente la sofferenza di Giobbe come un segno di elezione divina e Satana come causa diretta di tale sofferenza e come un vero e proprio nemico di Dio⁷⁷.

⁷⁵ Garrett, *The "Weaker Sex"*, cit., p. 63.

⁷⁶ A corollario di questa constatazione si ricordi che, nel mondo antico in generale e cristiano in particolare, una delle vie che consente alle donne di assurgere alla virtù consiste appunto nell'assunzione di tratti virili. Un modello in tal senso è costituito dalla madre dei Maccabei (cfr. 2Mac 7,20-23 e l'apocrifo *IV Maccabei*), ripreso, per esempio, dall'atteggiamento di Macrina nella *Vita* omonima di Gregorio di Nissa. Il tema della *mulier virilis*, intrecciato con quello del ruolo della donna nel cristianesimo antico, ha generato una copiosa bibliografia, nel cui ambito cito, fra i numerosi titoli: E. Giannarelli, *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo*, Roma 1980; U. Mattioli, *Ἀσθένεια καὶ ἀνδρεία. Aspetti della femminilità nella letteratura classica, biblica e cristiana antica*, Parma 1983; R. Uglione (a cura di), *La donna nel mondo antico*, I. Atti del I Convegno Nazionale di Studi (Torino, 21-23 aprile 1986), Torino 1987; Id. (a cura di), *La donna nel mondo antico*, II. Atti del II Convegno Nazionale di Studi (Torino, 18-20 aprile 1987), Torino 1989; C. Mazzucco, *'E fui fatta maschio'. La donna nel cristianesimo primitivo (sec. I-III)*, Torino 1989; E. Prinzivalli, *Donna e generazione nei Padri della Chiesa*, in U. Mattioli (a cura di), *La donna nel pensiero cristiano antico*, Genova 1992, pp. 79-94; Ead., *Modelli ideali e vita vissuta della donna cristiana a Roma fra II e IV secolo*, *Helikon* 31-32 (1991-1992), pp. 351-373; Ead., *Perpetua, la martire*, in A. Fraschetti (a cura di), *Roma al femminile*, Roma-Bari 1994, pp. 153-186; K.E. Børresen (a cura di), *A immagine di Dio. Modelli di genere nella tradizione giudaica e cristiana*, tr. it., Roma 2002; C. Leonardi, F. Santi, A. Valerio (a cura di), *La Bibbia nell'interpretazione delle donne*. Atti del convegno di studi promosso dalla Fondazione E. Franceschini e dal Centro A. Pignatelli (Napoli, 27-28 maggio 1999), Firenze 2002; N.F. Berrino, *Mulier Potens: realtà femminili nel mondo antico*, Lecce 2005. Cfr. anche, per la concezione della donna nel mondo romano, C. Petrocelli, *La stola e il silenzio. Sulla condizione femminile nel mondo romano*, Palermo 1989.

⁷⁷ Legrain (*Variations musulmanes*, cit., p. 84) afferma che, nel *Testamentum*, soltanto l'esplicitazione della necessità di un'approvazione divina prima di mettere alla

3. *Talmud, midrashim e letteratura medievale*

Esiste una pluralità di interpretazioni su Giobbe trādate in epoca talmudica e ciò, a mio parere, non solo evidenzia che esistevano molti modi di leggere e spiegare la storia del patriarca, ma può corroborare la tesi che a tale pluralità di spiegazioni corrispondesse anche una pluralità di racconti, o quantomeno di tradizioni orali, della storia in questione⁷⁸.

Senza alcuna pretesa di esaustività⁷⁹ richiamerò qui di seguito alcune delle interpretazioni ricostruibili dai testi giudaici più importanti a partire dal giudaismo rabbinico, funzionali a illuminare la figura dell'uomo di Uz nella prospettiva di questo lavoro.

Il trattato *Baba Bathra* del Talmud Babilonese propone discordanti opinioni in merito alla collocazione cronologica e alla nazionalità di Giobbe, senza escludere l'ipotesi che egli non fosse stato figura storica⁸⁰. In particolare alcuni rabbini ne fanno un contemporaneo dei patriarchi, altri di Mosè (che è talora considerato autore del libro di Giobbe), dividendosi sulla sua appartenenza o meno al popolo d'Israele⁸¹; su quest'aspetto, invece, la *haggadah* più tarda non tollera incertezze, nella misura in cui non ammette l'ipotesi che un uomo di tale valore non sia ebreo⁸². Questo dato risulterebbe confermato dal fatto che a Giobbe venga attribuita capacità profetica, una qualità che, dopo la morte di Mosè, era ritenuta patrimonio esclusivo di Israele. Proprio su questa base, peraltro, altri rabbini smentiscono la sua appartenenza al popolo eletto, precisando che egli sarebbe stato uno dei sette profeti che esercitarono il

prova l'uomo sconfigge il rischio di una logica rigidamente dualistica, che collocherebbe *tout court* la sofferenza umana nel quadro di una lotta cosmica fra Dio e Satana.

⁷⁸ Si tratta di una considerazione che vale, naturalmente, non solo per la storia di Giobbe, ma anche per altre narrazioni bibliche.

⁷⁹ Un'analisi dettagliata delle tradizioni talmudiche e midrashiche su *Giobbe* richiederebbe, evidentemente, uno studio a parte.

⁸⁰ In *Baba Bathra* 15a un anonimo rabbino ipotizza che Giobbe non sia esistito se non "come parabola" o, secondo un'altra interpretazione, "per ammonimento" (il termine ebraico usato è *l'mashal*, e occorre dunque valutare la valenza semantica da attribuire alla preposizione שׁ): cfr. *The Babylonian Talmud. Seder Nezikin*, 2, ed. I. Epstein, London 1935, p. 74; L. Ginzberg, *Le leggende degli Ebrei*, 3, ed. it. a cura di E. Loewenthal, Milano 1999 (ed. or. *The Legend of the Jews*, 3, Philadelphia 1925), pp. 278-279.

⁸¹ *Baba Bathra* 15a-b.

⁸² Cfr. Ginzberg, *Le leggende degli Ebrei*, cit., p. 279.

proprio ministero presso i pagani (insieme con Balaam e suo padre e con gli stessi Elifaz, Bildad, Zofar ed Elihu)⁸³. Per quanto riguarda il matrimonio di Giobbe, viene accreditata l'opinione che egli avesse sposato Dina, figlia di Giacobbe, e che quindi, tramite la moglie, si fosse legato alla stirpe di Israele. Non è chiarito se si tratti di seconde o di prime nozze – si ricordi, invece, che nel *Testamentum* Dina è la seconda moglie di Giobbe, mentre alla prima viene dato il nome di *Sitidos*.

Ancora in *Baba Bathra* l'accusa insinuata da Satana contro Giobbe (cfr. Gb 1,6-7) al cospetto di JHWH è motivata dall'esigenza di proteggere la memoria della giustizia ineguagliabile di Abramo⁸⁴, nel timore che essa possa essere oscurata da quella dell'uomo di Uz. Si racconta, inoltre, che chiunque avesse ricevuto da Giobbe anche solo uno spicciolo, ne ricavava immancabilmente grande fortuna⁸⁵. È questo un elemento da rilevare, giacché negli incroci e negli intrecci successivi di tradizioni giudaiche, cristiane e arabe il gesto di Giobbe di elargire un'elemosina si presterà a sviluppi interessanti sul piano tanto letterario quanto iconografico.

Una corrente ben rappresentata della riflessione talmudica, indagando l'origine della sofferenza del patriarca con l'intento di preservare la giustizia divina, postula l'ipotesi che egli avesse perpetrato una qualche forma di ribellione, di eresia o comunque un errore, forse a lui stesso ignoti. Su questa linea, ancora il *Baba Bathra*⁸⁶ registra una discussione rabbinica in cui viene suggerita la possibilità che Giobbe, pur senza aver mai peccato "con le sue labbra" (cfr. Gb 2,10), avesse potuto peccare nel segreto del cuore. È, infine, contemplata l'eventualità che l'uomo di Uz, con talune sue affermazioni⁸⁷, avesse negato la resurrezione dei morti.

⁸³ *Baba Bathra* 15b; cfr. sull'argomento Déclais, *Les premiers musulmans*, cit., p. 172.

⁸⁴ Cfr. *Baba Bathra* 16a. Il tema della giustizia di Giobbe paragonata a quella di Abramo ricorre in numerosi testi ebraici medievali.

⁸⁵ *Baba Bathra* 16a.

⁸⁶ *Baba Bathra* 16a: «Raba said: With his lips he did not sin, but he did sin within his hearth» (*The Babylonian Talmud. Seder Nezikin*, 2, cit., p. 79).

⁸⁷ In particolare, è citato Gb 7,9 («Una nube svanisce e se ne va, così chi scende agli inferi più non risale»), interpretato come esplicita negazione, da parte di Giobbe, della resurrezione dei morti («Raba said: This shows that Job denied the resurrection of the dead»: cfr. *The Babylonian Talmud. Seder Nezikin*, 2, cit., p. 80).

Il Talmud Palestinese affronta sostanzialmente temi analoghi e anche in questo caso, nel contesto dell'annosa discussione sul periodo in cui Giobbe sarebbe vissuto, alcuni rabbini, come Simone ben Lakish, si fanno portavoce dell'opinione secondo cui egli non sarebbe mai esistito⁸⁸. Rabbi Abba invece, avallando la diffusa ipotesi di una contemporaneità di Giobbe con Giacobbe, indica nuovamente Dina come sua sposa⁸⁹.

Si discute anche sulla sincerità dei sentimenti nutriti da Giobbe per Dio, nonché sul ruolo dei tre amici: in particolare secondo rabbi Aqiba, Elihu sarebbe da indentificarsi con Balaam⁹⁰, l'ambiguo profeta pagano (cfr. Dt 23,6). Questo dato, forse, potrebbe essere posto in qualche relazione con il fatto che nel *Testamentum* il medesimo Elihu sia presentato come Satana.

Le discussioni su Giobbe nei midrashim sono così varie e ampie che risulta impossibile in questa sede darne circostanziatamente conto⁹¹. In numerosi midrashim anche medievali, come quello composto da Samuele ben Nissim Masnut di Aleppo, la giustizia di Giobbe viene confrontata con quella di Abramo, che viene considerata in genere superiore⁹².

Nell'ambito dei cosiddetti trattati extra-talmudici si segnalano numerosi riferimenti soprattutto in 'Aboth di Rabbi Nathan⁹³, un testo compilativo derivato da fonti diverse – fra cui certamente il *Testamentum* – che descrive Giobbe come prototipo di virtù ed *exemplum* di fede e lo considera appartenente al popolo giudaico in quanto nato già circonciso, come altri giusti veterotestamentari vissuti prima della Legge⁹⁴.

Riprese e sviluppi dei temi affrontati in epoca talmudica si registrano nella riflessione medievale giudaica su Giobbe, recentemente esaminata in chiave filosofica da Robert Eisen⁹⁵: tale riflessione riprende le inter-

⁸⁸ *Sotah* 5,5: «Job n'a pas existé et n'existera jamais» (*Le Talmud de Jérusalem*, 4, tr. par M. Schwab, Paris 1977, p. 290).

⁸⁹ *Sotah* 5,5.

⁹⁰ *Sotah* 5,5.

⁹¹ Cfr., e.g., *Pesiqta Rabbati* 165a; *Tanhuma Wayyera* 4.

⁹² Cfr. Glatzer, *The Book of Job and Its Interpreters*, cit., pp. 202-203.

⁹³ È il primo e più lungo di questi scritti: cfr. Aranda Pérez, García Martínez, Pérez Fernández, *La letteratura giudaica intertestamentaria*, cit., pp. 401-402.

⁹⁴ 'Aboth di Rabbi Nathan 7,21a; 2,18b.

⁹⁵ Cfr. R. Eisen, *The Book of Job in Medieval Jewish Philosophy*, New York 2004, part. pp. 203-230.

rogazioni su questioni quali la veridicità e la collocazione geografica della storia del patriarca, la sua validità universale, l'effettiva consistenza della sua virtù, il ruolo degli amici e in particolare di Elihu. Già a partire da Rashi (Troyes, 1040-1105) la "terra di Uz" viene identificata con Aram⁹⁶, a nord del Lago di Tiberiade, nel territorio dell'attuale Siria. Viene inoltre ribadita l'idea, funzionale alla teodicea⁹⁷, che Giobbe non fosse integralmente pio. L'esegeta di Troyes, in particolare, considera l'uomo di Uz vittima di alcune "imperfezioni" che richiedevano correzione: per esempio, un'eccessiva propensione per la loquacità e la ricerca di un dialogo troppo audace con il divino⁹⁸. Altri filoni esegetici, di cui un esponente di spicco è Maimonide (Cordoba, 1138-Il Cairo 1204), sottolineano la natura intellettuale, piuttosto che morale, della imperfezione di Giobbe, la riconoscono stigmatizzata soprattutto dai discorsi di Elihu e, dopo la teofania di Gb 38-41, mettono in luce come essa sia stata ammessa anche dallo stesso patriarca⁹⁹. Ne consegue che Elihu, nel giudaismo medievale, tende a essere interpretato come figura positiva in quanto, cercando risposte alle domande di Giobbe, prepara il terreno per l'apparizione di Dio¹⁰⁰.

Su questi punti l'esegesi ebraica medievale sembra discostarsi molto dalla coeva interpretazione cristiana dell'uomo di Uz¹⁰¹, la quale appa-

⁹⁶ L'identificazione è formulata interpretando Gn 22,20-21, secondo cui il fratello di Abramo, Nahor, avrebbe avuto come figli, fra gli altri, Uz e Kamuel padre di Aram (cfr. Glatzer, *The Book of Job and Its Interpreters*, cit., p. 199). Cfr. M. Perani, A. Simekh, *Frammenti ebraici di un commento medievale sconosciuto a Proverbi e a Giobbe*, *Annali di Storia dell'Esegesi* 9/2 (1992), p. 601.

⁹⁷ Il libro biblico è considerato veicolo principe del messaggio – cruciale per il pensiero ebraico – dell'incomprensibilità della provvidenza divina da parte dell'umano intelletto, a causa della intrinseca imperfezione del medesimo: cfr. Eisen, *The Book of Job in Medieval Jewish*, cit., p. 208.

⁹⁸ Sulla valutazione di Giobbe da parte di Rashi, Glatzer esprime un giudizio reciso: «Compositions such as Rashi's [...] describe Job as a completely devout man, then establish, somewhat arbitrarily and inconsistently, his error, in order to justify the obvious correction that is the purpose of the Lord's speeches. One notes that the authors would have preferred to concentrate on the piety of Job. It is the evidence of the text that compelled them to picture this piety as imperfect» (Glatzer, *The Book of Job and Its Interpreters*, cit., p. 204).

⁹⁹ Cfr. in particolare Maimonide, *Guida degli Smarriti* 3,22-23 e Eisen, *The Book of Job in Medieval Jewish*, cit., pp. 48-49.56-57.

¹⁰⁰ Nella tradizione zoharica Elihu è considerato un sostenitore della valenza redentrice del soffrire.

¹⁰¹ Cfr. *infra*, cap. V.

rirà piuttosto intesa a evidenziarne il valore esemplare e dunque, sostanzialmente, la perfezione. Tale differenza di prospettive può essere dovuta in primo luogo al fatto che nel Medioevo l'esegesi giudaica è ascrivibile a una matrice filosofica, mentre quella cristiana – come si vedrà – è di carattere prevalentemente popolare. Occorre, tuttavia, tenere altresì conto delle fonti a cui attingevano gli esegeti: in ambito giudaico, per esempio, si ha la percezione di trovarsi di fronte a letture dirette del libro biblico; in ambito cristiano, invece, dobbiamo ipotizzare piuttosto riletture contaminate da molteplici incroci testuali e finalizzate, sostanzialmente, a normalizzare e neutralizzare gli aspetti più dolorosi e sconcertanti della storia del patriarca.

III.

RILETTURE DI *GIOBBE*. LA TRADIZIONE CRISTIANA ANTICA

1. *Letteratura*

Nel quadro appena delineato, di per sé già polimorfo, dello sviluppo delle tradizioni “giobbiche”, a partire dalla seconda metà del I secolo d.C. si inserisce la tradizione cristiana che, come si vedrà, ha avuto nei confronti di Giobbe (libro biblico, storia, personaggio), approcci assai diversi. Nelle pagine che seguono, vista anche la crescente produzione bibliografica sull’argomento, ho ritenuto opportuno condurre una disamina soltanto di determinati temi affrontati dagli autori cristiani, valutando in particolare il loro approccio ad alcuni motivi cruciali della storia dell’uomo di Uz. Ho scelto, inoltre, di analizzare le testimonianze letterarie seguendo un percorso diacronico, al fine di meglio evidenziare l’evoluzione delle caratteristiche attribuite al personaggio a partire dalle fonti neotestamentarie fino a Gregorio Magno.

I riferimenti al patriarca e alla sua storia nella letteratura cristiana sono numerosi anche se, soprattutto per i primi tre secoli e con l’eccezione di Origene (i cui scritti su Giobbe conosciamo comunque in minima parte), poco sistematici e non organizzati in commenti *ex professo*. Il dato non stupisce, soprattutto se teniamo conto del fatto che, almeno in Occidente, occorre attendere la fine del III e l’inizio del IV secolo per riscontrare una letteratura esegetica nel senso pieno del termine, finalizzata cioè “direttamente” ed esplicitamente all’interpretazione dei testi biblici¹. Nel caso del libro di Giobbe, a questa constatazione generale si

¹ Cfr. M. Simonetti, *L’origine dell’esegesi cristiana in Occidente*, *Vetera Christianorum* 40 (2003), pp. 118.125.

deve aggiungere la consapevolezza che il testo, per la vicenda problematica e dolorosa che presenta, non appariva certamente uno dei primi su cui i cristiani desiderassero esercitare la propria riflessione.

Il peculiare ritardo nello sviluppo di un'esegesi biblica cristiana "diretta"² si rivela un vantaggio per la presente ricerca, il cui oggetto è costituito in primo luogo dall'esame di tradizioni "giobbiche" parallele e/o esterne rispetto a quella biblica. Gli elementi più indicativi in questo tipo di indagine, infatti, derivano proprio dai testi afferenti alla cosiddetta "esegesi indiretta", sostanzialmente diversi dai commenti *ex professo* al libro canonico.

1.1. *I primi tre secoli*

Nel Nuovo Testamento non ricorrono citazioni dirette del personaggio Giobbe o del libro omonimo, e ridotto appare anche il numero di allusioni e/o reminiscenze. L'esiguità e il limitato peso argomentativo delle menzioni segnalano dunque una ben scarsa incidenza del libro sugli scritti neotestamentari³. Unica eccezione è costituita dalla *Lettera di Giacomo*, la cui composizione viene in genere ascritta alla fine del I secolo⁴: qui si registra un circostanziato riferimento al personaggio di Giobbe. L'Autore attinge a un patrimonio culturale comune di matrice giudeocristiana, come conferma una serie di elementi esterni e interni, tra cui il linguaggio ricco di semitismi e la forte tensione escatologica. Temi ed espressioni dell'epistola sono stati variamente ricondotti a testi apocrifi e alla letteratura subapostolica: il quarto libro dei Maccabei, la *I Clementis* e, come si vedrà, lo stesso *Testamentum*⁵. Nella *Lettera di Giacomo* la menzione di Giobbe si colloca in una sezione in cui viene

² Cfr. M. Simonetti, *Esegesi biblica e storia del cristianesimo*, Vetera Christianorum 41 (2004), p. 13.

³ Sebbene attestino relazioni assai labili con il libro di Giobbe, si possono citare le seguenti pericopi: Mt 19,26 e Mc 10,27 (cfr. Gb 42,2); Lc 1,52 (cfr. Gb 12,19); 1Cor 3,19 (cfr. Gb 5,13); Fil 1,19 (cfr. Gb 13,16); 1Ts 5,22 (cfr. Gb 1,1.8; 2,3); 2Ts 2,8 (cfr. Gb 4,9); Ap 9,6 (cfr. Gb 3,21).

⁴ Cfr. P. De Ambroggi (a cura di), *La Sacra Bibbia. Le epistole cattoliche di Giacomo, Pietro, Giovanni e Giuda*, Torino-Roma 1967, p. 15. Cfr. anche R. Fabris, *Lettera di Giacomo. Introduzione, versione, commento*, Bologna 2004, p. 27.

⁵ Anche a tale eterogeneità di fonti, probabilmente, va attribuito il fatto che lo scritto cominciò a essere considerato canonico non prima del IV secolo [cfr. De Ambroggi (a cura di), *La Sacra Bibbia. Le epistole cattoliche*, cit., p. 19].

enfaticizzata la *restitutio ad integrum* di cui il patriarca poté godere, per volontà divina, al termine delle sue prove. La sua ὑπομονή appare una nozione già ben consolidata ed è addotta come esemplare:

ἰδοὺ μακαρίζομεν τοὺς ὑπομείναντας. τὴν ὑπομονὴν Ἰὼβ ἠκούσατε, καὶ τὸ τέλος Κυρίου εἶδετε, ὅτι πολὺσπλαγχνός ἐστιν ὁ Κύριος καὶ οἰκτίρων⁶.

L'Autore non dubita che il suo pubblico abbia "udito parlare" della ὑπομονή⁷ di Giobbe: se ne deduce che, prima della fine del I secolo in ambienti culturali giudeocristiani, il personaggio biblico era non solo noto, ma evidentemente connesso a una tematica etico-morale avente il suo fulcro nel concetto di ὑπομονή. Il fatto poi che l'Autore si avvalga del verbo ἀκούω per indicare il mezzo con cui il pubblico avrebbe conosciuto la vicenda del patriarca conferma che la cultura biblica non si trasmetteva esclusivamente attraverso la lettura diretta del testo; piuttosto, doveva far parte di un patrimonio più globale, trasmesso da una cultura orale basata sull'ascolto non solo dei testi "canonici" ma anche di racconti in seguito considerati extracanonici. Per quanto non facile da accertare, il ruolo cruciale dell'oralità per la diffusione, nell'ambito del cristianesimo, di temi biblici, di motivi catechetici, esegetici e dottrinali, è attualmente oggetto di un crescente consenso fra gli studiosi⁸. In tale prospettiva Manlio Simonetti ha recentemente evidenziato come l'ambito «della letteratura esegetica vada considerato, quanto alle nostre attuali conoscenze, soltanto come la punta di un grande *iceberg* rappresentato dall'attività esegetica svolta per la comunicazione orale, soprattutto at-

⁶ Gc 5,11: «Ecco, noi chiamiamo beati quelli che hanno sopportato con pazienza. Avete udito parlare della pazienza di Giobbe e conoscete la sorte finale che gli riserbò il Signore, perché il Signore è ricco di misericordia e di compassione». Una puntuale analisi della pericope e del contesto in cui è inserita è svolta da G. Marconi, *La nascita della pazienza di Giobbe. I*, in Marconi, Termini (a cura di), *I volti di Giobbe*, cit., pp. 69-80.

⁷ Giova ribadire che il termine ὑπομονή si colloca in un'area semantica diversa da quella del latino *patientia*. La traduzione dei LXX del libro di Giobbe rende con ὑπομονή almeno otto diversi vocaboli ebraici. Sull'argomento cfr. Scarpa, *La nascita della pazienza di Giobbe. II*, cit., pp. 81-84; cfr. anche *supra*, p. 47, nota 68.

⁸ Sulla questione cfr., e.g., lo studio di M. Banniard (a cura di), *Viva voce. Communication écrite et communication orale du IV^e au IX^e siècle en Occident latin*, Paris 1992, part. pp. 34-36.79-80.225-226.319-320.

traverso la predicazione omiletica. Soltanto se si ha presente tale constatazione, solo apparentemente ovvia, saremo in grado di approfondire la ricerca su questa materia fondandola su una salda piattaforma metodologica, che a tutt'oggi non appare ancora pienamente realizzata»⁹.

Dal momento che il *Giobbe* presentato in Gc 5,11 mostra pochi punti di contatto con il personaggio ribelle descritto nel libro biblico e dal momento che l'ambiente di composizione dell'apocrifo *Testamentum* potrebbe essere affine a quello della *Lettera di Giacomo*¹⁰, la critica ha ipotizzato che la descrizione ivi contenuta sia influenzata dalle caratteristiche del protagonista del *Testamentum*. Se si accoglie tale ipotesi, la *Lettera di Giacomo* sarebbe un caso esemplare di scritto entrato nel canone che trae spunti di ispirazione da un testo apocrifo, e questo proverebbe l'estrema fluidità e i variegati influssi testuali attraverso i quali si andavano costituendo la letteratura cristiana dei primi secoli e lo stesso canone neotestamentario¹¹.

Un preciso riferimento a *Giobbe* ricorre anche nella *Lettera ai Corinzi*¹² convenzionalmente attribuita a Clemente Romano. Composta con buona verosimiglianza negli anni 90 del I secolo¹³, costituisce il primo scritto cristiano di sicura origine romana; certamente è uno dei più an-

⁹ *Il cristianesimo antico*, in G.M. Vian (a cura di), *Storia del cristianesimo. Bilanci e questioni aperte*. Atti del seminario per il cinquantesimo del Pontificio Comitato di Scienze Storiche (Città del Vaticano, 3-4-giugno 2005), Città del Vaticano 2007, p. 13.

¹⁰ Cfr., e.g., M. Philonenko, *Le Testament de Job*, *Semítica* 18 (1968), p. 17; H. Balz, W. Schrage, *Le lettere cattoliche*, tr. it., Brescia 1978, pp. 101-102; Marconi, *La nascita della pazienza*, cit., p. 80. Particolarmente esplicite in merito sono le affermazioni di Besserman, *The Legend of Job*, cit., p. 49. Cfr. anche Fabris, *Lettera di Giacomo*, cit., p. 332.

¹¹ Cfr. J.H. Charlesworth, *Gli pseudoepigrafi dell'Antico Testamento e il Nuovo Testamento*, tr. it., Brescia 1990, pp. 160 e *passim*.

¹² Recentemente questo documento è stato oggetto di una riconsiderazione da parte di Emanuela Prinzivalli, che ha apportato nuovi elementi in vista di una migliore definizione della struttura e del profilo della comunità romana del I secolo [E. Prinzivalli, *La Prima Lettera di Clemente: le ambiguità di un conflitto*, *Annali di Storia dell'Esegesi* 26/1 (2009), pp. 23-46]; la Studiosa ne ha curato anche traduzione, commento ed edizione critica, in pubblicazione nel 2010. L'attribuzione a Clemente Romano è testimoniata per la prima volta da Eusebio, che cita Egesippo (*Hist. Eccl.* 4,22,1) e il vescovo Dionigi di Corinto (*Hist. Eccl.* 4,23,11), dalla cui testimonianza si evince anche che la lettera era proclamata pubblicamente nella chiesa di Corinto.

¹³ Cfr. Prinzivalli, *La Prima Lettera di Clemente*, cit., p. 23.

tichi e godette di considerevole diffusione¹⁴. In *IClem* 26,1-3, in particolare, viene esaltata la grandezza del δημιουργός quale si manifesterà attraverso la ἀνάστασις di coloro che lo hanno servito nella fede. In tale contesto viene richiamata dapprima la fenice, simbolo già pagano di rinascita¹⁵, quindi altri due passi riecheggiati dal *Salterio*¹⁶; al culmine della *climax* viene citato Gb 19,26. In modo più esplicito che nel testo dei LXX, nella *I Clementis* si registra un chiaro riferimento alla resurrezione della carne¹⁷. Ciò implica evidentemente che nella comunità di Roma, alla fine del I secolo, dovesse essere diffusa la concezione che vedeva in Giobbe un profeta della resurrezione.

La testimonianza della *I Clementis* appare ancora più importante se si pensa che essa, insieme con pochi altri scritti fra i quali la *Lettera agli Ebrei*, costituì una delle fonti per la scelta dei soggetti del repertorio iconografico paleocristiano¹⁸: una fonte alla quale, come vedremo, anche l'iconografia di Giobbe mostrerà di ispirarsi.

Altre due menzioni di Giobbe e della sua storia ricorrono nel *Dialogo con Trifone* di Giustino, anch'esso ascrivibile ad ambiente romano – sebbene l'Autore fosse di formazione culturale asiatica – e databile a poco oltre la metà del II secolo. Il satana-accusatore dal profilo ancora

¹⁴ Nella *I Clementis*, fra l'altro, sono senza dubbio rielaborati materiali afferenti alla tradizione orale, spunti catechetici e brani di carattere omiletico e liturgico, anche legati alla pratica sinagogale. Cfr. A. Quacquarelli, *I Padri Apostolici*, Roma 1976, pp. 42-48; E. Norelli, *La Bibbia come problema alle origini del cristianesimo*, in Id. (a cura di), *La Bibbia nell'antichità cristiana. I. Da Gesù a Origene*, Bologna 1993, p. 20.

¹⁵ Il simbolo fu mutuato dai cristiani per significare la resurrezione e con questa valenza ricorre anche nel repertorio iconografico cimiteriale: cfr. F. Bisconti, s.v. *Fenice*, in F. Bisconti (a cura di), *Temi di iconografia paleocristiana*, Città del Vaticano 2000, p. 180. Per la fede nella resurrezione in epoca protocristiana cfr., fra l'altro, G. Otranto, *Ezechiele 37,1-14 nell'esegesi patristica del secondo secolo*, *Vetera Christianorum* 9 (1972), pp. 55-76.

¹⁶ Per la prima menzione cfr. Sal 3,6 e Sal 27,7; per la seconda allusione cfr. Sal 87,11 e Sal 22,4.

¹⁷ *IClem* 26,3: καὶ πάλιν Ἰωβ λέγει· “Καὶ ἀναστήσεις τὴν σάρκα μου ταύτην τὴν ἀναντλήσασαν ταῦτα πάντα” (SC 167, p. 144). Significativamente, Clemente introduce il vocabolo σὰρξ, mentre nei LXX l'oggetto della resurrezione è indicato dal termine δέρμα, in parallelo con TM (‘ōr = pelle), *Vetus Latina* (*cutis*) e *Vulgata* (*pellis*). Per le problematiche legate al testo di questa pericope biblica cfr. *supra*, pp. 29-30.

¹⁸ Cfr. G. Otranto, *Alle origini dell'arte cristiana precostantiniana: interpretazione simbolica o storica?*, *Vetera Christianorum* 26 (1988), pp. 293-294. Il rapporto fra testi

incerto di Gb 1,2.2,1 è divenuto, nella lettura giustinea, ὁ διάβολος¹⁹ *tout court*: si tratta di un indicatore importante del processo di evoluzione di questa figura che, evidentemente, alla metà del II secolo era ormai avviato.

In un altro passo, invece, il personaggio Giobbe è menzionato in un contesto polemico nei confronti dei giudei, con l'intento di rivendicarlo al cristianesimo insieme ad altre figure di rilievo dell'AT²⁰. In tale prospettiva Giustino pone l'accento sul fatto che l'uomo di Uz, insieme con figure quali Abramo, Isacco, Giacobbe, Noè e le mogli dei patriarchi, agì con rettitudine pur essendo vissuto in un tempo in cui la Legge mosaica non era stata promulgata, dunque senza averla ancora conosciuta²¹: per questo egli avrebbe meritato la salvezza.

La prima riflessione di più ampio respiro su Giobbe si coglie, nell'ambito della letteratura cristiana, in Tertulliano, ove il personaggio assume per la prima volta uno *status* esplicito di *exemplum patientiae*. Punto chiave della celebrazione tertulliana di Giobbe è la capacità del sofferente di reagire alle insidie del diavolo con forza d'animo straordinaria²², messa in opera anche attraverso il biasimo espresso nei confronti

e iconografia in ambito paleocristiano è, allo stato attuale, oggetto di ricerche sempre più approfondite in Italia e all'estero.

¹⁹ *Dial.* 79,4: καὶ πάλιν ἐν τῷ Ἰώβ γέγραπται [...] ὅτι οἱ ἄγγελοι ἦλθον στῆναι ἔμπροσθεν κυρίου, καὶ ὁ διάβολος ἅμα αὐτοῖς ἐληλύθει (ed. Bobichon, p. 404).

²⁰ *Dial.* 46,3: Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ καὶ Νῶε καὶ Ἰώβ, καὶ εἴ τινες ἄλλοι γεγονόσιν πρὸ τούτων ἢ μετὰ τούτους ὁμοίως δίκαιοι [...] μηδὲν τούτων [*scil.* le prescrizioni giudaiche] φυλάξαντες, εἰ δοκοῦσιν ὑμῖν σωθήσεσθαι; (ed. Bobichon, pp. 296.298).

²¹ L'interrogazione sull'epoca in cui il patriarca sarebbe vissuto, come abbiamo visto, apparteneva anche al giudaismo rabbinico e divenne rapidamente un *topos* nel contesto dei dibattiti fra giudei e cristiani. Su tali dibattiti e sulle numerose problematiche a essi correlati la bibliografia è assai ampia: cfr., e.g., G. Otranto, *Esegesi biblica e storia in Giustino* (*Dial.* 63-84), Bari 1979, *passim*; J. Neusner, *Il giudaismo nei primi secoli del cristianesimo*, Brescia 1989; E. Norelli, *Il dibattito con il giudaismo nel II secolo*. Testimonia; *Barnaba*; *Giustino*, in Id. (a cura di), *La Bibbia nell'antichità cristiana*, cit., pp. 199-233; G. Otranto, *La polemica anti giudaica da Barnaba a Giustino*, *Annali di Storia dell'Esegesi* 14/1 (1997), pp. 55-82; I. Aulisa, C. Schiano, *Dialogo di Papisco e Filone giudei con un monaco*, Bari 2005.

²² Cfr. *De pat.* 14,2.3: *O felicissimum illum quoque qui omnem patientiae speciem adversus omnem diaboli vim expunxit, [...] quem diabolus totis viribus frustra cecidit! [...] constitit nobis in exemplum et testimonium tam spiritu quam carne, tam animo quam corpore patientiae perperandae* (CCL 1/1, p. 315).

della moglie, presentata come *iam malis delassata et ad prava remedia suadens*²³. La ferma opposizione di Giobbe alle blasfeme esortazioni della donna è presentata da Tertulliano come diretta resistenza al diavolo. Il dato si innesta, peraltro, sulle concezioni misogine dello scrittore africano, che lo avevano portato a qualificare in generale la donna, sulla scorta del racconto genesiaco, come *diaboli ianua*²⁴. Anche in Tertulliano, come già nel *Testamentum*, si registra un collegamento tra Giobbe e i vermi. Il *De patientia*²⁵ presenta e loda il patriarca nell'atto di ricollocare al loro posto sulla propria carne i vermi che incidentalmente se ne fossero allontanati. Si tratta di una scena che rimane impressa nel lettore e che, descritta con molteplici varianti, percorrerà come un fiume carsico tutta la storia dell'esegesi e delle tradizioni collegate a Giobbe. La caratterizzazione negativa della moglie e, soprattutto, la menzione dei vermi hanno portato alcuni studiosi²⁶ a ipotizzare un rapporto fra il *De patientia* e il *Testamentum*. È un rapporto che sembra confermato anche da un altro testo tertulliano, il *De fuga in persecutione*²⁷ in cui il polemist, considerando le malattie, il logorio della carne causato dai vermi e le

²³ *De pat.* 14,4.

²⁴ *Cfr. De cultu fem.* 1,1,2: *Vivit sententia Dei super sexum istum in hoc saeculo: vivat et reatus necesse est. Tu es diaboli ianua* (CCL 1, p. 343). La *iunctura diaboli ianua*, coniata da Tertulliano, è ripresa, a quanto mi consta, solo nel XII secolo dallo (Pseudo) Agostino Belgico nei suoi sermoni (*nonne ipsa diaboli ianua est et nonne via iniquitatis est?* cfr. A. Mai, *Nova Patrum Bibliotheca*, 1, Romae 1852, p. 451). Su questa *iunctura* e sul ruolo e la visione della donna nel mondo cristiano e nel mondo classico, ulteriori riflessioni in Prinzivalli, *Modelli ideali e vita vissuta della donna cristiana*, cit., *passim*; S. Santelia, *Introduzione*, in Ead. (a cura di), *Prospero di Aquitania*, *Ad coniugem suam. In appendice: Liber epigrammatum*, Napoli 2009, pp. 29-40, part. p. 33.

²⁵ *De pat.* 14,5: *Quid ridebat Deus, quid dissecabatur malus, cum Iob... erumpentes bestiolae inde in eosdem specus et pastus refossae carnis ludendo revocaret!* (CCL 1/1, p. 315).

²⁶ Cfr. M. Delcor, *Le Testament de Job, la Prière de Nabonide et les traditions targoumiques*, in S. Wagner (hgb.), *Bibel und Qumran (Festschrift für H. Bradtke)*, Berlin 1968, pp. 60-61; J. Daniélou, *Les origines du christianisme latin*, Paris 1978, p. 151.

²⁷ Tertulliano, identificando la persecuzione con un agone che il cristiano deve sostenere nei confronti del diavolo, individua nella vicenda di Giobbe un caso emblematico di tale condizione. *De fuga* 1,5: *Sic et agonem intellegi capit persecutionem; 2,2-3: Nihil satanae in servos Dei vivi licebit, nisi permiserit dominus [...]. Habes exemplum Iob, cui diabolus nullam potuit incutere temptationem, nisi a Deo accepisset potestatem* (CCL 2/2, pp. 1136.1137). Rosa (*Giobbe ἁθλητής nei Padri*, cit., p.

esortazioni della moglie come veri e propri strumenti di cui si serve il diavolo per tentare Giobbe, ne sintetizza l'incidenza attraverso il motivo della contesa "atletica" contro Satana, motivo anch'esso ben attestato nel *Testamentum*. L'opera tertulliana, dunque, costituisce non soltanto una delle prime attestazioni in ambito esegetico della figura del "Giobbe paziente", ma anche il primo atto di un collegamento dell'esegesi cristiana antica con il testo apocrifo e/o con tradizioni a esso collegate.

Molti dei temi affrontati nel *De patientia* sono ripresi e approfonditi da Cipriano, il quale sia nel *De bono patientiae*²⁸ che nel *De mortalitate*²⁹, richiama la presenza di vermi sulle piaghe di Giobbe e ripropone l'interpretazione della moglie come *instrumentum diaboli*. Nel terzo libro dei *Testimonia ad Quirinum*³⁰ il vescovo cartaginese focalizza la sua attenzione sulle virtù morali di Giobbe, che viene indicato come modello non solo di pazienza, ma anche di carità. Ancora in

166) evidenza in Tertulliano il silenzio su Giobbe-atleta. I primi due capitoli del *De fuga in persecutione*, tuttavia, inducono a pensare che, attraverso la mediazione del ruolo ascrivito al martire, si possa già individuare nel polemista africano la tendenza ad attribuire qualità atletiche a Giobbe, avviando così un processo che porterà a identificare il patriarca, oltre che con un atleta, con una figura martiriale.

²⁸ *De bono pat.* 18: *Sic Iob examinatus est et probatus et ad summum fastigium laudis patientiae virtute proventus. Quanta adversus eum diaboli iacula emissa, quanta admota tormenta! [...] Accedit vulnere vastitas et tabescentes ac fluentes artus vermium quoque edax poena consumit. Ac ne quid omnino remaneret quod non Iob in suis temptationibus experiretur, armat diabolus et uxorem, illo antiquo nequitiae suo usus ingenio, quasi omnes per mulierem decipere posset et fallere, quod fecit in origine* (CCL 3A, pp. 128-129).

²⁹ *De mort.* 10: *Sic Iob post rerum damna, post pignorum funera vulneribus quoque et vermibus graviter adflictus non victus est sed probatus, qui in ipsis conflictationibus et doloribus suis patientiam religiosae mentis ostendens ait: Nudus exivi de matris utero, nudus etiam ibo sub terram. Dominus dedit et Dominus abstulit: sicut Domino visum est, ita factum est. Sit nomen Domini benedictum. Et cum eum uxor quoque compelleret, ut vi doloris inpatiens aliquid adversus Deum querula et invidiosa voce loqueretur, respondit et dixit: Tamquam una ex ineptis mulieribus locuta es. Si bona exceperimus de manu Domini, mala non tolerabimus? [...] Itaque illi Dominus Deus perhibet testimonium [...]* (CCL 3A, p. 21).

³⁰ Un quadro chiaro emerge anche solo leggendo i titoli delle sezioni del terzo libro in cui compaiono i più frequenti richiami a Giobbe: *Bonos quosque et iustos plus laborare, sed tolerare debere, quia probantur; Numquam mussitandum, sed circa omnia quae accidunt benedicendum Deum; Neminem sine sorde et sine peccato esse; Nihil licere diabolo in homine, nisi Deus permiserit; Viduam et pupillos protegi oportere* (CCL 3, pp. 74.76.77.79).

De bono patientiae, quindi, Giobbe viene avvicinato a Tobia³¹: si tratta forse della prima occorrenza cristiana di un accostamento destinato a larga fortuna in ambito sia letterario che iconografico; tale accostamento presenta un corollario estremamente interessante nelle aggiunte della *Vulgata* al libro di Tobia³². Il senso della meditazione ciprianea su *Giobbe* è chiaro se si tiene conto del contesto in cui essa si sviluppò, la persecuzione di Decio e gli anni che seguirono, particolarmente tumultuosi in Africa. Sollecitare l'interesse dei fedeli nei confronti di un personaggio considerato giusto, paziente nella sofferenza e premiato infine dal Signore per la sua pietà doveva apparire al vescovo una strategia vincente per rafforzare fede, coesione e coraggio in una comunità cristiana in serie difficoltà disciplinari come quella di Cartagine.

In Clemente Alessandrino si registra per la prima volta un approccio di più ampio respiro al libro e al personaggio di Giobbe, identificato negli *Stromateis* con il vero *gnostico*, che notoriamente incarna, nella meditazione clementina, il perfetto cristiano. L'atteggiamento di ὑπομονή e di εὐλογία proposto come ideale di vita cristiana viene esemplificato attraverso il duplice riferimento al modello di Giobbe e di Giona³³. Né mi pare si possa considerare accidentale l'avvicinamento, in ambito esegetico, di due personaggi che condivideranno anche, frequentemente, il medesimo contesto iconografico. L'insistenza sul concetto di ὑπομονή non oblitera le molteplici virtù attribuite a Giobbe dal testo biblico e ribadite anche dal vescovo di Alessandria³⁴.

³¹ *De bono pat.* 18: *Nec tamen Iob gravibus et densis conflictationibus frangitur quominus inter illas angustias et pressuras Dei benedictio victrix patientia praedictetur. Tobias quoque post iustitiae et misericordiae suae opera magnifica luminum amissione temptatus, in quantum patienter caecitatem pertulit, in tantum granditer Deum patientiae laude promeruit* (CCL 3A, p. 129).

³² Il libro è tradito solo nella versione dei LXX e nella *Vulgata*; il testo latino presenta alcune *amplificationes* in cui viene tracciato un parallelismo fra la storia di *Tobias* o *Tobi* (l'antroponimo *Tobit* è attestato dai LXX e dai frammenti ebraici scoperti a Qumran), omonimo padre di Tobia (o Tobiolio), e quella di Giobbe, per cui cfr. anche *infra*, p. 85, nota 147.

³³ *Str.* 2,20,103: ταύτην κτήσεται τὴν ὑπομονὴν ὁ γνωστικός ἢ γνωστικός, εὐλογήσει πειραζόμενος ὡς ὁ γενναῖος Ἰώβ, ὡς Ἰωνᾶς εὐξεται καταπινόμενος ὑπὸ κήτους (GCS 52, p. 170). Cfr. Gb 1,1.

³⁴ Cfr. *Str.* 4,16,106: Ἰώβ δὲ ἦν δίκαιος καὶ ἄμεμπτος, ἀληθινὸς καὶ θεοσεβής, ἀπεχόμενος ἀπὸ παντὸς κακοῦ (GCS 52, p. 295). Rosa (*Giobbe ἀθλητής nei Padri*,

Richiamandosi a Gb 28,22 («L'abisso e la morte dicono: con gli orecchi ne udimmo la fama») Clemente³⁵, come in seguito Origene e altri autori, difende la fede nella discesa agli inferi di Cristo³⁶.

È stato ripetutamente sottolineato che molti riferimenti a Giobbe in Clemente Alessandrino sembrano occasionati dalla riflessione sul personaggio quale è presentato nella «cornice» del libro biblico; in realtà, a me pare piuttosto che sia plausibile l'ipotesi di una conoscenza da parte del vescovo alessandrino di altre tradizioni relative a Giobbe che lo qualificavano come modello indiscusso di pazienza (si pensi, appunto, al *Testamentum*). Clemente³⁷ rivela una conoscenza di prima mano della vicenda, e sembra che abbia spesso in mente la storia del giusto di Uz mentre sviluppa il proprio pensiero, pur senza esplicitare costantemente i paralleli biblici. Tale atteggiamento potrebbe indicare che, nella tarda seconda metà del II secolo, la

cit., p. 157) evidenzia questo passo come uno dei momenti più significativi della presentazione clementina di Giobbe.

³⁵ Str. 6,6,45: διόπερ ὁ κύριος εὐηγγελίσατο καὶ τοῖς ἐν ᾿Αιδου. φησὶ γοῦν ἡ γραφή· «λέγει ὁ ᾿Αιδης τῇ ἀπωλείᾳ· εἶδος μὲν αὐτοῦ οὐκ εἶδομεν, φωνὴν δὲ αὐτοῦ ἠκούσαμεν» (GCS 52, p. 454).

³⁶ L'idea della discesa agli inferi di Cristo è sottesa da testi quali 1Pt 3,19 («E in spirito andò ad annunziare la salvezza anche agli spiriti che attendevano in prigione» e 4,6: «infatti è stata annunciata la buona novella anche ai morti...») e, per altro verso, Ef 4,8 ss. («Per questo sta scritto: “ascendendo in cielo ha portato con sé dei prigionieri”»). Cfr. in merito Otranto, *Esegesi biblica e storia in Giustino*, cit., pp. 141.148 (e bibliografia ivi citata); E. Norelli, *La discesa di Gesù agli inferi nelle testimonianze dei primi due secoli*, in F. Bosin, C. Dotolo (a cura di), *Patì sotto Ponzio Pilato...*, Bologna 2007, pp. 133-158. Sebbene esista un certo numero di testi, canonici e pseudoepigrafici, che trattano l'argomento (oltre a 1Pt 3,19-20 e a Ef 4,8, basti pensare al *Libro dei Vigilanti* o all'*Ascensione di Isaia*), una descrizione circostanziata del *descensus Christi ad Inferos* ricorre solo nella seconda parte del testo apocrifo noto come *Vangelo di Nicodemo* o *Atti di Pilato* (17-27), risalente a non prima del V secolo d.C. (ma la genesi della storia è ovviamente anteriore). Vi si narra come, nel periodo intercorso fra la sua morte e la resurrezione, Cristo abbia compiuto la *κατάβασις*, liberando tutti i giusti dell'AT da Adamo a Giovanni Battista, accompagnandoli alle porte del Paradiso, abitato fino a quel momento solo da Enoch e da Elia; Satana sarebbe stato incatenato: cfr. K. von Tischendorf (ed.), *Evangelia Apocrypha*, Lipsiae 1876², pp. 389-432; M. Erbetta (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, 1/2, Casale Monferrato 1981, pp. 231-234.237-239.274-287; J.K. Elliott (ed.), *The Apocryphal New Testament*, Oxford 1993, pp. 164-169 (ivi bibliografia).

³⁷ Un'analisi dell'interpretazione del libro di Giobbe ad opera di Clemente Alessandrino è condotta da M.G. Bianco, *Interpretazioni di Giobbe nella patristica delle origini*, in Marconi, Termini, *I volti di Giobbe*, cit., pp. 111-124, cui rimando per ulteriori esemplificazioni.

storia e il personaggio di Giobbe erano ampiamente integrati nella cultura biblica della comunità cristiana di Alessandria.

Dalla medesima area geografica proviene uno dei più notevoli contributi alla costituzione dell'immagine di Giobbe nei primi secoli dell'era cristiana, quello offerto da Origene. In riferimento al libro biblico l'Alessandrino, oltre a esercitare una fecondissima attività di esegesi "indiretta", elaborò un ciclo omiletico³⁸ a noi tramandato soltanto parzialmente³⁹. Di tale ciclo omiletico Ilario di Poitiers doveva aver composto una traduzione latina, attualmente perduta⁴⁰. Manlio Simonetti sottolinea che gli scritti origeniani su Giobbe sono aperti all'allegoria, ma non sistematicamente. Questo perché la storia del patriarca appariva adatta di per sé a un'interpretazione morale senza che fosse necessario andare troppo oltre la *lettera* del testo⁴¹.

³⁸ I frammenti del lavoro origeniano sul patriarca appartengono alla *catena* su *Giobbe*, stampata in quattro volumi editi da Ursula e Dieter Hagedorn, *Die älteren griechischen Ketenen zum Buch Iob*, PTS 40, 48, 53, 59, Berlin-New York 1994, 1997, 2000, 2004 (cfr. su Origene in particolare PTS 40, pp. 107-108). Il ciclo omiletico origeniano, secondo una testimonianza di Girolamo (*ep. ad Paulam* 33,4), doveva essere costituito da 22 sermoni. Simonetti osserva che i testi nella loro interezza, evidentemente, non erano a disposizione dell'*excerptor* che compilò la *catena*, come sembra dimostrare il fatto che i frammenti catenari insistono solo su alcune pericopi: cfr. M. Simonetti, M. Conti, *Giobbe*, Roma 2009, p. 12 (ed. or. Downers Grove, IL 2006: di questo volume è stata stampata anche una traduzione italiana per i tipi di Città Nuova, Roma 2009). Il *corpus* omiletico origeniano è attualmente oggetto di studio da parte di C. Zamagni, che ne sta pubblicando un'edizione critica con commento.

³⁹ I testi stampati in PG 12,1031-1050 (*Selecta in Iob*) e PG 17,57-106 (*Enarrationes in Iob*) sono stati assemblati da diverse edizioni delle *catenae* origeniane. Sembra che PG 12, derivante dall'edizione di Ch. De la Rue (che a sua volta utilizzò un manoscritto parigino della *catena* di Niceta) contenga maggiore quantità di materiale spurio rispetto a PG 17, sebbene si registrino sovrapposizioni quasi *ad verbum* di numerosi passi: sulla questione cfr. PTS 40, p. 108. Sulla linea di Ursula e Dieter Hagedorn, anche Simonetti privilegia PG 17.

⁴⁰ L'esistenza della traduzione ilariana è attestata da Girolamo, *De viris inlustribus* 100: *Est eius [scil. Hilarii] [...] Tractatus in Hiob, quos de Graeco Origenis ad sensum transtulit* (ed. Ceresa Gastaldo, Firenze 1988, pp. 204.206). La notizia sembra confermata da una lettera inviata a Gregorio Magno da Liciniano vescovo di Cartagine (*Reg. epp.* 1,41a): *Habemus sane libellos sex beati Hilarii episcopi Pictaviensis, quos de graeco Origenis in latinum vertit; sed non omnia secundum ordinem libri sancti Iob exposuit* (MGH *Epp.* 1, p. 60). Questa informazione, se attendibile, potrebbe dimostrare che non soltanto l'*excerptor* della *catena*, ma già lo stesso Ilario di Poitiers non aveva a disposizione la serie omiletica origeniana nella sua interezza. O forse si deve pensare che essa non fosse uscita completa dallo *scriptorium* di Origene?

⁴¹ Cfr. Simonetti, Conti, *Giobbe*, cit., p. 13.

Origene è persuaso che le sofferenze di Giobbe, come in genere quelle dell'uomo, abbiano lo scopo di metterne in luce la virtù: si affaccia chiaramente l'idea di una funzione pedagogica del dolore⁴². Al patriarca, inoltre, ascrive il titolo di μακάριος⁴³ e lo assimila, con la sua incrollabile ὑπομονή, a un ἀθλητής che riceve la meritata ricompensa dopo aver sostenuto la prova⁴⁴.

A più riprese Origene dichiara di considerare argomento centrale del libro biblico la figura del diavolo sconfitto dalla pazienza del protagonista⁴⁵. In tale logica, la stessa moglie di Giobbe⁴⁶ e i suoi amici⁴⁷ sono percepiti e ripetutamente designati come strumenti dei quali il diavolo si serve.

La riflessione origeniana su Gb 2,9 si sviluppa a partire dalla concezione tradizionale del ruolo della donna per cui, sulla base del racconto genesiaco (Gn 2,18), ella è posta accanto all'uomo per aiutarlo. In tale prospettiva l'Alessandrino ricorda come alcuni affermino che l'esortazione alla bestemmia rivolta a Giobbe sarebbe stata in realtà pronunciata dal diavolo εἰς αὐτὴν τυπωθέντα: egli giudica infatti impossibile che un uomo così retto possa aver avuto una moglie capace di tanta bla-

⁴² Si tratta di una concezione richiamata, per esempio, in *Princ.* 3,2,7: *Propterea docet nos scriptura divina omnia quae accidunt nobis tamquam a deo illata suscipere, scientes quod sine deo nihil fit* (GCS 2/5, p. 255).

⁴³ *Enarr. in Iob* 2,18: ὁ γὰρ μακάριος οὗτος, πανταχόθεν βαλλόμενος, ἀσφαλέστερον ἵστατο, καὶ μυρία βέλη δεχόμενος, οὐκ ἐνεδίδου (PG 17,61).

⁴⁴ *Enarr. in Iob* 40,35: ἤδη ἄθλον αὐτῷ δίδωσιν ὁ Θεός. [...] τὰ μὲν τέλεια τῶν ἀγωνισμάτων τοῖς καλῶς ἀθλήσασιν μετὰ τὸν βίον ἀπόκειται τοῦτον (PG 17,97); *Enarrationes in Iob* 42,49: ὁ γενναῖος ἀθλητής, καὶ πάντα πειρασμὸν ὑποστάς, ἀνδρείοτατος Ἰὼβ, ἄθλα λαμβάνει τῆς ὑπομονῆς αὐτοῦ (PG 17,105). Cfr. su questi loci anche Rosa, *Giobbe ἀθλητής nei Padri*, cit., p. 159.

⁴⁵ Cfr. *Princ.* 3,2,1: *Totus autem liber, qui scriptus est de Iob, quid aliud quam de diabolo continet [...] Qui tamen per eius patientiam vincitur. In quo libro multa responsis suis edocuit dominus de adversante nobis virtute draconis istius* (GCS 22/5, p. 246).

⁴⁶ Vale la pena segnalare che anche il commento ai *Salmi* di Ilario di Poitiers sembra essere stato composto parafrasando largamente l'opera di Origene: dunque, si capisce come, nel *Tractatus in ps.* 118, 17,10, il vescovo di Poitiers presenti la moglie di Giobbe in prospettiva totalmente negativa, sullo sfondo della vittoriosa contesa del patriarca contro il diavolo: *validissimum diaboli proeliatorem Iob sola uxor eius temptavit inflectere* (CSEL 22, p. 512).

⁴⁷ Gli amici sono dichiarati in più di un'occasione *empi* ed espressamente assimilati agli ἐτερόδοξοι (cfr. *Enarr. in Iob* 21,65, PG 17,77): il pensiero corre agli gnostici contro i quali Origene stesso polemizzava, in particolare i valentiniani.

sfemia, a meno di non pensare che ciò sia accaduto per il totale sconvolgimento interiore causatole dalle disgrazie⁴⁸. Si noti che Origene accoglie qui un'opinione, evidentemente circolante nel suo ambiente e già testimoniata dal *Testamentum*, secondo cui il diavolo si caratterizza per il suo trasformismo. È altresì possibile che, almeno in parte, i giudizi origeniani sulla sposa di Giobbe siano tributari della valutazione negativa della donna diffusa fra gli autori cristiani antichi⁴⁹.

Un altro elemento significativo dell'interpretazione origeniana è la menzione dei vermi proliferanti sul corpo del patriarca⁵⁰. Si aggiunga anche il parallelismo Noè-Daniele-Giobbe, che nelle *Omellerie su Ezechiele* Origene conferma con convinzione, riprendendo gli echi di una tradizione esegetica in via di consolidamento⁵¹.

Per quanto attiene l'idea che Giobbe avesse profetizzato la resurrezione della carne, Origene sembra dividerla, come dimostra il fatto che, sulla scia dell'Autore della *I Clementis*, anch'egli cita Gb 19,25-27 nell'ambito di una riflessione sulla resurrezione⁵², attestando dunque la sempre maggiore importanza che essa andava acquisendo nella coscienza cristiana.

Dagli aspetti del personaggio e della storia di Giobbe messi in luce da Origene ritengo si possa inferire che l'Alessandrino possedesse una co-

⁴⁸ *Enarr. in Iob* 2,15: τινὲς δὲ φασιν οὐδὲ τῆς γυναικὸς εἶναι τὰ ῥήματα, ἀλλ' αὐτὸν (scil. διαβόλον) εἰς αὐτὴν τυπωθέντα ταῦτα φθεγγόσθαι· οὐδὲ γὰρ ἦν τὴν γυναῖκα τοῦ Ἰὼβ τοιαύτην εἶναι· πλὴν εἴ τις λέγοι, συμφορᾷ περιτραπέισαν, τοιαύτην αὐτὴν γενέσθαι (PG 17,60-61).

⁴⁹ Su questo tema e sul convincimento di una ontologica inferiorità femminile, già teorizzata nel pensiero aristotelico, si è soffermata, fra gli altri, E. Prinzivalli, *Origene*, in E. Dal Covolo (a cura di), *Donna e matrimonio alle origini della chiesa*, Roma 1996, pp. 63-82. Cfr. anche *supra*, p. 49, nota 76.

⁵⁰ Cfr. per es. *Enarr. in Iob* 40,35: ὅτε, νοήσας ὡς σκώληκας ἀνάγειν αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ σώματος, οὐ νενίκηται ἀπὸ τῶν πόνων (PG 17,97).

⁵¹ In *Hom. in Ez.* 4,4-8 si registra una vera e propria costellazione di riflessioni che, a partire da Ez 14,14, sulla scia dell'esegesi rabbinica, collega i tre personaggi di Noè, Daniele e Giobbe. Tale raffronto costituisce un filone particolarmente fecondo nell'esegesi e nell'iconografia cristiane. In particolare, Noè viene considerato simbolo dei sacerdoti, Daniele dei continenti e Giobbe degli uomini sposati. Cfr. B. Kress, *Noah, Daniel and Job – the Three Righteous Men of Ezekiel 14.14 in Medieval Art*, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 67 (2004), p. 259; cfr. anche *infra*, pp. 90, 104 e *passim*.

⁵² La citazione, pressoché sovrapponibile al locus omonimo dei LXX, riguarda specificamente Gb 19,26: cfr. *In Matth.* 17,29.

noscenza – difficile dire se diretta o meno – del *Testamentum* e/o dei suoi contenuti e/o di tradizioni a esso collegate. Ciò mi pare tanto più plausibile tenendo conto che proprio l'Egitto, come si ricorderà, sembra essere stato l'ambiente d'origine del *Testamentum*.

Da Origene in poi, in generale, si registra una più intensa frequentazione esegetica della figura di Giobbe⁵³. Le ragioni di questo recupero si collegano per un verso a una progressiva maturazione dottrinale e teologica del pensiero cristiano e, per altro verso, alle circostanze storiche. Il III secolo, infatti, soprattutto con Decio (249-251), Valeriano (253-259) e Diocleziano (284-305), vide la diffusione sul territorio dell'impero di persecuzioni sistematiche nei confronti di coloro che professavano la nuova fede. Ed è proprio la storia del cristianesimo nel III secolo, dunque, che deve aver influenzato il passaggio dall'interpretazione soteriologica di Giobbe alla sua presentazione come figura martiriale e, quindi, come *exemplum Christi*. Siamo di fronte a un esempio emblematico del fatto che l'esegesi biblica non è mai avulsa dal contesto storico di pertinenza e dalla *societas* cristiana in cui viene prodotta: la pratica esegetica, anzi, è essa stessa riflesso ed espressione di precise istanze storiche e può pertanto contribuire alla ricostruzione della storia del cristianesimo⁵⁴.

Con i trenta frammenti di un'opera sul libro di Giobbe attribuita a Metodio d'Olimpo siamo di fronte a un esempio di esegesi allegorica⁵⁵, spesso condotta a scopo di edificazione morale. Poiché anche in questo caso si tratta di un testo derivato dalle *catenae*, non è possibile determinare se l'opera originaria fosse un commento continuo oppure una serie di omelie. Dai frammenti superstiti, comunque, sembra di poter dedurre che l'attenzione del vescovo di Olimpo si sia concentrata soprattutto su

⁵³ Cfr. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985, p. 74.

⁵⁴ Cfr. Otranto, *Esegesi biblica e storia*, cit., *passim*; Simonetti, *Esegesi biblica e storia del cristianesimo*, cit., pp. 8-9.

⁵⁵ Sebbene Metodio sia noto come uno degli oppositori di Origene e dunque come autore poco disposto a fruire dei metodi interpretativi elaborati nella scuola di Alessandria, la sua esegesi si arricchisce molto delle intuizioni dell'allegorismo origeniano, al quale forse il vescovo di Olimpo non fu inizialmente ostile: cfr. E. Prinzivalli, *L'esegesi biblica di Metodio di Olimpo*, Roma 1985, pp. 24-29.

alcune pericopi: Gb 9; 25; 27-29; 38; 40⁵⁶. L'interpretazione è sviluppata in prospettiva rigorosamente cristologica, con una costante interazione del libro veterotestamentario con il NT, che diviene chiave di lettura privilegiata della vicenda giobbica. Così, per esempio, l'esegesi di Gb 38,16 («Sei mai giunto alle sorgenti del mare e nel fondo dell'abisso hai tu passeggiato?») serve a ricordare che solo Gesù ha "passeggiato negli abissi" dopo la morte per liberare dagli inferi le anime dei giusti⁵⁷. Giobbe non è tanto oggetto di indagine in quanto personaggio da proporre come *exemplum*; è piuttosto la sua vicenda a offrire spunti per meditare sulla condizione umana, con particolare riguardo al mistero del dolore. Il vescovo di Olimpo insiste sull'onniscienza divina, al cui cospetto la creatura umana è misera cosa. L'epifania di JHWH (Gb 38-41) porge a Metodio l'occasione di riflettere sul ruolo nella vita degli uomini del demonio, adombrato dalle descrizioni di Behemot e Leviatan. Nel trattare la questione l'esegeta fa ricorso, ancora una volta, alla metafora atletica⁵⁸.

La cosiddetta *Apocalisse di Paolo*, nota anche come *Visio Pauli*, costituisce una importante testimonianza della fioritura del filone letterario apocalittico in Occidente e fu composta presumibilmente fra III e IV secolo⁵⁹. Il testo trådito da una delle numerose versioni latine dell'opera si sofferma sul momento in cui dal corpo ulcerato di Giobbe cadono vermi della lunghezza di "quattro dita", attribuendo inoltre la famigerata

⁵⁶ Cfr. PTS 40, cit., p. 109.

⁵⁷ *Frag.* 21: εἰς ἄβυσσον πολλοὶ καταβέβηκασιν· καταβέβηκασι δέ, ὥστε δέσμιοι εἶναι, οὐχ ὥστε περιπατεῖν ἐν αὐτῇ. Ἰησοῦς μόνος ἐν ἄβυσσῳ περιεπάτησεν ὡς ἐλεύθερος (GCS 27, p. 517). È evidente l'intento di sottolineare la fede nella discesa agli inferi di Cristo, già riscontrata chiaramente in Clemente Alessandrino: cfr. *supra*, p. 64.

⁵⁸ *Frag.* 23: ὡς ἀθλητής, μάθανε τὰ περὶ τοῦ δράκοντος, τοῦ ἀνταγωνιστοῦ (GCS 27, p. 518).

⁵⁹ La tradizione manoscritta dell'opera, molto diffusa nel Medioevo, è estremamente complessa: la redazione originale in greco, non pervenuta, è ascrivibile forse al III secolo; fra le versioni più tarde (latina, copta, siriana, armena, slava), quella che sembra maggiormente avvicinarsi alla redazione originale sarebbe una traduzione latina di ambiente egiziano. Cfr. L. Moraldi (a cura di), *Apocrifi del Nuovo Testamento*, 2, Torino 1971, pp. 1855-1863; M.P. Ciccarese (a cura di), *Visioni dell'aldilà in Occidente. Fonti modelli testi*, Firenze 1987, pp. 41-45; Elliott (ed.), *The Apocryphal New Testament*, cit., pp. 616-644; J.N. Bremmer, I. Czachesz (eds.), *The Visio Pauli and the Gnostic Apocalypse of Paul*, Leuven 2003, pp. 3-6 e *passim*.

esortazione alla bestemmia non alla moglie del patriarca, ma direttamente al diavolo⁶⁰. Se l'immagine dei vermi sembra ormai essere, verso la fine del III secolo, un motivo consueto nell'esegesi di *Giobbe*, sorprende tuttavia nella *Visio Pauli* l'esplicito "faccia a faccia" del diavolo con il patriarca. Si tratta di un motivo – a quanto mi consta – attestato qui per la prima volta ma destinato anch'esso, come vedremo, a non rimanere isolato nell'ambito delle tradizioni giobbiche.

1.2. *Il Giobbe didimiano*

Un commento al libro di Giobbe di Didimo il Cieco è stato restituito frammentario dalla tradizione catenaria e per intero da uno⁶¹ dei papiri scoperti a Tura nel 1941. Poiché l'opera, tanto nella testimonianza papiracea quanto nelle *catenae*, non prosegue oltre Gb 17, è verosimile che l'interruzione risalga all'Autore stesso⁶². Siamo di fronte a un testo in cui l'uso dell'allegoria è più contenuto rispetto alle altre opere didimiane e questo, probabilmente, anche per motivi analoghi a quelli già evidenziati nel caso di Origene: il libro di Giobbe, dato il messaggio morale di cui era portatore, non sempre necessitava di interpretazioni allegoriche per risultare perspicuo⁶³.

In linea generale Didimo, rafforzando motivi già espressi nell'esegesi dei suoi predecessori, presenta l'uomo di Uz come modello, valido tanto per i contemporanei quanto per i posteri, di coraggio, sopportazione e sottomissione alla volontà divina⁶⁴, oltre che come esempio di

⁶⁰ *Visio Pauli* 49: *Ego autem sum Iob qui multum laboravi xxx annorum tempus ex ichore plagae; et quidem inter inicia vulnera que exiebant de corpore meo erant sicut grana tritici. Tercia vero die facti sunt sicut pes asini; vermes autem qui cadebant iii^{or} digitos longitudinem: et apparuit mihi tercio diabolus <et> dicit mihi: Dic verbum aliquid in dominum et morere* (ed. M.R. James, in *Apocrypha anecdota*, 1, pp. 40-41).

⁶¹ Cfr., sul codice papiraceo in questione, A. Heinrichs, PTA 1, pp. 11-12.

⁶² Cfr. Simonetti, Conti, *Giobbe*, cit., p. 15.

⁶³ Cfr. *ibidem* e Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, cit., p. 212. La reazione "antiochena" all'allegorismo di matrice origeniana nel IV secolo avanzato era assai consistente. Questo potrebbe essere un motivo, come sottolinea lo Storico romano, che indusse in Didimo qualche cautela ulteriore nell'uso dell'allegoria. A proposito del commento didimiano a *Giobbe*, comunque, anche E. Prinzivalli osserva che «l'edificazione morale e spirituale si trae facilmente dalla lettera del testo»: cfr. E. Prinzivalli (a cura di), *Didimo Alessandrino il Cieco, Lezione sui Salmi. Il Commento ai Salmi scoperto a Tura*, Milano 2005, p. 25.

⁶⁴ *In Iob* 2,6: ἐπιτρ[έπει] καὶ τοῦτο ὁ κύριος πρὸς ἡμ[ετέ]ραν ὠφελίαν, ἵνα χαρακτηρ[ῇ] καὶ τύπο[ς] ἀνδρείας καθάπερ ἐν [στηλ]ογραφ[ί]αις ὁ Ἰωβ θεθεῖς σκο[π]ῶς

testimonianza profetica della resurrezione⁶⁵. Anche Didimo, poi, ricorre alla metafora atletica⁶⁶.

Quanto alla riflessione sul diavolo, il maestro alessandrino concorda con la maggior parte degli esegeti nel ribadire che il diavolo non avrebbe mai potuto agire contro Giobbe in mancanza di un esplicito permesso divino. Citando Gb 1,12⁶⁷, tuttavia, aggiunge un'annotazione originale: se il demonio non si fosse allontanato anche fisicamente da Dio, gli sarebbe stato impossibile portare a termine il suo compito; da qui la memoria di Didimo risale alla vicenda di Caino, del quale viene detto che, dopo aver perpetrato il delitto e ricevuto il sigillo divino, ἐξῆλθεν ἀπὸ προσώπου τοῦ Θεοῦ (Gn 4,16).

In riferimento alle parole pronunciate dalla moglie in Gb 2,9, anche anche Didimo ricorre al paragone con la tentazione edenica operata su Eva⁶⁸, a riprova del fatto che, nella coscienza degli esegeti del IV secolo, il processo di identificazione del serpente di *Genesi* con il diavolo era ormai pressoché compiuto.

Anche nell'esegesi didimiana, infine, il ruolo degli amici di Giobbe assume una connotazione decisamente negativa. Didimo li descrive come codardi e incapaci di scoprire virtù in sé e negli altri; in particolare, commentando Gb 15,13, li accusa di aver frainteso le parole di Giobbe al punto da scambiare per βλασφημία quella che era invece la sua suprema παρρησία⁶⁹.

1.3. *I Padri cappadoci*

Le citazioni di Basilio su *Giobbe* testimoniano l'avvio, nell'esegesi del Cappadoce, di un vero e proprio processo di "santificazione" del-

τῆς τοιαύτης ἀρετῆς καὶ τοῖς τί[ο]τε καὶ τοῖς] μεταγενεστέροις ὑ[πάρξ]η, ὁ κα[ὶ] γέγονεν (PTA 1, p. 138).

⁶⁵ Cfr. in *Iob* 10,21a: οὐ δεῖ λογί[ζε]σθ[αι], ὅ[τι] [ἀ]νάστασιν [νεκρῶν ἀν]α[ί]ρεῖ ὁ Ἰὼβ (PTA 3, p. 174); in *Iob* 14,15a: δεῖξαι βουλόμενος, ὅτι οὐ μόνον τὸ σῶμα ἀνίσταται, ἀλλὰ καὶ ἡ ψυχὴ (PTA 33/1, p. 152).

⁶⁶ Cfr. in *Iob* 2,6: αὐτοῦ γὰρ [ἔστιν] τοῦ ἀθλητοῦ καὶ ἀγωνισ[τοῦ ἀ]κουσα[υ] λέγοντος (PTA 1, p. 138).

⁶⁷ Il testo dei LXX, sul quale Didimo lavorava (così come gli altri esegeti in lingua greca), conclude Gb 1,12 con l'espressione καὶ ἐξῆλθεν ὁ διάβολος παρὰ τοῦ Κυρίου: cfr. PTA 1, p. 88.

⁶⁸ In *Iob* 2,9: ἴσως δι' αὐτῆς τὸν Ἰὼβ ὡς καὶ διὰ τῆς Εὔας τὸν Ἀδὰμ ἀπατήσειεν (PTA 1, p. 146). Il tema era ormai divenuto un *topos* collaudato.

⁶⁹ Cfr. PTA 33/1, p. 168.

l'uomo di Uz⁷⁰. Nella *Omelia 21*, riprendendo il *topos* di Giobbe capace di sopportare pazientemente le sventure, Basilio descrive la moglie come *instrumentum diaboli*⁷¹: un dato che, sebbene sia ormai da considerarsi topico, appare nel testo del Cappadoce fortemente enfatizzato⁷². All'atteggiamento negativo della donna, naturalmente, si contrappone come sempre la pazienza del patriarca⁷³. Nella *Omelia sul Salmo 29*⁷⁴ si segnala invece la menzione dei vermi sulle carni di Giobbe – che peraltro Basilio ricorda anche altrove⁷⁵ – in termini assai simili a quelli riscontrati nel *Testamentum*. Con un'epistola a Gregorio di Nazianzo, Basilio esorta l'amico alla meditazione della Scrittura per un confronto quotidiano con le vicende e i sentimenti in essa presentati. Per dimostrare la validità della sua affermazione, il vescovo di Cesarea accenna alla storia di alcuni personaggi identificandoli con le qualità da essi manifestate e mostrando dunque come sia possibile trovare di volta in volta nella Bibbia la figura più vicina alla propria disposizione d'animo. In questa prospettiva Giobbe è proposto come vero e proprio “maestro” di coraggio, capace di affrontare con dignità le più gravi sciagure e di resistere alla sofferenza⁷⁶.

Nelle *Regulae asceticae* il Cappadoce sviluppa una serie di riflessioni morali, per le quali si avvale spesso dell'*exemplum* di Giobbe. Egli

⁷⁰ Cfr. sul tema M. Girardi, *Basilio di Cesarea e il culto dei martiri nel IV secolo. Scrittura e tradizione*, Bari 1990, pp. 41, 228; Id., *Basilio di Cesarea interprete della Scrittura. Lessico, principi ermeneutici, prassi*, Bari 1998, p. 236.

⁷¹ *Hom. 21,11*: οὐκ ἔχων τοίνυν ὃ τι ποιήσει λοιπὸν ὁ πολέμιος, ἐπὶ τὴν τῆς ἀρχαίας ἐπιβουλῆς ἔρχεται μνήμην, καὶ τὴν τοῦ γυναικίου διάνοιαν ὑποσύρας εἰς ἀσεβῆ γνῶμην καὶ βλάβημον, δι' ἐκείνης σαλεύειν ἐπειράτο τὸν ἀθλητὴν (PG 31,560).

⁷² Cfr. ancora *Hom. 21,11*: Ὁ δέ [...] πρὸς τὴν γυναιῖκα καθάπερ πρὸς πολέμιαν ἀποστραφεὶς (PG 31,561).

⁷³ *Hom. 21,12*: ὁρᾷς ὅποσα ὁ δίκαιος Ἰὼβ ἐκ τῆς ὑπομονῆς ἑαυτῷ συνέλεξεν ἀγαθά; (PG 31,564).

⁷⁴ *Hom. in Ps. 29,2*: ἀπολωλέκει τὴν κτῆσιν· τέκνων ἐστέρητο· ἰχώρας αὐτῷ καὶ σκώληκας ἢ σὰρξ ἀπέξεσεν (PG 29,309). Cfr. *Testamentum* 20,8: καὶ ἰχώρες τοῦ σώματος σκώληκες πολλοὶ ἦσαν ἐν τῷ σώματί μου (ed. Brock, p. 32). Per la questione cfr. *supra*, pp. 42-43 e I. Trabace, *Basilio di Cesarea. Hom. in Ps. XXIX. Introduzione, edizione critica preparatoria, traduzione e note di commento*, tesi di dottorato discussa a Bari, aa. 2006/2007, pp. 90-93; Ead., *Le fonti dell'Hom. in Ps. 29 di Basilio di Cesarea*, *Vetera Christianorum* 44 (2007), p. 288.

⁷⁵ Cfr. *Hom. 21,11*.

⁷⁶ *Ep. 2,3*: ἀνδρείαν δὲ παιδεύεται παρὰ τοῦ Ἰὼβ, ὃς [...] διέμενεν ὁ αὐτὸς ἀταπείνωτον πανταχοῦ τὸ τῆς ψυχῆς φρόνημα διασώζων (ed. Courtonne, p. 9).

sottolinea, così, che a un uomo continente non si addice il troppo ridere, senza però escludere la possibilità che la risata assuma talvolta nella Bibbia connotazioni positive: in questo contesto, menzionando fra l'altro anche Gn 21,6 e Lc 6,21, cita Gb 8,21⁷⁷ come caso esemplificativo di una pericope biblica in cui lo scrittore sacro non allude alla semplice ilarità in quanto tale, ma all'autentica gioia dell'anima⁷⁸. Nel precisare poi quale sia la disposizione d'animo che un cristiano dovrebbe avere nei confronti del prossimo, Basilio individua come primo riferimento Mt 25,40, ma a esso fa seguire, quasi senza soluzione di continuità, il richiamo al δίκαιος Ἰώβ, modello da additare non solo a coloro che amano Dio, ma anche agli amanti di Cristo⁷⁹. La riflessione sulla vicenda di Giobbe, infine, consente di rispondere negativamente al quesito se sia possibile a Satana impedire i propositi dei santi⁸⁰. Siamo ormai in un contesto teologico e culturale in cui appare pienamente compiuta la "cristianizzazione" del patriarca veterotestamentario.

Fra le opere di Gregorio di Nissa una delle più rilevanti in riferimento alla tradizione su Giobbe è la biografia della sorella Macrina, composta poco dopo la morte di lei, avvenuta nel 379. La donna viene descritta ed elogiata come una creatura perfetta nella pratica dell'asceti e nell'esercizio di tutte le virtù cristiane. L'esempio del patriarca acquista rilievo in riferimento alle sofferenze di Macrina morente e favorisce una coerente saldatura fra il motivo atletico della resistenza al dolore e la tensione ascetico-mistica propria del Nisseno. L'uomo di Uz non è più soltanto il protagonista di una storia che lascia spazio alla riflessione o

⁷⁷ «Colmerà di nuovo la tua bocca di sorriso e le tue labbra di gioia».

⁷⁸ *Regula fusius tractatae*, interr. 17,1: καὶ τὸ ἐν τῷ Ἰώβ δὲ κείμενον· ἀληθινὸν δὲ στόμα ἐμπλήσει γέλωτος. Ταῦτα γὰρ πάντα ἀντὶ ἰλαρότητος ἐπὶ τῆς κατὰ ψυχὴν ἀγαλλιᾶσεως εἴληπται τὰ ὀνόματα (PG 31,961). Cfr. sul tema M. Girardi, *Dall'esultanza allo sberleffo: Basilio di Cesarea e la tradizione basiliana*, in C. Mazzone (a cura di), *Riso e comicità nel cristianesimo antico*. Atti del Convegno di Torino (14-16 febbraio 2005), Alessandria 2007, pp. 216-220.

⁷⁹ *Regulae brevius tractatae*, interr. 160: ἀλλ'ὥς φιλόθεοι καὶ φιλόχριστοι, δι' ὑπομονῆς τελείας, γένωνται καύχημα τοῦ Κυρίου, εἰς ὄνειδος τοῦ διαβόλου, ὡς ὁ δίκαιος Ἰώβ (PG 31,1188).

⁸⁰ *Regulae brevius tractatae*, interr. 275: ὅσα μὲν οὖν ἐν προθέσει τῆς ψυχῆς καὶ κρίσει κεῖται, ταῦτα ἐγκόψαι οὐδενὶ τρόπῳ δυνατόν ἐστι τῷ Σατανᾷ [...] ἐν δὲ ὑπομονῇ, ὡς ὁ Ἰώβ, ὅς, τοσαῦτα ὑπὸ τοῦ διαβόλου παθὼν [...] οὐκ ἐξέστη τῆς εὐσεβοῦς κρίσεως (PG 31,1273).

il giusto capace di pazienza da cui si può imparare; è divenuto ormai a pieno titolo, come già si è visto in Basilio, un modello di santità. Non a caso la santità di Macrina viene, per così dire, ratificata dal paragone con Giobbe⁸¹ e in tal modo, fra l'altro, il patriarca diviene per la prima volta un *exemplum* valido anche per le donne⁸². Il riferimento a Giobbe in questa sezione della *Vita Macrinae* indica comunque che il personaggio aveva assunto un ruolo tipico nella letteratura consolatoria cristiana⁸³. È di analogo tenore l'orazione funebre per Pulcheria, la figlia di Teodosio: un caso in cui il Nisseno, per confortare l'imperatore, attribuisce peculiare attenzione ai tratti atletici di Giobbe, di cui esalta ὑπομονήν e ἀνδρείαν⁸⁴.

In un'opera composta sulla traccia della *Vita Macrinae*, la *Vita Melaniae*, attribuibile forse al monaco Geronzio, Giobbe viene adottato come *exemplum* per gli sposi. Il patriarca, infatti, è modello di carità e generosità per Piniano e Melania *iunior*, allorché elargiscono elemosine dal proprio ingente patrimonio e aprono la loro casa ai poveri⁸⁵.

Nelle opere di Gregorio di Nazianzo ricorrono frequenti riflessioni sul senso del dolore, anche personale, al punto che l'Autore accosta

⁸¹ *Vita Mac.* 18: καὶ ὥσπερ ἐπὶ τῆς τοῦ Ἰὼβ ἱστορίας ἀκούομεν, ὅτι πανταχόθεν τῇ σηπεδόνι τῶν τραυμάτων ὅλῳ τῷ σώματι διὰ ἰχθῶρων ὁ ἀνὴρ συντηκόμενος [...] (SC 178, p. 198). Si noti che il Nisseno utilizza il verbo ἀκούω per descrivere la modalità con cui viene trasmessa la conoscenza della storia di Giobbe. Pur senza investire questo dato di eccessivo valore, non ci si può esimere dal segnalare un collegamento con i toni della *Lettera di Giacomo*, che presentava il medesimo verbo (cfr. *supra*, p. 57): in entrambi i casi, verosimilmente, siamo in presenza della “spia” di come la tradizione “giobbica” circolasse anche a livello orale. Cfr. anche V. Marotta, *La base biblica della Vita Macrinae*, *Vetera Christianorum* 5 (1968), pp. 74-75.

⁸² Cfr. *La Vita di S. Macrina*, a cura di E. Giannarelli, cit., p. 116. La sensibilità veterotestamentaria e lo stesso articolarsi della storia di Giobbe non sembravano consentire facilmente l'estensione alle donne di questo modello, che si avviò invece a sviluppi significativi proprio in conseguenza della stesura, da parte del Nisseno, della biografia di una donna cristiana.

⁸³ Sull'uso di *Giobbe* da parte di Basilio nei testi consolatori cfr. anche Novembri, *Due epistole una consolatio*, cit., p. 331; Basilio, *Epistole 1-46*, a cura di M. Forlin Patrucco, Torino 1973, p. 288.

⁸⁴ Cfr. *In Pulcher.* 876 (ed. Spira, p. 470). Cfr. Rosa, *Giobbe ἀθλητής nei Padri*, cit., p. 163.

⁸⁵ *Vita Mel.* 9: κατὰ τὸν μακάριον τοῦ Κυρίου θεράποντα Ἰὼβ ἡ θύρα αὐτῶν παντὶ ἀδυνάτῳ ἦν ἡνεωγμένη (SC 90, p. 144).

esplicitamente se stesso a Giobbe, attribuendosi il titolo di ἄλλος... Ἰὼβ⁸⁶. L'*Orazione 21*, un panegirico in onore di Atanasio di Alessandria, ripercorre la vita del vescovo e descrive le traversie da lui affrontate in quanto difensore del credo niceno contro l'arianesimo: il testo è intessuto di paragoni con la vicenda di Giobbe. Se è vero dunque, afferma il Cappadoce, che spesso gli uomini giusti sembrano essere abbandonati nelle mani degli empi, ciò avviene affinché essi possano manifestare e mettere a frutto le proprie virtù: ταῦτα πειθέτω σε καὶ λέγων καὶ πάσχων Ἰὼβ⁸⁷. La moglie del patriarca inoltre, in una visione che ormai può considerarsi stereotipata, è presentata in luce negativa: in particolare, osserva Gregorio, le parole della donna dovettero essere per Giobbe più difficili da sopportare di qualunque altro tormento, poiché aggiungevano al dolore fisico la sofferenza morale⁸⁸.

1.4. *L'esegesi antiochena*

Gli esponenti della corrente esegetica "antiochena", in particolare Teodoro di Mopsuestia, Teodoreto di Ciro e soprattutto Giovanni Crisostomo, dedicarono al libro di Giobbe un'attenzione tutt'altro che episodica, pur evitando accuratamente, per esempio, di attribuirgli il ruolo di *figura Christi*. Teodoreto di Ciro, in particolare, citando il patriarca non più di una trentina di volte e sempre in testi esegetici "indiretti", mostra di avere familiarità con la sua figura e la sua storia e tende a presentarlo come un modello di coraggio e di stoica sopportazione del dolore⁸⁹.

⁸⁶ Cfr. *Carm. de seipso* 19,31: Ἄλλος Ἰὼβ νέος εἰμί· τὸ δ' αἴτιον οὐκέθ' ὁμοῖον (PG 37,1273); 42,10-11.14-15: ὦ σοφίη, σύ διδάξον ὅθεν τόσον ἄχθος ἔμοιγε. / πῶς μόγος εὐσεβέεσσι, καὶ οὐ μόγος ὀλλυμενοῖσιν; [...] / ἦ ῥά μ' ὁ λυσσώδης καὶ βάσκανος, οἶά τιν' Ἰὼβ / ἐς δῆριν καλέει; (PG 37,1345).

⁸⁷ *Or. 21*,17 (SC 270, p. 144).

⁸⁸ *Or. 21*,17: εἶχε μὲν προσθήκην τῆς συμφορᾶς τὴν γυναῖκα παραμυθουμένην τοῖς χείροσι – πληγῆναι γὰρ ἐφίλονείκει καὶ τὴν ψυχὴν πρὸς τῷ σώματι (SC 270, p. 146). Cfr. anche I. Jurasz, *La figure de la femme de Job selon Grégoire le Grand dans le Morales sur Job – étude de l'exégèse patristique*, in G.I. Gargano (a cura di), *L'eredità spirituale di Gregorio Magno tra Occidente e Oriente*. Atti del Simposio Internazionale "Gregorio Magno 604-2004" (Roma, 10-12 marzo 2004), Roma 2005, p. 75.

⁸⁹ Per una disamina più puntuale cfr. J.-N. Guinot, *Regard sur l'utilisation du Livre de Job dans l'oeuvre de Théodoret de Cyr*, in *Le livre de Job chez les Pères*, Strasbourg 1996, pp. 111-140.

A Teodoro di Mopsuestia è riconducibile una testimonianza registrata negli Atti del II Concilio di Costantinopoli del 553⁹⁰. Il canone 67, infatti, precisa che Teodoro conosceva – e forse aveva addirittura riscritto – una “storia del santo Giobbe molto più importante e famosa, che veniva tramandata in forma simile sulla bocca di tutti, non solo dei giudei, ma anche degli altri”. Teodoro, stando alla testimonianza conciliare, sembrava ritenere che il racconto tramandasse la autentica storia di Giobbe, e che l'autore del libro biblico avesse invece confezionato una sorta di “prodotto letterario”, spinto dal desiderio di mostrare erudizione e di acquisire fama⁹¹. Il testo conciliare conferma ciò che si evidenzia con chiarezza anche attraverso le testimonianze finora esaminate: il libro canonico di Giobbe non era l'unica fonte e l'unico punto di riferimento di quanti, non solo cristiani, scrivevano sul personaggio; altre tradizioni, anche orali, circolavano assai più ampiamente di quanto si possa pensare, e fra queste doveva certo esservi un filone di racconti riconducibile al *Testamentum*.

L'opera di Giovanni Crisostomo documenta chiaramente come il patriarca veterotestamentario, con i valori di cui si faceva portatore, fosse stato ormai *in toto* assimilato dal cristianesimo. In quasi tutti i suoi scritti infatti, e nello specifico in quelli pastorali, il vescovo di Antiochia si richiama a Giobbe. Nella *Omelia 4* (il cui titolo completo è stato trasmesso come *Homilia 4 habita in templo sanctae Anatasiae adversus eos qui non adfuerant, ac demonstratio de agonibus et certaminibus beati et iusti Iobi*), Crisostomo insiste sulla funzione esemplare dell'uomo di Uz⁹², che egli considera universale poiché tutte le disgrazie e le sofferenze sperimentabili dall'uomo sono state già patite dal patriarca al massimo

⁹⁰ Si tratta del concilio in cui furono condannati i *tria capitula*: Teodoreto di Ciro, Iba di Edessa e Teodoro di Mopsuestia.

⁹¹ G.D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* 9, Graz 1960 (rist. an.), pp. 224-225: *Et iste autem cum invenisset et de beato Job historiam maximam et clarissimam, quae in ore omnium similiter ferebatur non solum Israelitici generis, sed et aliorum, quem etiam clariorem Dei testimonium faciebat quod factum est ad prophetam, gloriam ex magnitudine causae volens suscipere, hanc Scripturam composuit, non cogitans, quod multa differentia est inter historiam iusti secundum divinae Scripturae et simplicitatem et subtilitatem propositam, et inter verba superflua, et ad probationem conficta*. Cfr. anche Glatzer, *The Book of Job and Its Interpreters*, cit., pp. 199-200.

⁹² *Hom. 4,1*: ἀκούετωσαν πλούσιοι, ἀκούετωσαν πένητες· ἑκατέροις γὰρ τὸ διήγημα χρησιμὸν· μᾶλλον δὲ πᾶσιν ἀνθρώποις ἡ ἱστορία λυσιτελεῖς, καὶ τοῖς ἐν εὐημερίᾳ, καὶ τοῖς ἐν συμφοραῖς (PG 63,478).

livello di intensità. Simili osservazioni consentono *naturaliter* di ricondurre la riflessione alla cronologia di Giobbe e di esaltare il fatto che il patriarca, pur essendo vissuto prima della legge mosaica e prima dell'avvento stesso di Cristo, riuscì a concepire e a compiere quelle opere di virtù che solo in seguito sarebbero state insegnate da Cristo⁹³. Non stupisce che il vescovo di Antiochia ricorra frequentemente, soprattutto nelle omelie, alla metafora atletica per spiegare la vicenda di Giobbe⁹⁴, giungendo a definirlo *atleta della pazienza*⁹⁵, degno di lode per la capacità di fronteggiare il demonio, eterno avversario destinato alla sconfitta.

A Crisostomo è attribuito ormai con una certa sicurezza un *Commento a Giobbe*⁹⁶ che, anche a causa della sua disorganicità, aveva spesso indotto gli studiosi a metterne in dubbio l'autenticità. Simonetti suggerisce che potesse trattarsi di una "stesura preliminare che fu poi ampliata in una serie di omelie da pronunciare di fronte ai fedeli"⁹⁷. L'esegesi è rigorosamente morale e letterale⁹⁸: Giobbe viene presentato come uomo giusto, capace di resistere a ogni tentazione, e viene proposto ai cristiani di fatto come *figura Christi*⁹⁹; la sua vita merita di essere

⁹³ Cfr. *Hom.* 4,3: οὐ γὰρ ἦν ἴσον, παραγενομένου τοῦ Χριστοῦ καὶ τοσαῦτα ἐπιδειξαμένου καὶ παραινέσαντος καὶ συμβουλευσαντος φιλοσοφεῖν, καὶ πρὸ τῆς παρουσίας αὐτοῦ καὶ πρὸ νόμου καὶ πρὸ προφητῶν τοιαῦτα ἐπιδείκνυσθαι (PG 63,481).

⁹⁴ Cfr. sull'argomento Rosa, *Giobbe ἄθλητής nei Padri*, cit., p. 163.

⁹⁵ Cfr. *Hom.* 4,1: ὁ τῆς εὐσεβείας ἀγωνιστής (PG 63,478); *Epist.* 10 *ad Olymp.* 6: καὶ εἰσαγάγωμεν, εἰ δοκεῖ, τὸν μέγαν τῆς ὑπομονῆς ἀθλητὴν [...] τὸν ἀδάμαντα, τὴν πέτραν (SC 13bis, p. 262).

⁹⁶ Pur segnalando la "rudezza di stile" dell'opera, Henri Sorlin ne ha difeso la paternità crisostomica essenzialmente basandosi sui numerosi parallelismi tematici tra il commento a *Giobbe* e altri testi (per lo più omiletici) certamente autentici: cfr. introduzione in *Commentaire sur Job*, 1, SC 346 (edd. H. Sorlin, L. Neyrand), pp. 33-69. In ogni caso, siamo di fronte a un'opera che il vescovo di Antiochia non doveva considerare conclusa e di cui verosimilmente non aveva autorizzato la pubblicazione.

⁹⁷ Simonetti, Conti, *Giobbe*, cit., p. 15.

⁹⁸ Una notazione presente in 40,15a costituisce un vero e proprio manifesto di esegesi di stampo antiocheno: καὶ οὐκ ἄγνοοῦμεν, ὅτι πολλοὶ περὶ τοῦ διαβόλου ταῦτα εἰρησθαι νομίζουσι κατὰ ἀναγωγὴν ἐκλαμβάνοντες. δεῖ δὲ πρότερον τῆς ἱστορίας ἐπιμεληθῆναι καὶ τότε, εἴ τι τὸν ἀκροατὴν ὠφελεῖ, καὶ ἐκ τῆς ἀναγωγῆς, μὴ παριδεῖν (PTS 35, p. 196).

⁹⁹ *In Iob, prol.*: ὁρᾷς, ὅτι οὐδενὸς καινοῦ καὶ ξένου διδάσκαλος ἦλθεν ὁ Χριστός; (PTS 35, p. 3).

presa a modello da parte degli uomini di tutti i tempi¹⁰⁰. Alla moglie del patriarca vengono riservate annotazioni particolarmente dure. Nel commento a Gb 2,9, sviluppato tenendo conto del testo più ampio dei LXX¹⁰¹, Crisostomo, ricalcando quasi *de verbo* alcune osservazioni origeniane¹⁰², osserva che la moglie poteva essere stata ispirata dal diavolo; si sofferma inoltre sulla constatazione secondo cui la donna sarebbe stata affidata all'uomo come aiuto e ipotizza che alla base dell'esortazione alla bestemmia nei confronti di Giobbe possa esserci stata l'invidia della moglie, o piuttosto del diavolo, verso il patriarca. Egli prospetta così un parallelo fra il serpente edenico e la donna, *ergo*, in ultima analisi, fra la moglie di Giobbe e il demonio¹⁰³.

Il vescovo costantinopolitano, infine, attesta l'esistenza di luoghi di pellegrinaggio "giobbici", frequentati da fedeli desiderosi di visitare gli spazi nei quali si sarebbe svolta la storia del patriarca¹⁰⁴.

In generale sembra che la lettura crisostomica della figura di Giobbe riprenda, amplifichi e stabilizzi molti dei motivi precedentemente atte-

¹⁰⁰ *In Iob* 42,13: ἕκαστος τοίνυν τῶν ἀναγινωσκόντων ὥσπερ εἰς ἀρχέτυπόν τινα εἰκόνα ὁρῶν τὸν ἀθλητὴν τοῦτον τὸν γενναῖον, μιμείσθω τὴν ἀνδρείαν, ζηλούτω τὴν ὑπομονήν, ἵνα [...] πρὸς ἀπάσας τοῦ διαβόλου τὰς μηχανὰς γενναίως παραταξάμενος τῶν ἐπηγγελμένων ἀγαθῶν τοῖς ἀγαπῶσι τὸν θεὸν ἐπιτυχεῖν δυνηθεῖη (PTS 35, p. 200).

¹⁰¹ Crisostomo, insieme con Teodoreto di Ciro e con Giuliano l'Ariano, è considerato uno dei rappresentanti della recensione dei LXX nota come "antiochena" o "luciana", caratterizzata – per esempio – dall'uso di fonti più vicine all'ebraico: cfr. in merito Fernández Marcos, *La Bibbia dei Settanta. Introduzione alle versioni greche della Bibbia*, cit., pp. 221-235; M. Cimosà, *Il testo biblico usato nel Commento a Giobbe di Giovanni Crisostomo*, in *Giovanni Crisostomo. Oriente e Occidente tra IV e V secolo. XXXIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana* (Roma, 6-8 maggio 2004), Roma 2005, p. 417.

¹⁰² *In Iob* 2,9a: τινὲς δὲ φασιν οὐδὲ τῆς γυναικὸς εἶναι τὰ ῥήματα, ἀλλ' αὐτὸν (scil. διάβολον) εἰς αὐτὴν τυπωθέντα ταυτὶ φθέγγεσθαι. Οὐδὲ γὰρ ἦν τὴν γυναῖκα τοῦ Ἰὼβ τοιαύτην εἶναι, πλὴν εἴ τις λέγοι τῇ συμφορᾷ περιτραπεῖσαν τοιαύτην αὐτὴν γεγενῆσθαι (PTS 35, p. 41). Cfr. *supra*, p. 67, nota 48.

¹⁰³ *Commento a Giobbe* 2,9a: ὅρα διαβολικὴν ἀπάτην· ἐνενόησε τὴν Εὐάν (PTS 35, p. 41). Sull'argomento cfr. anche Jurasz, *La figure de la femme de Job*, cit., p. 77.

¹⁰⁴ Cfr. *Hom. 5 ad populum Antiochenum* 1: διὰ τοῦτο πολλοὶ νῦν μακράν τινα καὶ διαπόντιον ἀποδημίαν στέλλονται ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν Ἀραβίαν τρέχοντες, ἵνα τὴν κοπρίαν ἐκείνην ἴδωσι (PG 49,69). Sui pellegrinaggi "giobbici" cfr. *infra*, pp. 102-103, 155-157.

stati, ivi incluse, naturalmente, alcune tradizioni che sappiamo ormai collegabili al *Testamentum*.

1.5. *Due commenti ariani a Giobbe*

È degno di nota il fatto che, nella generale scarsità della letteratura ariana sopravvissuta, siano pervenuti due commenti al libro di Giobbe, uno dei quali completo. L'attenzione dimostrata dagli ariani per la storia dell'uomo di Uz è attribuibile probabilmente alla difficile situazione storica in cui essi stessi versavano alla fine del IV secolo, un momento in cui l'arianesimo era stato estromesso dall'assetto religioso dell'impero teodosiano ed era apertamente perseguitato¹⁰⁵.

Il commento di un autore identificato come Giuliano l'Ariano, completo ma particolarmente conciso¹⁰⁶, sembra essere stato composto dopo la metà del IV secolo e presenta un'interpretazione marcatamente letterale, attraverso la quale l'arianesimo traspare con una certa evidenza. Giuliano identifica lo scopo primario del libro biblico¹⁰⁷ con l'intento di mostrare come la provvidenza divina sia rivolta a tutte le creature¹⁰⁸; quanto alla figura del protagonista, l'autore lo indica come modello da imitare per tutti i cristiani¹⁰⁹, esempio emblematico del fatto che l'uomo, dopo aver sofferto (e proprio in quanto sofferente), può ragionevolmente aspettarsi una forma di ricompensa. Ulteriori elementi di rilievo del commento giuliano sono l'ampia digressione critica sull'astrologia e la buona conoscenza della letteratura pagana dimostrata, per esempio, attraverso le citazioni di poeti pagani. L'Autore si dimostra particolarmente attento alla spiegazione delle scene della "cornice" in cui Dio e il diavolo dialogano, criticando gli eccessivi antropomorfismi, che potrebbero essere intesi come sacrileghi. Di specifico inte-

¹⁰⁵ Simonetti, Conti, *Giobbe*, cit., p. 13.

¹⁰⁶ Simonetti, Conti, *Giobbe*, cit., p. 14.

¹⁰⁷ Il testo biblico cui Giuliano si rifaceva era probabilmente la recensione dei LXX nota come "antiochena" o "luciana"; cfr. sull'argomento Cimosà, *Il testo biblico usato nel Commento a Giobbe di Giovanni Crisostomo*, cit., p. 418; cfr. anche *supra*, p. 78, nota 101.

¹⁰⁸ Cfr. commento a Gb 36,30a: ἐξαγγέλλει τὴν τοῦ θεοῦ σοφίαν τοσοῦτοις μὲν χρώμασιν ὠραϊσμένον (PTS 14, p. 237).

¹⁰⁹ Cfr. commento a Gb 31,32: τύπος γὰρ ἦν θεοφιλῆς φιλανθρωπίας οὐ μόνον ἐκτός, ἀλλὰ καὶ τοῦ ἰδίου οἴκου (PTS 14, p. 195).

resse, ai nostri fini, è il passo in cui Giuliano si sofferma sull'esortazione alla bestemmia pronunciata dalla moglie di Giobbe (Gb 2,9) ¹¹⁰ e fa propria l'opinione, che sappiamo ampiamente circolante, secondo la quale tale esortazione non poteva provenire dalla donna, bensì doveva essere stata ispirata direttamente dal diavolo: siamo sulla scia di un filone esegetico, come abbiamo visto, ricollegabile in prima istanza al *Testamentum*.

L'*Anonymus in Iob*, lungamente trasmesso come pseudorigeniano, si è rivelato essere uno dei più importanti scritti ariani a noi pervenuti ¹¹¹. Il commento è attribuibile a un autore anonimo vissuto in ambiente latino, forse nella stessa Milano ¹¹², tra la fine del IV e gli inizi del V secolo ¹¹³. L'opera è molto prolissa, come dimostra il fatto che essa, pur essendo assai estesa, giunge a chiosare il libro biblico soltanto fino a Gb 3,19. Il testo consente di cogliere i tratti di un'esegesi di stampo antiocheno, che presenta Giobbe come *typus Christi* e, nel contempo, come *typus Christiani* ¹¹⁴, affrontando una serie di tematiche ormai tradizionali ¹¹⁵, quali l'esemplare pazienza del patriarca ¹¹⁶, l'azione del demone e il ruolo della moglie. Vale la pena di evidenziare che anche qui la donna, diversamente da quanto accade nella narrazione canonica, viene

¹¹⁰ οὐκ ἔστι τῆς γυναικὸς ὁ λόγος, καὶν διὰ τῆς γυναικὸς ἐπρέθη (PTS 14, p. 27).

¹¹¹ Cfr. l'introduzione di Steinhauser alla sua edizione del testo (CSEL 96, p. 9): «In the light of noteworthy research over the past three decades into the nature and extent of Arianism specifically in the West, I would not hesitate to characterize this anonymous Job commentary as one of the most important pieces of latin arian or homoian literature to have survived». Cfr. anche Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, cit., pp. 312-313; L. Dossey, *The Last Days of Vandal Africa. An Arian Commentary on Job and its Historical Context*, Journal of Theological Studies 54 (2003), pp. 60-138.

¹¹² Secondo Steinhauser (CSEL 96, p. 44) potrebbe trattarsi di un vescovo di area milanese. Si tratta di un'ipotesi in contrasto con le conclusioni della Dossey, la quale collocava la genesi di questo commento nell'Africa vandalica.

¹¹³ Cfr. Steinhauser (CSEL 96, pp. 40-41).

¹¹⁴ «*Anonymus reads biblical texts literally and he frequently applies the exegetical method of typology*» (Steinhauser, in CSEL 96, p. 18); Simonetti, Conti, *Giobbe*, cit., p. 14.

¹¹⁵ Fonti e loci paralleli sono esaminati dalla Dossey, *The Last Days of Vandal Africa*, cit., pp. 66-89.

¹¹⁶ *Anon. in Iob* 1,6: Homo quidam erat patientiae exemplum, constantiae testimonium, tolerantiae indicium [...]; homo quidam erat, quem nequissimus aemulatus est,

vivamente presentata come *instrumentum diaboli*: l'*Anonymus*, addirittura, finge che il diavolo, parlando della propria strategia di attacco, espliciti chiaramente l'intenzione di assumere le sembianze della moglie di Giobbe ¹¹⁷. Il testo presenta un carattere omiletico abbastanza evidente, e indizi abbastanza chiari portano a ritenere che esso fosse letto durante le assemblee liturgiche nei giorni di astinenza e di digiuno della Settimana Santa ¹¹⁸: un dato che, fra l'altro, potrebbe corroborare l'ipotesi che identifica Milano con l'ambiente di provenienza dell'opera ¹¹⁹.

1.6. Ulteriori letture di Giobbe (IV-V secolo)

Anche nell'esegesi di ambiente siriano nel IV secolo, come testimoniano le *Demonstrationes* di Afraate, Giobbe è presentato quale modello di giustizia disinteressata e di perseveranza nelle prove della vita e ne viene sottolineata la valenza esemplare tanto per l'uomo ricco quanto per l'uomo povero ¹²⁰. Questo perché il patriarca sperimentò entrambe le condizioni di vita, prendendosi cura dei poveri mentre era ricco e perseverando nella giustizia quando fu toccato in prima persona da sofferenza e povertà ¹²¹. La moglie di Giobbe, inoltre, è ancora una volta

cui adversarius invidebat, quem inimicus hominum diabolus apud dominum reprehendebat; homo quidam erat, qui versuti illius draconis caput conculcavit, qui scelus diabolum in fugam vertit (CSEL 96, p. 95).

¹¹⁷ Anon. in *Iob* 2,37: "*Confugiam*" inquit [scil. diabolus] "*ad antiqua mea arma, per quae Adam seductum supplantavi. Illic enim serpentem me induens ad Evam locutus sum, deinde per Evam locutus Adami seduxi. Habet etiam Iob uxorem, quam me induens subtiliter per illam eum seducam atque fraudolenter per eam illi persuadeam*" (CSEL 96, p. 306).

¹¹⁸ Anon. in *Iob* 1,3: *Similiter autem et in conventu ecclesiae in diebus sanctis legitur passio Iob, in diebus ieiunii, in diebus abstinentiae, in diebus in quibus tamquam compatiuntur hi qui ieiunant et abstinent admirabili illo Iob* (CSEL 96, p. 91).

¹¹⁹ Cfr. M.-L. Guillaumin, *Recherches sur l'exégèse patristique de Job*, in E.A. Livingston (ed.), *Studia Patristica 12/1. Papers presented to the Sixth International Conference on Patristic Studies* (Oxford 1971), Berlin 1975, p. 307; Steinhauser in CSEL 96, p. 16. L'abitudine di leggere *Giobbe* nel corso della Settimana Santa è confermata per l'Italia annonaria dalle testimonianze di Ambrogio di Milano e di Zenone di Verona e per l'Oriente cristiano da Leonzio di Costantinopoli (cfr. *infra*, pp. 82; 84; 93).

¹²⁰ *Dem.* 20,1.17; 23,18.

¹²¹ Cfr. A.H. Becker, *Anti-Judaism and Care for the Poor in Aphraat's Demonstration 20*, *Journal of Early Christian Studies* 10/3 (2002), p. 318.

individuata come tentatrice in quanto “figlia di Eva”¹²². Si tratta di temi la cui ripresa in Afraate offre un’ulteriore conferma del fatto che venivano considerati *topoi* connessi quasi inscindibilmente con l’esegesi a *Giobbe*.

Ulteriori sviluppi in tal senso vengono dall’opera di autori operanti in territorio italico. Zenone di Verona, autore, nella seconda metà del IV secolo, di una serie cospicua di sermoni (anche noti come *tractatus*) si sofferma, nel *Tractatus de patientia*, su Giobbe ricoperto da vermi¹²³; dedica quindi espressamente al patriarca un *Tractatus de Iob*, pronunciato probabilmente in tempo quaresimale¹²⁴. Il vescovo veronese manifesta riprovazione per la moglie e per gli amici, ribadisce il fatto che Giobbe giaceva su un letamaio coperto di vermi, lo elogia per le sue virtù¹²⁵, lo presenta, infine, come *imago Christi*¹²⁶. Attraverso tredici parallelismi viene quindi proposto un confronto articolato fra gli attributi e le qualità di Giobbe e di Gesù Cristo, a partire dalla giustizia fino al dono della reintegrazione per Giobbe, posto in parallelo con la resurrezione di Cristo¹²⁷. Zenone mostra di assumere come un dato ampiamente recepito dalla tradizione il fatto che Giobbe fosse molestato dai vermi e, portando a pieno sviluppo la sua lettura cristologica, paragona questi ultimi agli uomini i quali, al tempo della venuta di Gesù, erano *ebullientes diversis sceleribus ac libidines*¹²⁸.

¹²² *Demonstratio* 6,3.

¹²³ *Tract. I,4 de pat.* 7,18: *Adversus Iob [...] ultra morem diabolus pugnat, sed Iob dissimulando plus pugnat. [...] Ipsum postremo, quem divitiis exspoliaverat magnis, magnis vestit ulceribus, quibus insuper vermes immittit edaces* (CCL 22, pp. 35-36).

¹²⁴ Cfr. P. Maraval, *Job dans l'oeuvre de Zénon de Vérone*, in *Le livre de Job chez les Pères*, cit., pp. 23-24.

¹²⁵ *Tract. I,15 de Iob* 1,6: *non uxori inlicita suadenti succumbit, non amicis insultantibus cedit, sed victor crudelitatis et impietatis in sterquilinio foetido scaturiente vermibus, quasi nihil passus, sed solo Dei timore contentus. O felix vir, qui mira patientia Deum promeruit, diabolum vicit, sanitatem recepit, facultates liberosque suos non perdidit sed mutavit!* (CCL 22, p. 61).

¹²⁶ *Tract. I,15 de Iob* 2,7: *Iob, quantum intellegi datur, fratres carissimi, Christi imaginem praeferbat* (CCL 22, p. 61). Cfr. anche Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, cit., p. 270.

¹²⁷ Il tema del confronto Giobbe/Cristo avrà fortuna nell’iconografia medievale: cfr. Ravasi, *Giobbe*, cit., p. 263.

¹²⁸ *Tract. I,15 de Iob* 2,9: *Iob in sterquilinio pleno vermibus sedet; dominus quoque in vero sterquilinio, id est in huius mundi caeno versatus est inter ebullientes diversis sceleribus ac libidinibus homines, qui veri sunt vermes* (CCL 22, pp. 61-62).

L'interpretazione cristologica del patriarca costituisce un tratto distintivo anche in Ambrogio, che riecheggia spesso la storia di Giobbe, sebbene le sue opere non contemplino un commento sistematico al libro biblico. Alcune omelie su Giobbe sono probabilmente confluite nel *De interpellatione Iob et David*¹²⁹ dove, attraverso lo studio dei *Salmi* e di *Giobbe*, il vescovo milanese propone una riflessione sulla fragilità dell'umana condizione, significata dai rovesci improvvisi della sorte dei giusti e dalla felicità dei cattivi. Egli specifica che l'*interpellatio*¹³⁰ di Davide e di Giobbe fu rivolta a Dio *pro nobis*, affinché ciascun uomo potesse ricevere spiegazione dell'atteggiamento incomprensibile di un Signore che prima circonda di attenzioni la sua creatura e poi la abbandona al dolore. Quanto alle problematiche dottrinali suscitate dal libro, il vescovo milanese sembra attestarsi su una serie di motivi già noti. La moglie è senz'altro strumento di tentazione, messa in opera dal demonio con l'intento di saggiare la virtù dell'*atletico* protagonista¹³¹; Satana ha ricevuto da Dio stesso la *temptandi ... potestas*; Giobbe ne è consapevole¹³²; gli amici consolatori si comportano di fatto da nemici¹³³. Il patriarca viene presentato come santo, atleta, profeta¹³⁴, in quanto avente già cognizione non solo della futura incarnazione del Figlio di Dio, ma anche della sua discesa agli inferi per resuscitarne i morti¹³⁵. Nella *Expositio Evangelii secundum Lucam* si registrano ulteriori sviluppi cri-

¹²⁹ Cfr. in particolare i primi due libri: *de interpellatione Iob et de hominis infirmitate; de interpellatione sancti Iob*.

¹³⁰ Cfr. *De interpell.* 1, 1,3. Si osservi che *interpellatio* è termine giuridico, indicante l'atto della citazione in giudizio di qualcuno ad opera della parte lesa.

¹³¹ *De interpell.* 1, 2,4: *Amissis itaque Iob liberis atque omnibus suis praeter uxorem, quae sola ei ad temptationem fuerat servata, perfusus etiam ulcere gravi [...] advertit a domino datam in se adversario temptandi sui potestatem. Et quamvis sagittas domini in corpore suo esse sentiret, quibus se compungi diceret, tamen quasi bonus athleta, qui dolori non cederet nec dura certaminis recusaret, addidit: incipiens dominus vulneret, in fine autem non me perimat* (CSEL 32/2, pp. 212-213).

¹³² *Ibidem*.

¹³³ *De interpell.* 1, 4,10.

¹³⁴ *De interpell.* 2, 2,3: *Audiebat haec sanctus Iob et quasi athleta fortis, in stercore sedens, in tantis vicibus et saevi doloribus vulneris, totum corpus diris perfusus ulceribus mysteria loquebatur* (CSEL 32/2, p. 234).

¹³⁵ *De interpell.* 1, 8,26: *Audito igitur quid locutus esset in eo Deus et cognito per Spiritum Sanctum quod Filius Dei non solum veniret in terras, sed etiam descensurus esset ad inferos, ut mortuos resuscitaret* (CSEL 32/2, p. 227).

stologici dell'interpretazione ambrosiana del *sanctus Iob*, giacché a più riprese viene avanzato un paragone più o meno implicito tra Giobbe e Cristo. Il caso più notevole è quello in cui, soffermandosi sul racconto delle tentazioni di Gesù (Lc 4,1-12), Ambrogio ne ravvisa una sorta di anticipazione rovesciata nelle sofferenze patite dal patriarca, cogliendo l'occasione per ribadirne le virtù atletiche e profetiche, insieme alla ferma resistenza nei confronti delle azioni demoniache¹³⁶.

Va segnalato, infine, che un'epistola ambrosiana testimonia come, nella chiesa di Milano, la lettura di *Giobbe* era tenuta nel periodo della Settimana Santa¹³⁷, in analogia con quanto attestato a Verona dall'opera di Zenone e – come vedremo – a somiglianza di quanto avveniva anche in Oriente.

Al personaggio noto come *Ambrosiaster*¹³⁸, che scrisse a Roma alla fine del IV secolo e del quale non si può dire con certezza se fosse greco o latino, di origine giudaica o pagana, sono ormai attribuite le *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, tramandate sotto il nome di Agostino. Dalla *Quaestio 118 de Iob* si evince che anche l'*Ambrosiaster* insiste a più riprese sulla santità e sul ruolo esemplare di Giobbe il quale, pur essendo vissuto prima della legge mosaica¹³⁹, deve essere considerato modello per i cristiani, anche in quanto capace di sostenere vittoriosamente tutte le prove messe in atto dal diavolo per sconfiggerlo¹⁴⁰. Nel quadro di questa interpretazione si segnala il parallelismo instaurato fra Adamo ingannato dal diavolo per mezzo di Eva e Giobbe ingannato dal diavolo

¹³⁶ *Exp. in Luc.* 4,39-40: *congeminant vulnera, nec tamen fortis athleta mente turbatur. Adhibetur mulier primae fraudis inlecebra [...]. Amici adhibentur qui pravis consiliis opprimant reluctantem [...]. Ergo in temptatione sanctus Iob mysteria loquebatur; qui enim vincebat saeculum Christum videbat* (CCL 14, pp. 120-121).

¹³⁷ Cfr. *Epist.* 76,14: *Audistis, filii, librum legi Iob, qui sollemni munere est decursus et tempore. [...] In singulis vobis Iob revixit, in singulis sancti illius patientia et virtus refulsit* (CSEL 82/3, p. 115).

¹³⁸ Per il quale cfr. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, cit., pp. 241-245.

¹³⁹ *Quaestio 118 de Iob* 3: *Quam ergo admirabilis est sanctissimus Iob, qui ante legem litteris editam operibus suis exemplar legis ostendit* (CSEL 50, p. 355).

¹⁴⁰ *Quaestio 118 de Iob* 9.10: *Et in his omnibus nihil proficiens, immo detrimentum faciens impudentissimus satanas non solum immobilem invenit dei servum, sed et magistrum. [...] Quantum ergo prosit temptatio Dei servis et obsit diabolo, hac lectione plenius edocemur* (CSEL 50, p. 358).

per mezzo della moglie¹⁴¹: come già più volte osservato, si tratta di una precisazione del tutto assente nel testo biblico eppure, sulla base anche delle tradizioni collegate al *Testamentum*, divenuta un *topos* dell'esegesi patristica da Origene in poi.

In riferimento a Girolamo, si è già detto che lo Stridonense, soprattutto nel caso del libro di Giobbe, fu ben consapevole dei problemi filologici posti dal TM e dalle sue traduzioni greche¹⁴²: lo dimostra il già citato¹⁴³ prologo alla sua traduzione del libro biblico. In particolare, attraverso Gb 19,25-29, Girolamo presenta Giobbe come profeta della resurrezione¹⁴⁴. Il collegamento Giobbe-resurrezione, peraltro, è frequentemente ribadito dallo Stridonense, il quale ricorda che nessuno, dopo Cristo, ha mai parlato della resurrezione in modo più chiaro e manifesto di quanto, prima di Cristo, abbia fatto Giobbe¹⁴⁵; che l'uomo di Uz è *exemplar patientiae* e *resurrectionem corporum [...] prophetat*¹⁴⁶; che, in generale, *Giobbe* racchiude misteri profondi entro la cornice di un discorso estremamente elaborato sul piano compositivo e dialettico. Giova richiamare, infine, le aggiunte della *Vulgata* al libro di Tobia¹⁴⁷,

¹⁴¹ *Quaestio 118 de Iob* 8: (scil. il diavolo) *memor fuit pristinae calliditatis suae, qua decepit Adam, si posset et istum per mulierem decipere, quia facile quis decipitur per domesticum* (CSEL 50, p. 357).

¹⁴² Cfr., e.g., E. Schulz-Flügel, *The Latin Old Testament Tradition*, in Saebø (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation*, cit., pp. 652-662; R. Kieffer, *Jerome: His Exegesis and Hermeneutics*, *ibidem*, pp. 663-681.

¹⁴³ Cfr. *supra*, pp. 20-21.

¹⁴⁴ La portata dell'operazione geronimiana è ben descritta da Steinmann (*Le livre de Job*, cit., p. 259): «Jérôme [...] fait de Job un croyant en la résurrection [...]. Non seulement Job paraît professer sans hésitation le dogme de la résurrection de la chair [...], ma il prophétise la résurrection de Jésus».

¹⁴⁵ *Contra Io. hier.* 30: *Nullus tam aperte post Christum, quam iste ante Christum de resurrectione loquitur [...]. Sperat resurrectionem, imo novit et vidit, quod vivit Christus redemptor eius, et in novissimo die de terra resurrecturus sit. Necdum mortuus erat Dominus, et athleta Ecclesiae redemptorem suum videbat ab inferis resurgentem* (PL 23,398-399).

¹⁴⁶ *Ep. 53 ad Paulinum* 8: *Iob, exemplar patientiae, quae non mysteria suo sermone complectitur? Prosa incipit, versu labitur, pedestri sermone finitur [...]. Singula in eo verba plena sunt sensibus et, ut de ceteris sileam, resurrectionem corporum sic prophetat, ut nullus de ea vel manifestius vel cautius scripserit* (CSEL 54, p. 455).

¹⁴⁷ Cfr. Tb 2,10-18. Per quanto concerne gli antroponimi, nella *Vulgata* è utilizzato lo stesso nome, *Tobias*, sia per il figlio che per il padre. La Bibbia di Gerusalemme, invece, seguendo il testo dei LXX, denomina Tobi (*Tobit*) il padre e Tobia il figlio. Cfr. *supra*, p. 63, nota 32.

in cui il padre di quest'ultimo, Tobì, viene paragonato a Giobbe, e la sua cecità viene interpretata come una prova imposta da Dio affinché impari a comportarsi imitando l'*exemplum patientiae* ... *sancti Iob*; l'atteggiamento derisorio degli amici di Tobì è posto in parallelo con quello dei "re" amici di Giobbe. Nella storia di Sara, nuora di Tobì e moglie di Tobia, vittima del demonio Asmodeo, è naturale riscontrare analogie implicite con la storia della moglie di Giobbe, considerando specificamente gli sviluppi extracanonici del racconto¹⁴⁸.

Una *Expositio in Iob*¹⁴⁹ in tre libri è stata ricondotta una quindicina di anni fa a un autore noto come Filippo presbitero che, stando a una testimonianza di Gennadio di Marsiglia¹⁵⁰, sarebbe stato un *auditor* di Girolamo. In realtà il rapporto di questo autore con Girolamo è dato dal fatto che egli utilizza per la prima volta in modo sistematico la *Vulgata*¹⁵¹, differenziandosi in questo da Ambrogio e Agostino. Filippo si richiama costantemente alla traduzione geronimiana, citandola come *nova editio* o *translatio nuper edita*¹⁵² e commentandola con circostanziate notazioni esegetiche. Ciononostante, egli non rifugge dalla consultazione sia dei LXX che del testo ebraico. L'esegesi di *Giobbe* è

¹⁴⁸ Sulla questione cfr. Nardi, *Giobbe. Note patristiche e spirituali*, cit., pp. 42-43. Il libro di Tobia presenta Asmodeo come il demonio che, nella prima notte di nozze, causa sistematicamente la morte dei sette uomini sposati di Sara, futura moglie di Tobì; quest'ultimo, tuttavia, riuscirà a prenderla in moglie senza essere ucciso grazie a un incantesimo a base di suffumigi di pesce, suggeritogli dall'arcangelo Raffaele: cfr. Tb 8 e P. Capelli (a cura di), *Il diavolo e l'Occidente*, Brescia 2005.

¹⁴⁹ Il testo è tradito da un'*editio princeps* stampata a Basilea nel 1527 e da una *re-censio minor* pubblicata dal Migne in PL 26,656-850. Ne esiste anche una redazione ulteriormente ridotta e schematizzata in PL 23,1475-1538: cfr. in merito M.P. Ciccarese, *Una esegesi "double face". Introduzione all'Expositio in Iob del presbitero Filippo*, Annali di Storia dell'Egesi 9/2 (1992), pp. 483-485. Sull'opera di Filippo cfr. ancora, della stessa Autrice, *Il formicaleone, il Fisiologo e l'esegesi allegorica di Gb 4,11*, Annali di Storia dell'Egesi 11/2 (1994), pp. 545-569; *Sulle orme di Gerolamo. La "Expositio in Iob" del presbitero Filippo*, in C. Moreschini, G. Menestrina (a cura di), *Motivi letterari ed esegetici in Girolamo*, Brescia 1997, pp. 247-268.

¹⁵⁰ Cfr. *De viris illustribus* 62 (197): *Philippus presbyter optimus auditor Hieronymi commentatus in Iob edidit sermone simplici librum* (ed. Bernoulli, p. 82) si tratta di un passo afferente alla seconda sezione del *De viris illustribus*, integrata da Gennadio.

¹⁵¹ La traduzione geronimiana del libro di Giobbe, pertanto, costituisce un sicuro *terminus post quem* dell'opera del presbitero.

¹⁵² Ciccarese, *Una esegesi "double face"*, cit., p. 486.

condotta a partire dal livello letterale, ma si apre frequentemente anche a un secondo livello, quello allegorico¹⁵³.

Una chiave di lettura costante consiste nell'interpretazione del patriarca, a livello letterale, come uomo giusto e santo¹⁵⁴; a livello cristologico, invece, egli è profeta¹⁵⁵ e *typus Christi*¹⁵⁶, mentre i suoi amici sono considerati come eretici e figure del diavolo¹⁵⁷. Per quanto concerne Gb 17,14¹⁵⁸, Filippo commenta la pericope ponendo in evidenza il fatto che i vermi cui Giobbe si rivolgeva erano nati dalle sue stesse ferite purulente¹⁵⁹. Sulla figura del diavolo, del quale viene individuata un'allegoria in Behemot e Leviatan, l'Autore esprime idee ben precise: si tratta di un essere assolutamente malvagio, destinato tuttavia ad essere sconfitto da Cristo¹⁶⁰.

¹⁵³ Il duplice binario sul quale il presbitero Filippo conduce costantemente la sua esegesi a *Giobbe*, quello letterale di stampo geronimiano e quello allegorico di stampo greco-alessandrino, ha consentito di postulare la dipendenza di questo autore, oltre che dallo Stridonense, da un'altra fonte, individuata nello stesso Origene: cfr. Ciccarese, *Una esegesi "double face"*, cit., p. 487; Ead., *Filippo e i corvi di Giobbe 38,41: alla ricerca di una fonte perduta*, in M. Simonetti, P. Siniscalco (a cura di), *Studi sul cristianesimo antico e moderno in onore di M.G. Mara*, 1, Roma 1995, pp. 137-159.

¹⁵⁴ *In Iob 15: Sed Deo magis credendum est, qui eum laudans non simulatorem effectum dixit, sed innocentem et simplicem praedicavit* (PL 26,695); cfr. anche *in Iob 31: Cum magnum sit, si de inimicis suis quis, cum possit, non studeat ulcisci, quanto apud Deum studiosius est de eorum ruina, nec in corde delectari!* (PL 26,762).

¹⁵⁵ *In Iob 12: Sic itaque, et secundum Iob prophetationem, paries inimicitarum, lex utique praeceptorum, per Christum destructa est; ut duos conderet in semetipso in unum novum hominem pacem faciens. Destruxit atque reseravit Deus Christus claustra inferni, et diabolum habentem potestatem mortis, regno dominationis deposuit* (PL 26,684).

¹⁵⁶ *In Iob 16: Sicque dum Iob amici eius sancto nefanda responderunt, nutibusque etiam cum irrisione deterrent, de Christo intelligendum. [...] Id est, de divite factus pauper: vel Christus, de Deo homo natus* (PL 26,697). Cfr. anche *in Iob 42: Figuram ergo sanctus Iob manifeste habuit Salvatoris [...]. Per multa ergo sanctus Iob Domini nostri passionem quoque et patientiam figuravit* (PL 26,848.849).

¹⁵⁷ *Prologus: Amici vero eius figuram haereticorum tenent, qui, sub nomine Christi, Christum blasphemant et impugnant* (PL 26,655).

¹⁵⁸ «Al sepolcro io grido: "Padre mio sei tu!" e ai vermi "Madre mia, sorelle mie voi siete!"».

¹⁵⁹ *In Iob 17: Tam longo, inquit, tempore computresco, ut ipsam putredinem, et vermes nascentes in eius sanie parentes appellem* (PL 26,701).

¹⁶⁰ *In Iob 40: In primo autem adventu Christi factum est per gratiam redemptionis eius, ut de societate diaboli et dominatione populi eruerentur. In secundo vero adventu eius, omnis diaboli potestas est auferenda* (PL 26,834).

Una notizia interessante sulla fortuna di Giobbe si ricava anche da Paolino di Nola, la cui opera consente di incrociare testimonianze di carattere letterario e archeologico risalenti al medesimo contesto, il santuario di S. Felice a Cimitile (Nola) ¹⁶¹. In un carme il vescovo nolano descrive minuziosamente le pitture che ornavano le strutture ¹⁶² del santuario di Cimitile: qui egli richiama un affresco nel quale erano accostati Giobbe e Tobia ¹⁶³, assimilati in virtù delle tentazioni di cui furono oggetto, l'uno attraverso le piaghe, l'altro attraverso la cecità. Questo dato in primo luogo conferma che l'accostamento dei due personaggi costituiva un *topos* collaudato al punto da penetrare nel repertorio pittorico; in secondo luogo testimonia che evidentemente Paolino conosceva – anche se non citava in modo esplicito – la *Vulgata* geronimiana, nella quale figuravano, come si è visto più sopra, le aggiunte al libro di Tobia che lo paragonavano a Giobbe.

Agostino cita frequentemente Giobbe e il suo libro nelle proprie opere ¹⁶⁴: si tratta di un dato che non stupisce, considerando il ruolo privilegiato che la storia del patriarca poteva rivestire nell'ambito di una riflessione come quella agostiniana, sviluppata su questioni concernenti il libero arbitrio, il peccato, la grazia, la predestinazione. Esplicitamente dedicate all'uomo di Uz sono le *Adnotationes in Iob*, un commento al libro biblico fino a Gb 40,5, estremamente rapido ed essenziale, composto intorno al 400. Sembra che Agostino non ne avesse autorizzato la

¹⁶¹ Cfr. sull'argomento, per esempio, H. Brandenburg, L. Pani Ermini (a cura di), *Cimitile e Paolino di Nola, la tomba di s. Felice e il centro di pellegrinaggio. Trent'anni di ricerche*. Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia cristiana (École Française de Rome, 9 marzo 2000), Città del Vaticano 2003; I. Aulisa, L. Carnevale, *Il pellegrinaggio rurale alla tomba di S. Felice a Nola*, Annali di Storia dell'Esegesi 22/1 (2005), pp. 119-144.

¹⁶² Sull'architettura e sugli affreschi del santuario di Cimitile cfr. C. Ebanista, "Et manet in mediis quasi gemma intersita tectis". *La Basilica di S. Felice a Cimitile. Storia di scavi, fasi edilizie, reperti*, Napoli 2003; T. Lehmann, *Paulinus Nolanus und die Basilica Nova in Cimitile/Nola*, Wiesbaden 2004; M. de Matteis, A. Trinchese (a cura di), *Cimitile di Nola. Inizi dell'arte cristiana e tradizioni locali*, Dortmund 2004.

¹⁶³ *Carm.* 28,24-25: *Unam sanctorum conplent sacra gesta virorum / Iob vulneribus temptatus, lumine Tobit* (CSEL 30, p. 292).

¹⁶⁴ La maggior parte delle circa quattrocento citazioni agostiniane è legata a sole cinque pericopi (Gb 1,21; 2,9-10; 7,1; 14,4-5; 28,28), variamente incentrate sul tema dell'umiltà e del limite umano di fronte alla sapienza divina.

pubblicazione¹⁶⁵ e il testo, per come si presenta allo stato attuale, deve essere considerato una sorta di canovaccio di annotazioni destinate alla predicazione. È probabile che, mentre componeva le *Adnotationes*, l'Ipponate si apprestasse a combattere il pelagianesimo¹⁶⁶ e iniziasse a elaborare la propria dottrina in prospettiva antipelagiana: pertanto egli presenta Giobbe come l'emblema dell'uomo che, sebbene giusto, permane consapevole del proprio *status* di peccaminosità intrinseca¹⁶⁷. Il testo biblico risulta interpretato in modo fortemente allegorico, con particolare rilievo per le figure demoniache di Behemot e Leviatan e con attenzione alle virtù atletiche dimostrate dal patriarca nel combattere l'Avversario¹⁶⁸. Agostino dedica particolare interesse a Gb 32-38, che commenta facendo frequente ricorso a passi neotestamentari: secondo l'Ipponate l'uomo di Uz ha il merito di cogliere nelle sue sofferenze parole vere di Dio, non comprese dagli amici e da quanti, in generale, si lamentano del proprio destino. Dio, nonostante la sua misericordia, non risparmierà nel giudizio coloro che disprezzano la sua bontà¹⁶⁹.

Non si registrano nelle *Adnotationes* significativi riferimenti alla moglie; essi ricorrono invece in altre opere, fra cui le *Enarrationes in Psalmos*¹⁷⁰. Questo dato non stupisce affatto; conferma anzi che alcuni temi non potevano essere affrontati partendo direttamente da *Giobbe*, per il semplice motivo che nel libro biblico non erano esaustivamente trattati. Viceversa, la storia del patriarca poteva essere più vivacemente raccon-

¹⁶⁵ Cfr. *Retract.* 2,13: *Liber cuius est titulus: Adnotationes in Iob utrum meus habendus sit, an potius eorum qui eas sicut potuerunt vel voluerunt redegerunt in unum corpus descriptas de frontibus codicis, non facile dixerim. [...] Deinde brevitatem sententiarum tanta secuta est obscuritas, ut eam lector ferre vix possit, quem necesse est plurima non intellecta transire. Postremo tam mendosum conperi opus ipsum in codicibus nostris, ut emendare non possem, nec editum a me dici vellem, nisi quia scio fratres id habere, quorum studio non potuit denegari* (CCL 57, pp. 99-100).

¹⁶⁶ Il problema cominciò a porsi per Agostino intorno ai primi anni del V secolo: cfr. G. Mura, *Annotazioni su Giobbe. Introduzione*, in *Sant'Agostino. Opere esegetiche*, 10/3, a cura di L. Carrozzi, G. Mura, C.E. Alvarez, V. Tarulli, F. Monteverde, Roma 1999, pp. 28-29.

¹⁶⁷ Cfr. Simonetti, Conti, *Giobbe*, cit., p. 18.

¹⁶⁸ *Adn.* 7: *Tentationem vero dicit tamquam stadium certaminis, ubi vincit homo vel vincitur* (CSEL 28/2, p. 521).

¹⁶⁹ Cfr. B. Studer, *Mysterium Caritatis. Studien zur Exegese und Trinitätslehre in der Alten Kirche*, Roma 1999, p. 134.

¹⁷⁰ Cfr. Jurasz, *La figure de la femme de Job*, cit., p. 73.

tata attraverso l'esegesi "indiretta", che lasciava libero lo scrittore di attingere, anche solo con la propria memoria, a filoni diversi della tradizione sul personaggio. Anche Agostino considera la moglie di Giobbe una "nuova Eva", mentre Giobbe viene qualificato come *Adam in stercore*; la differenza fra i due personaggi veterotestamentari è individuata dall'Ipponate proprio nel fatto che il protoparente cedette alle lusinghe della moglie, mentre Giobbe seppe resistervi¹⁷¹. E anche qui, oltre alla valutazione radicalmente negativa della donna, si registra la precisazione che il patriarca era *vermibus fluescens*¹⁷²: entrambe le osservazioni, peraltro, ricorrono con frequenza nella riflessione agostiniana.

Riprendendo l'esegesi di Ez 14,14 relativa alle figure di Noè, Daniele e Giobbe¹⁷³, l'Ipponate propone l'interpretazione tipologica secondo cui in Noè vengono simboleggiati i sacerdoti che governano la Chiesa, in Daniele i monaci che vivono nella continenza e in Giobbe coloro che scelgono di sposarsi¹⁷⁴.

In *De civitate Dei*, infine, viene ribadita l'esegesi di Gb 19,25-27 come *locus classicus* della dottrina della resurrezione¹⁷⁵, peraltro attraverso la citazione di una traduzione "dall'ebraico" diversa da quella geronimiana, che notoriamente Agostino non apprezzava¹⁷⁶.

¹⁷¹ *Enarr. in Ps. 29,2,6-7: Ad probationem autem permissus est diabolus in Iob; probatus est Iob, confusus est diabolus. [...] In ipso vulnere corporis accedit uxor relicta, sicut Eva, adiutrix diaboli, non consolatrix mariti; tentat [...]. Et ille Adam in stercore cautior, quam Adam in Paradiso; nam Adam in Paradiso consensit mulieri, ut de Paradiso emitteretur; Adam in stercore respuit mulierem, ut ad Paradisum admitteretur* (CCL 38, pp. 178-179).

¹⁷² *Enarr. in Ps. 29,2,7* (CSEL 38, p. 179).

¹⁷³ La menzione contestuale dei tre personaggi costituisce un *topos* ricorrente non solo nella letteratura e nell'iconografia paleocristiane, ma anche in epoca medievale (cfr. *supra*, p. 67; *infra*, pp. 106, 136 e *passim*).

¹⁷⁴ *Enarr. in Ps. 132,5: Noe significat rectores Ecclesiae, quia ipse arcam in diluvio gubernavit. Daniel autem vitam quietam elegit, in celibatu servire Deo, id est, uxorem non quaerens. [...] In nomine Iob significatur una illa de molendino quae assumetur. Habebat enim uxorem, habebat filios, habebat multas divitias* (CCL 40, pp. 1929.1930). Cfr. anche L. Avellis, *Note sull'iconografia di Noè nell'arca (III-VI sec.)*, *Vetera Christianorum* 45 (2008), pp. 193-194.

¹⁷⁵ *De civ. 22,29: Illud etiam, quod ait supra memoratus Iob, sicut in exemplaribus, quae ex Hebraeo sunt, invenitur: Et in carne mea videbo Deum, resurrectionem quidem carnis sine dubio prophetavit, non tamen dixit Per carnem meam* (CCL 48, p. 860).

¹⁷⁶ Agostino, svalutando la traduzione geronimiana, esaltava il testo ebraico e quello dei LXX come ispirati da spirito profetico: cfr. in merito *De civ. 18,43: Spiritus enim,*

A Giuliano di Eclano si deve l'*Expositio libri Iob*, un commento a *Giobbe* di stampo pelagiano¹⁷⁷. L'impostazione esegetica è antiochena¹⁷⁸ e l'Autore si basa – come Filippo presbitero – sulla *Vulgata* geronimiana, sebbene citi anche altre traduzioni, soprattutto quella dei LXX. L'interpretazione letterale, proposta in funzione pelagiana, valuta l'esperienza di *Giobbe* come una dimostrazione del fatto che l'uomo non solo è dotato di libero arbitrio, ma è anche in grado di farne uso appropriato: la storia del patriarca, esaltato per la sua santità, rettitudine e giustizia, viene interpretata come testimonianza che la virtù è accessibile a tutti coloro che la perseguono¹⁷⁹; il male e la sofferenza dell'uomo, pertanto, non devono essere considerati una conseguenza della sua malvagità¹⁸⁰. In questa prospettiva, specificamente pelagiana, si intende meglio il rilievo ascrivito al fatto che il patriarca abbia manifestato santità e virtù, pur es-

qui in prophetis erat, quando illa dixerunt, idem ipse erat etiam in Septuaginta viris, quando illa interpretati sunt [...]. Quidquid porro apud utrosque invenitur, per utrosque dicere voluit unus atque idem Spiritus; sed ita ut illi praecederent prophetando, isti sequerentur prophetice illos interpretando (CCL 48, pp. 639.640).

¹⁷⁷ Il testo è trasmesso da un *codex unicus*, probabilmente non esente da omissioni, il *Cassinensis* 371, che ne attribuisce la paternità al presbitero Filippo, forse per mascherarne il carattere pelagiano: cfr. M. Anecchino, *I temi dottrinali-esegetici nell'Expositio in Iob di Giuliano d'Eclano*, in G. Luongo (a cura di), *Munera parva. Studi in onore di B. Ulianich*, I, Napoli 1999, p. 287; Simonetti, Conti, *Giobbe*, p. 19. Fu Vaccari a restituire l'*Expositio* a Giuliano: cfr. A. Vaccari, *Un commento a Giobbe di Giuliano d'Eclano*, Roma 1915. L'Eclanense si è ispirato nella sua *Expositio* a un commento perduto di Policronio di Apamea, come ha ribadito, sulla scia di Vaccari, Guinot (*Regard sur l'utilisation du Livre de Job*, cit., p. 111).

¹⁷⁸ Siamo di fronte all'unico autore latino appartenente alla cosiddetta "scuola" antiochena, al quale si devono, fra l'altro, importanti pronunciamenti sul *sensus parabolicus* e sulla *theoria* (e.g. *Exp.* 29,1: *Parabola proprie dicitur quando plus continetur in sensibus quam pronuntiatur in verbis*: CCL 88, p. 78). Sull'argomento, oltre a richiamare ovviamente gli studi ormai classici di Simonetti e della sua scuola (e.g. *Lettera e/o allegoria*, cit., pp. 250-251), mi permetto di rimandare a una mia nota [L. Carnevale, *Esegesi letterale e metafora: da Tommaso d'Aquino alla scuola antiochena*, *Vetera Christianorum* 39 (2002), pp. 101-114].

¹⁷⁹ *Exp.*, prol.: *Sancti itaque Iob vita laudatur, ut in eo bonum humanae naturae possit agnosci, quae tam ad repulsam peccatorum quam ad sectationem virtutum omnium, quippe ita a Deo condita, etiam sine Legis scriptae magisterio ostendit se sibi posse sufficere* (CCL 88, p. 3).

¹⁸⁰ *Exp.* 16,18: (scil. *Iob*) *bene sibi conscius contra meritum dolet; se cruciatibus esse permissum ideo non vult tegi, sed in luce esse quod patitur: non vult passionis suae memoriam oblivione sepe liri, sed id quod patitur vult in aures exire omnium, quia est de vitae suae probitate securus* (CCL 88, p. 46).

sendo vissuto prima della legge mosaica¹⁸¹. Il vero avversario contro cui Giobbe combatte è identificato dall'Eclanense con il diavolo¹⁸², e all'uomo di Uz è ancora una volta pienamente riconosciuta la qualità di profeta capace di preannunciare la resurrezione di Cristo¹⁸³.

Da un altro punto di vista Leone Magno (440-461), nei suoi *Sermones*¹⁸⁴ menziona, pur con scarsa frequenza, la figura di Giobbe, sempre in un contesto estremamente "tradizionale". Il caso del *beatus Iob*¹⁸⁵ infatti, talora anche implicitamente, è citato a dimostrare che, nel corso della vita umana, il peccato è un'esperienza che segna anche quanti lottano per conservare la propria giustizia. Dal peccato dunque, sulla base della lezione di Giobbe, nessuna creatura umana può liberarsi¹⁸⁶. Questa visione del patriarca, presentato come esempio per un verso di giustizia ma, per altro verso, di fallibilità dell'essere umano, trova una chiara motivazione se si considera che il precipuo scopo di Leone è di tipo pastorale: egli intende condurre i fedeli alla conoscenza e all'*intellectus fidei*¹⁸⁷.

¹⁸¹ *Exp.*, prol.: *Queritur sane utrum ante Legem sanctus Iob an post Legem fuisse credatur. Sed probabilius videtur Legis illum tempora praevenisse* (CCL 88, p. 3).

¹⁸² *Exp.* 2,6: *Quia adversum Iob diaboli erat omne certamen, debuit personae sancti viri status integer custodiri* (CCL 88, p. 9).

¹⁸³ *Exp.* 14,18-19: *Quia spiritu prophetali plenus subesse homini spem resurrectionis ostenderat* (CCL 88, p. 41); *Exp.* 9,24: *Quantum vero ad prophetiam spectat quae personae meritis vindicatur [...] in futura mysteria os aperit, et de passione dominica vaticinatur* (CCL 88, pp. 28-29).

¹⁸⁴ Cfr. la raccolta di saggi in M. Naldini (a cura di), *I sermoni di Leone Magno fra storia e teologia*, Fiesole 1997. L'iniziativa editoriale di *Biblioteca Patristica*, che prevede la pubblicazione di tutti i sermoni leonini, è proseguita con la pubblicazione de *I sermoni del ciclo natalizio* (a cura di E. Montanari, M. Naldini, M. Pratesi, Fiesole 1998), *I sermoni quaresimali e sulle collette* (a cura di E. Montanari, M. Pratesi, S. Puccini, Bologna 1999) e *I sermoni sul mistero pasquale* (a cura di E. Cavalcanti, E. Montanari, Bologna 2001). Sulla figura e l'opera del pontefice cfr. E. Cavalcanti, s.v. *Leone I, santo*, in *Enciclopedia dei Papi*, I, Roma 2000, pp. 423-442.

¹⁸⁵ Cfr. *Sermo* 7,5.1.

¹⁸⁶ *Sermo* 28,1: *Nam nullis illecebris commoveri, nullis cupiditatibus titillari, non est istius vitae, quae tota tentatio est, et qua nimium vincitur, qui vinci ab eadem non veretur* (SC 49bis, p. 94); *Sermo* 37,2: *nemo tam sanctus, nemo tam iustus est, qui in tempore huius vitae, quae tota tentatio est, cuiuscumque peccati remissione non egeat* (SC 49bis, p. 196).

¹⁸⁷ Cfr. E. Giannarelli, *Fra tradizione classica e innovazione cristiana*, in Naldini (a cura di), *I Sermoni di Leone Magno*, cit., pp. 128-129.

1.7. Il VI secolo e Gregorio Magno

Di Leonzio, presbitero di Costantinopoli, ci sono giunte undici omelie su vari temi, delle quali due sono incentrate su Giobbe e una su sua moglie; un'altra omelia, ancora, sviluppa il parallelo Giobbe/Cristo. Dell'Autore si può dire ben poco; scrisse verosimilmente fra la fine del V e gli inizi del VI secolo e dovette predicare questi sermoni durante la Settimana Santa¹⁸⁸. Secondo lo schema consueto, Leonzio paragona la moglie di Giobbe a Eva, collegandola al diavolo. Il diavolo stesso è presentato nell'atto di riflettere sulla rettitudine di Giobbe e di escogitare un sistema per farlo cadere in tentazione: e ancora una volta, allorché tutti i tentativi sono andati falliti, la donna viene considerata dal demonio l'estrema risorsa, la propria "attendente", l'ultima possibilità di ottenere i propri scopi e trionfare sul patriarca¹⁸⁹.

Una testimonianza di Cesario d'Arles¹⁹⁰ su Giobbe conferma nel VI secolo la piena stabilizzazione del *topos*, che abbiamo visto operante per la prima volta in Origene, che faceva del patriarca un modello da imitare per gli uomini sposati. In una delle sue omelie, infatti, il vescovo di Arles suggerisce alle vergini di meditare su Maria, alle vedove su Anna, alle donne maritate su Susanna e agli uomini ammogliati su Giobbe. La sua figura è presentata come esemplare per tutti coloro che intendano vivere un matrimonio santo e cristiano, sul modello degli antichi patriarchi e dei profeti¹⁹¹. Se in precedenza si è constatato che l'uomo di Uz veniva preso a modello per gli uomini sposati nel contesto della citazione della triade Noè, Daniele, Giobbe, adesso mi pare significativo

¹⁸⁸ Cfr. C. Datema, P. Allen in CCG 17, pp. 23-27. Per la consuetudine di predicare temi tratti dal libro di Giobbe durante la Quaresima cfr. anche *supra*, pp. 81-84.

¹⁸⁹ *Hom. 5 in Iob* 210-213: μία μοι μόνη τις ἐλπὶς ὑπολέλειπται, δι' ἧς τὸν Ἀδὰμ ἐπλάνησα· ἔχω δευτέραν Εὐάν (CCG 17, pp. 218-219); *Hom. 6 in uxorem Iob* 131-135: Ἐκείνη τῆς Εὐας συνόμιλος [...] τοῦ διαβόλου ὑπηρέτρια (CCG 17, p. 234).

¹⁹⁰ Sulla figura di Cesario cfr., e.g., W.E. Klingshirn, *Caesarius of Arles. The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul*, Cambridge 1994.

¹⁹¹ *Sermo 6,7: Coniugati vero, qui sibi invicem fidem servaverint, et extra se nihil agnoverint, se ipsos tantum nonnisi pro desiderio filiorum agnoverint, adsidue elymosinas fecerint, et in quantum possunt Dei praecepta servaverint, sancto Iob, sanctae Sarrae vel sanctae Susannae cum patriarchis et prophetis merebuntur feliciter sociari* (SC 175, p. 334). Cfr. anche Guillaumin, *Recherches sur l'exégèse patristique de Job*, cit., p. 304.

che il patriarca abbia – per così dire – conquistato una piena autonomia e che la sua figura basti da sola a richiamare un preciso *status* di vita coniugale.

L'Autore certamente più rappresentativo dell'esegesi a *Giobbe*, ben oltre in confini del VI secolo, è Gregorio Magno¹⁹². Il nucleo originario dei suoi 35 libri di *Moralia in Iob* fu composto negli anni 579-585 mentre egli, ancora monaco, era apocrisario di Pelagio II a Costantinopoli. L'opera ebbe origine da un ciclo di letture esegetiche svolte presso la comunità monastica che lo ospitava, ma si trasformò presto in un lavoro di ampio respiro, che poté dirsi terminato solo intorno all'anno 600, quando ormai Gregorio sedeva da un decennio sul soglio pontificio.

Nella lettera dedicatoria a Leandro di Siviglia l'Autore definisce i propri criteri esegetici:

*Sciendum vero est, quod quaedam historica expositione transcurrimus et per allegoriam quaedam typica investigatione perscrutamur, quaedam per sola allegoricae moralitatis instrumenta discutimus, nonnulla autem per cuncta simul sollicitius exquirentes tripliciter indagamus*¹⁹³.

Per sua esplicita dichiarazione, dunque, l'analisi di Gregorio si basa sul criterio origeniano dei tre livelli interpretativi (letterale, allegorico, morale), sebbene in più di un'occasione vi sia spazio nei *Moralia* per ampliamenti in direzione di quello che verrà considerato il “quadruplice

¹⁹² Nell'ambito della copiosa bibliografia su questo autore si ricordino almeno i volumi miscellanei *Gregorio Magno e il suo tempo*. Atti del XIX incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 9-12 maggio 1990), 2 voll., Roma 1991 (a cura di Ch. Pietri); *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte*. Atti del Convegno Internazionale (Roma, 22-25 ottobre 2003), Roma 2004. Cfr. anche R. Markus, *Gregorio Magno e il suo mondo*, tr. it., Milano 2001; G. Cremascoli, *L'esegesi di Gregorio Magno*, Brescia 2001. Sul tema *Gregorio Magno figura di confine* (da considerarsi come “ultimo dei Padri” e/o come “primo uomo del Medioevo”) hanno discusso M. Simonetti, S. Boesch Gajano, G. Cracco, G. Otranto e S. Pricoco nel corso della XII Settimana di Studio di Trani (7-10 giugno 2006). Cfr. anche Simonetti, *Gregorio Magno e la nascita dell'Europa*, *Vetera Christianorum* 34 (1997), pp. 1-17; S. Boesch Gajano, *Gregorio Magno: alle origini del Medioevo*, Roma 2004. Sui *Moralia* cfr. l'articolo di P. Siniscalco (seguito da un'antologia di testi), *Moralia sive Expositio in Iob*, in L. Castaldi (a cura di), *Scrittura e storia. Per una lettura delle opere di Gregorio Magno*, Firenze 2005, pp. 5-79 (ivi ulteriore bibliografia).

¹⁹³ *Ep. ad Leandrum* 3 (CCL 143, p. 4).

senso” delle Scritture tipicamente medievale¹⁹⁴. L’interpretazione di primo livello, quella letterale, espone gli eventi della vita di Giobbe. Il secondo livello, allegorico, presenta un tipo di esegesi che Simonetti¹⁹⁵ definisce “collettiva” nella misura in cui, riferendosi a Cristo capo della Chiesa, tende a gettare luce sugli aspetti ecclesiologici. Il terzo livello, morale, viene definito “individuale” dallo Studioso romano poiché prescrive direttive esistenziali ai fedeli, ricollegandosi all’esperienza di ogni singolo cristiano.

Nel comporre i *Moralia* Gregorio aveva dinnanzi a sé non solo la *Vulgata*, probabilmente in più di un esemplare, ma anche altre traduzioni latine, delle quali non di rado segnala le varianti¹⁹⁶. Ciò dimostra che il pontefice aveva l’abitudine di compulsare numerosi manoscritti; d’altra parte egli stesso altrove dichiara di ricorrere anche al testo greco nelle sue diverse versioni¹⁹⁷. Non stupisce, pertanto, che nei *Moralia*

¹⁹⁴ Il quarto senso dell’esegesi medievale, quello anagogico, era teso a penetrare il mistero divino. I quattro sensi delle Scritture sono sintetizzati nel famoso distico *Lit-tera gesta docet, quid credas allegoria, Moralis quid agas, quo tendas anagogia*, citato da Nicolò di Lira (con una variazione nell’emistichio finale) ma originariamente composto nel XIII secolo da Agostino di Dacia: cfr. H. De Lubac, *Esegesi medievale. I quattro sensi delle Scritture*, I, tr. it., Roma 1962, pp. 35-37.

¹⁹⁵ Simonetti, Conti, *Giobbe*, cit., p. 20.

¹⁹⁶ Cfr. a titolo esemplificativo le osservazioni su Gb 3,8, che Girolamo traduce: *Maledicant ei qui maledicunt diei, qui parati sunt suscitare Leviathan*. Chiosando la pericope, Gregorio riporta anche una versione diversa, precisando (*Mor.* 4,9,14-15): *In translatione veteri ita non dicitur sed: Maledicat eam qui maledixit diem, qui capturus est grandem cetum. Quibus verbis aperte ostenditur quod a sancto viro in fine mundi ventura Antichristi perditio praevidetur. [...] Sed quod translatione veteri de auctore omnium dicitur, hoc translatione hac quae ad nos est ex hebraeo arabicoque sermone derivata, de electis eius angelis memoratur* (CCL 143, pp. 172-173). La versione citata da Gregorio per Gb 3,8, peraltro, risulta simile, ma non identica, alla *Vetus Latina* come stampata da Sabatier (*Bibliorum Sacrorum Latinae Versiones Antiquae*, cit., p. 838): *Sed maledicat illi maledicens diei illi, qui magnum cetum capturus est*.

¹⁹⁷ *Hom. I in Hiez.* 7,23: *Translationem autem Septuaginta interpretum, Aquilae, Theodotionis et Symmachi sollicitè perscrutantes, nihil ex his verbis invenimus, sed beati Hieronymi scripta relegentes agnovimus quia hanc sententiam in Hebraea veritate ita positam, non quidem iuxta verbum, sed iuxta sensum invenerit* (CCL 142, p. 99). Tale dichiarazione è un elemento probante a favore del fatto che Gregorio conoscesse il greco, dato ormai considerato certo dalla critica contemporanea. Per discussioni sull’argomento e bibliografia cfr. L. Cracco Ruggini, *Gregoire Le Grand et le monde byzantin*, in J. Fontaine, R. Gillet, S. Pellistrandi, *Grégoire le Grande. Colloques internationaux du CNRS* (Chantilly, 15-19 septembre 1982), Paris 1986, pp. 84-85.92.

ogni singola espressione del libro di Giobbe sia attentamente valutata e talora addirittura ribaltata rispetto al suo apparente significato attraverso un'instancabile ricerca esegetica. Avvalendosi del principio origeniano del *defectus litterae* e ricercando allegorie morali o cristologiche, inoltre, Gregorio supera agevolmente l'imbarazzo suscitato da sezioni del libro per le quali l'interpretazione letterale apparirebbe inaccettabile, come nel caso di Gb 3.

Giobbe, osserva Gregorio, deve essere compreso nelle motivazioni profonde che lo spingono a talune espressioni di ribellione, giacché taciarlo di ingiustizia significherebbe peccare contro Dio medesimo, che lo considera il più giusto fra gli uomini (cfr. Gb 1,8 e 2,4)¹⁹⁸. La carica deflagrante delle parole del patriarca viene riassorbita, generando significative amplificazioni a livello morale, soprattutto per quanto concerne l'interpretazione di Giobbe da un lato come *figura Christi* e, d'altro lato, come *exemplum* per i fedeli. In particolare Gregorio ripropone il tema di Giobbe ebreo perfetto e cristiano *ante litteram* poiché egli, pur non facendo parte del popolo d'Israele, si è mantenuto irrepressibile nella condotta e tenace nella fede, al punto da essere riconosciuto superiore non solo a qualsiasi ebreo ma anche a qualsiasi cristiano¹⁹⁹. Inoltre, interpretando Gb 19,25-27 secondo la versione geronimiana²⁰⁰, Gregorio riconosce al patriarca il merito di aver profetizzato la resurrezione della carne.

Un bell'esempio di esegesi cristologica si rileva nel commento a Gb 2,3, allorché Dio afferma di essere stato indotto da Satana ad affliggere Giobbe: interpretando il patriarca come *figura Christi*, il pontefice rileva che Cristo, secondo Adamo, si è incarnato per scontare il peccato commesso dal primo Adamo su istigazione di Satana: in questo senso si

¹⁹⁸ Mor. 7,1,1: *Sed quaedam eius verbis admixta sunt, quae apud humana iudicia patientiae limitem transire videantur; quae nos vere intellegimus, si superni sententiam iudicis in eorum examinatione pensemus* (CCL 143, p. 334).

¹⁹⁹ Mor. 14,1,1: [...] *omnipotens Deus, ut mentes corrigeret sub lege positorum, beati Iob vitam ad testimonium adduxit, qui legem non novit et tamen tenuit; qui praecepta vitae quae scripto non acceperat custodivit* (CCL 143A, p. 699).

²⁰⁰ Mor. 14,54,67; 55,68.69: *Sed quid, beate Iob, per resurrectionem illius etiam de tuae carnis resurrectione confidis, aperta quaesumus, voce profiteri. [...] Resurrectionem quippe quam in se ostendit nobis promisit, quia sui capitis gloriam sequuntur membra. [...] Habemus ergo spem resurrectionis nostrae, considerata gloria capitis nostri* (CCL 143A, pp. 740.741).

può affermare che le sofferenze patite da Cristo nella sua vita terrena sono attribuibili, in ultima analisi, al demonio. Nella medesima prospettiva si può intendere il coccio (*testa*) di Gb 2,8 come il corpo assunto da Cristo e la rognia (*sanies*) come il peccato che segna la carne umana, aggravato da lunga consuetudine. Come Giobbe, *vir sanctus*, grattava via la propria rognia con un coccio, così Cristo rase via il peccato dell'uomo con la propria incarnazione²⁰¹.

Quanto alla valutazione del ruolo del demonio, in linea generale Gregorio si pone nel solco dell'esegesi precedente²⁰². La sua funzione si riduce a un mero incarico esecutivo giacché viene ribadito, anche in opposizione ai manichei, che il principio del male non è distinto dal principio del bene, nella misura in cui l'uno e l'altro hanno origine nell'unica divinità²⁰³. Dio, dunque, permette la sofferenza dell'uomo incolpevole poiché i *flagella Dei* possono diventare, se il sofferente medesimo vi acconsente, un percorso verso la santità. Ciò è tanto più vero se si considera che il diavolo continua a tramare insidie contro il bene che gli uomini tentano di realizzare, per esempio ingenerando in loro sentimenti negativi quali la vanagloria. La possibilità di salvezza risiede nell'umiltà autentica, che Dio crea nell'uomo per poterlo poi redimere²⁰⁴.

Sulle questioni collegate all'invito alla bestemmia di Gb 2,9 Gregorio ribadisce con frequenza²⁰⁵ l'argomento per cui, mentre tutte le tribolazioni di Giobbe appartengono all'ambito della sofferenza esteriore,

²⁰¹ *Mor.* 3,7,9: *Unde testa nisi ex luto conficitur? Quid vero est sanies corporis nisi lutum? Saniem ergo radere testa perhibetur, ac si aperte diceretur: Luto tergebat lutum. Pensabat quippe vir sanctus unde sumptum fuerat quod gestabat et fragmento vasis fictilis confractum vas fictile radebat; Mor.* 3,30,59: *Hinc est quod quasi a vulneribus Redemptor saniem radere venerat* (CCL 143, pp. 119.151).

²⁰² Satana, colpendo Giobbe, mira a ferire non tanto la creatura quanto il creatore (*Mor.* 2,8,13: *diabolus non contra Iob, sed contra Deum certamen proposuit*, CCL 143, p. 68); egli, tuttavia, non può agire se non dietro esplicito permesso divino (*Mor.* 2,10,16: *Scit namque quia quodlibet agere ex semetipso non sufficit*, CCL 143, p. 70); la moglie di Giobbe viene istigata dal demonio stesso.

²⁰³ Cfr. *Mor.* 9,49,74.

²⁰⁴ Il tema agostiniano della grazia preveniente è particolarmente caro a Gregorio: cfr. e.g. il commento a Gb 28, *Mor.* 18,40,63: *Hominis quippe meritum superna gratia non ut veniat, invenit, sed postquam venerit, facit; atque et ad indignam mentem veniens Deus, dignam sibi exhibet veniendo; et facit in ea meritum quod remuneret, qui hoc solum invenerat quod puniret* (CCL 143A, p. 929).

²⁰⁵ Cfr. *Mor.* 3,8,12-14; 3,20,36-38; 3,36,62-63.

l'azione della moglie gli provoca piuttosto una sofferenza spirituale: ciò avviene in piena consonanza con l'abitudine di Satana di combattere l'uomo su due fronti, quello carnale e quello spirituale. La donna è presentata come una via di accesso per il diavolo al cuore di Giobbe-atleta; ella è vittima della tentazione demoniaca non tanto per un'intrinseca inclinazione alla malvagità, quanto per la sua posizione privilegiata accanto all'uomo, che la rende facile "scala" verso il cuore del marito²⁰⁶. È il *topos* ormai familiare all'esegesi cristiana antica, che nel Medioevo si presterà a interessanti sviluppi²⁰⁷.

Gli amici di Giobbe sono interpretati come eretici incapaci di comprendere l'effettiva natura delle lamentele del patriarca²⁰⁸; le tre figlie sono identificate con le virtù teologali di Fede, Speranza, Carità²⁰⁹: questo aspetto, anch'esso destinato a trovare risonanze nel Medioevo, mi pare collegabile con il ruolo positivo assunto dalle fanciulle nelle tradizioni correlate al *Testamentum Iobi*.

Molti dei temi esegetici di Gregorio erano stati già affrontati da Origene il quale, peraltro, costituiva una fonte particolarmente scomoda dopo l'esplosione della questione origenista. Questo si può spiegare pensando a un influsso diretto dell'Alessandrino sul pontefice romano oppure, ancora una volta e credo con più verosimiglianza, considerando che nuclei narrativi e temi tradizionali su Giobbe dovevano circolare diffusamente tra Oriente e Occidente, incrociandosi, ripetendosi e pre-

²⁰⁶ Mor. 3,7,12: *Antiquus hostis [...] callide cogitans pensat quod contra se athleta Dei unde premitur, inde sublevatur, victusque ad subtilia tentandi argumenta convertitur. Nam antiquae artis insidias repetit; et quia scit quomodo Adam decipi soleat, ad Evam recurrit [...]. Vicina est autem viro mulier atque subiuncta. Cor igitur mulieris tenuit et quasi scalam, qua ad cor viri ascendere potuisset invenit. [...] Sed nil hac arte praevaluit quia sanctus vir subiectam sibi mulierem et non praepositam attendit; et recta loquens docuit quam serpens, ut perversa loqueretur, instigavit* (CCL 143, pp. 121-122).

²⁰⁷ In tal senso, per esempio, argomenterà anche Tommaso d'Aquino, nella sua *Expositio super Iob ad litteram* 2,9: *Solent etiam afflictiones hominum verbis consolatoriis relevari, sed afflicto Iob verba exasperantia dicuntur, tanto magis provocantia quanto a persona magis coniuncta proferuntur, sequitur enim Dixit autem illi uxor sua, quam solum diabolus reliquerat ut per eam viri iusti mentem pulsaret qui per feminam primum hominem deiecerat* (ed. Dondaine, pp. 17.18).

²⁰⁸ Cfr. M. Marin, *Gli eretici fra realtà e simbolo nei Moralia in Iob di Gregorio Magno*, *Auctores Nostri* 5 (2007), p. 146 e *passim*.

²⁰⁹ Mor. 1,33,46: *Cum virtutes nostrae in omne quod agunt, spem, fidem et caritatem ciunt, quasi operatores filii, tres ad convivium sorores vocant ut fides, spes et caritas gaudeat in opus bonum quod unaquaeque virtus administrat* (CCL 143, pp. 49-50).

standosi a frequenti rielaborazioni²¹⁰. Comunque sia i *Moralia in Iob*, anche in virtù del significativo spessore teologico – non solo morale – del commento, divennero un punto di riferimento indiscusso per tutta l'esegesi medievale, non soltanto a *Giobbe*.

1.8. Memoria di Giobbe e racconti di pellegrinaggio

A parte quelli finora esaminati, altri testi letterari fanno riferimento a Giobbe, in una prospettiva che, ai fini del presente lavoro, si presta a importanti considerazioni: quella del pellegrinaggio²¹¹. La provenienza dei testi, sia orientale che occidentale, conferma ancora una volta la permeabilità delle tradizioni collegate con il patriarca biblico.

Il primo autore che pone in relazione Giobbe con il fenomeno del pellegrinaggio è Eusebio di Cesarea al quale – peraltro – non sfuggono altri aspetti del personaggio²¹². Analizzando la collocazione geografica della vicenda del patriarca, e quindi la sua provenienza, riferisce l'opinione dello storico giudeo-ellenista Aristeo citato da Alessandro Polistoro²¹³: Giobbe, che avrebbe avuto come primo nome Iobab, sarebbe nato in Edom da Esaù e Bassora e avrebbe abitato nella terra di Ausitide.

Nell'*Onomasticon* lo storico precisa che nella città di *Carneas* veniva mostrata ai pellegrini la casa di Giobbe e, pur identificando il luogo con una κώμη μεγίστη τῆς Ἀραβίας, specifica che si tratta della *Carneas* sita al di là del Giordano, con ciò localizzandola nella Palestina nord-orientale²¹⁴.

²¹⁰ Così anche Jurasz, *La figure de la femme de Job*, cit., pp. 83-84.

²¹¹ Sul tema cfr. e.g. G. Otranto, *Il pellegrinaggio nel cristianesimo antico*, *Vetera Christianorum* 36 (1999), pp. 239-257 (ivi ampia bibliografia).

²¹² Egli sottolinea, per esempio, le virtù di Giobbe, celebrandone il βίος come τῆς δὲ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν εὐαγγελικῆς διδασκαλίας οὐκ ἀλλότριον (*Dem.* 1,6,14: GCS 23, p. 25) e collocandolo *ante litteram* nel quadro del cristianesimo fondato sulla morale evangelica (*Praep.* 7,8,30: οὗτός γέ τοι οὐδὲν προσήκων τῷ Ἰουδαίων γένει ἐπὶ πᾶσι τοῖς τῆς εὐσεβείας κατορθώμασι μεμαρτύρηται: GCS 43,1, p. 375). Riprendendo un argomento ormai consueto, ribadisce inoltre che la rettitudine del patriarca è tanto più encomiabile in quanto non può essere motivata con l'obbedienza ai precetti di Mosè, giacché questi gli è anteriore per nascita (*Dem.* 1,2,12).

²¹³ Cfr. *Praep.* 9,25,1: *supra*, p. 41, nota 33 e L. Bombelli, *I frammenti degli storici giudaico-ellenistici*, Genova 1986, pp. 164-167.

²¹⁴ *On.* 269: Ἀσταρῶθ Καρναεῖμ. ἔστι νῦν κώμη μεγίστη τῆς Ἀραβίας, ἥτις ἐστὶν ἡ Καρναία λεγομένη, ἐπέκεινα τοῦ Ἰορδάνου. ἐνθα ὡς ἐκ παραδόσεως τοῦ Ἰωβ τὸν οἶκον ἐπιδεικνύουσιν. ἔστι δὲ καὶ ἄλλη ἐν ὁρίοις Αἰλίας Καρναία λε-

Il riferimento alla casa di Giobbe denota l'interesse per i luoghi che avevano visto operare il patriarca. Tale interesse emerge anche dall'*Itinerarium Burdigalense*, ma soprattutto dal diario di Egeria.

L'*Itinerarium Burdigalense* menziona la presenza, in territorio siriano, di una villa di Giobbe²¹⁵ e, presso Betlemme, di un non meglio specificato *monumentum* in onore del patriarca²¹⁶.

L'*Itinerarium Egeriae*, invece, richiama una serie di motivi sui quali è utile soffermarsi brevemente. Egeria, per esempio, attesta l'esistenza di una prassi di pellegrinaggio presso la tomba di Giobbe e ne racconta la genesi: essa avrebbe avuto origine dalla scoperta miracolosa, avvenuta in seguito a una rivelazione ricevuta da un monaco, di una pietra, su cui era stata edificata una chiesa²¹⁷. Non è agevole identificare con esattezza il sito menzionato da Egeria. La pellegrina, come fa Eusebio per la "casa" di Giobbe, lo localizza presso *Carneas*, colloca questa città nella *regio* di Ausitide e ne assimila il toponimo con quello antico di *Dennaba*²¹⁸. A conferma di tale identificazione ella cita la pericope Gb 42,17b (*in terra*

γομένη κώμη (GCS 11/1, p. 112). Eusebio, si noti, richiama anche l'attenzione sull'esistenza di un altro centro dallo stesso nome, localizzato ai confini meridionali del territorio palestinese, presso *Aelia Capitolina* (= Gerusalemme). La città di *Carneas* a est del Giordano è identificata da P. Maraval (*Lieux saints et pèlerinages d'Orient*, Paris 1985, p. 286) con l'attuale villaggio di Shayk Sa'd in Siria, situato circa 35 Km a nord-est del Lago di Tiberiade.

²¹⁵ *Itin. Burd.* 587,1: *Aser, ubi fuit villa Iob* (ed. Cuntz, p. 95).

²¹⁶ *Itin. Burd.* 598,8: *Inde non longe est monumenta Ezechihel, Asaph, Iob et Iesse, David, Salomon* (ed. Cuntz, p. 98).

²¹⁷ Cfr. *Itin. Eg.* 16,5-6: *qui sanctus monachus, vir ascitis, necesse habuit post tot annos, quibus sedebat in heremum, movere se et descendere ad civitatem Carneas, ut commoneret episcopum vel clericos temporis ipsius, iuxta quod ei fuerat revelatum, ut foderent in eo loco, qui ei fuerat ostensus, sicut et factum est. Qui fodientes in eo loco, qui ostensus fuerat, invenerunt speluncam, quam sequentes fuerunt forsitan per passus centum, quo ad subito, fudientibus illis, adparuit lapis: quem lapidem cum perdiscoperuissent, invenerunt sculptum in coperculo ipsius Iob. Cui Iob ad tunc in eo loco facta est ista ecclesia, quam videtis [...]. Illa autem ecclesia, quam tribunus nescio qui faciebat, sic stat imperfecta usque in hodie* (SC 296, pp. 194-196). La pietra qui menzionata dalla pellegrina potrebbe essere stata, secondo un'ipotesi del Maraval, una stele egiziana di Ramses II reimpiegata.

²¹⁸ Cfr. *Itin. Eg.* 13,1-2: *Item post aliquantum tempus volui etiam ad regionem Ausitidem accedere propter visendam memoriam sancti Iob gratia orationis [...]. Habens ergo iter ab Ierusalima usque ad Carneas eundo per mansiones octo – Carneas autem dicitur nunc civitas Iob, quae ante dicta est Dennaba, "in terra Ausitidi, in finibus Iudum et Arabiae"* (SC 296, p. 182).

Ausitidi, in finibus Idumaeae et Arabiae)²¹⁹. Descrivendo nel dettaglio il luogo da lei visitato, inoltre, menziona il letamaio di Giobbe e una sorgente miracolosa²²⁰. Il fatto che Egeria localizzi *Carneas* fra l'Idumea e l'Arabia, territori situati a sud della Palestina, palesa tuttavia una contraddizione (che trapela anche dalla testimonianza di Eusebio), poiché la donna, in realtà, si sta muovendo da Gerusalemme in direzione nord-est, verso la Traconitide, al di là del Giordano. Per spiegare questo apparente "errore" sono state formulate varie ipotesi²²¹, da un'incomprensione delle proprie guide da parte di Egeria a un *lapsus* della memoria verificatosi al momento di mettere il testo per iscritto (l'*Itinerarium*, per la verità, presenta numerose inesattezze geografiche).

Una tesi a mio parere attendibile è stata avanzata da Legrain²²², secondo il quale la discrasia fra l'itinerario effettivamente percorso dalla pellegrina (da Gerusalemme verso nord-est) e il luogo in cui la donna situa i monumenti di Giobbe – a sud-ovest della Palestina, ai confini tra l'Idumea e l'Arabia – tradirebbe l'interazione di due stadi diversi della tradizione sul patriarca: si tratta di un'interazione che sembra di poter cogliere, come abbiamo visto, anche in Eusebio nonché nell'*Itinerarium Burdigalense*, in cui la villa di Giobbe viene localizzata in territorio siriano e il suo *monumentum* (forse la stessa tomba di cui parla Egeria?) presso Betlemme.

²¹⁹ Gb 42,17b (LXX): ἐν μὲν γῇ κατοικῶν τῇ Αὐσίτιδι ἐπὶ τοῖς ὁρίοις τῆς Ἰδομαίας καὶ Ἀραβίας. Il passo citato da Egeria, traduzione palmare dell'aggiunta dei LXX, figura nella *versio antiqua* latina stampata da Sabatier: *Hic interpretatur de Syriaco libro, in terra quidem habitasse Ausitide, in finibus Idumaeae et Arabiae (Biblitorum Sacrorum Latinae Versiones Antiquae, cit., p. 908)*; esso invece, come è noto, manca in TM e nella *Vulgata*: cfr. *supra*, pp. 21-22.

²²⁰ *Itin. Eg.* 16,4b: *In loco illo ubi Iob sedebat in stirquilinio, modo locus mundus est, per girum cancellis ferreis clusum, et candela vitrea magna ibi lucet de sero ad serum. Fontem vero ubi testa saniam radebat quater in anno colorem mutat, primum ut purulentum habeat colorem, semel sanguineum, semel ut fellitum et semel ut limpida sit* (SC 296, p. 194). Si tratta, purtroppo, di una porzione di testo di incerta collocazione, in quanto non riportata nell'*Aretinus* VI.3, il *codex unicus* che trasmette l'*Itinerarium*, ma derivante dai cosiddetti *excerpta matritensia*. La sezione è verosimilmente collocabile subito dopo una lacuna dell'*Aretinus* che interessa appunto la parte "giobbica" del pellegrinaggio: cfr. Egeria, *Diario di viaggio*, a cura di E. Giannarelli, Milano 1992, p. 176.

²²¹ Cfr. Egeria, *Diario di viaggio*, cit., p. 169.

²²² Cfr. Legrain, *Variations musulmanes*, cit., p. 73.

Se ne deduce che se per un verso, già alla fine del IV secolo, i pellegrini alla ricerca della tomba di Giobbe si recavano nella regione di Hawran a nord-est della Palestina, per altro verso con tale prassi concreta interferiva ancora – evidentemente – il ricordo di antiche tradizioni idumee, che situavano i luoghi “giobbici” a sud-ovest del territorio palestinese. Si tratterebbe di tradizioni che appaiono già operanti nell’aggiunta ai LXX di Gb 42,17b²²³. Dhorme²²⁴ ritiene che si sia determinata una confusione fra *Dennaba*, capitale dell’Idumea (localizzata a sud della Palestina), e *Danaba* in Hawran (localizzata a nord, presso *Carneas*), che egli identifica con la località chiamata attualmente Tell Ashtara, presso Shayk Sa’d in Siria²²⁵. L’*Itinerarium Egeriae* testimonierebbe tale confusione, convalidata anche dal fatto che Eusebio nell’*Onomasticon*, come abbiamo visto, presenta un’ubicazione nord-occidentale di *Carneas*, al di là del Giordano²²⁶.

Comunque sia, che il pellegrinaggio verso i luoghi “giobbici” fosse una prassi diffusa a partire dal IV secolo è ulteriormente attestato da una delle omelie rivolte agli Antiocheni da Giovanni Crisostomo²²⁷.

Un testo agiografico di fine VI-inizi VII secolo, il *Bios* di Simeone Stilita il Giovane, vissuto nella seconda metà del VI secolo, sembra testimoniare l’esistenza ad Antiochia di Siria di un santuario di *San Giobbe*, dove venivano accolti i poveri e dove, forse, potevano essere custodite reliquie portate *in loco* da pellegrini recatisi a *Carneas*²²⁸.

²²³ Cfr. *supra*, p. 101, nota 219, e Day, *How could Job be an Edomite?*, cit., *passim*.

²²⁴ *Le pays de Job*, Revue Biblique 8 (1911), pp. 103-104.

²²⁵ Sull’argomento cfr. anche *infra*, p. 156.

²²⁶ Ancora nel VI secolo Procopio di Gaza sembra confermare tanto la localizzazione settentrionale della “città di Giobbe” quanto l’effettiva possibilità di confusione fra città omonime situate in territori diversi: cfr. *Commentarii in Genesin* 14: [su Gn 14,5] αὕτη νῦν ἐστὶν ἡ πόλις τοῦ μακαρίου Ἰωβ ἐπὶ τῆς Βατανίας (PG 87,332).

²²⁷ Cfr. M. Le Cour Grandmaison, B. Billet, *Le pèlerinage au fumier de Job et la date de l’Itinerarium Egeriae*, Recherches de Sciences Religieuses 44 (1960), p. 461. Cfr. *Hom.* 5, 1 (databile al 387): ἀπὸ δὲ τοῦ τὴν κοπρίαν ἰδεῖν τοῦ Ἰωβ πᾶσάν τις δέξεται ὠφέλειαν, καὶ φιλοσοφίαν πολλήν, καὶ παράκλησιν εἰς ὑπομονῆς λόγον. Διὰ τοῦτο πολλοὶ νῦν μακράν τινα καὶ διαπόντιον ἀποδημίαν στέλλονται ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν Ἀραβίαν τρέχοντες, ἵνα τὴν κοπρίαν ἐκείνην ἴδωσι (PG 49,68-69). Cfr. anche *supra*, p. 78.

²²⁸ Cfr. *Vita Sym. styl.* 72: Παραγενόμενος δὲ, κατὰ τὴν πάροδον ἰδὼν τοὺς πτωχοὺς τοὺς ἐν τῷ ἁγίῳ Ἰωβ πρὸ τῆς πύλης ὄντας τῆς πόλεως (ed. van den Ven, p. 62); cfr. anche Maraval, *Lieux saints*, cit., p. 340.

2. Iconografia

Anche la storia di Giobbe, come numerose altre narrazioni o figure bibliche vetero- e neotestamentarie, è entrata nell'iconografia paleocristiana²²⁹, seppure se con un certo "ritardo" rispetto ad altri episodi biblici. Tale ritardo potrebbe essere dovuto al fatto che il personaggio, alla luce della storia narrata nell'omonimo libro (soprattutto nella versione dei LXX), non risultava immediatamente identificabile con una figura consolatoria. La molteplicità di interpretazioni riscontrata nella letteratura si riflette anche nell'iconografia, giacché la sua immagine non è fissata in una tipologia unica e univoca; la rappresentazione del patriarca, al contrario, si struttura secondo schemi iconografici differenti a seconda dei significati che gli vengono attribuiti nei singoli contesti e che comunque riflettono e illustrano le differenti interpretazioni a livello letterario.

Le scene certe di Giobbe in ambito cristiano afferiscono per lo più²³⁰ ad ambiente romano e si collocano nel IV secolo²³¹, epoca nella quale ormai la figura e la storia del patriarca sono abbastanza diffuse nelle co-

²²⁹ Al tema ha dedicato numerosi studi Myla Perraymond: cfr. in particolare *La figura di Giobbe nella cultura paleocristiana tra esegesi patristica e iconografia*, Città del Vaticano 2002 e, più di recente, *Paradigmi di esegesi figurale nell'arte figurale paleocristiana*, Roma 2007, pp. 41-64.

²³⁰ È assai controversa l'individuazione della prima raffigurazione di Giobbe in ambiente giudaico, intorno alla metà del III secolo d.C., in un affresco dipinto su un muro della sinagoga di Dura Europos, sull'Eufrate in Siria. Il personaggio ipoteticamente identificato con il patriarca è rappresentato in posizione reclinata, in un atteggiamento interpretato come enfaticamente le virtù di pazienza e di sopportazione. Cfr. i diversi punti di vista sulla questione in R. Budde, s.v. *Job*, in E. Kirschbaum et al., *Lexikon der christlichen Ikonographie*, 2, Rom-Freiburg-Basel-Wien 1970, col. 408; Terrien, *The Iconography of Job*, pp. 4-7; J.-P. Deremble, *Jalons iconographiques du thème de Job: des premiers siècles au début de la Renaissance*, Graphè 6 (1997), p. 135; M. Bernabò, *Le miniature per i manoscritti greci del libro di Giobbe*, Firenze 2004, p. 6.

²³¹ Sulla presenza del personaggio nell'iconografia paleocristiana cfr. G. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, Roma 1903, pp. 351-354; H. Leclercq, s.v. *Job*, in F. Cabrol, H. Leclercq (a cura di), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* 7.2, Paris 1927, coll. 2554-2570; F.W. Deichmann, G. Bovini, H. Brandenburg, *Repertorium der christlich-antiken Sarkophage*, 1, Wiesbaden 1967, *passim* [con U. Lange et al., *Ikonographischer Register für das Repertorium der christlich-antiken Sarkophage*, Dettelbach 1996]; Budde, s.v. *Job*, coll. 407-414; M. Perraymond, *L'iconografia di Giobbe nella catechesi dei primi secoli*, Bessarione 5 (1986), pp. 175-193; A. Nestori, *Repertorio iconografico delle pitture delle catacombe romane* (ed. aggiornata) Roma 1993; M. Perraymond, s.v. *Giobbe*, in Bisconti (a cura di), *Temi di iconografia*, cit., pp. 190-191; Ead., *La figura di Giobbe*, cit., *passim*.

munità e presenti nell'esegesi patristica: a tal riguardo va tenuto presente che la ricezione di una scena biblica nell'iconografia paleocristiana presuppone sempre una certa familiarità con la scena medesima da parte dei fedeli²³².

Nel complesso, il personaggio-Giobbe è rappresentato in una ventina di pitture cimiteriali, poco più di una decina di bassorilievi su sarcofago (integri o frammentari) e in un'immagine su vetro dorato. Tali rappresentazioni pertengono nella quasi totalità ad ambienti sepolcrali di ubicazione occidentale; essi si collocano spesso, inoltre, in un contesto iconografico comprendente le figure di Noè e Daniele²³³ (secondo un modello che richiama la pericope di Ez 14 e che abbiamo poi visto attestato frequentemente e sviluppato in ambito esegetico).

2.1. *Il profeta solitario*

La più diffusa immagine di Giobbe è quella che lo ritrae come profeta solitario: il personaggio è raffigurato solo, in atteggiamento meditabondo, con un braccio abbandonato sul ginocchio, seduto su una protuberanza variamente riprodotta e talora identificata con lo *sterqui-*

²³² La funzione delle pitture cimiteriali e l'identificazione del pubblico al quale l'iconografia paleocristiana si rivolgeva sono problemi tuttora discussi. Fu soprattutto Testini, seguito da altri studiosi, a ribadire la valenza prevalentemente docetica di questo apparato figurativo: cfr. e.g. P. Testini, *Le catacombe e gli antichi cimiteri cristiani in Roma*, Bologna 1966, pp. 290-291; Id., «Tardoantico» e «paleocristiano». *Postille per una definizione della più antica iconografia cimiteriale*, in *Tardo Antico e Alto Medioevo. La forma artistica nel passaggio dall'Antichità al Medioevo*. Atti del Convegno Internazionale (Roma, 4-7 aprile 1967), Roma 1968, pp. 111-112; G. Otranto, *Alle origini dell'arte cristiana precostantiniana. Interpretazione simbolica o storica?*, *Vetera Christianorum* 26 (1989), pp. 298-302. Per quanto riguarda l'intento docetico dell'iconografia cimiteriale, una serie di critiche è stata espressa fra gli altri da C. Carletti [*Origine, committenza e fruizione delle scene bibliche nella produzione figurativa romana del III secolo*, *Vetera Christianorum* 26 (1989), pp. 211-215], secondo cui simile intento sarebbe compromesso dalla considerazione che le catacombe, per ovvi e comprensibili motivi, erano luoghi tendenzialmente poco fruibili e dunque le decorazioni presenti al loro interno sembrano configurarsi come un fenomeno elitario.

²³³ Il Fink interpretava come un ciclo penitenziale le scene in cui venivano accostate le figure di Noè, Daniele e Giobbe (cfr. J. Fink, *Noe der Gerechte in der frühchristlichen Kunst*, Münster-Köln 1955, pp. 70-85): si tratta, tuttavia, di un'interpretazione che a tutt'oggi non convince: cfr. Avellis, *Note sull'iconografia di Noè*, cit., p. 193.

²³⁴ «Iob nel Sterquilinio, secondo che si può argomentare da alcun'altre figure simili...»: così, per esempio, interpretava nel XVII secolo Antonio Bosio, secondo la testimonianza di Wilpert, *Le pitture*, cit., p. 352; cfr. anche Budde, s.v. *Job*, cit., col. 412.

*linium*²³⁴. In realtà, come si è visto²³⁵, nel TM il termine utilizzato in Gb 2,8 per indicare il luogo ove giace il patriarca è *'ēfer* (*cenere, polvere*), mentre il concetto di letamaio (κοπρία) è introdotto dai LXX e ripreso da Girolamo (*sterquilinium*); esso ricorre anche in *Testamentum* 20,7, nonché in gran parte dell'esegesi patristica. A livello di analisi iconografica, tuttavia, è spesso stata rilevata la difficoltà di identificare la protuberanza su cui è adagiato Giobbe con uno *sterquilinium*, poiché essa appare in genere dotata di una precisa consistenza, mal confacentesi sia all'idea di letamaio che a quella di cumulo di cenere; nelle raffigurazioni scultoree su sarcofago, anzi, la protuberanza prende talora l'aspetto di un vero e proprio sedile²³⁶. Comunque sia, il riferimento biblico sottostante lo schema iconografico che ritrae Giobbe seduto in solitudine deve essere rintracciato nella pericope di Gb 2,8 in cui il patriarca, afflitto da malattia e sofferenze, si ritira in solitudine lontano dalla città. L'aspetto pensoso e desolato del personaggio sembrerebbe pienamente comprensibile alla luce delle sue sventure; ciò non esclude, tuttavia, l'ipotesi del Grabar²³⁷, che considerava questo schema iconografico una derivazione dalla tipologia pagana del "filosofo seduto"²³⁸. Poiché la risemantizzazione cristiana di alcuni tipi iconografici pagani è un processo a lungo discusso²³⁹ ma sostanzialmente innegabile, è plausibile che essa si sia verificata

²³⁵ Cfr. *supra*, pp. 27-28.

²³⁶ In epoca medievale assumerà addirittura la forma di un trono: cfr. *infra*, p. 146-147.

²³⁷ A. Grabar, *Christian Iconography. A Study of its Origins*, Princeton, NJ 1968, p. 12. La Perraymond (*La figura di Giobbe*, cit., p. 22) osserva che Grabar non ripropose l'ipotesi nella versione italiana del volume, pubblicata quindici anni dopo l'edizione inglese (A. Grabar, *Le vie della creazione dell'iconografia cristiana*, Milano 1983).

²³⁸ L'iconografia del filosofo è a sua volta considerata un precedente pagano della rappresentazione di Cristo. Gli attributi del filosofo sono in genere l'esomide e il rotolo chiuso nella mano sinistra (cfr. Blanck, *Il libro nel mondo antico*, cit., pp. 100-102). Besserman (*The Legend of Job*, cit., p. 51) osserva che «it is not that uncommon to find Job represented in later ages as a wise man, a prophet, or even a philosopher».

²³⁹ È noto che fu in particolare la "scuola di Bonn" con Th. Klauser (*Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst*, pubblicati sui primi dieci fascicoli dello *Jahrbuch für Antike und Christentum*, fra il 1958 e il 1967) a dare linfa al dibattito, sostenendo che l'arte figurativa cristiana si poneva in continuità con quella pagana, di cui ereditava i modelli. Tale considerazione giungeva, nella sua formulazione estrema, a negare ogni originalità alla produzione cristiana e si contrapponeva all'idea secondo cui le manifestazioni artistiche del cristianesimo dovevano essere considerate totalmente originali e autonome.

anche nel caso di Giobbe. Alla tipologia appena descritta afferiscono le prime attestazioni del soggetto, quasi tutte collocabili in ambienti cimiteriali romani²⁴⁰.

Si consideri in particolare un affresco dipinto su una volta di cubicolo nella catacomba di Domitilla (fig. 1), ove il contesto decorativo si caratterizza per la compresenza dei personaggi Giobbe, Noè, Giona e Tobia, tutti soggetti portatori di una significativa valenza soteriologica. Al centro della volta si riconosce il tipo iconografico di Noè nell'arca, in due lunette laterali sono rappresentati personaggi interpretabili come Giobbe seduto e Giona sotto la *cucurbita*, mentre un disegno²⁴¹ consente di ricostruire i soggetti perduti delle altre due lunette: si tratterebbe di Giona sotto la *cucurbita* disseccata e Tobia col pesce²⁴². Interessante anche un affresco della catacomba di Pietro e Marcellino dipinto sul pannello inferiore della parete d'ingresso di un cubicolo²⁴³: Giobbe, in atteggiamento riflessivo e malinconico, "filosofico", è seduto su un masso al quale si appoggia con la mano destra, presenta capelli arruffati e barba incolta, è abbigliato in tunica esomide (fig. 2).

In alcune testimonianze, provenienti per lo più da sarcofagi, lo schema iconografico non è limitato al solo Giobbe seduto, ma include altre figure maschili in piedi, identificabili, a seconda del loro numero, con qualcuno degli amici che si recano a fargli visita²⁴⁴. Fra i non molti esempi segnalo il coperchio del sarcofago cosiddetto di *S. Sotere* rinvenuto nella catacomba di Callisto, pur consapevole che esso costituisce

²⁴⁰ Cfr. soprattutto *coemeterium maius*; ipogeo degli Aureli (dubbia); catacombe di Pietro e Marcellino e Domitilla; ipogeo Campana (Perraymond, *La figura di Giobbe*, cit., pp. 58; 60; 81; 67; 75; 81).

²⁴¹ Cfr. R. Garrucci, *Storia dell'arte cristiana dei primi otto secoli della chiesa*, 2, Prato, in-folio, 1873, tavola 27; Wilpert, *Le pitture*, cit., p. 352.

²⁴² Secondo il racconto di Tb 6, Tobia, con l'aiuto dell'arcangelo Raffaele, estrasse dal pesce un unguento che ridiede la vista a suo padre. Non mette quasi conto di ricordare quanto frequentemente, nell'esegesi, Giobbe sia stato paragonato a Tobia.

²⁴³ Sulla parete, suddivisa in campiture da fascioni rossi, sono rappresentate scene allusive a paradigmi salvifici: a destra del vano d'ingresso l'episodio della moltiplicazione dei pani e la scena di Giobbe; a sinistra Lazzaro in atto di percuotere la rupe e Noè nell'arca.

²⁴⁴ Si ricordi che la sezione centrale del libro biblico (Gb 3-27.29-31) è articolata in tre cicli di discorsi nei quali si svolge una serrata disputa fra Giobbe e gli amici (Elifaz, Bildad, Zofar), portavoci della teodicea tradizionale ebraica basata sulla teoria retribuzionistica e mirante a salvaguardare la giustizia di JHWH.

un'attestazione incerta del soggetto-Giobbe, accolta da Wilpert ma respinta dalla Perraymond²⁴⁵.

Al di fuori dell'ambito occidentale, nell'Egitto copto, la necropoli di El-Bagawat presso l'oasi di Kharga (a ovest di Luxor), databile al IV secolo²⁴⁶, presenta un'attestazione singolare della tipologia di Giobbe seduto. Sebbene il monumento sia gravemente deteriorato, nella cosiddetta "Cappella dell'Esodo"²⁴⁷ è ancora distinguibile una scena entro un contesto decorativo particolarmente ricco, comprendente soggetti esclusivamente veterotestamentari: vi si riconoscono, in particolare, due personaggi affrontati e seduti, l'uno su una sorta di sgabello e l'altro, abbigliato in esomide, su quella che sembra essere la nuda terra. Poiché quest'ultimo personaggio era identificato dall'iscrizione ΙΩΒ, attualmente quasi illeggibile, la scena è stata interpretata come una raffigurazione del patriarca con sua moglie o (meno probabilmente, a mio avviso), con uno degli amici²⁴⁸. Qui siamo di fronte a uno schema inconsueto rispetto alla tipologia iconografica precedentemente esaminata, così come rispetto alle più comuni rappresentazioni occidentali di Giobbe con moglie, di cui subito dirò: si tratterebbe dell'unica attestazione, in ambito pittorico, di Giobbe e di sua moglie seduti l'uno di fronte all'altra; altrettanto inusuale, del resto, rimarrebbe tale schema se si attribuisse al secondo personaggio l'identità di un amico del patriarca.

²⁴⁵ Cfr. Perraymond, *La figura di Giobbe*, cit., pp. 91-92. La Studiosa respinge l'identificazione con Giobbe, considerando che il personaggio è assiso in cattedra, è abbigliato in tunica e pallio piuttosto che in esomide, regge un rotolo nella mano sinistra e, tra lui e la prima delle figure stanti, è visibile una testa di bue. La Perraymond considera il particolare difficilmente correlabile con una scena "giobbica" e osserva che anche gli altri attributi iconografici mal si addicono a un uomo sofferente e infelice quale doveva essere Giobbe. A me pare, invece, che proprio questi attributi corrispondano alla tipologia iconografica del filosofo (di cui si è detto *supra*, p. 105), cui Giobbe-profeta poteva essere assimilato, e che tale assimilazione, se confermata, ci offra ulteriori indizi sull'idea che del personaggio poteva avere la comunità cristiana di Roma nel IV secolo.

²⁴⁶ Cfr. M. Zibawi, *L'oasi egiziana di Bagawat. Le pitture paleocristiane*, tr. it., Milano 2005, *passim*.

²⁴⁷ Cfr. H. Stern, *Les peintures du mausolée de l'Exode à el-Bagawat*, Cahiers Archéologiques 11 (1960), p. 116.

²⁴⁸ Zibawi, *L'oasi egiziana di Bagawat*, cit., pp. 84-85. Altre interpretazioni, più difficilmente sostenibili, hanno individuato alla sinistra del personaggio "Giobbe" due figure stanti, per le quali si è ipotizzata l'identificazione con due amici del patriarca: cfr. Perraymond, *La figura di Giobbe*, cit., pp. 83-84.

Nella difficoltà di sciogliere questa incertezza, si tenga comunque conto del fatto che non di rado, nelle pitture di El-Bagawat, sono attestate variazioni rispetto alle tipologie iconografiche più diffuse in Occidente.

2.2. *Il paziente messo alla prova*

Una seconda tipologia iconografica, le cui prime attestazioni sembrano databili in Occidente alla seconda metà del IV secolo, è quella caratterizzata dalla presenza di un personaggio femminile, identificabile con la moglie del patriarca. La donna è rappresentata in piedi, di fronte o alle spalle del personaggio riconosciuto come suo marito, in atto di tendergli qualcosa con un bastone e, spesso, di coprirsi parte del volto con un lembo della propria *palla*. I suoi capelli sono sempre nascosti da un velo o da una sorta di turbante. Di tale tipologia possediamo numerosi esempi scultorei, sebbene essa ricorra anche nel repertorio pittorico, per esempio nella catacomba di Pietro e Marcellino e di *via Latina* (figg. 3, 4). In particolare, in un affresco della catacomba di *via Latina* si osserva, sulla gamba sinistra di Giobbe, una serie di piccole scialbature allusive senza dubbio alle sue piaghe o forse, addirittura, ai vermi (fig. 4). È abbastanza chiaro che gli attributi iconografici del personaggio muliebre, nonché l'ipotizzata raffigurazione dei vermi sulla gamba del patriarca, sono da porre in relazione con le tradizioni tramandate dal *Testamentum* e con l'esegesi degli autori da esse influenzati – primi fra tutti Tertulliano, Cipriano, Origene. Soltanto la trama del testo apocrifo, infatti, consente di chiarire alcuni elementi peculiari di questo soggetto iconografico: così l'atto di porgere su una canna a Giobbe un oggetto (talora modellato a forma di ciambella) è riconducibile alla preoccupazione quotidiana da parte della moglie di procurare il pane al marito (anche a costo di lavorare a servizio altrui), mentre il copricapo è spiegabile come espediente per nascondere le conseguenze del taglio della chioma: si tratta di episodi sui quali il *Testamentum* si sofferma ampiamente²⁴⁹. Il gesto di velarsi il volto con la *palla* richiama invece, con grande probabilità, Gb 19,17 («Il mio fiato è ripugnante per mia moglie e faccio schifo ai figli di mia madre»).

Nel repertorio monumentale su sarcofago, come sopra accennato, Giobbe è raffigurato seduto su un supporto variamente reso, sempre in

²⁴⁹ Cfr. *supra*, pp. 44-45.

presenza di altri personaggi. A partire da tre attestazioni lacunose del IV secolo²⁵⁰ lo schema iconografico comprende anche la donna, abbigliata in tunica e *palla*, che, in piedi, porge al marito il pane con un bastone. Giobbe, a sua volta, è abbigliato in esomide ed è seduto di fronte a lei su una *sella plicatilis*, poggiando un piede – almeno in due casi – su un suppedaneo, come si conviene a personaggi di alto rango. Cattura l'attenzione il fatto che nel caso del sarcofago di Arles, stando al disegno pervenutoci, il pane sia raffigurato in forma perfettamente circolare e sia segnato con il *signum crucis*. Questo particolare ha indotto alcuni studiosi a individuare una precisa simbologia eucaristica e cristologica che consentirebbe, al limite, di vedere nella moglie di Giobbe una diaconessa²⁵¹.

Altre attestazioni del repertorio scultoreo²⁵² presentano Giobbe e la donna l'uno di fronte all'altra, mentre alle spalle del patriarca compare un personaggio giovane e imberbe. È il caso del celebre sarcofago di Giunio Basso²⁵³ in cui Giobbe, peraltro, siede su un semplice cumulo di pietre in forma di sedile, mentre altre pietre fungono da suppedaneo; la moglie si copre il naso con un lembo della *palla* e protende verso il marito la mano destra, nella quale una scanalatura indica chiaramente che

²⁵⁰ Si tratta di: un frammento di sarcofago proveniente dal Lapidario di S. Sebastiano a Roma; la testata laterale destra di un sarcofago, mutila, conservata al Museo cristiano di Brescia; un bassorilievo su un sarcofago di Arles, ora perduto, di cui è conservato un disegno di Peiresc: cfr. E. Le Blant, *D'une représentation inédite de Job sur un sarcophage d'Arles*, Revue Archéologique N.S. 1 (1860), p. 36; Perraymond, *La figura di Giobbe*, cit., pp. 90, 96, 97 e Terrien, *The Iconography of Job*, cit., p. 28.

²⁵¹ Cfr. Terrien, *The Iconography of Job*, cit., p. 29. Queste ipotesi andrebbero ulteriormente vagliate, soprattutto alla luce del fatto che nel mondo romano vigeva il costume di incidere con un segno di croce le pagnotte (*quadrae*), onde dividerle in quattro "quadranti" uguali. La questione del diaconato femminile ha fatto versare fiumi d'inchiostro: cfr., da ultimo, G. Otranto, *Per una storia dell'Italia tardoantica cristiana*, Bari 2009, pp. 175-182, part. 181-182 (ivi bibliografia). Qui richiamo, a titolo puramente esemplificativo, una fonte quale il *De virginitate* attribuito ad Atanasio di Alessandria [cfr. *De virginitate*, 13: ἐὰν δὲ συμπάρῳσι μετὰ σοῦ δύο παρθένοι ἢ τρεῖς, εὐχαριστεῖτωσαν ἐπὶ τὸν προκειμένον ἄρτον, καὶ συνευχέσθωσαν (PG 28,267)]. Sul tema cfr. anche interessanti attestazioni del repertorio iconografico medievale, *infra*, pp. 149-150 e fig. 11.

²⁵² Si tratta dei cosiddetti "sarcofagi di passione", sui quali cfr. A. Saggiorato, *I sarcofagi paleocristiani con scene di passione*, Bologna 1968. Per altre testimonianze frammentarie, alcune delle quali provenienti dalla Gallia, cfr. Perraymond, *La figura di Giobbe*, cit., pp. 96, 101 e *passim*.

²⁵³ Cfr., e.g., E.S. Malbon, *The Iconography of the Sarcophagus of Junius Bassus*, Princeton 1990, pp. 54-58.

doveva essere inserito un bastone (fig. 5). La maggior parte dei critici ha ritenuto che il terzo personaggio, emergente a rilievo più basso sullo sfondo fra Giobbe e la moglie, possa essere identificato con uno degli amici e in modo particolare con Elihu, descritto nel racconto biblico come l'amico più giovane e, come si è visto, presentato nel *Testamentum* quale portavoce del diavolo. Altri studiosi, invece, fra i quali Dorothy Hoogland Verkerk²⁵⁴, hanno avanzato un'ipotesi considerata spesso troppo audace: quella terza figura potrebbe essere Satana stesso che si materializza sotto mentite spoglie (forse quelle del mercante, come racconta il *Testamentum*?), ponendosi fisicamente alle spalle della donna. Se così fosse, a quanto mi consta, saremmo di fronte alla prima rappresentazione di Satana nell'ambito dell'iconografia paleocristiana²⁵⁵. Il medesimo schema iconografico del sarcofago di Giunio Basso viene riproposto nella nicchia di un altro sarcofago di passione coevo, lavorato "a tronchi d'albero" e conservato al Museo Pio Cristiano (fig. 6): anche qui sono rappresentati Giobbe, seduto questa volta su *sella plicatilis* con un suppedaneo; la moglie in atto di coprirsi il naso con la mano sinistra e di impugnare un bastone con la mano destra; una terza figura maschile, a rilievo bassissimo, sullo sfondo.

Si rammenti che tanto nel *Testamentum* quanto nella letteratura patristica il legame fra la moglie di Giobbe e Satana è emerso quasi come un *leit-motiv* (pur variamente declinato); considerando, inoltre, che il tema godrà di notevoli sviluppi in epoca medievale, mi sembra che l'ipotesi della Hoogland Verkerk possa essere opportunamente riconsiderata e raccogliere forse maggiore consenso. Il legame moglie di Giobbe-Satana pare attestato anche in un vetro dorato²⁵⁶ risalente alla fine del IV secolo e proveniente da Neuss in Germania (presso Düsseldorf), di cui possediamo tuttavia solo una riproduzione disegnata. Vi sono rappre-

²⁵⁴ Cfr. Terrien, *The Iconography of Job*, cit., p. 26; D. Hoogland Verkerk, *Job and Sitis: curious Figures in Early Christian Funerary Art*, Mitteilungen zur christlichen Archäologie 3 (1997), pp. 24.27-28.

²⁵⁵ È noto che la rappresentazione di Satana, per una serie di motivi di carattere anche apotropaico, fu introdotta nel repertorio iconografico cristiano occidentale con notevole lentezza, diffondendosi probabilmente non prima del IX secolo: cfr. J. Baschet, *Satan, prince de l'Enfer: le développement de sa puissance dans l'iconographie italienne (XIII^e-XV^e siècle)*, in Corsini, Costa (a cura di), *L'autunno del diavolo*, 1, cit., p. 383.

²⁵⁶ Su questa peculiare espressione artistica paleocristiana cfr. e.g. F. Zanchi Roppo, *Vetri paleocristiani a figure d'oro*, Ravenna 1967; Ead., *Vetri paleocristiani a figure d'oro conservati in Italia*, Bologna 1969.

sentate le effigi di Giobbe e di sua moglie, fra le quali è interposta una didascalia che recita *IOB BLASTEMA* (= *blasfema*). Quest'iscrizione è interpretabile come richiamo alle parole della moglie (che invita Giobbe a proferire una bestemmia e a morire) oppure come indicazione dell'identità di ciascuna delle due figure (in quest'ultimo caso Giobbe sarebbe designato con il suo nome e la moglie sarebbe esplicitamente indicata come *blasfema*)²⁵⁷.

Nel valutare il significato dell'esistenza, nell'arte paleocristiana, di almeno due distinte tipologie iconografiche di Giobbe, sono incline a pensare che esse non solo derivino dalla necessità di veicolare messaggi differenti ma che, forse, si ricolleghino ad altrettanto diversi filoni della tradizione sul patriarca.

La raffigurazione di Giobbe da solo, frequente nella prima metà del IV secolo, potrebbe aver inteso porre l'accento sulla sua interpretazione, ampiamente diffusa anche nei testi esegetici sin dalla fine del I secolo, come profeta della resurrezione: l'enfasi sarebbe dunque, in questo caso, sul momento della storia in cui egli viene allontanato dalla città e isolato, senza mai perdere la propria fede e la certezza nella venuta del *go'el*. Quella di Giobbe profeta sarebbe, ovviamente, un'interpretazione particolarmente plausibile in contesti funerari, nella misura in cui si collega a ben noti paradigmi soteriologici e insiste in modo più o meno implicito sull'aspetto salvifico e consolatorio della vicenda giobbica.

L'altro schema iconografico, caratterizzato dalla presenza della moglie e/o di uno o più amici (o addirittura del diavolo), posteriore – anche se di poco – al precedente, tende a porre in evidenza il rapporto del patriarca con i suoi molesti interlocutori: in tale prospettiva questo schema potrebbe aver inteso esaltare l'ideale di vita cristiano basato sulla virtù della pazienza/sopportazione e, dunque, la figura di Giobbe “paziente” per eccellenza.

3. Epigrafia

Per quanto concerne il settore epigrafico²⁵⁸ va in primo luogo segnalato che Giobbe non rientra fra i personaggi che talora appaiono raffi-

²⁵⁷ Cfr. Perraymond, *La figura di Giobbe*, cit., pp. 108-109.

²⁵⁸ Sull'epigrafia dei cristiani cfr. il recente volume di C. Carletti, *Epigrafia dei cristiani in Occidente dal III al VII secolo. Ideologia e prassi*, Bari 2008.

gurati in contesti funerari accanto ad epitaffi (come accade, invece, per personaggi quali Noè nell'arca, Giona, Daniele tra i leoni, i Magi)²⁵⁹.

Le attestazioni epigrafiche tratte dal libro di Giobbe nell'Occidente tardoantico sono tutte, pertanto, documenti scritti, di numero esiguo, legate a una cronologia tarda (a partire dal V secolo), provenienti da aree geografiche differenti²⁶⁰ e di carattere quasi esclusivamente funerario²⁶¹. Certamente la prassi di utilizzare a questo scopo pericopi di *Giobbe* non può non essere stata influenzata dai testi di cui veniva data lettura durante le esequie, raccolti nell'*Ordo commendationis animae* che, pur trasmesso da manoscritti non anteriori al IX secolo, sembra risalire nel suo nucleo originario già al III secolo²⁶². Le *Commendationes* contemplano, per esempio, una sequenza di preghiere nelle quali si chiede a Dio di liberare l'anima del defunto così come fu salvato Noè dal diluvio e Giobbe dalle sue sofferenze²⁶³.

Nelle epigrafi prevalgono comunque, anche se non in modo esclusivo, pericopi quali Gb 1,21²⁶⁴ e Gb 19,25-27²⁶⁵.

Numerose iscrizioni, tutte databili al V secolo, riecheggiano variamente Gb 1,21, considerato un *locus classicus* della letteratura consolatoria²⁶⁶. A quest'epoca, per esempio, risalgono due epigrafi romane nelle quali An-

²⁵⁹ Cfr. D. Calcagnini, *Minima biblica. Immagini scritturistiche nell'epigrafia funeraria di Roma*, Città del Vaticano 2006, p. 104.

²⁶⁰ Il contesto è prevalentemente romano, ma sono state rinvenute iscrizioni anche a Cartagine, Catania, Nola, Capua, Napoli, Formia, Rimini, Alghero, Cordova: cfr. A.E. Felle, *Biblia epigraphica. La Sacra Scrittura nella documentazione epigrafica dell'orbis christianus antiquus (III-VIII secolo)*, Bari 2006, *passim*.

²⁶¹ Per un prospetto aggiornato e per la riproduzione dei testi e dei monumenti epigrafici, oltre che l'opera di Felle, cfr. Perraymond, *La figura di Giobbe*, cit., pp. 37-46.

²⁶² Cfr. L. Gougaud, *Étude sur les "ordines commendationis animae"*, *Ephemerides Liturgicae* 49 (1935), pp. 3 ss.

²⁶³ *Ordo commendationis animae: Libera, Domine, animam servi tui sicut liberasti Noe de diluvio [...] Iob de passionibus suis* (*Codex liturgicus ecclesiae universae in epitomen redactus*, cur. H.A. Daniel, Lipsiae 1897, p. 244); cfr. anche P. Alphandéry, *Le Satan du "Livre de Job"*, *dans le Moyen Âge Latin*, Revue de Paris 4 (1930), p. 892; Terrien, *The Iconography of Job*, cit., pp. 21-22.

²⁶⁴ «Nudo uscii dal seno di mia madre e nudo vi ritornerò. Il Signore ha dato, il Signore ha tolto, sia benedetto il nome del Signore».

²⁶⁵ «Io lo so che il mio Vendicatore è vivo e che, da ultimo, si ergerà sulla polvere! Dopo che questa mia pelle sarà distrutta, senza la mia carne, vedrò Dio. Io lo vedrò, io stesso, e i miei occhi lo contempleranno non da straniero...».

²⁶⁶ La pericope era particolarmente cara, fra l'altro, ad Agostino e a Basilio: cfr. Giardi, *Basilio di Cesarea e il culto dei martiri nel IV secolo*, cit., p. 48.

tonio Felle²⁶⁷ riconosce il testo, leggermente variato rispetto alla versione *Vulgata*, della pericope in questione. Esse sono costituite da un'iscrizione, oggi perduta, segnalata nel Seicento come inserita nella pavimentazione della basilica romana di S. Paolo fuori le mura²⁶⁸ e da un'epigrafe sepolcrale di V secolo, tuttora leggibile su una lastra marmorea rinvenuta frammentaria presso la basilica di S. Pancrazio a Roma e ivi conservata²⁶⁹.

Fra le citazioni di Gb 19,25-27 si può richiamare una lunga iscrizione su lastra marmorea facente parte del sarcofago di Flaviano, vescovo di Vercelli nel VI secolo, conservata nella cattedrale della città²⁷⁰. Inoltre, una decina di anni fa, Eugenio Russo ha rinvenuto e studiato un'epigrafe mutila recante la medesima pericope su un blocco di pietra reimpiegato nel campanile della basilica di Pomposa presso Ferrara, databile agli inizi dell'VIII secolo²⁷¹. In territorio napoletano, infine, si segnalano un'iscrizione di inizio VII secolo e altri cinque reperti databili al X secolo²⁷².

È evidente che in tutte le epigrafi funerarie ove ricorre la menzione di Gb 19,25-27, il passo è interpretato in prospettiva salvifica. Il dato collima pienamente con le testimonianze sia iconografiche che letterarie precedentemente esaminate nelle quali, come abbiamo visto, il patriarca è riconosciuto come paradigma di salvezza e profeta di Cristo venturo.

²⁶⁷ A.E. Felle, *Loci scritturistici nella produzione epigrafica romana*, *Vetera Christianorum* 32 (1995), pp. 68-71; Id., *Biblia epigraphica*, cit., pp. 314-315.

²⁶⁸ *ICVR* 2, 5125 = *ILCV* 2397: [--- dominus est q]ui dedit et abstulit [---] | [sit nomen d]omini benedic[tum ---] | [--- q]ui bixit annu[---] | [---] in pace cons[s(ulibus) ---]. Cfr. Felle, *Biblia epigraphica*, cit., p. 315.

²⁶⁹ *ICVR* 2, 4272 = *ILCV* 2398: [---] | [--- ded]it deus deus tulit | [---] kal(endas) nob(embres) Teudosio et Rumol [rido vv(iris) cc(larisissimis) cons(ulibus)]. La menzione della coppia consolare consente di ascrivere con sicurezza l'iscrizione al 403. Cfr. Felle, *Biblia epigraphica*, cit., pp. 314-315.

²⁷⁰ Nella sezione conclusiva del testo si riconosce chiaramente la citazione di Gb 19,25-26: scio quia re | demtor meus | vivit et in no | vissimo die de | terra surrecturus sum et | rursus cir | cumdabor | pelle mea et | in carne me | a videbo d(eu)m. | reposita est | haec spes me | a in sinu meo. | In manus tuas d(omi)ne con | mendo sp(iritu)m meu(m). Cfr. Felle, *Biblia epigraphica*, cit., pp. 276-277. Anche in questo caso, come in quello successivo, il testo si discosta lievemente dalla versione *vulgata*.

²⁷¹ Scio enim quia redempto[r meus vivit et in novissi] | mo <die> de terra surect[urus sum et rursu] | s circumdabor pel[le mea et in carne] | mea videbo d(omin)o: quam [visurus sum ego] | [i]pse et oculi mei c[onspecturi sunt]: cfr. E. Russo, *Un'epigrafe con citazione biblica (Job, XIX, 25-27) nel campanile di Pomposa*, *Vetera Christianorum* 30 (1993), pp. 109-122; cfr. anche Felle, *Biblia epigraphica*, cit., pp. 279-280.

²⁷² Per una discussione su questi testi, e specificamente sul primo di essi, cfr. G. Liccardo, *Redemptor meus vivit. Iscrizioni cristiane antiche dell'area napoletana*, Trapani 2008, p. 50.

IV.

ALTRE STORIE DI GIOBBE. LA TRADIZIONE ARABA

1. *Il Corano*

Nel mondo arabo Giobbe era personaggio noto, come lo erano altre figure bibliche, soprattutto veterotestamentarie; la sua storia ha goduto di ampia diffusione, pur con significative varianti rispetto ai racconti della tradizione giudaica e cristiana. Il rilievo del personaggio è confermato da testimonianze letterarie e monumentali, oltre che da vivaci tradizioni popolari. Ciò non sorprende, dal momento che l'islam si sviluppò in un ambiente assai "poroso" e permeato di ebraismo e di cristianesimo¹, con i quali la teologia e la cultura islamica tennero aperto un dibattito costante. La tradizione musulmana si innesta dunque sulle tradizioni giudaica e cristiana, riecheggiandole e modificandole nel tempo; dalle prime due grandi religioni abramitiche provennero infatti, inizialmente, molti dei seguaci dell'islamismo, che dunque già possedevano e/o leggevano i testi biblici.

Le testimonianze letterarie provenienti dal mondo arabo risultano particolarmente eloquenti, proteiformi e variegate; in quest'ambito, per motivi di chiarezza, è opportuno distinguere almeno tre filoni: 1) i testi

¹ Cfr., in proposito, un'osservazione di J.-L. Dèclais, *Les premiers musulmans face à la tradition biblique. Trois recits sur Job*, Paris 1996, pp. 91-92: «L'islam ne peut pas prêcher sa vision du monde et de l'histoire, ni même se la définir à lui-même, sans tenir compte de ce que disent autour de lui la culture philosophique hellénistique, la doctrine de Mani, celle de Zarathoustra, [...] les communautés juives, [...] les Églises chrétiennes, etc. D'une communauté à l'autre, les prédicateurs et les commentateurs ne peuvent pas éviter les comparaisons, sinon les affrontements».

coranici; 2) i commenti musulmani successivi; 3) racconti cristiani trasmessi in lingua araba.

La menzione di Giobbe e/o della sua storia ricorre solo quattro volte nel Corano ², in sezioni di testo risalenti probabilmente al “periodo meccano” (610-622 ca.) ³. In generale per spiegare la presenza nel testo sacro dell’islam dei numerosi elementi provenienti dai racconti di AT e NT, canonici o apocrifi, è stata anche avanzata l’ipotesi che, come i cristiani si avvalevano di raccolte di *testimonia* veterotestamentari per “appropriarsi” delle Scritture ebraiche, così forse anche i musulmani disponevano di analoghe liste di *loci* significativi tanto in riferimento all’AT quanto in riferimento al NT. Simili liste, il cui utilizzo avrebbe potuto essere più diffuso di quanto si possa pensare, dovevano essere state compilate proprio con il contributo di giudei e cristiani convertiti all’islam ⁴.

Il nome e/o la vicenda di Giobbe nel Corano ricorrono dunque con significative differenze rispetto alla Bibbia: *in primis* si segnalano l’occasionalità e il carattere ellittico dei riferimenti. Tale peculiarità può essere interpretata in parte alla luce del fatto che, tendenzialmente, il Corano allude alle storie bibliche e le evoca, senza raccontarle in modo circostanziato ⁵. È evidente, peraltro, che la storia e il personaggio di

² Suddiviso in 114 sure, varie per contenuto e ampiezza e considerate il frutto di rivelazioni ricevute da Maometto tra il 610 e il 632, il Corano ebbe una composizione discontinua a livello cronologico e geografico: lo dimostra il fatto stesso che le sure sono collegabili con momenti diversi della vita del Profeta, trascorsi rispettivamente a La Mecca o a Medina. Il testo, fluido e soggetto a mutamenti, fu fissato per iscritto soltanto alla morte di Maometto. Cfr. P. Branca, *Il Corano*, Bologna 2001, pp. 28-43; M. Campanini, *Il Corano e la sua interpretazione*, Roma-Bari 2004, pp. 14-23.

³ Cfr. K. Tayara, *Job dans le Coran*, Graphè 6 (1997), p. 131.

⁴ Difficile dire, peraltro, se prima dell’islam esistessero già traduzioni arabe della Bibbia, oppure se le prime siano state opera di convertiti dal giudaismo o dal cristianesimo: cfr. Dèclais, *Les premiers musulmans*, cit., pp. 98.120.

⁵ Secondo la religione islamica il Corano accoglie, ampliandole e collegandole con credenze locali dell’Arabia occidentale, tutte le verità affermate dalle Scritture che lo hanno preceduto; i personaggi dell’AT e del NT sono la “storia” in cui i credenti devono riconoscersi, in quanto inviati ai popoli per annunciare la medesima fede proclamata in seguito, in modo definitivo, da Maometto nel VII secolo: cfr. H.-Ch. Puech, *Storia delle religioni. 2. Giudaismo, cristianesimo e islam*, Roma-Bari 1977, pp. 755-756; R. Totoli, *I profeti biblici nella tradizione islamica*, Brescia 1999, pp. 9-21.32-34.

Giobbe dovevano essere già noti⁶, al punto che non si avvertiva la necessità di dettagliate precisazioni.

Proprio perché particolarmente significativi, ritengo utile proporre qui di seguito i quattro *loci* coranici⁷ in cui ricorre la menzione di Giobbe:

- sura 4 *al-Nisâ'* (= le Donne), 163:

In verità ti abbiamo dato la rivelazione come la demmo a Noè e ai Profeti dopo di lui. E abbiamo dato la rivelazione ad Abramo, Ismaele, Isacco, Giacobbe e alle sue Tribù, a Gesù, Giobbe, Giona, Aronne, Salomone e (come) a Davide demmo il Salterio.

- sura 6 *al-An'âm* (= il Bestiame), 84:

Gli (= ad Abramo) demmo Isacco e Giacobbe, e li guidammo entrambi. E in precedenza guidammo Noè; tra i suoi discendenti (guidammo) Davide, Salomone, Giobbe, Giuseppe, Mosè, Aronne.

- sura 21 *al-Anbiyâ'* (= i Profeti), 83-84:

83. E (si rivolse) Giobbe al suo Signore: “Il male mi ha colpito, ma tu sei il più misericordioso dei misericordiosi!”

84. Gli rispondemmo e lo sollevammo dal male che lo affliggeva e gli restituimmo la sua famiglia e in più un'altra ancora, segno di misericordia da parte Nostra e monito per coloro che ci adorano.

- sura 38 *Šad*⁸, 41-44:

41. E ricorda il Nostro servo Giobbe, quando chiamò il suo Signore: “Satana mi ha colpito con disgrazia e afflizioni!”

42. (Noi gli rispondemmo): “Batti il tallone: avrai acqua fresca per lavarti e bere!”

⁶ Una conferma di ciò potrebbe essere dedotta dall'antroponomastica: Tayara (*Job dans le Coran*, cit., p. 130) osserva che il nome *Ayyub* è attestato una ventina di volte nella letteratura araba – sebbene egli ricollegli l'antroponimo in questione ad ambienti cristiani preislamici.

⁷ Il testo segue la traduzione italiana di H.R. Piccardo, *Il Corano*, Roma 1996 (I ed. 1994), promossa a cura dell'Ucoi (Unione delle comunità e organizzazioni islamiche in Italia).

⁸ Questa sura ha semplicemente il nome della quattordicesima lettera dell'alfabeto arabo. Nel Corano vi sono una trentina di sure, tutte risalenti al periodo “meccano”, il cui titolo coincide con il nome di una o più lettere dell'alfabeto: cfr. Tayara, *Job dans le Coran*, cit., p. 117.

43. Gli restituimmo la sua famiglia e con essa un'altra simile, (segno) di misericordia da parte Nostra e monito per coloro che sono dotati d'intelletto.

44. (Gli ordinammo): "Stringi nella tua mano una manciata d'erba, colpisci con quella e non mancare al tuo giuramento". Lo trovammo perseverante, un servo ottimo, pronto al pentimento.

Un primo elemento da considerare è che il Corano assume come presupposto nella sura 4 che Giobbe sia un profeta⁹ al pari di Gesù e, nella sura 6, che discenda dalla stirpe di Abramo. A questo proposito si ricordi che nell'AT Giobbe non è qualificato come profeta in senso "tecnico", mentre nel NT solo la *Lettera di Giacomo*¹⁰ lo annovera esplicitamente tra i profeti. Nella letteratura talmudica¹¹ e nell'esegesi patristica, peraltro, si registra la tendenza ad attribuire qualità profetiche ai principali personaggi della Bibbia. Quanto alla tradizione musulmana post-coranica, essa non sarà unanime nel riconoscere la virtù profetica di Giobbe¹².

Mentre la sura 21 dichiara esplicitamente, ma in modo generico, che la guarigione di Giobbe è ascrivibile a un atto di misericordia divina, la sura 38 sembra sottendere la convinzione che la guarigione di Giobbe sia avvenuta tramite l'azione di una, o forse di due, fonti d'acqua miracolosamente scaturite, ove il profeta si sarebbe immerso e da cui avrebbe bevuto. La diffusione di tale singolare credenza in ambiente arabo è confermata, come vedremo, da altri racconti e dai commenti coranici, nonché da tradizioni di pellegrinaggio e da pratiche lustrali¹³. Siamo di

⁹ Sulla base della convinzione che tutti i popoli hanno ricevuto inviati di Dio, il Corano attribuisce il titolo di profeta tanto a Maometto quanto a numerosi personaggi della tradizione biblica: sulla questione cfr. Tottoli, *I profeti biblici*, cit., pp. 86-94.

¹⁰ Gc 5,10: ὑπόδειγμα λάβετε, ἀδελφοί, τῆς κακοπαθείας καὶ τῆς μακροθυμίας τοὺς προφῆτας, οἱ ἐλάλησαν ἐν τῷ ὀνόματι Κυρίου (cfr. anche *supra*, p. 57).

¹¹ Il Talmud Babilonese (*Baba Bathra* 15b), per esempio, registra l'opinione di alcuni rabbini che individuavano in Giobbe uno dei sette profeti apparsi presso i pagani (gli altri sarebbero stati i quattro amici di Giobbe, oltre che Balaam e il padre di lui). Cfr. *supra*, p. 51 e Déclais, *Les premiers musulmans*, cit., p. 172.

¹² Whab, per esempio, non vi farà allusione: su questo esegeta cfr. *infra*, pp. 121ss.

¹³ Vale la pena di ricordare che, per esempio, anche nella tradizione giudaica un lebbroso guarito doveva compiere un'immersione nell'acqua come momento irrinunciabile del suo rito di purificazione: cfr. Lv 14,8: «Colui che è purificato si laverà le vesti, si raderà i peli, si laverà nell'acqua e sarà mondo». Per ulteriori riflessioni sulla funzione dell'acqua nella storia di Giobbe, cfr. *infra*, pp. 123 ss.

fronte a una credenza non esplicitata né dal testo biblico, né dall'apocrifo giudaico, né dalla tradizione esegetica cristiana¹⁴. Tuttavia, a ben guardare, sussistono indizi che potrebbero segnalare l'esistenza di un sostrato comune in riferimento a questa sezione della storia di Giobbe: tale sostrato, pur difficile da identificare, deve avere in qualche modo interferito, se non con la tradizione giudaica, verosimilmente con quella cristiana prima ancora che con quella musulmana. Esso, per esempio, affiora chiaramente nel diario di Egeria, allorché la pellegrina menziona la presenza, *in loco illo ubi Iob sedebat in sterquilinio*¹⁵, di una sorgente d'acqua che muta colore. Ciò dimostra dunque – ancora una volta – che racconti e tradizioni sul patriarca dovevano circolare attraverso molteplici canali nel mondo orientale, recepiti in modo diverso a seconda del bacino di fruitori in cui andavano a confluire.

2. *Tabari e le sue fonti*

Ancor più di quanto avvenga nel caso dell'esegesi giudaica e cristiana in riferimento al testo biblico, le tradizioni extracoraniche, soprattutto quelle esegetiche, appaiono essenziali per meglio comprendere il senso del Corano medesimo¹⁶. Tali tradizioni si articolano in un'ampia messe di opere composte e "assemblate" con l'intento di interpretare le rivelazioni del Corano: il *corpus* di scritti che ne deriva, denominato nel suo insieme *tafsir* (= esegesi, interpretazione), assume grande importanza nell'islam. Si tratta di scritti tendenzialmente trasmessi in versioni tarde, basate su rielaborazioni di autori successivi e caratterizzati da una notevole libertà nella manipolazione delle fonti, tipica del mondo musulmano¹⁷.

¹⁴ Cfr. anche Tayara, *Job dans le Coran*, cit., pp. 124-125.

¹⁵ *Itinerarium Egeriae* 16,4b: cfr. *supra*, p. 101, nota 220.

¹⁶ «Le caratteristiche del testo coranico [...] ovvero la sua allusività, la frammentarietà e il suo disinteresse per i particolari, resero possibile e necessario il ricorso a tradizioni extra-canoniche per completare e abbellire quanto menzionato nel Corano sui profeti» (Tottoli, *I profeti biblici*, cit., p. 113).

¹⁷ Cfr. R.G. Khoury, *Quelques réflexions sur les citations de la Bible dans les premières générations islamiques du premier et du deuxième siècles de l'hégire*, Bulletin d'Études Orientales 29 (1977), p. 270.

Il più noto fra gli autori post-coranici, vissuto tra l'839 e il 923, è conosciuto con il nome di Tabari¹⁸: fra i suoi numerosi scritti, solo tre sono pervenuti per intero, due dei quali contengono riflessioni significative sulla storia di Giobbe. Si tratta della *Storia dei profeti e dei re*, altrimenti nota come *Annali*, e dell'*Esposizione completa dei versetti del Corano*, denominata *Tafsir* per antonomasia.

Gli *Annali*, opera enciclopedica che affronta la storia del mondo e dell'islam dalla creazione all'epoca di Tabari stesso, cioè fino alle origini della dinastia degli Abbassidi, registrano un'unica menzione di Giobbe. Il passo è per noi rilevante poiché vi si richiamano i "vermi di Giobbe" con la precisazione che essi, dopo la guarigione del profeta, si trasformarono in bachi da seta e in api¹⁹. Questa attestazione, dunque, non solo costituisce un indizio del fatto che anche nelle tradizioni musulmane, e non solo in quelle giudaiche e cristiane, i "vermi di Giobbe"²⁰ dovevano giocare un ruolo non accessorio, ma postula anche un esplicito collegamento con i bachi da seta. Tale legame, come si vedrà, riceverà conferma nei secoli successivi sia in Oriente che in Occidente, allorché Giobbe verrà cultualizzato come patrono dei coltivatori di bachi da seta.

Il *Tafsir*, composto verso l'883, è un monumentale commento coranico, in cui Tabari raccoglie per la prima volta e, dunque, trasmette, i molteplici materiali dell'esegesi tradizionale. Giobbe vi risulta citato tre volte, in relazione all'interpretazione delle tre sure 6,84; 21,83-84; 38,41-44.

Chiosando la sura 6, Tabari si limita a fornire notizie genealogiche per ciascuno dei profeti citati, quindi anche per Giobbe, del quale stabilisce

¹⁸ Così è chiamato Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Tabari, originario della città di Amul, nel Tabaristan (attuale territorio del Mazarandàn, localizzato in Iran, a sud del Mar Caspio e a nord di Teheran): cfr. Campanini, *Il Corano e la sua interpretazione*, cit., p. 71.

¹⁹ «Quant aux vers qui avaient rongé le corps de Job, ils furent à la prière du prophète changés en vers à soie et en mouches à miel semblables à ceux que l'on voit aujourd'hui» (trad. francese di H.M. Zotenberg, citata in Legrain, *Variations musulmanes*, cit., pp. 67-68).

²⁰ In altri commenti musulmani (come quelli di Ibn 'Asakir o di al-Kisa'i) ricorre proprio l'episodio presente anche nel *Testamentum* e nell'*Apocalisse* di Paolo, secondo cui, quando un verme cadeva dal suo corpo, Giobbe lo rimetteva al suo posto, esortandolo addirittura a nutrirsi della sua stessa carne, qualificata come un nutrimento benedetto da Dio: cfr. Legrain, *Variations musulmanes*, cit., pp. 61-62.

la discendenza da Abramo tramite Isacco ed Esaù, secondo una linea genealogica comunemente accolta dalla tradizione musulmana²¹.

Nel commentare la sura 38, invece, l'esegeta tramanda due differenti versioni della storia di Giobbe. Nella prima si sofferma sul fatto, accennato nella sura stessa, che l'uomo di Uz fa scaturire l'acqua destinata a guarirlo scavando il terreno con il tallone²²; menziona, poi, un elemento assente nella sura: la discesa di una pioggia d'oro e d'argento grazie alla quale il profeta sarebbe stato reintegrato nei propri beni. Nella seconda versione Tabari incentra l'attenzione sul rapporto fra Satana e la moglie di Giobbe; egli insiste su un'*amplificatio* del tutto assente – a quanto mi consta – nelle tradizioni giudaiche e cristiane: dopo il tentativo da parte di Satana di traviare la donna, Giobbe avrebbe formulato il singolare giuramento di punirla con una serie di frustate.

Il commento alla sura 21 richiede un esame più approfondito, dal momento che Tabari lo costruisce attingendo ad almeno tre differenti narrazioni su Giobbe trasmesse attraverso tre distinti canali. Questo brano offre così l'occasione per evidenziare una caratteristica fondamentale della trasmissione dei testi nel mondo antico vicino-orientale, e arabo in particolare: la loro circolazione si produceva attraverso fasi successive e sovrapposte, in un "intreccio" che comportava spesso, fra l'altro, la loro integrazione in opere di altri autori²³. Nel nostro caso la testimonianza di Tabari è preziosa in quanto egli presenta il personaggio Giobbe da una prospettiva tutta interna all'islam. Le fonti cui l'esegeta attinge sono state riconosciute dal Déclais²⁴ in: Wahb (m. 732); Ibn Ishaq (m. 767), che utilizza in parte il racconto di Whab; Hasan al-Basri (642-728).

²¹ Abbiamo visto invece che, non a caso, la tradizione giudaica e cristiana cercava piuttosto di avallare il collegamento Giobbe con Giacobbe, almeno attraverso la discendenza della moglie: cfr. *supra*, p. 40.

²² Il motivo dell'acqua che sgorga dal suolo, smosso con un colpo di tallone, ricorre anche altrove nelle tradizioni musulmane: Gabriele, per esempio, battendo il tallone sul terreno, fa scaturire una fonte per dissetare Agar e Ismaele: cfr. Tottoli, *I profeti biblici*, cit., p. 142.

²³ Simile modalità di diffusione testuale, che comporta estrema fluidità nella trasmissione degli scritti, spesso frammentati in un coacervo di unità indipendenti inserite in altre opere, è frequente nel Vicino Oriente antico, soprattutto in epoca medievale: valgano sulla questione le osservazioni formulate da C. Schiano, in Aulisa, Schiano, *Dialogo di Papisco e Filone*, cit., pp. 89-95 e da entrambi gli autori in conclusione, pp. 345-349.

²⁴ *Les premiers musulmans*, cit., pp. 143-196.

La più cospicua narrazione su Giobbe giunta a Tabari doveva essere contenuta in un'opera di Whab²⁵ nota come *Libro delle leggende israelite* (o *Libro della Genesi e delle Storie dei Profeti*). Sebbene Wahb intendesse presentare la traduzione in arabo delle narrazioni veterotestamentarie senza troppi rimaneggiamenti, il testo accoglie ovviamente numerose varianti rispetto ad AT. Per quanto concerne il libro di Giobbe, fra le varianti più significative²⁶ ricordiamo: il fatto che le sciagure del protagonista siano imputate all'azione di "truppe diaboliche" (si oppone a Giobbe, cioè, un vero e proprio esercito di demoni); un'interpretazione tendenzialmente positiva della figura della moglie; l'eliminazione dei discorsi di Elihu, il cui contenuto si prestava a essere inteso come una sorta di ridimensionamento della santità di Giobbe. Déclais esclude che Wahb potesse procedere nel suo lavoro basandosi su una conoscenza soltanto orale del libro veterotestamentario; ritiene anzi che egli lo avesse sotto mano e attribuisce pertanto un carattere intenzionale a ogni divergenza rispetto al racconto canonico. A prescindere da questo, tuttavia, mi pare abbastanza chiaro che il sostrato di tali racconti doveva essere l'apporto di altre tradizioni su Giobbe diffuse nel bacino mediterraneo e trasmesse per molteplici canali, di cui già abbiamo colto a più riprese evidente traccia. Un elemento di conferma a tale ipotesi è il fatto che Wahb stesso dichiara di conoscere bene i libri letti nelle chiese e nelle sinagoghe, tanto canonici quanto apocrifi²⁷.

Anche la vicenda di Giobbe trasmessa da Ibn Ishaq²⁸, l'altra fonte utilizzata da Tabari per il commento alla sura 21, si segnala per l'inserimento di alcuni nuclei narrativi solo in parte già noti. Si tratta delle narrazioni relative alla moglie di Giobbe, che ricordano come la donna si ridusse a lavorare a servizio altrui per sostenere il marito²⁹, e del rac-

²⁵ Giudeo yemenita convertito all'islam, Whab conosceva bene sia la tradizione giudaica sia quella cristiana: cfr. Déclais, *Les premiers musulmans*, cit., p. 122; Tottoli, *I profeti biblici*, cit., pp. 165-170.

²⁶ Cfr. Déclais, *Les premiers musulmans*, cit., pp. 124-126.

²⁷ Cfr. Déclais, *Les premiers musulmans*, cit., p. 126.

²⁸ Cfr. Déclais, *Les premiers musulmans*, cit., pp. 130-131; Tottoli, *I profeti biblici*, cit., pp. 170-174.

²⁹ Il motivo è menzionato anche nell'*amplificatio* dei LXX a Gb 2,9 e nel *Testamentum*, oltre che desumibile in modo indiretto, come abbiamo visto, da alcune attestazioni dell'iconografia paleocristiana: cfr. *supra*, pp. 26, 44, 108.

conto dei tentativi operati da Satana, denominato *Iblîs*³⁰, di colpire Giobbe servendosi della donna: fin qui, apparentemente, niente di nuovo. L'originalità si manifesta, invece, nell'ampio nucleo narrativo relativo al giuramento di Giobbe di fustigare la propria moglie e nell'enfasi posta sul fatto che, una volta recuperata la salute, il profeta vi adempì in maniera meno rigorosa del previsto.

Nel racconto trasmesso da Hasan al-Basri, a sua volta punto di confluenza di una pletora di tradizioni "edificanti", si coglie chiaramente la presenza di elementi diffusi anche in ambito giudaico e cristiano, accanto a dati nuovi³¹. La figura della moglie è profilata in luce negativa: la donna è sedotta da *Iblîs* per agire contro Giobbe, come Eva era stata sedotta per indurre Adamo al peccato; Giobbe formula il giuramento di fustigarla e quindi, dopo aver subito le sue malvagie esortazioni, la allontana; la funzione svolta nel libro biblico dai tre amici viene ascritta a due passanti o, secondo altre versioni del racconto, a due fratelli del profeta³². Soprattutto, Hasan al-Basri trasmette con dovizie di particolari la tradizione, destinata a larghissima fortuna, che collega la guarigione di Giobbe con due sorgenti d'acqua³³: il recupero della salute è coronato dall'episodio singolare di una pioggia che si genera dal vapore acqueo innalzatosi dalle sorgenti e ricade su Giobbe sotto forma

³⁰ *Iblîs* è, in arabo, il nome proprio di Satana, forse una corruzione del greco διάβολος. Il personaggio è considerato capo dei demoni; in origine si racconta che facesse parte del consiglio di Allah, ma fu estromesso dal Paradiso in quanto si rifiutò di prosternarsi al cospetto di Adamo appena creato: cfr. Puech, *Storia delle religioni*, 2, cit., p. 896. È appena il caso di ricordare che anche le tradizioni giudaica e cristiana riecheggiano questo tipo di racconti su Satana: si pensi allo stesso libro di Giobbe, in cui Satana è inserito inizialmente nel novero dei "figli di Dio" che gli si raccolgono intorno, oppure all'apocrifa *Vita di Adamo ed Eva* 12-17 (tràdita in latino e diversa dalla *Vita greca di Adamo ed Eva* – quest'ultima nota anche come *Apocalisse di Mosè* – per la quale cfr. *supra*, p. 48, nota 72), che narra la storia della caduta del diavolo a causa del suo rifiuto di adorare Adamo: cfr. L. Rosso Ubigli, *La vita di Adamo ed Eva*, in P. Sacchi (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, 2, Torino 1989, pp. 452-454; Totoli, *I profeti biblici*, cit., pp. 35-36.

³¹ Cfr. Déclais, *Les premiers musulmans*, cit., pp. 134-136.

³² Si ricordi che anche il *Testamentum* ascriveva un ruolo di non poco momento a un fratello di Giobbe, Nereo, voce narrante dell'ultima sezione dell'opera.

³³ Sulle sorgenti d'acqua e sulle fontane nel mondo musulmano cfr. A. Negri, *L'acqua nel Corano, meraviglia del creato*, in G. Casiraghi (a cura di), *Sorella acqua: l'acqua nelle culture e nelle religioni dei popoli*, Stresa 2005, pp. 59-76.

d'oro³⁴, ristabilendolo nella sua ricchezza; segue il ritorno della moglie pentita, alla quale viene risparmiato il rigore della minacciata flagellazione.

3. *Un racconto “arabo-cristiano”*

Della storia di Giobbe esiste anche una versione “arabo-cristiana”, particolarmente rilevante ai fini di questo studio. Si tratta di un racconto anonimo di difficile datazione, trasmesso da una ventina di manoscritti medievali. Il testo è stato studiato e tradotto in francese da Monica Balda³⁵ sulla base di due manoscritti³⁶ datati rispettivamente al 1474 e al 1560, il primo in lingua araba e il secondo in *karshuni*, l'alfabeto siriano utilizzato dai cristiani di Siria e di Mesopotamia per scrivere l'arabo³⁷. È verosimile che il testo sia stato messo per iscritto nel Medioevo e che, precedentemente, esso sia circolato per via orale, in un ambiente di matrice popolare posto all'incrocio di culture e tradizioni religiose in cui avvenivano scambi e si registravano influssi fra giudaismo, cristianesimo e islam. In modo particolare la Balda propende per una genesi di questo racconto fra i cristiani di Siria: si tratta di un territorio al quale, effettivamente, afferiscono numerose testimonianze legate a Giobbe.

L'anonimo narratore riferisce, invocando espressamente la Trinità, di

³⁴ Sembra che si tratti, per la precisione, di una pioggia di cavallette d'oro: cfr. Legrain, *Variationes musulmanes*, cit., p. 87; Dèclais, *Les premiers musulmans*, cit., p. 194.

³⁵ M. Balda, *La version arabo-chrétienne de l'histoire de Job: itinéraire d'un récit*, Rivista di Storia e Letteratura Religiosa 42 (2006/2), pp. 311-333. Sarebbe utile proseguire le ricerche nella direzione aperta dalla Balda anche perché – forse – si potrebbero dedicare ulteriori riflessioni all'effettiva qualifica “cristiana” di questo racconto. È possibile infatti, a mio avviso, che ci si trovi piuttosto di fronte a un caso di patina cristianizzante sovrapposta a nuclei narrativi originariamente non cristiani e/o che la “cristianizzazione” del testo sia stata operata nel corso della tradizione manoscritta, come sembra possa essere avvenuto per alcune sezioni del *Testamentum* (cfr. *supra*, pp. 39-40). Le informazioni di seguito presentate comunque, allo stato attuale e in attesa di procedere a ulteriori approfondimenti, si basano in misura significativa sugli studi della Balda.

³⁶ Si tratta di: *Borg. Ar.* 98, ff. 104r-115v, conservato nel Fondo Borgiano della Biblioteca Vaticana e datato al 1474; *Karsh.* 8, ff. 221v-237r, conservato nel British Museum di Londra e datato al 1560.

³⁷ Cfr. G. Tropeau, s.v. *Karshûnî*, in E. van Donzel et al. (éds.), *Encyclopédie de l'Islam* 4, Paris 1978, p. 699.

voler *ricopiare* la storia di Giobbe, qualificato come *al-siddîq* (sincero, veridico, giusto); egli ricorda la sua lotta contro Satana (*al-Shaytân*) e la pazienza di cui diede prova. È significativo che sin dall'*incipit* venga esplicitato il nome della moglie di Giobbe, *Rahma*³⁸, presentata come figlia di Giuseppe; la loro prole è stabilita nel numero di sette figli e tre figlie.

Il confronto fra Dio e Satana, nel contesto di un'adunanza di angeli, è narrato senza varianti significative rispetto al racconto biblico. Tuttavia le azioni di Satana-*Iblîs* contro Giobbe sono descritte come una vera e propria guerra: *Iblîs* si serve di truppe di demoni³⁹ per provocare la graduale rovina del protagonista; egli stesso, camuffato di volta in volta in modo diverso⁴⁰ (capo dei pastori, capo degli schiavi, precettore), si reca da Giobbe per annunciarli le distruzioni perpetrate, trovandolo sempre immerso in preghiera. Cruda e circostanziata è la descrizione del decadimento fisico del protagonista, prospettato come effetto immediato e devastante del soffio demoniaco⁴¹. Il Signore, tuttavia, impone a Satana il divieto di attentare alla vita di Giobbe, estendendolo anche alla vita della moglie, che in tutto il racconto "arabo-cristiano" riveste un ruolo fondamentale.

Giobbe, aggredito dalla malattia, chiede alla donna di condurlo fuori dalla città; ella obbedisce e lo distende sulla cenere⁴². Vermi misti a pus

³⁸ La base triconsonantica RHM si collega in arabo con la radice del termine indicante l'utero e dunque, in senso lato, con il concetto di "matrice": ciò concorrerebbe a configurare l'idea che la moglie di Giobbe sia in qualche modo l'archetipo della sposa modello; il sostantivo stesso *rahma*, per altro verso, assume altresì il significato di *miser cordia* (è noto che nella cultura semitica vengono ascritte ai visceri, e all'utero in particolare, le funzioni che la cultura occidentale collega invece al cuore).

³⁹ L'idea che contro Giobbe si mobiliti un manipolo di demoni ricorreva anche nel commento coranico di Tabari, derivata probabilmente da Whab: cfr. *supra*, p. 122.

⁴⁰ In misura ancor più significativa che nel *Testamentum*, nel racconto "arabo-cristiano" Satana è caratterizzato, fra l'altro, dalla prerogativa di travestirsi continuamente: tale capacità si innesta sull'idea, destinata a larga fortuna in particolare nel Medioevo, del demonio ingannatore per eccellenza. Sul tema cfr. bibliografia citata *supra*, p. 44, nota 49.

⁴¹ «Il souffla, et Job sentit un feu se répandre en lui: la chair de ses cuisses et de ses pieds commença à se détacher, ainsi que ses os et ses doigts, la chair de son dos, de son ventre, de ses avant-bras et de ses bras. La peau de sa poitrine et de son visage tomba, si bien qu'il ne lui resta que les pupilles. Ses veines et ses nerfs se retrouvèrent à vif. Seuls demeurèrent son cerveau – maintenu par ses veines –, ses pupilles et ses globes oculaires – grâce auxquels il conservait la vue –, son ventre, ses entrailles et son cœur – qui ne cessaient de louer le Seigneur» (Balda, *La version arabo-chrétienne*, cit., p. 316).

⁴² In questa indicazione il racconto converge con il TM (Gb 2,8), ove ricorre il termine cenere (*'efer*) per definire il giaciglio di Giobbe, mentre l'idea del letamaio, si ri-

brulicano sul corpo maleodorante del sofferente; quando cadono, egli non solo li ricolloca al loro posto ma li esorta a pascersi delle proprie carni, dal momento che il Signore, qualificato come ottimo dispensatore di beni, ha deciso di accordare loro il suo corpo come cibo⁴³.

Constatando che nessuno degli attacchi sembra aver sortito effetto, *Iblîs* si consulta con la sua schiera di demoni: costoro gli suggeriscono di recarsi personalmente dagli amici di Giobbe per indurli a far visita al sofferente e a commiserarlo con tale enfasi da generare in lui nostalgia dei beni perduti e ribellione verso Dio. Nel racconto "arabo-cristiano", dunque, tutta la sequenza dell'incontro con gli amici è caratterizzata dalla presenza di Satana che istiga questi ultimi ad agire in modo da spingere Giobbe alla blasfemia. Rivelatosi inutile anche questo tentativo, i demoni esortano *Iblîs* a investire ogni suo sforzo nell'alienare la moglie da Giobbe, spingendo la donna a rimpiangere i beni e la serenità del passato e a ribellarsi contro il marito, come aveva fatto Eva⁴⁴. Anche quest'azione, tuttavia, si rivela inefficace, poiché la donna non cessa di recarsi in città per lavorare come serva al fine di procurare nutrimento a Giobbe. Il demonio istiga allora i cittadini a cacciare *Rahma*, la quale trova nuovo rifugio con il marito alle porte di un villaggio e ricomincia a svolgere attività servili presso gli indigeni, al fine di procacciarsi il pane. Ma Satana interviene nuovamente: travestito da medico, persuade

cordi, è attestata nei LXX (κοπρία) e ripresa da Girolamo (*sterquilinum*). Anche nel *Testamentum* (20,7) Giobbe è adagiato ἐπὶ τῇ κοπρίᾳς. Si tratta di questioni ampiamente discusse *supra*, pp. 27-28 e *passim*.

⁴³ «Quand les vers tombaient de ses chairs, Job les remettait à leur place. "Mangez de ma chair" leur disait-il "car c'est la nourriture que Dieu vous a accordée! Mon Seigneur est le meilleur des dispensateurs de tous les biens!"» (Balda, *La version arabo-chrétienne*, cit., p. 316). Si tratta di una scena che richiama assai da vicino il *Testamentum* e alcuni momenti dell'esegesi patristica (basti qui citare Tertulliano, Cipriano, Origene). Ulteriori analogie si segnalano in tradizioni musulmane citate da Le-grain, *Variations musulmanes*, cit., pp. 61-62.90.

⁴⁴ «Quand tout cela lui reviendra à l'esprit, elle se révoltera contre lui et le trahira, comme Ève, qui a sorti Adam du Paradis. C'est de sa main que périra Job, car elle est une fille d'Ève» (Balda, *La version arabo-chrétienne*, cit., p. 319). Sul paragone della moglie di Giobbe con Eva si è già detto molto: basti qui ricordare che esso è totalmente assente nel libro canonico, appare implicito nel *Testamentum*, mentre ricorre esplicitamente nella letteratura patristica, soprattutto di carattere omiletico, nonché in altri testi afferenti alla tradizione araba (e non è un caso, mi pare, che i testi omiletici, per loro stessa natura, siano fortemente collegati con le tradizioni orali).

anche gli abitanti del villaggio a respingere la donna, infondendo in essi il timore di contagiarsi da Giobbe. Il testo colloca a questo punto l'episodio della vendita dei capelli, che presenta significative variazioni rispetto al *Testamentum* e altrettanto significativi parallelismi, come subito si vedrà, con la tradizione coranica e post-coranica. Una donna, ammirando la capigliatura di *Rahma*, le dona due pagnotte in cambio delle sue trecce⁴⁵; è a questo punto che *Iblîs*, andatole incontro ancora travestito da medico, riesce finalmente a traviarla. La donna investe il marito con un lungo e articolato discorso, lamentando la perdita della prosperità. Il malato, che riconosce subito nelle parole e nel contegno della moglie l'inganno del demonio, la maledice e formula il giuramento – in caso di guarigione – di punirla con cento colpi di frusta. Accortosi quindi del pane che *Rahma* si era procurato e giudicandolo un dono del diavolo, Giobbe prende a interrogare la donna, spingendola in tal modo a scoprirsi la testa per mostrargli il taglio delle trecce e spiegare la provenienza di quel cibo. Nel marito esplode il dolore, concretizzatosi in un'amara supplica al Signore⁴⁶, che uno dei due manoscritti (il *Borgianus*) analizzati dalla Balda precisa essere avvenuta di venerdì⁴⁷. In seguito a tale invocazione il Signore invia a Giobbe l'arcangelo Gabriele⁴⁸ per rivelargli l'avvenuta vittoria su *Iblîs* e per informarlo di essersi

⁴⁵ Il racconto della vendita delle trecce, da correlare con il taglio dei capelli narrato nel *Testamentum*, conferma una volta di più l'esistenza di una vera e propria osmosi fra le tradizioni confluite nell'apocrifo giudaico e le riletture arabe del testo biblico. Sul tema cfr. Déclais, *Les Premiers musulmans*, cit., p. 234; Ginzberg, *Le leggende degli Ebrei*, cit., pp. 280.284.

⁴⁶ «Ô Seigneur [...] prends-moi en Ta miséricorde! Le malheur m'a touché, mais Tu es le plus Miséricordieux des miséricordieux. Ô Seigneur, ne m'abandonne pas à moi-même et ne me livre pas à l'ennemi pour qu'il ait le dessus!» (Balda, *La version arabo-chrétienne*, cit., p. 323).

⁴⁷ Per i musulmani il venerdì è giorno consacrato a Dio, mentre i cristiani lo considerano piuttosto un giorno di penitenza; non a caso, nella versione in *karshuni*, la guarigione di Giobbe si verifica di domenica.

⁴⁸ La figura di Gabriele assume grande importanza nel mondo arabo e islamico. Basti pensare che la rivelazione del Corano a Maometto è tradizionalmente ascritta alla mediazione di questo arcangelo. La funzione di Gabriele nei confronti di Maometto, che ne riceve "la Parola di Dio fatta libro", è stata considerata parallela a quella che lo stesso Gabriele esercita, secondo la tradizione cristiana, nei confronti di Maria, che tramite l'annuncio angelico concepisce "la Parola di Dio fatta carne" (cfr. Branca, *Il Corano*, cit., p. 18). Si ricordi che anche nel *Testamentum* Giobbe e le sue figlie ricevono rivelazioni e visioni da una "voce" e/o una "luce" identificabile con un angelo, forse Michele: cfr. *supra*, p. 47.

mosso a compassione di lui in ragione della sua pazienza e fedeltà. Gabriele invita il malato ad alzarsi e fa scaturire una sorgente; l'uomo obbedisce all'angelo e, dopo essersi immerso nell'acqua, ne emerge risanato. Entrambi, quindi, si recano su una montagna per rendere grazie a Dio.

Poiché la guarigione viene conseguita in assenza della moglie, al ritorno dal villaggio costei – non trovando il marito – si dispera, cospargendosi il capo di cenere. La vicenda si avvia all'epilogo con l'incontro fra i due sposi, descritto in termini gioiosi eppure amareggiato dalla consapevolezza, da parte di Giobbe, di aver formulato il giuramento di infliggere alla donna cento colpi di frusta. È Gabriele, in conclusione, che offre all'uomo di Uz l'opportunità di assolvere al giuramento senza recare danno alla moglie, suggerendogli di limitarsi a toccarla con un fascio di cento steli d'erba. Il testo si chiude con un'esortazione dell'autore a imitare la pazienza del protagonista.

Il racconto presenta non pochi elementi già ricorrenti nelle tradizioni islamiche, giudaiche e/o cristiane finora analizzate. Mi riferisco, per esempio, all'insistita descrizione di Giobbe come giusto e paziente; all'importanza di Satana e del suo esercito di demoni; al rilievo ascrivito alla moglie; al ruolo di “mediatori demoniaci” attribuito agli amici; alla promessa di Giobbe di colpire la donna con cento frustate; all'episodio della nascita di una sorgente “terapeutica”; all'intervento dell'arcangelo Gabriele.

Per quanto concerne il rapporto fra Satana-*Iblīs* e la moglie di Giobbe, esso è presentato nel testo per mezzo di nuclei narrativi molto ben articolati. La moglie assume il ruolo di una vera e propria deuteragonista nel racconto “arabo-cristiano”. Tale importanza è confermata dal fatto che il racconto, come già il *Testamentum*⁴⁹, ne sottolinea l'identità attribuendole un nome proprio (*Rahma*). L'umiliazione della donna, ridotta in servitù, è ampiamente descritta nella versione “arabo-cristiana”; si tratta di un tema che peraltro, come si ricorderà, appariva ben delineato anche nel *Testamentum* ed era altresì evocato nell'*amplificatio* di Gb 2,9 (LXX). È lo stesso *Iblīs* che, sotto mentite spoglie, suggerisce agli abitanti prima della città e, quindi, del villaggio di allontanare *Rahma*, avvalendosi della donna come di strumento di tentazione per Giobbe.

⁴⁹ Così anche in altre tradizioni musulmane post-coraniche: cfr. Balda, *La version arabo-chrétienne*, cit., p. 332.

L'episodio della vendita delle trecce, ovviamente, richiama da vicino l'analogo episodio della vendita dei capelli nel *Testamentum*.

Il ruolo degli amici di Giobbe è marcatamente diverso, nel racconto "arabo-cristiano" sia rispetto al testo biblico che rispetto al *Testamentum*. Costoro divengono infatti, al pari della moglie, non semplici molestatori più o meno inconsapevoli, ma effettivo *instrumentum diaboli*, tramite cui *Iblîs* cerca invano di indurre il sofferente a maledire Dio. Si ricorderà che, similmente, già nella letteratura patristica (basti citare Origene o Gregorio Magno) ricorreva un'interpretazione negativa della funzione assunta dagli amici di Giobbe.

Particolarmente circostanziata è la descrizione del giuramento pronunciato da Giobbe di fustigare la moglie e, quindi, dello stratagemma suggerito al malato dall'arcangelo Gabriele. Si è già notato che si tratta di un nucleo narrativo assente tanto nel racconto biblico quanto nel *Testamentum*, mentre esso viene menzionato nel Corano. È singolare tuttavia che il testo sacro dell'islam ascriva a Dio la funzione che nel racconto "arabo-cristiano" è prerogativa di Gabriele; nel Corano, infatti, è il Signore stesso a proporre a Giobbe di legare in una fascina una manciata di erbe, con cui colpire la moglie una volta sola (piuttosto che fustigarla per cento volte)⁵⁰.

Anche per quanto concerne l'episodio dell'acqua sorgiva scaturita ad opera di Gabriele e della guarigione di Giobbe, una sua variante è citata nel Corano: ancora una volta, tuttavia, il racconto coranico non registra l'intervento di un angelo, ma è Dio stesso a esortare Giobbe a battere il piede per terra, in modo da generare una sorgente per lavarsi e per bere.

In Oriente la guarigione di Giobbe con l'acqua sembra essere un dato certo: in tale prospettiva credo debba essere dato il massimo rilievo al fatto che, come si è visto, già Egeria nel IV secolo attesti l'esistenza di una sorgente miracolosa presso la tomba del patriarca. La tradizione che collega all'acqua il risanamento di Giobbe peraltro, in ambito orientale, sembra perdurare negli ambienti popolari fino al XX secolo, come vedremo più avanti⁵¹.

Quanto alle fonti di questo racconto, è ovvio che le numerosissime amplificazioni, oltre che il notevole intervallo cronologico trascorso ri-

⁵⁰ Cfr. *supra*, sura 38,44, pp. 11 8 e ss.

⁵¹ Cfr. *infra*, cap. VI.

petto al libro biblico, impediscono di collegare senza soluzione di continuità questo testo al *Giobbe* canonico. Neppure l'ipotesi di una mediazione del *Testamentum*, evidentemente, basta a spiegare tutte le peculiarità di tale singolare versione⁵². Esse appaiono invece più comprensibili, a mio avviso, se si considera che il racconto in questione emerge da un contesto come quello mediorientale, crogiuolo di incroci e amalgama di influssi culturali fra comunità giudaiche cristiane islamiche, nel cui ambito è compito arduo, talora, distinguere quale di essi abbia agito come fattore dominante rispetto agli altri.

⁵² Balda, *La version arabo-chrétienne*, cit., p. 327. In riferimento al possibile uso del *Testamentum* in ambito musulmano, Legrain (*Variations musulmanes*, cit., p. 87), rileva da un lato la mancanza di citazioni letterali dell'opera e, d'altro canto, il silenzio su alcuni episodi del *Testamentum* che sarebbero stati particolarmente adatti alla meditazione musulmana (per esempio il fatto che Giobbe, nell'apocrifo giudaico, venga descritto come demolitore di idoli).

V.

GIOBBE VECCHIO E NUOVO. LA TRADIZIONE MEDIEVALE

1. Letteratura

La storia di Giobbe fu letta e rinarrata in Occidente, quasi senza soluzione di continuità, nel corso di tutto il Medioevo, un'epoca nella quale il patriarca e la sua vicenda divennero oggetto di crescente attenzione. Le ragioni di tale fenomeno, ancora una volta, sono comprensibili alla luce del momento storico: furono certamente eventi quali la guerra dei Cent'anni tra Francia e Inghilterra (1347-1453) con il suo carico di distruzione, la peste, il diffondersi della sifilide, che favorirono la riflessione sul personaggio e determinarono uno sviluppo significativo del suo culto. Il *revival* della storia di Giobbe nei suoi aspetti più "legendari", tuttavia, sembra essere altresì il risultato di un incremento di contatti con l'Oriente¹: tali contatti costituirono per l'Occidente un canale di diffusione privilegiato, oltre che di merci e di persone, di tradizioni culturali e religiose fra cui, per esempio, quelle ricollegabili tanto al *Testamentum* quanto ai racconti arabi.

Anche nel contesto medievale, come subito vedremo, i tratti del personaggio si profilano diversi da quelli presentati nel libro biblico, che veniva letto nella traduzione *Vulgata*² ed era comunque mediato, so-

¹ Così suggerisce Besserman, *The Legend of Job*, cit., p. 75.

² Soprattutto per quanto concerne *Giobbe* la traduzione geronimiana era assai diversa, come è noto, sia da TM che dai LXX: cfr. *supra*, pp. 20ss. Sull'esegesi biblica medievale basti qui citare, oltre alla monumentale *Exégèse médiévale* di De Lubac, gli studi "classici" di C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au*

prattutto a livello colto, da un'ampia diffusione di commenti: dai *Moralia in Iob*, uno dei testi più letti e imitati del Medioevo³, fino all'*Expositio super Iob ad litteram* di Tommaso d'Aquino⁴.

Tra i fattori utili a comprendere le molteplici fisionomie di Giobbe nel Medioevo si annoverano anche le tradizioni liturgiche, non solo le liturgie feriale e festiva, ma altresì la liturgia delle Ore e l'Ufficio dei Morti⁵. Quest'ultimo non solo costituiva all'epoca parte integrante di qualsiasi rito funebre, ma confluì nei Libri d'Ore⁶; in proposito mi pare condivisibile il giudizio formulato più di trent'anni or sono da Adelheid Hausen⁷, che osservava come l'ampia diffusione presso il pubblico laico tanto della liturgia delle Ore quanto dell'Ufficio dei Morti abbia costituito una fonte importante cui si alimentarono le numerose riletture medievali della storia di Giobbe. Ed è significativo che le più cospicue attestazioni iconografiche del soggetto in quest'epoca derivino dalla miniatura, un'arte particolarmente sviluppata in relazione ai Libri d'Ore, che ricevette notevole impulso a Parigi proprio nel XV secolo⁸. Non stupisce dunque che il Medioevo occidentale abbia dato vita a una produzione su Giobbe originale e variegata nei contenuti, che si esprese

Moyen Age, Paris 1944; B. Smalley, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, tr. it., Bologna 1972; G. Cremascoli, C. Leonardi (a cura di), *La Bibbia nel Medioevo*, Firenze 1996.

³ I *Moralia in Iob* furono ripresi e/o epitomati da una serie di autori, fra cui segnalo e.g. Odone di Cluny (PL 133,105-512), Bruno d'Asti (PL 164,551-696), Pierre di Blois. Si tratta di opere che meriterebbero approfondimenti, soprattutto per determinare la qualità del rapporto con il testo gregoriano cui esplicitamente si richiamano: la loro analisi approfondita, peraltro, contribuirebbe a fare luce su alcuni aspetti della tradizione medievale non solo "giobbica", ma esegetica *tout court*.

⁴ L'*Expositio super Iob ad litteram* fu composta dall'Aquinate tra il 1261 e il 1264, mentre era ospite presso la curia di Urbano IV ad Orvieto: cfr. *Expositio super Iob ad litteram*, cit., p. 17*.

⁵ Per precisazioni sugli aspetti liturgici cfr. *infra*, cap. VI.

⁶ R.S. Wieck (ed.), *Time Sanctified. The Book of Hours in Medieval Art and Life*, New York 1988, p. 125.

⁷ A. Hausen, *Hiob in der französischen Literatur. Zur Rezeption eines alttestamentlichen Buches*, Bern-Frankfurt am Main 1972, p. 29: «Dank ihrer weiten Verbreitung liegen diese Texte vielen muttersprachlichen Hiob-Dichtungen als Quelle zu Grunde».

⁸ Cfr. Hausen, *Hiob in der französischen Literatur*, cit., p. 29. Cfr. anche V. Raffa, *La Liturgia delle Ore*, Brescia 1959, pp. 326-330.

floridamente soprattutto in Inghilterra, Germania e Francia, ma anche per certi aspetti in Italia⁹.

Qui di seguito incentrerò l'attenzione sui misteri (termine in uso dal XV secolo) o *ludi*, sacre rappresentazioni di carattere popolare tipiche del basso Medioevo occidentale¹⁰, diffusi specialmente in area francese, tedesca e inglese (dove venivano chiamati *miracle play* o *mystery play*). La genesi di questa forma espressiva si collega con la liturgia, in modo particolare con l'omiletica, nella quale il volgare subentrò più rapidamente al latino¹¹. E il rilievo dell'omiletica, con le sue possibilità di evolversi verso forme di vera e propria rappresentazione artistica, si comprende tanto meglio quanto più si prende atto del fatto che essa, con il passare del tempo, assunse caratteri sempre più spettacolari, al punto che le prediche si svolgevano frequentemente nelle piazze.

I misteri si caratterizzavano come opere dirette al popolo che, in quanto tali, avevano fra i propri scopi quello di conquistare la risata del pubblico attraverso la messa in scena di personaggi grotteschi e/o triviali: ne conseguiva non di rado la trasformazione in tal senso di figure come il diavolo, che spesso veniva rappresentato con i tratti stravaganti del *trickster*¹².

1.1. Francia

In Francia le opere di volgarizzamento della Scrittura erano piuttosto

⁹ Non sarà possibile in questa sede seguire il corso di tutti i rivoli – per così dire – in cui si diramò la tradizione giobbica nel Medioevo. Ho scelto dunque di soffermarmi solo sui testi a mio giudizio più interessanti per influssi reciproci, convergenze, esiti.

¹⁰ Con riferimento all'Italia del Trecento Francesco De Sanctis scrive: «Dopo l'evangelo, il predicatore talora, per fare più effetto sull'immaginazione, esponeva la sua storia sotto forma di rappresentazione, come si fa in parte anche oggi ne' quaresimali. I monaci e i preti rappresentavano il fatto, e il predicatore aggiungeva le sue spiegazioni e considerazioni. Era una rappresentazione liturgica, cioè legata al culto, parte del culto, detta "devozione" o "mistero"». Cfr. F. De Sanctis, *Storia della letteratura italiana* (a cura di N. Gallo), Torino 1958, p. 68.

¹¹ Già in età carolingia (813), per esempio, i vescovi franchi instaurarono la prassi di riservare l'uso del volgare all'omelia, affinché i fedeli potessero comprenderla: cfr. G. Barone, *Cristianesimo e identità europea*, in A. Barbero (dir.), *Storia d'Europa e del Mediterraneo*, II. *Dal Medioevo all'età della globalizzazione*, 4. *Il Medioevo (secoli V-XV)*, 8. *Popoli, poteri, dinamiche*, a cura di S. Carocci, Roma 2006, p. 75.

¹² Per la presentazione del diavolo come *trickster* cfr. bibliografia citata *supra*, p. 44, nota 49.

diffuse e vi registrarono particolare fortuna i volgarizzamenti della storia di Giobbe.

In questo settore si collocano testi come le *Vigiles des Morts* o la *Paraphrase des neufs leçons de Job*, composto da Pierre de Nesson (1383-1443)¹³ e basato sulle nove *lectiones* del libro di Giobbe inserite nell'Ufficio dei Morti.

Maggior rilievo acquistano, soprattutto nel basso Medioevo, i misteri¹⁴, almeno due dei quali, nel XV secolo, sono incentrati sulla figura dell'uomo di Uz.

Il primo è una lunga compilazione del XV secolo intitolata *Mistère du Viel Testament*¹⁵, nel cui ambito 1312 versi sono dedicati al patriarca. L'anonimo autore della sezione dedicata a Giobbe incentra l'azione sul protagonista, pur ponendo in scena quattordici personaggi. Fra gli elementi degni di rilievo segnalo la presentazione della moglie in luce decisamente negativa in quanto strumento di tentazione demoniaca (e come tale riconosciuta da Giobbe), nonché l'introduzione, nella sezione finale del testo, dei tre arcangeli Michele, Gabriele, Raffaele¹⁶. Vale la pena di ribadire che ciascuno di questi arcangeli, cui pure vengono attribuite nella Bibbia funzioni differenti, assume un qualche ruolo nella

¹³ Cfr. Hausen, *Hiob in der französischen Literatur*, cit., pp. 41-47.

¹⁴ Sotto l'influsso del calvinismo, peraltro, a causa del timore che questo tipo di produzione potesse profanare l'autentico spirito dei testi biblici, nel 1548 in Francia si giunse a vietarla. Il fatto che i misteri attribuissero un peso sempre maggiore all'elemento realistico aveva prestato il fianco alle critiche dei Riformatori (a cominciare da Wycliffe), i quali li giudicavano opere "senza gusto e indecenti" (E. Auerbach, *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, 1, tr. it., Torino 1956, p. 175). Tutto questo non ne comportò, tuttavia, la sparizione totale, determinando piuttosto la tendenza a confinarne in provincia le rappresentazioni: cfr. Hausen, *Hiob in der französischen Literatur*, cit., pp. 61.90.

¹⁵ L'opera è stata edita in sei volumi da J. Rothschild a Parigi nel 1878 (Société des Anciens Textes Français 11): la sezione relativa a Giobbe si trova nel vol. 5. Per questo mistero cfr. Hausen, *Hiob in der französischen Literatur*, cit., pp. 48.52.54,56-57 e *passim*.

¹⁶ È appena il caso di ricordare che nel libro biblico non vi è spazio dedicato agli angeli, eccezion fatta che per il loro pallido ruolo nel prologo all'interno della corte celeste; nel *Testamentum* indicazioni relative ad azioni angeliche ricorrono in apertura (sostanzialmente anodine) e in chiusura (più significative): cfr. *Testamentum* 5,2 e *supra*, pp. 42, 47. Nelle tradizioni arabe sopra esaminate, invece, il ruolo di Gabriele è stato già posto in luce; per quanto concerne il ruolo di Michele, cfr. *infra*, pp. 139 ss.

storia delle tradizioni “giobbiche” tra Oriente e Occidente¹⁷. Il testo di questo mistero, sostanzialmente fedele al libro canonico, intende porre l’accento sulla pazienza del patriarca, presentandolo tanto più degno di ammirazione quanto maggiore è la sua sofferenza, cui concorrono non solo le disgrazie di biblica memoria, ma anche la cattiveria della moglie e l’incomprensione degli amici.

Talune affinità con la “sezione giobbica” del *Mistère du Viel Testament*, ma in un contesto assai più ampio (l’opera è composta da 7095 ottonari), presenta il mistero noto come *La pacience de Job*. Il testo¹⁸ è stato edito negli anni ’70 del secolo scorso da A. Meiller¹⁹, che ha collocato la genesi dell’opera nel XV secolo²⁰ nella Francia centro-occidentale, fra le regioni di Anjou, Touraine e Poitou, lungo il corso della Loira²¹. Del mistero sono note almeno tredici rappresentazioni, svoltesi fra gli anni 1514 e 1651²².

Sul piano contenutistico il testo fonde materiali eterogenei, derivati dalle tradizioni biblica, apocrifia, giudaica, araba, agiografica, liturgica. Uno dei fattori più importanti che concorrono al suo interesse è dato proprio dalla presenza dei numerosi elementi nuovi che, investendo di luce diversa la figura dell’uomo di Uz, si rivelano altresì molto utili per la comprensione di alcuni peculiari esiti iconografici in epoca medievale.

¹⁷ Se il ruolo di Gabriele e Michele è ben chiaro alla luce di quanto andiamo dicendo, la presenza di Raffaele può essere spiegata considerando che egli è l’angelo guaritore e vincitore di Asmodeo nel libro di Tobia, la cui vicenda viene a sua volta frequentemente accostata a quella di Giobbe nei testi biblici, nell’esegesi patristica e nell’iconografia: cfr. *supra*, pp. 63, 85-86, 106 e *passim*.

¹⁸ Trasmesso da un *codex unicus*, il Fr. 1774, ff. 183, conservato nella Bibliothèque Nationale di Parigi.

¹⁹ Cfr. *La pacience de Job. Mystère anonyme du XV^e siècle (ms. fr. 1774)*, ed. A. Meiller, Paris 1971.

²⁰ Meiller ha stabilito come *terminus post quem* il 1448, anno in cui Carlo VII fondò il corpo degli arcieri franchi (*francs archers*), a cui il testo allude al v. 3574; il *terminus ante quem* coincide ovviamente con la copiatura del manoscritto: il 1478, come si deduce dalla firma e dalla data vergate dal copista Guglielmo di Gran Molino (*Gullemus de Magno Molendino*): cfr. *La pacience*, cit., pp. 7-8.

²¹ Tale ipotesi è stata formulata soprattutto su basi linguistiche, ma sembrerebbe corroborata dal fatto che nel 1490 a Tours il catalogo di un mercante di libri registra la presenza di un manoscritto intitolato *La vie de Job*: Meiller (*La pacience*, cit., pp. 45-47) suppone che si tratti del medesimo manoscritto Fr. 1774 oppure di un suo antigrafo.

²² Cfr. *La pacience*, cit., pp. 169-170.

Il mistero costituisce inoltre una preziosa testimonianza dal punto di vista linguistico, nella misura in cui si riscontrano significative discrasie in ambito stilistico e lessicale, con una consapevole alternanza di toni e mescolanza di stili: da quello “umile” e triviale delle scene coinvolgenti i diavoli a quello “sublime”, nobile e solenne correlato agli angeli, a Dio, a Giobbe stesso e alla sua famiglia, passando per il linguaggio gergale e quotidiano dei contadini²³.

Ben cinquantasette sono i personaggi di cui il mistero prevede l'entrata in scena, fra cui ancora una volta, come già nella sezione “giobbica” del *Mistère du Viel Testament*, gli arcangeli Gabriele, Michele, Raffaele, nonché l’“esercito” delle forze del male²⁴, costituito dal capo dei demoni Lucifero e dai suoi emissari: Satana, cui è affidato il compito di perseguitare Giobbe, Belzebù, Berit, Leviatan e numerosi altri²⁵. Il protagonista è mostrato come un capofamiglia esemplare²⁶ e una cospicua sezione del mistero descrive la sua encomiabile relazione con moglie e figli. Ancora una volta il ruolo della moglie è amplificato rispetto al testo biblico, ma si noti che, sebbene ricorrano numerosi i riferimenti alla miseria estrema della coppia, è assente l'episodio della vendita dei capelli. La donna e Satana sono invece protagonisti di una vicenda (vv. 5544-5714) che annovera esiti significativi nell'iconografia medievale: Sa-

²³ Cfr. *La patience*, cit., pp. 50-54; Besserman, *The Legend of Job*, cit., p. 107. Per la mescolanza di stili e il “plurilinguismo”, caratteristica peculiare delle sacre rappresentazioni, cfr. le osservazioni Auerbach, *Mimesis*, cit., pp. 157-188 (part. p. 165): «[...] il fatto antico, solenne, deve essere attuale, possibile in ogni momento, alla portata di tutti, deve prendere radici nella vita e nel sentimento di un qualsiasi francese contemporaneo. [...] Non diversamente avrebbero potuto andare le cose in una qualunque casa borghese o fattoria [...]».

²⁴ Lo schieramento di un “esercito” di demoni per combattere Giobbe è un dato già riscontrato in non poche tradizioni, soprattutto arabe, precedentemente esaminate.

²⁵ La demonologia popolare del Medioevo, quale si sviluppò anche nelle sacre rappresentazioni fra XIII e XVI secolo, si caratterizza proprio per la tendenza a diminuire lo spazio del Diavolo, a favore del ruolo preponderante di schiere di demoni dai nomi grotteschi e non di rado semitici (Asmodeo, Belial, Berit, Astoret): cfr. Alphandéry, *Le Satan du “Livre de Job”*, pp. 877-879. Cfr. anche Russel, *Il Diavolo nel Medioevo*, cit., pp. 188-189.305.

²⁶ Già in numerosi testi patristici (e.g. Origene, Basilio, Crisostomo, Agostino, Cesario di Arles) Giobbe è presentato come modello di marito e padre. La suddivisione degli uomini in tre *ordines*, i sacerdoti (*exemplum*: Noè), celibi o monaci (*exemplum*: Daniele), sposati (*exemplum*: Giobbe), d'altra parte, fu diffusa fino all'epoca medievale. Cfr. *supra*, p. 90, nota 174.

tana, camuffato da mendicante²⁷, si reca da Giobbe per chiedergli la carità. Questi gli dona l'unica cosa che possiede, i vermi brulicanti sul suo corpo²⁸; Satana-mendicante li accetta, onde però trasformarli in altrettanti pezzi d'oro e mostrarli alla moglie di Giobbe, spingendola a credere che il marito possieda un tesoro a lei celato. Così indotta in errore, ella giunge a maledirlo e a insultarlo; quindi lo abbandona al suo destino recedendo dall'impegno di procurargli cibo e acqua, cui fino a quel momento aveva assolto. Nella presentazione della moglie di Giobbe come vittima degli inganni di Satana sembra evidente il ruolo giocato dal *topos* della sua assimilazione con Eva (e quindi, più indirettamente, di Giobbe con Adamo), già ampiamente presente nell'esegesi patristica²⁹.

Un secondo episodio significativo (vv. 6084-6412) è incentrato sulla guarigione del patriarca, inserita in un vivacissimo contesto narrativo nel quale trovano spazio Satana, Dio, le virtù di Giobbe personificate (Fede, Speranza e Pazienza)³⁰ e, ancora una volta, i tre arcangeli Michele, Gabriele, Raffaele. L'azione è avviata da un'esplicita richiesta della Pazienza a Dio, che decide di inviare Michele in soccorso di Giobbe al fine di guarirlo, mentre Gabriele e Raffaele lo accompagnano con funzioni secondarie. Michele, l'arcangelo guerriero per eccellenza, si assume il compito di sconfiggere Satana (vv. 6267-6315) e in seguito i tre arcangeli, insieme con la Pazienza, la Fede e la Speranza, reinte-

²⁷ Sul piano teologico l'essere proteiforme del diavolo diviene espressione concreta del male e della falsità, per loro stessa natura sempre cangianti; non a caso nell'XI secolo Pier Damiani conferisce al demonio l'attributo di *versipellis spiritus* (Ep. 166). Ho già richiamato, a questo proposito, le indagini di Propp (*Morfologia della fiaba*, cit., pp. 34-36: cfr. *supra*, pp. 23-24, nota 51), secondo cui nelle fiabe la capacità di modificare il proprio aspetto si configura come caratteristica tipica dell'antagonista. Ciò concorre a dimostrare che in questo tipo di narrazioni su Giobbe la funzione di "antagonista" è chiaramente affidata a Satana, e non più a JHWH (diversamente da quanto avviene nel libro biblico). Si è visto che anche nel *Testamentum* Satana si traveste, fra l'altro, da mendicante – sebbene in un contesto radicalmente diverso da quello del mistero francese, a livello sia crono-geografico che contenutistico (in quell'occasione Satana-mendicante chiedeva del pane a un'ancella di Giobbe e, non avendolo ricevuto, otteneva dal Signore l'autorità di procedere contro i suoi beni e le sue ricchezze): cfr. *supra*, p. 43.

²⁸ *Adont Job luy baille des vers qui sont sur luy*: è la didascalia presente nel testo fra i vv. 5572 e 5573 (Meiller, *La patience*, cit., p. 357).

²⁹ Cfr. *supra*, e.g., Tertulliano, Origene, Cipriano, Didimo, Ambrogio, Ambrosiaster, Agostino, Gregorio Magno. Cfr. anche *Testamentum* 23 e *passim*.

³⁰ Gregorio Magno, invece, aveva identificato con le virtù teologali (Fede, Speranza, Carità) le tre figlie di Giobbe: cfr. *supra*, p. 98.

grano Giobbe nel suo precedente *status*, offrendogli doni e riconducendolo a casa (vv. 6324-6412).

Non è inutile, nel contesto di questa ricerca, determinare il senso della presenza di Michele nel mistero e precisarne la funzione, a maggior ragione se si considera che invece, nelle tradizioni arabe, è l'arcangelo Gabriele a giocare un ruolo prioritario al momento del risanamento di Giobbe. Una ipotesi di spiegazione potrebbe rintracciarsi, a mio avviso, nel clima culturale determinato dai rinnovati contatti fra Occidente e Oriente, di cui si è detto: in questa prospettiva si potrebbe riconoscere nel mistero francese forse una replica di segno “uguale e contrario” ai racconti arabi, in cui è l'arcangelo Gabriele a svolgere funzioni di mediatore per la guarigione di Giobbe tramite l'acqua. Non stupisce peraltro che, in un dramma sacro circolante in ambito occidentale e francese in un momento in cui il santuario di Mont-Saint-Michel in Normandia accresceva la propria fama e il culto micalico si diffondeva sempre più nell'Europa occidentale³¹, sia proprio Michele ad assumere funzioni tau-maturgiche nei confronti di Giobbe: uno degli attributi principali dell'arcangelo infatti, sin dall'insediamento del culto in Occidente, fu quello di “guaritore per mezzo dell'acqua”³².

³¹ Sulla diffusione del culto micalico in Europa cfr. i numerosi contributi raccolti nel volume di P. Bouet, G. Otranto, A. Vauchez, *Culto e santuari di san Michele nell'Europa medievale*. Atti del I Convegno internazionale di studi (Bari-Monte Sant'Angelo, 5-8 aprile 2006), Bari 2007, fra cui segnalo in particolare i lavori di: J.-M. Picard, *La diffusion du culte de saint Michel en Irlande médiévale*, pp. 133-146; G. Jones, *The cult of Michael the archangel in Britain*, pp. 147-182; V. Juhel, C. Vincent, *Culte et sanctuaires de saint Michel en France*, pp. 183-207. Fenomeni quali i pellegrinaggi di bambini a Mont-Saint-Michel testimoniano la notevole vitalità del culto in Europa occidentale durante i secoli del Medioevo: cfr. I. Hans-Collas, *Le Mont Saint-Michel et les pèlerinages d'enfants au XIV^e e XV^e siècle: sources françaises et germaniques*, in G. Casiraghi, G. Sergi (a cura di), *Pellegrinaggi e santuari di San Michele nell'Occidente medievale*. Atti del II Convegno Internazionale dedicato all'Arcangelo Michele/XVI Convegno Sacrense (Sacra di San Michele, 26-29 settembre 2007), Bari 2009, pp. 207-239.

³² Il riferimento biblico tradizionale è l'episodio della piscina di Bethzaethá/Bethesda (ἡ ἐπιλεγόμενη ἐβραιστὶ βηθεσδὰ) in Gv 5,1-15. Sull'argomento cfr. G. Otranto, *Il culto di San Michele dal Gargano a Mont Saint-Michel in Normandia, alla Sacra in Val di Susa*, *Vetera Christianorum* 36 (1999), pp. 82.102 e *passim*; Id., *Note sulla tipologia degli insediamenti micalici nell'Europa medievale*, in Bouet, Otranto, Vauchez, *Culto e santuari di san Michele*, cit., pp. 385.388-389; P.G. Spanu, *Fons vivus. Culti delle acque e santuari cristiani tra tarda antichità e alto medioevo, in L'acqua nei secoli altomedievali*. Atti della LV Settimana di Studio di Spoleto (Spoleto, 12-17 aprile 2007), Spoleto 2008, part. pp. 1030-1031.

1.2. Inghilterra

Nel XV secolo fu composta in Inghilterra un'opera intitolata *Pety Job*³³, trasmessa in tre differenti versioni, due in versi, una in prosa³⁴: più rilevanti appaiono le versioni poetiche, che si segnalano per l'uso di uno schema metrico complesso. L'argomento è trattato in modo sostanzialmente tradizionale e si configura come una traduzione-parafrasi del testo latino delle nove *lectiones* di *Giobbe* tratte dal Mattutino dell'Ufficio dei Morti, sullo stile delle *Vigiles des Morts* diffuse in Francia *grosso modo* nello stesso arco cronologico³⁵. La traduzione inglese sembra voler mettere in evidenza un certo desiderio di intimità con Dio da parte di *Giobbe* (e.g. *Domine* tradotto con *dear Lord*); soprattutto, in piena armonia con la visione tardoantica e medievale del patriarca, propone al pubblico un profilo completamente cristianizzato e, per così dire, "evangelico", del personaggio³⁶.

Di maggiore interesse risulta, anche per le frequenti convergenze con il mistero francese *La patience de Job*, un poemetto a esso coevo: *The Life of Holy Job*³⁷. Il testo, anonimo e databile alla metà del XV secolo, è stato composto con lo scopo di fornire una cornice narrativa a una serie di miniature della storia di *Giobbe* dipinte in un manoscritto di pregio³⁸ attualmente perduto.

³³ Sull'opera cfr. Besserman, *The legend of Job*, cit., pp. 79-84. Il termine inglese *pety* deriva dall'antico francese *petit*: il significato del titolo ("piccolo" *Giobbe*), pertanto, sembrerebbe alludere al fatto che il testo si presenta come un sunto del libro biblico.

³⁴ Sulla tradizione testuale, veicolata da cinque manoscritti, cfr. S. Greer Fein, *Pety Job*, in Ead. (ed.), *Moral Love Songs and Laments*, Kalamazoo, MI 1998, pp. 290 ss.

³⁵ Cfr. *supra*, p. 134. Per un esame delle tradizioni liturgiche correlate a *Giobbe* cfr. *infra*, cap. VI.

³⁶ Cfr., e.g., *Pety Job*, vv. 320-324 (in Besserman, *The Legend of Job*, cit., p. 83): *My flesshe, the worlde, then ben my fone / These ben myn enemyes, lord, echone / Euer aboute to perysshe me / Lorde, for the loue of Mary and Iohn / Euer Parce michi, domine!* Riguardo la cristianizzazione medievale di vicende e personaggi veterotestamentari, si rileggano alcune notazioni di Auerbach: «ogni scena della rappresentazione drammatica medievale, sorta dalla liturgia, fa parte di un unico grande dramma, il cui inizio è la creazione del mondo ... la cui fine ancora attesa è il ritorno di Cristo e il giudizio universale. [...] esiste un solo luogo: il mondo; un solo tempo: adesso, che fin dall'inizio è di ogni tempo; e un'unica azione: caduta e redenzione dell'uomo» (Mimesis, cit., p. 176).

³⁷ Si tratta di 182 versi, suddivisi in 26 strofe, editi al principio del secolo scorso da H.N. MacCracken, *Lygdatica. The Life of Holy Job*, Archiv für das Studium der Neueren Sprachen und Literaturen, N.S., 26 (1911), pp. 366-370.

³⁸ La prassi di scrivere testi al fine di "illustrare" cicli di miniature preesistenti toccò l'apice prima dell'invenzione della stampa con John Lydgate, monaco dell'abbazia be-

Rispetto al dramma francese, il poemetto inglese presenta una variante a mio giudizio significativa: la funzione di Satana-mendicante, che nel mistero si reca da Giobbe con il pretesto di chiedere l'elemosina, sembra qui assunta in qualche modo da alcuni menestrelli. Sono costoro infatti, com'era consuetudine nel Medioevo, ad accostarsi al malato per chiedergli del denaro, dopo aver suonato i loro strumenti. Giobbe non ha altro da donare se non le croste della propria pelle che, tuttavia, nelle loro mani si trasformano in oro³⁹. Mentre nel mistero era Satana ad andare incontro alla moglie del patriarca per mostrarle l'oro, nel testo inglese sono i musicanti ad avvicinare la donna: anche in questo caso tuttavia, ella, dopo aver osservato la ricompensa da essi ricevuta, reagisce accusando il marito di falsità⁴⁰. Il MacCracken, osservando tra l'altro che la strofa in cui questo episodio è inserito appare l'unica a non essere preceduta da un breve testo latino a mo' di intitolazione, riteneva che a monte del singolare motivo della trasformazione delle croste in oro ci fosse «a late interpolation from some English folk-tale»⁴¹. Considerate le numerose tradizioni sulla storia di Giobbe circolanti fra Oriente e Occidente a partire dal *Testamentum*, in cui si registrano intrecci tematici aventi come oggetto Satana, la moglie, l'elemosina, la presenza dell'oro (anche, si ricorderà, nei racconti arabi, sotto forma di pioggia), a me pare invece che la ricerca di precedenti in *folk-tales* di area inglese non sia di particolare coerenza per spiegare il nucleo narrativo in questione. Comunque sia, questo episodio, a quanto mi consta, sembra essere il primo, nell'ambito delle tradizioni fin qui esaminate, a istituire un esplicito collegamento fra Giobbe e i musicanti: esso potrebbe dunque essere considerato un momento generatore della tradizione agiografica che ascriveva

nedettina di Bury presso Manchester, nell'attuale contea del Lancashire. L'anonimo autore del poemetto *The Life of Holy Job* si poneva consapevolmente nel solco di questa tradizione: cfr. MacCracken, *Lygdatiana*, cit., p. 365.

³⁹ Cfr. *The Life of Holy Job*, vv. 120-126: *This sore syk man syttyng on this foule Dongehill./ There cam mynstrelles before hym, pleyng meryly,/ Mony had he none to reward aftyr his will./ But gave theym the brode Scabbes of his sore body,/ Whiche turned unto pure golde, as sayth the story./ The mynstrelles than shewid and tolde to Job his wyfe,/ That he so reward them where for she gan to stryfe* (MacCracken, *Lygdatiana*, cit., pp. 368-369).

⁴⁰ *The Life of Holy Job*, vv. 127-129: *Than saying unto Job in angre this woman,/ "To mynistrelles and players thou [y]evyst golde largely,/ But thou hidest thi gode from me lyke a false man"* (MacCracken, *Lygdatiana*, cit., p. 369).

⁴¹ *Lygdatiana*, cit., p. 365.

a Giobbe il patronato della musica (formatasi proprio nel XV secolo) nonché, come si vedrà, dell'iconografia a essa correlata.

Un ulteriore elemento di rilievo nel pometto inglese consiste nel fatto che la *restitutio ad integrum* del sofferente è posta in relazione con la presenza di un angelo⁴². Va osservato che in questo caso l'angelo indicato come mediatore della guarigione di Giobbe non viene esplicitamente nominato: è forte tuttavia la tentazione di prospettare, fra le righe di tale silenzio, pur con tutte le ovvie cautele del caso, un'identificazione micaelica.

1.3. *Germania*

Anche nell'ambito della letteratura tedesca medievale si rintracciano diversi influssi della storia di Giobbe⁴³; una testimonianza significativa, pur anteriore di circa due secoli ai testi francesi e inglesi, è costituita da un poema cavalleresco di Hartmann von Aue (1170-1220), il *Der arme Heinrich*⁴⁴. Si tratta di un testo di 1530 versi in cui viene sviluppata la storia di un ricco e valoroso cavaliere svevo, Heinrich appunto, colpito dalla lebbra per punizione divina a causa della propria superbia. La disperazione lo assale, così come accadde a Giobbe⁴⁵, e Heinrich si reca prima presso la scuola di medicina di Montpellier e poi a Salerno nella speranza di trovare specialisti in grado di curarlo. A Salerno, tuttavia, gli viene comunicato che l'unico mezzo che gli consentirà la guarigione è il sangue che sgorgi dal cuore di una vergine innamorata di lui. Dopo

⁴² *The Life of Holy Job*, vv. 138-139: *An angel hymn newe wakyth hym hole from al maner sore./ And home ageyn resorte to lyve as he dyd before* (MacCracken, *Lygdattiana*, cit., p. 369).

⁴³ Al tema è stata dedicata la dissertazione dottorale di U. Wielandt, *Hiob in der alt- und mittelhochdeutschen Literatur*, svolta presso la Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg im Breisgau 1970.

⁴⁴ Cfr. in particolare G. Datz, *Die Gestalt Hiobs in kirchlichen Exegese und der 'Arme Heinrich' Hartmanns von Aue*, Göppingen 1973, part. pp. 66-78; S.E. Pincikowski, *The Body in Pain in Hartmann's Works*, in F. Gentry (ed.), *A Companion to the Works of Hartmann von Aue*, Rochester, NY 2005, pp. 105-123.

⁴⁵ *Der arme Heinrich*, v. 128: *als auch Jôbe geschach* (edd. Knight Bostock, Gierach, p. 13). Cfr. P. Wapnewski, *Poor Henry-Poor Job. A Contribution to the Discussion of Hartmann's von Aue so-called "Conversion to Anti-Courtly Attitude"*, in H. Scholler (ed.), *The Epic in Medieval Society. Aesthetic and Moral Values*, Tübingen 1977, pp. 214-222; M. Weiss Adamson, *Illness and Cure in Hartmann's von Aue's Arme Heinrich and Iwein*, in Gentry (ed.), *A Companion to the Works*, cit., p. 129.

alterne vicende, il cavaliere trova nella figlia di un suo vassallo la fanciulla disposta a sacrificarsi per amore. Al momento supremo, tuttavia, Heinrich si intenerisce al punto da bloccare la mano del medico salernitano in procinto di uccidere la giovane. Venuta meno all'improvviso tutta la sua superbia, l'uomo ottiene da Dio l'immediato recupero della salute, convolando a giuste nozze con la fanciulla.

Al di là dei particolari della storia, ciò che mi pare significativo è il fatto che lo stesso Hartmann, che nel prologo del poema si definisce *geleret* (erudito)⁴⁶, affermi di essersi documentato per il suo lavoro e di essersi ispirato più di una volta alla vicenda di Giobbe⁴⁷. Rimane da chiarire, anche in questo caso, quale fosse la fonte di Hartmann: si è pensato che avesse letto, se non direttamente la *Vulgata* del libro biblico, un compendio dei *Moralia in Iob* di Gregorio Magno, forse addirittura tradotti in volgare tedesco⁴⁸. Il Giobbe che ha in mente Hartmann è chiaramente un modello da proporre per la sua pazienza e per la ricompensa ricevuta da Dio. Mi pare dunque che si possa postulare l'influenza, piuttosto che del solo testo biblico, anche di altri fattori, quali le diverse tradizioni "giobbiche" edulcorate che ormai sappiamo circolanti nel Medioevo, diffuse per esempio attraverso le prediche in piazza, certamente debitrice dell'esegesi patristica culminata nei *Moralia in Iob*; le funzioni liturgiche; i racconti di provenienza orientale.

Un'ultima osservazione: nel *Der arme Heinrich* la fanciulla, soggetto amante e oggetto d'amore, si configura chiaramente anche come guaritrice. Si tratta di una funzione che viene spesso attribuita alla donna nel Medioevo⁴⁹: a me pare che questo dato possa risultare anche, indirettamente, una chiave di lettura per comprendere, nei misteri medievali ma soprattutto, come si vedrà, nell'iconografia, il ruolo della moglie di Giobbe, che tende a divenire non più personaggio molesto, ma nutrice e – forse – vera e propria guaritrice (o intermediaria di guarigione?) del marito.

1.4. Italia

Per quanto concerne la diffusione della storia di Giobbe nel Medioevo

⁴⁶ *Der arme Heinrich*, v. 1.

⁴⁷ B. Murdoch, *Hartmann's Legends and the Bible*, in Gentry (ed.), *A Companion to the Works*, cit., p. 144.

⁴⁸ Murdoch, *Hartmann's Legends and the Bible*, cit., pp. 142-143.

⁴⁹ M. Williams, A. Echols, *Between Pit and Pedestal: Women in the Middle Ages*, Princeton 1994, pp. 33-49.

italiano, essa non fu favorita dalle sacre rappresentazioni, che erano poco frequenti e scarsamente frequentate nella nostra penisola. Vale la pena, piuttosto, di richiamare qualche opera “minore” di alcuni autori di spicco della nostra letteratura fino alla fine dell’età medievale, in cui il nostro personaggio ha variamente trovato spazio.

Un *Vulgare de passione Sancti Iob*⁵⁰ fu composto da Bonvesin de la Riva (Milano, 1240ca.-1315ca.), considerato il più importante scrittore in volgare della Lombardia del Duecento. Nel testo, tuttavia, non si colgono elementi originali; prevale il consueto intento di enfatizzare la pazienza e il carattere esemplare del protagonista.

Analogamente Luigi Pulci (Firenze, 1432-Padova, 1484), nel *Morgante*, ricorse all’*exemplum* giobbico per mettere in luce il valore della pazienza⁵¹. Sembrerebbe, stando al testo del *Morgante*, che il Pulci riecheggi una versione della storia in cui veniva considerata scontata la conoscenza previa, da parte di Giobbe, della natura delle sventure occorsegli, e in particolare del fatto che tutte le sue prove erano state esplicitamente ordinate da Dio. Questa consapevolezza del patriarca, come si è già visto, è un dato appartenente alle numerose tradizioni intese a “neutralizzare” la carica drammatica del libro biblico nel quale, invece, la consapevolezza delle ragioni del proprio dolore sfugge totalmente a Giobbe – ed è proprio l’impossibilità di comprendere il senso della sofferenza a determinare la drammaticità della vicenda nella narrazione veterotestamentaria.

Giuliano Dati (Firenze, 1445ca.-Roma, 1523) scrisse un poemetto intitolato *Storia di san Job propheta*. Il testo, che rientra in un genere letterario molto praticato dal Dati, il volgarizzamento agiografico, è in

⁵⁰ Cfr. Bonvesin de la Riva, *Vulgare de passione Sancti Iob*, in G. Contini (ed.), *Le opere volgari di Bonvesin de la Riva*, 1, Roma 1941, pp. 277-289.

⁵¹ Cfr. *Morgante* 27,140-142: [...] Or perché a Dio la morte tu chiedesti/ come que’ santi màrtiri già ferno,/ non so se onestamente ti dolesti:/ ché per provarti nella pazienza/ ha di te fatta ultima esperienza./ Vuolsi a Dio inclinar le spalle gobbel/ e dir: “Signor, fammi costante e forte/ a patire ogni pena” come Iobbe,/ “sì ch’io sia obede[n]te insino a morte”;/ il qual, poi che il voler di Dio cognobbe,/ contento fu d’ogni sua afflitta sorte;/ né cosa alcuna più gli era rimasa, quando e’ gli fece rovinar la casa;/ e perché pur la moglie si dolea,/ e’ disse “Donna mia, ora m’ascolta: Dominus dedit: lui data l’avea;/ Dominus abstulit: lui l’ha ritolta;/ sicut Domino placuit, in ea/ factum est: così fatto è questa volta”;/ e poi “Sit nomen Domini” ebbe detto:/ “il nome del Signor sia benedetto” (ed. De Robertis, p. 848).

ottava rima e, così come l'opera di Bonvesin de la Riva, palesa il desiderio di avvicinare il tema a un pubblico vasto, costituito da gente semplice che non parlava il latino. Naturalmente, dati anche gli scopi dell'opera, non stupisce il fatto che la figura del patriarca sia presentata come modello di pazienza e di virtù⁵².

Dal 1° marzo al 24 aprile 1495, nella cattedrale di S. Maria del Fiore a Firenze, Girolamo Savonarola (Ferrara, 1452-Firenze, 1498) predicò quarantasette omelie *quaresimali* su Giobbe⁵³, con l'intento di illustrare ai fedeli il libro biblico. Il Frate, palesamente nutrito dalla lezione di Gregorio Magno, utilizza con sapienza gli strumenti dell'esegesi allegorica. Di fatto, tuttavia, si lascia spesso trasportare dall'enfasi della predicazione o dalle esigenze contingenti riferite alla città del Giglio, trascendendo spesso l'originario intento esegetico e finendo con il commentare sistematicamente meno della metà del libro. Comunque sia, dalla lettura savonaroliana emerge ancora una volta un profilo rasserenante di Giobbe, una spiegazione razionale e consolatoria delle sofferenze in cui era incorso e un'incondizionata esaltazione della sua pazienza⁵⁴. Savonarola insiste sulla virtù del patriarca e sulla sua "amicizia" con Dio, sostenendo la teoria non tanto del valore pedagogico della sofferenza quanto del suo valore funzionale poiché essa, se vissuta nella fede, rende manifesta al mondo una virtù altrimenti destinata a rimanere nascosta⁵⁵. L'interpretazione della moglie e degli amici si pone anch'essa nel solco dell'esegesi precedente. In particolare la donna viene

⁵² Cfr. P. Farenga, G. Curcio, s.v. *Dati, Giuliano*, in *Dizionario Biografico degli Italiani* 33, Roma 1987, p. 31.

⁵³ Cfr. *Prediche sopra Giobbe*, 2, ed. R. Ridolfi, Roma 1957, p. 456.

⁵⁴ Predica 3: [...] così Iob: non era altro che abbia avuto maggiore pazienza nelle avversità che lui (ed. Ridolfi, 1, p. 53).

⁵⁵ Predica 2: *La bontà e la pazienza si conosce nelle avversità e nelle prosperità: così ha fatto Dio sempre a' servi suoi per fargli conoscere a tutto el mondo, cominciando a Cristo e poi alli martiri e agli altri santi uomini, perchè (sic) altrimenti non arebbono mandato fuori l'odore della pazienza e della bontà loro come hanno fatto*; Predica 4: *Ecco, disse el Signore a questo Satan, io ti do potestà sopra tutte le cose di Iob che tu possa togliene e guastarle [...]. Ma nella sua persona non voglio che per ancora tu estenda la mano tua, e vedrai che, togliendogli tutto quello che lui ha, non ti riuscirà quello che tu credi, anzi vedrai la sua virtù palesemente, che ora nelle prosperità pare che stia nascosta, e allora si vedrà la luce come di lucerna* (ed. Ridolfi, 1, pp. 38-39, 59).

presentata come erede di Eva e “molestatrice”⁵⁶, né Savonarola esita a ritenere che tale ruolo sia ascrivibile a una diretta istigazione demoniaca. Gli amici sono considerati inadatti a recare conforto e consolazione, in quanto “male disposti” e sostanzialmente incapaci di intendere le parole di Giobbe⁵⁷.

2. Iconografia

A un esame anche superficiale dell'iconografia biblica del Medioevo occidentale emerge l'esuberante originalità del repertorio figurativo rispetto al testo canonico e, per altro verso, affiorano chiari i collegamenti con gli scritti apocrifi. Inoltre, lo «studio di queste immagini mette in luce come a partire dall'XI secolo e soprattutto nel XII, l'iconografia non sia più solo illustrazione: sganciandosi sempre più dal vincolo che la legava anche materialmente al testo, l'immagine acquista la propria autonomia [...] diviene essa stessa commento alla Scrittura e soprattutto a partire dal XII secolo, conquista la facciata delle chiese cittadine e vale come *exemplum* spingendo all'imitazione»⁵⁸. Il caso di Giobbe conferma certamente queste riflessioni, che risultano arricchite dalle numerose correlazioni con i nuclei narrativi sopra esaminati nell'ambito della coeva letteratura, soprattutto di carattere popolare. L'iconografia medievale del patriarca, insieme ad alcuni motivi già attestati nella cultura figurativa paleocristiana, contempla aspetti nuovi che si propongono sostanzialmente come un'esposizione sempre più enfatica della sofferenza fisica di Giobbe, cui si accompagna la rappresentazione del diavolo nei suoi aspetti più vari e sgradevoli⁵⁹.

⁵⁶ Predica 6: [...] ed ecco la moglie sua che dall'altro canto lo molesta [...]. La donna, che è di sesso fragile, facilmente era commossa e instigata dal demonio a dire simil parole a Job, come fece ancora Eva con Adam (ed. Ridolfi, 1, p. 108).

⁵⁷ Predica 11: [...] questi suoi amici presono le parole di Iob in mala parte, il che assai gli turbò l'intelletto suo; e questo perchè loro erano mal disposti: non potevano nè (sic) bene confortare nè bene consolare (ed. Ridolfi, 1, p. 191).

⁵⁸ M. Chiellini Nari, *La Bibbia nelle immagini*, in Cremascoli, Leonardi (a cura di), *La Bibbia nel Medioevo*, cit., p. 417.

⁵⁹ Alphandéry, sottolineando che nell'iconografia medievale non è tendenzialmente rappresentato un solo diavolo ma piuttosto intere schiere di demoni, ricorda come in tali raffigurazioni si risenta il ricordo delle divinità campestri pagane, dei loro volti che passano dal riso panico allo sghignazzamento infernale, dei loro corpi ricoperti di piume, dei loro piedi a zoccolo (*Le Satan du "Livre de Job"*, cit., pp. 878-879); cfr. anche Terrien, *The Iconography of Job*, cit., p. 44.

È possibile individuare almeno tre distinte tipologie iconografiche del personaggio in epoca medievale, che schematizzerò qui di seguito come quella di Giobbe re, di Giobbe ulceroso e di Giobbe in compagnia di personaggi diversi (i menestrelli, la moglie, gli amici, l'angelo, i demoni).

2.1. *Giobbe re*

L'iconografia di Giobbe re è attestata nel Medioevo non solo occidentale, ma anche bizantino, nelle miniature e nel repertorio scultoreo, non oltre il XII secolo⁶⁰. Il sostrato ideologico di questa tipologia, che obliterava gli aspetti più drammatici della sofferenza di Giobbe, era chiaramente l'interpretazione del patriarca come *typus Christi* e, in particolare, prefigurazione di Cristo re⁶¹. Già nella scultura paleocristiana alcuni elementi, come la presenza di un suppedaneo o la trasformazione del sedile di Giobbe da cumulo di sassi a *sella plicatilis*, sono l'antefatto di questa evoluzione, che deve essere stata altresì catalizzata dalla diffusione di tutte quelle tradizioni narrative, a partire dal *Testamentum*, che lo descrivevano come un personaggio regale⁶².

Una precoce attestazione di tale tipologia è trasmessa da un manoscritto biblico copto di VIII secolo conservato nella Biblioteca Nazionale di Napoli⁶³ (fig. 7): qui, sul *verso* di un foglio, spicca il disegno a inchiostro di un re con tre figure femminili alla sua sinistra, "sovrascritto"

⁶⁰ A partire dal XII secolo, per una serie di motivi quali l'ascesa degli ordini mendicanti o la rinnovata attenzione al corpo e alla sofferenza, si osserva un declino in Occidente della tipologia iconografica di Cristo re, e quindi di Giobbe re: cfr. Chiellini Nari, *La Bibbia nelle immagini*, cit., pp. 418-424. Essa lascia spazio – come si vedrà – alla tipologia di Giobbe sofferente, ulceroso e piagato: cfr. J. Durand, *Note sur une iconographie méconnue: le "saint roi Job"*, Cahiers archeologiques 32 (1984), pp. 128.130.

⁶¹ Che in epoca altomedievale si prestasse particolare attenzione alla sovranità di Cristo è altresì confermato, sul piano iconografico, dal fatto che nello stesso periodo si iniziarono ad ascrivere attributi regali anche ad altri personaggi portatori di valenze cristologiche, quali i "re" Magi. Cfr. e.g. M. Centanni, M. Molteni, *Dall'adorazione dei Magi alla figura della Maestà. L'intreccio delle fonti letterarie e iconografiche*, in M. Bussagli, F. Cardini, M. Centanni et al., *I tre saggi e la stella. Mito e realtà dei re Magi*. Atti del Secondo Convegno di Studi (Milano-Chiaravalle 1998), Rimini 1999, pp. 93-146.

⁶² L'apocrifo giudaico, come si è visto, menziona spesso il trono di Giobbe e qualifica il patriarca come re di tutto l'Egitto (cfr. *supra*, p. 41), mentre l'identificazione di Giobbe come re di Edom ricorre nella "seconda aggiunta" dei LXX, Gb 42,17d (cfr. *supra*, p. 41, nota 35).

⁶³ Ms. I.B. 18, f. 4v.

rispetto al testo, che trasmette la pericope finale del libro di Giobbe. Al di sopra del disegno è vergata chiaramente la didascalia ΙΩΒΠΔΙΚΑΙΟC⁶⁴. Sebbene la critica si sia espressa con vari argomenti sull'identificazione dei personaggi rappresentati, attualmente si tende a interpretare l'immagine come quella di Giobbe re e delle sue tre figlie (o due figlie con la moglie), rappresentati forse con i tratti dell'imperatore Eraclio (575-641) e della famiglia imperiale⁶⁵.

Un'altra testimonianza afferisce al repertorio scultoreo: si tratta di un capitello in stile romanico della Chiesa di Saint-André-le-Bas a Vienne (Isère), databile alla metà del XII secolo (fig. 8)⁶⁶. Il patriarca, con barba e baffi fluenti, la chioma cinta di un diadema, è seduto su un trono in atteggiamento maestoso⁶⁷, sebbene con la mano destra impugni quello che pare essere un coccio e sia impegnato a grattarsi una piaga ulcerosa (vermi?) sul braccio sinistro. Un personaggio femminile in piedi alla sua sinistra, identificabile con la moglie, si copre il naso con il mantello⁶⁸. Alla sua destra, invece, una figura maschile poggia una mano sulla sua spalla e tiene l'altra levata all'altezza del petto in un gesto che sembra essere la richiesta di un'elemosina. Sulla scorta delle tradizioni letterarie medievali francesi e inglesi collegate con i misteri, e rivolgendo attenzione al gesto di Giobbe di grattarsi la piaga (apparentemente incongruo se riferito alla tipologia iconografica in questione), considero plausibile l'identificazione del personaggio maschile con Satana travestito da mendicante⁶⁹, forse in procinto di ricevere la sua elemosina. Tale identificazione potrebbe forse essere corroborata dal fatto che alle spalle del

⁶⁴ Cfr. Terrien, *The Iconography of Job*, cit., p. 47 (lo Studioso, peraltro, legge erroneamente la didascalia ΙΩΒΗΟΔΙΚΑΙΟC, confondendo l'articolo determinativo copto "I" con quello greco).

⁶⁵ Per questa e per altre interpretazioni cfr. Durand, *Note sur une iconographie méconnue*, cit., pp. 123-124.

⁶⁶ Cfr. Durand, *Note sur une iconographie méconnue*, cit., pp. 129-135.

⁶⁷ Nell'iconografia medievale il trono rappresenta la regalità o la divinità: come tale, è in genere riservato a Cristo o ai personaggi che lo prefigurano. Cfr. sul tema, e.g., Bäschert, *Satan, Prince de l'Enfer: le développement de sa puissance*, cit., pp. 384-385.

⁶⁸ Il gesto della moglie era stato già codificato nella scultura paleocristiana, sebbene qui, ovviamente, sussistono alcune varianti (a partire dall'abbigliamento): basti richiamare il sarcofago di Giunio Basso in cui la donna, colta di profilo, usava la mano sinistra per coprirsi il naso con un lembo della *palla*, mentre con la destra era impegnata a tendere il bastone per nutrire il marito: cfr. *supra*, pp. 109-110 e figura 5.

⁶⁹ Cfr. Terrien, *The Iconography of Job*, cit., p. 72.

personaggio in questione, visibile sul lato del capitello, emerge una testa barbata priva di corpo: allusione al polimorfismo metamorfico di Satana, malignamente sotteso alla figura del mendicante?

Una testimonianza simile a quella di Saint-André-le-Bas viene da un altro capitello proveniente da Nôtre-Dame des Doms ad Avignone e risalente alla fine del XII secolo⁷⁰: qui Giobbe porta una corona, di cui è conservata soltanto la base, ed è assiso su quello che sembra un trono. Le sue piaghe, tuttavia, appaiono già più visibili e numerose rispetto al capitello di Saint-André-le-Bas e la loro rappresentazione non sembra connessa con la necessità di offrire un'elemosina al mendicante-Satana. L'iconografia di Giobbe re sta ormai cedendo il passo alla rappresentazione del patriarca sofferente, sulla scia delle trasformazioni storiche, sociali e culturali che attraversarono il Medioevo dal XII secolo in poi.

2.2. *Giobbe ulceroso*

La tipologia iconografica di Giobbe sofferente e ulceroso, attestata soprattutto nelle miniature, può essere ricollegata in modo ancora più diretto, per certi versi, alle raffigurazioni paleocristiane. Il patriarca viene rappresentato nel momento più drammatico della sua sofferenza, disteso su un cumulo non chiaramente interpretabile né come letamaio né come mucchio di cenere (così anche nell'iconografia paleocristiana), nudo, ricoperto di ulcere – se non di vermi –, in presenza della moglie e/o degli amici, oltre che di altri personaggi.

In una miniatura proveniente da una Bibbia siriana conservata a Parigi, databile fra il VI e il VII secolo d.C.⁷¹ (fig. 9), la donna, a capo velato, è seduta alla sinistra del marito, dal quale la separano tre anfore. Giobbe, disteso su un giaciglio di colore brunoastro (cenere?) e ricoperto di ulcere puntiformi, rivolge lo sguardo verso di lei. Alla sua destra sono ritratti tre personaggi, che gli attributi iconografici consentono di identificare con gli amici: due di essi, seduti, sollevano rispettivamente l'uno il braccio destro in un gesto allocutorio e l'altro entrambe le braccia; il

⁷⁰ Cfr. Durand, *Note sur une iconographie méconnue*, cit., pp. 129-130.135.

⁷¹ Ms. Syr. 341, f. 46, Bibliothèque Nationale, Paris. Cfr. Terrien, *The Iconography of Job*, cit., p. 56. Cfr. anche Perraymond, *La figura di Giobbe*, cit., tav. VIII (si tratta, si noti bene, del ms. 341, non del 342).

terzo, in piedi, è in atto di stracciarsi le vesti. Dietro di loro si scorge chiaramente un edificio (la casa di Giobbe?).

In un'altra miniatura di un codice biblico di XII secolo proveniente dall'abbazia benedettina di Admont in Stiria e conservata nella National-Bibliothek di Vienna⁷² (fig. 10) il patriarca è disteso nudo e ricoperto di ulcere su quello che sembra essere un cumulo di sassi. La sua figura divide obliquamente la miniatura in due parti, una occupata appunto da Giobbe e l'altra da altri quattro personaggi. Uno di essi, la moglie, anche in questo caso con i capelli coperti da un velo, è in piedi, la mano sinistra levata con il palmo aperto sopra il capo di Giobbe, nell'atto di fargli scorrere sulla fronte quello che sembra essere un rivolo d'acqua⁷³. Le altre tre figure, due maschili in piedi e una femminile seduta a terra (probabilmente la moglie stessa colta in un momento diverso della storia), sembrano impegnate in un mesto dialogo.

La moglie figura anche in non poche miniature di manoscritti di area bizantina, sempre con il capo velato, spesso in atto di porgere a Giobbe un pane di forma tondeggiante e talora anche con un'anfora ai piedi. Di particolare interesse è una delle miniature che illustra un manoscritto di XI secolo conservato nella Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze⁷⁴ (fig. 11): disposte su tre registri, vi sono rappresentate le "prove di Giobbe". Nel registro superiore spicca l'immagine a mezzo busto di tre personaggi aureolati, interpretabili come Cristo e due angeli, intenti a far "cadere" due figurine nere, alate, chiaramente allusive alla schiera dei demoni e alle loro azioni distruttive su Giobbe. Nel registro centrale il patriarca è raffigurato aureolato, nudo, il corpo brulicante di quelli che sembrano essere vermi più che ferite purulente, seduto su un cumulo di colore scuro in atteggiamento filosofico⁷⁵, con il gomito destro appoggiato sul ginocchio destro e un rotolo chiuso nella mano sinistra. Alle spalle di Giobbe si pongono tre personaggi maschili coronati, gli amici; di fronte a lui la figura femminile interpretabile

⁷² Admont Bibel, Cod. *ser. nov.* 2701, f. 252v, Österreichische Nationalbibliothek, Wien. Cfr. Terrien, *The Iconography of Job*, cit., pp. 57-58.

⁷³ La simbologia dell'acqua tornerà ancora più esplicita in immagini basso-medievali e anche rinascimentali, per cui cfr. *infra*, pp. 151-154 e part. fig. 14.

⁷⁴ Ms. *Plut.* 7 dex. 11, f. 8v. Cfr. Terrien, *The Iconography of Job*, cit., pp. 59-60.

⁷⁵ Per i precedenti iconografici di "Giobbe filosofo" nell'arte paleocristiana cfr. *supra*, pp. 105-106.

come la moglie, il capo aureolato e coperto da un velo, gli porge due piccoli pani di forma ovale con una sorta di cucchiaino. Al lungo manico del cucchiaino è appesa un'ampollina, sul cui contenuto è ovviamente impossibile pronunciarsi. Nel registro inferiore è rappresentato il bestiame di Giobbe e un pastore (forse moribondo?) circondato da un gregge di ovini. È evidente, come dimostra l'aureola che li accomuna a Cristo e ai due angeli, che in questa miniatura Giobbe e la moglie sono identificati come santi; ed è possibile pensare, considerati gli attributi iconografici della donna, che l'artista intendesse ascriverle la dignità di latrice di pane e vino (con allusione alle specie eucaristiche?) e forse, addirittura, di diaconessa⁷⁶.

2.3. *Giobbe, la musica, l'acqua, la moglie*

Alcune espressioni artistiche di ambiente francese, attestate soprattutto nelle regioni nordoccidentali, sono interessanti in quanto, a mio parere, chiaramente riconducibili alle medesime tradizioni confluite nel mistero *La pacience de Job*. È questo il caso della miniatura di un manoscritto risalente alla fine del XV secolo e conservato nella Biblioteca Nazionale di Parigi (fig. 12)⁷⁷: vi è raffigurato Giobbe, nudo, seduto su un cumulo di consistenza erbosa, in atto di offrire un piccolo oggetto di forma tondeggiante, apparentemente una moneta, a un suonatore di mandolino. Accanto a quest'ultimo, altri due musicanti sembrano impegnati a suonare strumenti simili a piccole arpe. E ancora nel XV secolo, una vetrata della chiesa di Saint-Patrice a Rouen riproduce una scena analoga: anche qui, sebbene la scena sia intitolata *Giobbe consolato dai*

⁷⁶ Cfr. Terrien, *The Iconography of Job*, p. 59. Non ci si può esimere, a questo punto, dal richiamare alcune attestazioni del repertorio figurativo paleocristiano sopra discusso, in particolare un'immagine trasmessa da un sarcofago conservato frammentario ad Arles al quale è ascrivibile, sulla base di un disegno del Peiresc, la raffigurazione della moglie in atto di porgere a Giobbe un pane con il *signum crucis* (cfr. *supra*, p. 109, nota 251, e Perraymond, *La figura di Giobbe*, cit., p. 97). Sebbene lo iato cronogeografico tra il sarcofago francese e la miniatura italiana sia considerevole, mi pare importante aver evidenziato questa convergenza. Se reale, essa può essere dovuta – giova ripeterlo – a un radicamento del motivo della moglie nutrice, trasformatasi poi in nutrice spirituale/diaconessa, nei racconti e nelle tradizioni popolari capaci di attraversare, come un fiume carsico, spazi e tempi apparentemente assai eterogenei. Ciononostante, avanzarei qualche dubbio sull'opportunità di una interpretazione "eucaristica" della moglie di Giobbe, qui come nel caso del sarcofago di Arles.

⁷⁷ Ms. Fr. 1226, f. 40, Bibliothèque Nationale, Paris.

*suoi tre amici*⁷⁸, a me pare evidente che siamo di fronte alla ripresa – difficile dire quanto diretta e consapevole – di un nucleo narrativo trasmesso dal mistero francese: i personaggi sono dunque assai più probabilmente i tre musicanti de *La pacience de Job* piuttosto che gli amici Elifaz, Bildad e Zofar cui il titolo della scena allude.

Accanto alla tradizione iconografica che raffigura Giobbe in compagnia di musicanti occorre menzionarne un'altra parallela, nella quale è il patriarca stesso rappresentato in atto di suonare uno strumento. Quest'ultima immagine è attestata con relativa frequenza in territorio fiammingo dove, fra l'altro, si registrano tracce dell'esistenza di veri e propri luoghi di pellegrinaggio in onore di S. Giobbe attivi nel Medioevo. Conferma tale tradizione l'esistenza di insegne e medaglie collegabili con la venerazione di Giobbe⁷⁹: si tratta di tipici oggetti che i pellegrini acquistavano nei santuari e indossavano in funzione apotropaica e per volgere a proprio vantaggio le virtù taumaturgiche del santo che vi era rappresentato. È una tradizione particolarmente ben attestata per i santuari di Santiago de Compostela in Spagna, di Mont-Saint-Michel in Normandia, nonché a Roma⁸⁰.

Merita attenzione anche un dipinto esplicitamente intitolato *Giobbe e i musicanti* (fig. 13), conservato al Wallraf-Richartz Museum di Colonia, databile alla fine del XV secolo e ascrivibile al *Maestro della Leggenda di Santa Barbara*. L'intero ciclo della vita del patriarca vi è presentato, secondo una visione tipica della sensibilità artistica tardo-medievale, attraverso una teoria di scene giustapposte senza apparente soluzione di continuità, e tuttavia disposte sostanzialmente su tre registri. Nel registro inferiore, in primo piano a sinistra, è raffigurato Giobbe, con le mani giunte in preghiera, fustigato da un diavolo i cui attributi iconografici rispecchiano pienamente il fantasioso immaginario medievale: il demonio, con volto e zanne di maiale, zampe di uccello e una lunga coda, è dotato di seni e di una serie di musi bestiali disseminati sul corpo, a significarne la proteiforme ferinità. Dietro di

⁷⁸ Cfr. J. Lafond, *Les plus anciens vitraux de Saint-Patrice de Rouen*, Revue des Sociétés Savantes de Haute Normandie-Histoire de l'Art 8 (1957), p. 7.

⁷⁹ Cfr. V. Denis, *Saint Job patron des musiciens*, Revue Belge d'Archéologie et d'Histoire de l'Art 21 (1952), pp. 257-258.

⁸⁰ Cfr. D. Bruna, *Enseignes de plomb et autres souvenirs de saint Michel*, in Bouet, Otranto, Vauchez, *Culto e santuari di san Michele nell'Europa medievale*, cit., pp. 367-385.

lui, sullo sfondo, si intravede un gruppo di altri quattro diavoli altrettanto deformi. In primo piano, a destra, Giobbe è circondato da tre musicanti, nudo, seduto su quella che sembra essere una balla di fieno, nell'atto di staccare qualcosa dal petto con la mano sinistra (verosimilmente un lacerto di pelle) e di donarlo all'unico musicista non impegnato a suonare, che si inginocchia accanto a lui. Al centro del dipinto è rappresentata la moglie di Giobbe nel momento del suo incontro con i musicanti, che le mostrano l'oro ricevuto dal marito; infine, all'estrema destra, è mostrato l'alterco fra la donna e il patriarca. Nel registro superiore, invece, all'interno di una composita struttura architettonica allusiva al palazzo di Giobbe, un angelo si accosta al patriarca, verosimilmente con l'intento di guarirlo. All'estrema sinistra, invece, Giobbe giace sereno nel proprio letto, avendo la moglie accanto, in probabile attesa della morte. Sul suo capezzale si distinguono due piccole figure alate con il patriarca stesso al centro: forse l'arcangelo Michele che ne contende l'anima a Satana.

A comprendere i particolari di questo articolato dipinto ci soccorre la memoria delle numerose narrazioni extra-bibliche finora esaminate. Nel *Testamentum* per esempio, come abbiamo visto, la morte di Giobbe consiste nella sua ascensione al cielo grazie all'intervento di una creatura angelica; sia nelle tradizioni orientali che in quelle occidentali, poi (soprattutto nel Medioevo), al momento della guarigione di Giobbe un ruolo primario era affidato a un arcangelo (Gabriele o Michele). Tenendo conto della collocazione geografica del dipinto in area germanica e del fatto che l'arcangelo Michele, oltre ad assumere nei misteri "giobbici" la funzione di guaritore che gli era propria, esercitava anche tradizionalmente la funzione di psicopompo, mi pare che ne possa derivare con buona verosimiglianza l'identificazione dell'angelo di questo dipinto con Michele. Anche in riferimento alle figure dei musicanti, al loro incontro con la moglie, all'elemosina elargita da Giobbe e all'alterco fra i coniugi, si devono chiamare in causa le tradizioni medievali, ampiamente diffuse e circolanti, come abbiamo visto, nelle sacre rappresentazioni.

Non poche analogie con il repertorio iconografico finora analizzato si colgono in epoca rinascimentale, esaminando per esempio la pala dell'altare Jabach, dipinta da Albrecht Dürer nel 1504 dietro commissione del duca di Sassonia Federico III il Saggio. I due pannelli della pala, smembrati, sono conservati l'uno al Wallraf-Richartz Museum

di Colonia e l'altro allo Städelches Kunstinstitut di Francoforte (fig. 14). Nel pannello di sinistra, conservato a Francoforte, Dürer raffigura Giobbe seduto in attitudine riflessiva (o rassegnata?) e la moglie in piedi accanto a lui, ben abbigliata e con i capelli coperti da una cuffia, intenta a rovesciargli un secchio d'acqua sulla schiena; nel pannello di destra conservato a Colonia sono invece raffigurati due musicanti, suonatori rispettivamente di flauto e di tamburo. Se la presenza dei due musicanti non mi pare necessiti di ulteriori chiarificazioni, qualche riflessione si impone riguardo alla donna. Il suo gesto, che non appare immediatamente comprensibile, è stato spesso spiegato in modo semplificante attraverso lo stereotipo della "moglie molesta"⁸¹. A mio avviso, invece, esso può essere inteso richiamando la stretta connessione fra l'acqua e il risanamento di Giobbe in tutte le tradizioni arabe precedentemente esaminate, che riceve conferma, come vedremo, dall'attestazione in Oriente di luoghi di pellegrinaggio collegati con Giobbe e caratterizzati dalla presenza di acqua sorgiva e/o fontane. A questo si aggiunga il fatto che nel Medioevo la creatura femminile veniva considerata portatrice di virtù connesse non solo con la facoltà di nutrire, ma anche con quella di guarire⁸²: è forte, pertanto, la suggestione di interpretare in senso terapeutico, rovesciandolo radicalmente di segno rispetto al citato stereotipo della "moglie molesta", l'atto di versare dell'acqua sulla schiena del marito. Né è un caso che anche in diverse miniature medievali la figura della moglie sia collegabile con l'acqua (attraverso la presenza di anfore e/o ampolline, oppure perché ella stessa versava acqua sul capo di Giobbe). Probabilmente l'idea che il patriarca avesse riacquistato la salute tramite l'acqua era entrata a far parte dell'immaginario popolare nel Medioevo, a dispetto della totale assenza di questo particolare nel racconto biblico. Ed è anche questo, come si è accennato, un motivo che induce a cogliere meglio il ruolo dell'arcangelo Michele, il cui attributo più noto era quello di guaritore per mezzo dell'acqua, in non poche tradizioni "giobbiche"

⁸¹ Il titolo attribuito al pannello francofortese è, significativamente, *Hiob wird von seinem Weib verspottet*. B. Brinkmann, identifica anche – a mio avviso erroneamente – i due musicanti del pannello conservato a Colonia con gli amici di Giobbe: «seine Frau verspottet ihn, seine Freunde versuchen ihn mit Musik zu erheitern (*Das Städel. Frankfurt am Main, München 1999, pp. 38-39*).

⁸² Cfr. *supra*, p. 142.

medievali. Questo dato, d'altra parte, si innesta sul fatto che l'acqua ha sempre avuto valenze purificatrici, risanatrici del corpo e dell'anima, in tutte le religioni ⁸³.

⁸³ Sulle guarigioni per mezzo dell'acqua, elemento che accomuna tutti i sistemi religiosi, cfr., e.g., L.R. Angeletti, *Usi terapeutici delle acque nella trattatistica medica della tarda antichità (secoli IV-VII d.C.)*, in *L'acqua nei secoli altomedievali*, cit., pp. 821-864.

VI.

GIOBBE TRA CULTO E LITURGIA

1. Luoghi “giobbici”

Prima di concludere vale la pena di soffermarsi sui rapporti esistenti fra le tradizioni “giobbiche” letterarie e iconografiche finora esaminate e alcune tradizioni liturgiche e popolari diffuse tanto in Oriente quanto in Occidente.

In Oriente una serie di testimonianze afferenti alla letteratura post-coranica¹ e databili a partire dal IX secolo attesta l'esistenza, nella regione di Hawran, di un *Qaryat Ayyub* (= villaggio di Giobbe), frequentato da pellegrini desiderosi di curare le proprie malattie per mezzo di un'acqua considerata terapeutica in quanto collegata con la guarigione del profeta. Tali testimonianze non solo richiamano motivi già riscontrati nel racconto di Egeria², che attestava la presenza di una sorgente miracolosa presso la tomba di Giobbe, ma sorprendentemente risultano confermate da esplorazioni svolte nel XX secolo.

Intorno agli anni '40 del secolo scorso Bishop³ osservò sette sorgenti di acqua calda e fredda sgorgare presso il sito di *al-Tabigha*⁴, a nord del Lago

¹ Si tratta, oltre che degli *Annali* di Tabari (839-923), delle opere di Muqaddassu (seconda metà del X secolo), di Mas'udi (morto nel 956), di Ibn 'Asakir (1105-1145), di al-Harawi (morto nel 1215) e di Yaquṭ al-Hamawī (morto nel 1229): C. Castillo Castillo, *Job en la leyenda musulmana. Estudio comparado*, La Ciudad de Dios 195/1 (1982), p. 127; Legrain, *Variations musulmanes*, cit., pp. 71-72.

² Cfr. *supra*, p. 101.

³ E.F.F., Bishop, *Job and the Medicinal Spring*, The Moslem World 37 (1947/3), pp. 242-244.

⁴ Il nome stesso di *al-Tabigha* deriverebbe dal greco *hepta pegon* (Bishop, *Job and the Medicinal*, cit., p. 243).

Lago di Tiberiade: il luogo ove si presumeva sorgesse uno dei centri anticamente noti come Bethsaida⁵. Sulla base di una versione della storia di Giobbe ricordata ancora con dovizia di particolari da uno degli indigeni e fedelmente riferita da Bishop⁶, gli abitanti del villaggio attribuivano valore medicamentoso alle sorgenti calde.

Nel 1979 Legrain⁷ si recò in Siria, nel territorio identificabile con l'antica regione di Hawran⁸. Qui nel villaggio di Shaykh Sa'd, a est del Lago di Tiberiade sull'altipiano del Golan, attualmente nella Siria sudoccidentale, egli constatò l'esistenza di un edificio presso un bacino d'acqua alimentato da una sorgente. La *vox populi*, ancora nel XX secolo, attribuiva valore terapeutico a quell'acqua, poiché si diceva che essa avesse guarito Giobbe e che l'impronta del suo piede fosse rimasta impressa su una roccia⁹ visibile sul fondo del bacino. All'esterno del villaggio lo stesso Legrain accertava la presenza di un ulteriore luogo di culto consacrato a

⁵ Non si tratterebbe ovviamente del sito gerosolimitano in cui si trovava la piscina citata da Gv 5,1-15 (per la quale cfr. *supra*, p. 138, nota 32), ma di un altro sito omonimo, localizzato appunto a nord del Lago di Tiberiade, sul quale cfr. R. Arav, R. A. Freund (edd.), *Bethsaida: A City by the North Shore of The Sea of Galilee. Bethsaida Excavations Project*, 3 voll., Kirksville, MO 1995-2004.

⁶ Secondo questa versione, chiaramente tributaria di tutte le tradizioni precedentemente esaminate, il profeta Giobbe, per ingannare il tempo e lenire la sofferenza mentre attendeva il ritorno della sua seconda moglie direttasi verso il nord della Galilea alla ricerca di cibo, prese a scavare con i talloni il terreno intorno al suo giaciglio. Un angelo non meglio identificato (ma, sulla base delle tradizioni arabe, credo vi si debba riconoscere Gabriele), apparso all'improvviso, gli mostrò che quel gesto compulsivamente ripetuto aveva generato un corso d'acqua e gli spiegò che, se vi si fosse immerso, sarebbe guarito per volontà di Allah, mosso a compassione delle sue sofferenze. Giobbe obbedì alle parole dell'angelo e, finalmente risanato, accolse la moglie di ritorno dal suo viaggio: con stupore, tuttavia, scoprì che costei aveva dovuto cedere le proprie belle trecce a un beduino in cambio di un po' di pane. Il profeta le intimò dunque di tornare indietro a riprenderle e infine, grazie a un singolare potere conferitogli da Allah, fu egli stesso in grado di riattaccarle alla chioma della donna.

⁷ *Variations musulmanes*, cit., pp. 73-74 + tavv. fuori testo.

⁸ Per i problemi connessi alla localizzazione di questi siti cfr. anche *supra*, p. 102.

⁹ Il motivo dell'impronta impressa sulla roccia, e della sacralità della roccia in generale, appartiene alla coscienza religiosa di tutti i popoli, così come appare chiaro nei racconti agiografici tra Oriente e Occidente. La tradizione musulmana ha notizia dell'impronta lasciata da Abramo su una pietra su cui salì per costruire la Ka'ba (cfr. Totoli, *I profeti biblici*, cit., p. 46). In ambito cristiano invece, per esempio, secondo il *Liber de apparitione Sancti Michaelis in monte Gargano* (composto nel corso del tardo VIII secolo), l'arcangelo Michele avrebbe impresso la sua impronta su una roccia garganica (cfr. Otranto, *Note sulla tipologia degli insediamenti micaelici nell'Europa medievale*, cit., p. 389).

Giobbe, visitato da pellegrini e custodito da un guardiano, identificato come la tomba del patriarca e quella di uno dei suoi figli.

Il villaggio di Shayk Sa'd, dunque, appare essere senza dubbio il luogo nel quale i riferimenti a Giobbe e alla sua storia risultano più consistenti e meglio radicati a livello diacronico: non a caso è proprio questo il sito identificato con la località visitata alla fine del IV secolo da Egeria e che la pellegrina stessa, Eusebio e Giovanni Crisostomo ritengono essere *Carneas*¹⁰. Ed è una coincidenza estremamente significativa il fatto che Egeria registri l'esistenza, *in loco illo ubi Iob sedebat in stirquilinio*¹¹, di una sorgente di acqua dal colore cangiante.

La prassi di un pellegrinaggio correlato con Giobbe nel territorio di Hawran a nord-est del Lago di Tiberiade si sarebbe dunque consolidata molto presto, a dispetto della tradizione biblica secondo la quale il patriarca avrebbe abitato in una regione più meridionale, tra l'Idumea e l'Arabia e a conferma di un'ipotesi di Lévêque¹², per il quale il nucleo originario del racconto biblico di Giobbe si sarebbe sviluppato proprio nel territorio a sud della Palestina e non lontano dall'Arabia.

Ciò detto, occorre in ogni caso registrare l'esistenza di altre tradizioni su luoghi "giobbici". Alcune testimonianze musulmane¹³, per esempio, ricordano l'esistenza a sud-est di Gerusalemme, tra le valli del Cedron e della Geenna, di un sito identificato come "pozzo di Giobbe" (*Bi'r Ayyub*) le cui acque, anche in questo caso, venivano ritenute curative¹⁴.

Nella città di Costantinopoli, infine, secondo alcune testimonianze, sarebbe esistito un monumento in onore di un condottiero arabo di nome Ayyub che, col tempo, sarebbe stato identificato con il profeta biblico¹⁵.

¹⁰ Cfr. *supra*, pp. 100 ss. e Maraval, *Lieux saints*, cit., p. 286.

¹¹ *Itinerarium* 16,4b e *supra*, p. 101, nota 220.

¹² *Job et son Dieu*, cit., 1, p. 99. Si ricordi che, da ultimo, anche Garbini ritiene che la genesi della storia di Giobbe sia da ricercarsi, piuttosto che nel mondo giudaico, nel mondo arabo (cfr. *supra*, pp. 16 ss.): tanto l'ipotesi di Lévêque quanto quella di Garbini collimano in modo singolare con i dati archeologici e letterari sopra evidenziati.

¹³ Nasir Husraw (1004-1088); Yaqut al-Hama (m. 1229); Mugir al-Din al-Hanbali (m. 1521), citati in Legrain, *Variations musulmanes*, cit., p. 74.

¹⁴ Una descrizione più dettagliata di questo pozzo è offerta da Mugir al-Din al-Hanbali, il quale precisa che il luogo è situato presso la piscina di Siloe e che prende il nome da Giobbe; questo autore ricollega esplicitamente il pozzo con la sura coranica 38, 41-44: Legrain, *ibidem*.

¹⁵ Cfr. Ginzberg, *Le leggende degli Ebrei*, cit., p. 279.

In Occidente luoghi e/o edifici correlati alla figura di Giobbe sorsero soprattutto in epoca bassomedievale e rinascimentale allorché, come si vedrà fra breve, la devozione e il culto per il personaggio conobbero una significativa diffusione. Mi limito qui di seguito a menzionare alcune delle non numerose attestazioni di luoghi “giobbici”.

In territorio italiano una delle testimonianze più importanti è la chiesa di San Giobbe sita nel *campo* omonimo a Venezia, nel sestiere di Cannaregio¹⁶. La costruzione dell'edificio (XV secolo) ebbe origine da un piccolo oratorio annesso nella seconda metà del XIV secolo a un *hospitale* per anziani fondato nella zona. Questo spiega bene l'intitolazione della chiesa e giustifica anche il fatto che per designare gli abitanti del territorio circostante fu coniata l'espressione *povero giopo*¹⁷. Il fabbricato ospitò anche un convento, affidato ai francescani e soppresso in epoca napoleonica. Attualmente la chiesa è cointitolata a San Bernardino da Siena, che vi predicò.

Ancora nel XV secolo, a Bologna, fu costruito un ospedale per la cura della sifilide, dedicato a Giobbe, dove esercitava la sua attività Jacopo Berengario da Carpi, medico e lettore di chirurgia presso lo *Studium* bolognese. Nella città emiliana esiste tuttora un vicolo San Giobbe, nelle cui vicinanze si trovano i resti di una chiesa omonima di cui è riconoscibile solo la facciata¹⁸.

Nel comune di Giubiasco, in canton Ticino (Svizzera), segnalo l'esistenza di una chiesetta di San Giobbe edificata nel XVII secolo, per la quale, tuttavia, non dispongo attualmente di ulteriori informazioni.

Presso la città sassone di Annaberg¹⁹, in Germania, è attestata una “fontana del buon Giobbe”. Si tratta di un bagno di acque tiepide considerate curative delle malattie della pelle. Si diceva che tale proprietà

¹⁶ Per le informazioni di seguito indicate cfr. F. Finotto (a cura di), *San Giobbe. La chiesa dei Santi Giobbe e Bernardino in Venezia*, Verona 1994², *passim*.

¹⁷ Cfr. anche *infra*, p. 162.

¹⁸ Non è certamente accidentale che le attestazioni veneziana e bolognese siano localizzate entrambe nella zona del ghetto ebraico, e che in entrambi i casi ricorrano nelle vicinanze toponimi riferiti ad altri santi veterotestamentari, per esempio Mosè o Geremia.

¹⁹ Cfr. J.-A.-S. Collin de Plancy (a cura di), *Dizionario critico delle reliquie e delle immagini miracolose*, tr. it., Roma 1982, p. 132. L'Autore tuttavia, forse per un refuso, denomina la cittadina in questione Anneberg: quest'ultimo è toponimo diffuso nei paesi scandinavi che, tuttavia, non paiono avere specifiche correlazioni con la figura di Giobbe, almeno relativamente ai casi qui esaminati.

medicamentosa fosse stata infusa alle acque in virtù della presenza di un'immagine del patrircà, che anticamente sarebbe stata collocata in una cappella a ridosso della fontana: si tratta di informazioni interessanti, derivate tuttavia da tradizioni trasmesse oralmente per le quali, allo stato attuale, non ho trovato riscontri documentari o monumentali.

2. *Culto*

Il bollandista Henskens, nelle pagine dedicate a Giobbe negli *Acta Sanctorum*²⁰, riporta fra l'altro la testimonianza di un autore di XVI secolo, Jacopo Gualla, il quale, in un'opera da lui composta sui santuari della città di Pavia²¹, precisava che il re dei Longobardi Rotari (636-652), intento ad adornare la nuova capitale di reliquie, vi avrebbe fatto traslare da Roma il corpo di Giobbe deponendolo, non casualmente insieme a quello di Tobia e di suo figlio, nella chiesa di San Giovanni Battista²². Sebbene la notizia non sia supportata da altre fonti o testimonianze, è pur sempre interessante per la storia della devozione popolare, che segue talvolta vie che a noi sfuggono, lungo percorsi – per così dire – carsici, che emergono di tanto in tanto in epoche e contesti geografici differenti. Con la traslazione delle reliquie di Giobbe, Rotari intendeva evidentemente attribuire nuovo prestigio alla capitale del *regnum*, e questo potrebbe essere un segnale del rilievo ascrivito al culto del patriarca. Non a caso, come si è visto, in Italia settentrionale esiste anche un certo numero di chiese intitolate a san Giobbe²³.

²⁰ Cfr. AA.SS., *Maii 2, dies 10*, pp. 494-495.

²¹ J. Gualla, *Papie Sanctuarium* 4,2: cfr. G. Henskens, *De sancto Iobo propheta in terra Hus*, in AA.SS., *Maii 2*, cit., p. 494; K. Meyer, *St. Job as a Patron of Music*, *The Art Bulletin* 36/1 (1954), p. 21.

²² E forse la presenza di “reliquie” di Giobbe nella città acquisisce ulteriore significato se si considera che proprio Pavia, con la sua ben nota basilica di S. Michele Maggiore, fu uno dei centri propulsori del culto di san Michele, l'arcangelo guaritore, in Europa centro-settentrionale.

²³ Le dediche santuariali, invece, sembrano del tutto assenti, come si desume dalla consultazione del sito www.santuari cristiani.iccd.beniculturali.it. Si tratta di un *data-base* costituito da un gruppo di specialisti afferenti a numerose università italiane in collaborazione con l'École Française di Roma, che hanno dato inizio anche alla pubblicazione di una collana di volumi sui santuari cristiani d'Italia.

Il patronato di Giobbe come santo, durante il Medioevo, si esercitava principalmente sui malati, sui coltivatori dei bachi da seta e sui musicisti.

In Europa gli inizi del XV secolo furono funestati dalla comparsa della sifilide, ed è appunto in questo periodo che Giobbe divenne patrono di coloro che contraevano tale malattia, nonché intercessore per i reprobis sessuali²⁴. Se si tiene presente che nel Medioevo il male fisico era considerato *opus diabolicum* per eccellenza, sulla base della diffusa credenza che il diavolo perseguisse la distruzione dello spirito attraverso la disgregazione del corpo²⁵, e se si considera con quanta forza le tradizioni analizzate, soprattutto quelle medievali, colleghino la vicenda di Giobbe con l'intervento demoniaco, non stupisce che in quest'epoca la cultualizzazione di una figura come quella dell'uomo di Uz si sia rafforzata notevolmente, raggiungendo l'acme tra la fine del XV e il XVI secolo. Basti pensare che la sifilide giunse a essere designata *tout court* come "male di san Giobbe"²⁶ e che Pietro Aretino nel XVI secolo indicava le cicatrici lasciate dalla malattia in questione con il termine di *margini di Giobbe*²⁷.

A partire dal basso Medioevo fu sempre più diffuso il collegamento tra la figura del patriarca e i lebbrosi, al punto che fra XV e XVI secolo il morbo da cui Giobbe era stato colpito fu identificato *tout court* con la lebbra, e i lazzeretti vennero spesso posti sotto la sua protezione²⁸.

A Ferrara il 29 maggio 1499 fu fondata una «compagnia et fraternitade ad honore et laude del beatissimo san Iob», di cui entrarono a far parte anche donne e bambini²⁹. La compagnia, come indicato nel documento di fondazione, esprime l'auspicio che Giobbe «per le sue beatissime et santissime intercessione deffenda e liberi questa inclita città de

²⁴ In quest'ultima funzione il patriarca fu accostato a san Sebastiano (cfr. Terrien, *The Iconography of Job*, cit., p. 168).

²⁵ Alphandéry, *Le Satan du "Livre de Job"*, cit., p. 889.

²⁶ Cfr. Hausen, *Hiob in der französischen Literatur*, cit., p. 31; Terrien, *The Iconography of Job*, cit., p. 244.

²⁷ *Seconda giornata*, in *Sei giornate. Ragionamento della Nanna e dell'Antonia*, ed. G. Aquilecchia, Bari 1969, p. 76.

²⁸ Cfr. Terrien, *The Iconography of Job*, cit., p. 160.

²⁹ Cfr. E. Peverada, *Tra carità, devozione e propaganda devota: la confraternita di S. Giobbe nel Cinquecento religioso ferrarese*, in M. Tagliaferro (a cura di), *Santuari locali e religiosità popolare nelle diocesi di "Ravennatensia"*. Atti del XXVI Convegno del Centro Studi e Ricerche Antica Provincia Ecclesiastica Ravennate (Sarsina, 6-8 settembre 2001), Imola 2003, p. 165.

Ferrara da ogni et singole persecuzione, controversie et infirmità». A tale intento si aggiungeva il desiderio di prestare cura a quanti soffrivano del “male di san Giobbe”, edificando anche un ospedale per l’assistenza dei sifilitici, inaugurato poi nel 1586³⁰.

In Francia nel XVI secolo esisteva il detto: *Sain et net comme un pelerin de Saint Job*³¹, a testimoniare la fede nelle virtù terapeutiche associate ai luoghi correlati al patriarca e, per altro verso, a confermare l’esistenza di pellegrinaggi effettuati nel nome di Giobbe.

In Polonia, per designare le notizie più ferali, esisteva una locuzione – tuttora in uso nel linguaggio aulico – che suonava *Hiobowe wieści* (= notizie “giobbiche”, *scil.* gravi e tristi come quelle che ricevette Giobbe).

Il collegamento Giobbe-vermi è all’origine di numerosi riti e tradizioni popolari rimasti in vita fino all’epoca contemporanea, basati sulla credenza, variamente declinata, che quei vermi si fossero mutati in bachi da seta³². È per questo che il patriarca fu venerato nel mondo contadino come santo protettore delle preziose larve e dei loro coltivatori: questo culto è attestato nel Vicino Oriente già in età medievale, e in Italia a partire dal XVI secolo circa. In Valsugana, per esempio, il baco da seta veniva chiamato appunto *giopo* o *sangiopo* (voce corrotta da Giobbe o san Giobbe)³³; in Toscana, soprattutto nel caso di malattie dei bambini, si soleva pronunciare, a mo’ di sortilegio o di giaculatoria, una litania indirizzata a Gesù, alla Madonna e a san Giobbe, i cui versi iniziali suonavano: *E San Giobbe gl’ebbe e’ bachi, e Gesù lo risanò. Risanate questo corpo, se c’è bachi sì o no*³⁴. Parimenti, in Calabria, ai bachi particolarmente grossi si dava l’appellativo di *Santi Ciuoppi* e nella medesima regione è attestato un proverbio eloquente: *Si m’ajuta Santu Ciuoppu, st’annu fazzu siricu assai* (= se mi aiuta san Giobbe, quest’anno farò molta seta)³⁵.

³⁰ Peverada, *Tra carità, devozione*, cit., pp. 182-186.

³¹ E. Huguet, s.v. *Job*, in Id. *Dictionnaire de la langue française du XVII^e siècle*, Paris 1950, p. 719.

³² Si tratta di un’idea che, come abbiamo visto, trovava esplicita formulazione nell’ambito delle tradizioni arabe, soprattutto gli *Annali* di Tabari: cfr. *supra*, p. 120.

³³ Cfr. A. Prati, *Etimologie venete*, Venezia-Roma 1968, p. 76.

³⁴ C. Nardi, *E san Giobbe gl’ebbe e’ bachi...*, Milleottocentosessantanove. Bollettino a cura della Società per la Biblioteca Circolante. Sesto Fiorentino 36 (2006), p. 5.

³⁵ L. Accattatis, *Vocabolario del dialetto calabrese (casalino-aprighianese)*, Castrovillari 1895, p. 163.

Nei dialetti veneto e friulano con il termine *giopo* si indicava una persona povera, paziente e mansueta. Anche in dialetto veneziano una persona caratterizzata da pazienza e mansuetudine veniva definita *giopo*, mentre il *povero giopo* era il sempliciotto, il tapino, lo spian-tato³⁶. In quasi tutti i dialetti della penisola italiana (e, ritengo, anche fuori dai confini della nostra penisola) sono attestate espressioni proverbiali che collegano la malattia e/o la povertà alla figura del patriarca biblico. Richiamo, solo per citare alcune espressioni: *pôer côme Giòbb*, *in tòcch come Giòbb*, *vègh* (= avere) *là pasiênsa de Giòbb* nel dialetto milanese³⁷; *passà li uà de Ggiòbbe* nel dialetto pugliese³⁸; *è riduttu chi pare 'nu santu Giobbu*, *chi v'azzuoppi de Giobbu* 'a *mala-tia* nel dialetto calabrese³⁹; *patiri i pen'i Ggiòppu*, *pòviru Ggiòppu* nel dialetto siciliano⁴⁰.

A partire probabilmente dal XIV secolo, e fino al XVIII⁴¹, Giobbe venne invocato in Europa occidentale anche come patrono della musica, oltre che dei musicanti e dei musicisti, come dimostrano le rappresentazioni figurative. Sembra anzi che questo ruolo sia stato ascripto al patriarca prima che alla più nota santa Cecilia. Nel 1612, a Bruxelles, fu proprio la Confraternita dei Musicisti a commissionare a Rubens una pala d'altare per la Cappella di San Giobbe nella chiesa di San Nicola⁴².

Il patronato della musica, si è già visto, appare difficile da porre in rapporto diretto con la narrazione biblica⁴³, mentre risulta spiegabile

³⁶ Cfr. B. Migliorini, *Dal nome proprio al nome comune*, Genève 1927, p. 109; cfr. anche G. Boerio, *Dizionario del dialetto veneziano*, Venezia 1856, p. 306.

³⁷ F. Angiolini, *Vocabolario milanese-italiano*, Milano 1897, p. 357.

³⁸ G. Galante, M. Galante, *Dizionario dialettale di San Marco in Lamis*, Bari 2006, pp. 330-331.

³⁹ Accattatis, *Vocabolario del dialetto calabrese*, cit., p. 323.

⁴⁰ G. Picciotto, G. Tropea, *Vocabolario siciliano*, 2, Palermo 1985, p. 242.

⁴¹ Cfr. Denis, *Saint Job patron des musiciens*, cit., p. 285.

⁴² Il dipinto fu bruciato nel 1665 durante l'attacco sferrato alla città dalle truppe di Luigi XIV, ma ne è conservato un disegno di L. Vorsterman nel quale, fra l'altro, la figura della moglie appare chiaramente tipizzata come ostile e acrimoniosa: cfr. Terrien, *The Iconography of Job*, cit., p. 187.

⁴³ Ha tentato di stabilire tale rapporto, tuttavia, Denis (*Saint Job Patron des musiciens*, cit., pp. 255-257) il quale, non citando nel suo articolo il *Testamentum*, annette forse troppo rilievo a due pericopi canoniche quali Gb 21,12 («Cantano al suono di

richiamando gli episodi dei misteri che stabiliscono un legame tra Giobbe e la musica (soprattutto *La Pacience de Job*⁴⁴), oltre che rifacendosi alle tradizioni correlate al *Testamentum*. Si pensi alla descrizione del patriarca in atto di suonare la cetra e intonare canti al termine dei banchetti da lui offerti per sfamare vedove e poveri, al fatto che le figlie di Giobbe siano dette cantare inni celestiali e che due di loro accompagnino il canto rispettivamente con la lira e col tamburello⁴⁵.

3. *Prassi liturgiche*

La vitalità della storia di Giobbe è ulteriormente dimostrata da una serie di riti e tradizioni liturgiche attestate sia in Oriente che in Occidente.

Per quanto concerne il mondo orientale, si segnala il fatto che il *Sinassario arabo giacobita*⁴⁶ registri al 29 agosto la memoria della guarigione di Giobbe tramite l'acqua e precisi che in quella data era ancora diffusa in Egitto l'abitudine di effettuare abluzioni per trarne una benedizione in occasione dell'inizio dell'anno (il 29 agosto corrisponde al primo giorno del primo mese di Tût). Siamo di fronte, con molta probabilità, a una tradizione copta intesa a cristianizzare un'antica pratica lustrale egiziana⁴⁷. Al latercolo del 27 aprile il medesimo *Sinassario* ricorda la morte del "giusto Giobbe" e si sofferma, traendo evidente spunto dalla narrazione biblica, sulla storia della sua vita e sulla sua esemplare pazienza⁴⁸.

timpani e cetre, si divertono al suono delle zampogne») e Gb 30,31 («La mia cetra serve per lamenti e il mio flauto per la voce di chi piange»). Non così la Meyer (*St. Job as a Patron of Music*, cit., *passim*), che riconnette il patronato della musica alle numerose tradizioni circolanti nel Medioevo sulla storia di Giobbe.

⁴⁴ Cfr. vv. 6900-6919 (i contadini allietano con canti e danze Giobbe, ormai reintegrato nei suoi beni): *Nous en yron par ordenance/ Trestouz en une belle dance/ Et Robin si yra davant/ Sonnant comme le plus savant/ Et dira une bonne nocte./ Et nous demainrons bien la bote/ Et dancerons gaillardement (La pacience de Job*, cit., vv. 6903-6909).

⁴⁵ Cfr. *Testamentum* 14,1-3; 48,3; 52,3-4. Cfr. anche Meyer, *St. Job as a Patron of Music*, cit., pp. 21.30-31.

⁴⁶ *Le synaxaire arabe jacobite, rédaction copte*, PO 1/3, p. 224.

⁴⁷ Legrain, *Variations musulmanes*, cit., p. 75.

⁴⁸ *Le synaxaire arabe jacobite, rédaction copte*, PO 16/2, pp. 349-350.

La liturgia copta prevedeva che durante il mercoledì santo (popolarmente detto *arba'a Ayyub* = mercoledì di Giobbe) si desse lettura del *maymar Ayyub* (= sermone di Giobbe). Il testo del *maymar*⁴⁹, risentendo evidentemente dell'influsso delle tradizioni islamiche sopra esaminate, narrava la storia del voto di Giobbe, che promise di infliggere alla moglie cento colpi di frusta se Dio lo avesse guarito, e di come l'arcangelo Gabriele lo avesse dissuaso, consigliandogli piuttosto di adempiere al proprio voto realizzando una fascina con cento steli di erba verde, inumidendoli nell'acqua e colpendo la moglie lievemente. Il patriarca condusse dunque la donna presso un pozzo e seguì il consiglio dell'angelo. Il sermone aggiunge che proprio in questa vicenda deve ricercarsi la genesi della tradizione lustrale osservata dai copti il primo giorno del mese di Tût. Né mi pare un caso che il mercoledì santo risulti tuttora diffusa in Egitto l'abitudine di vendere il *ra'ra' Ayyub* (= canna di Giobbe): una canna dalle supposte virtù terapeutiche che, macerata con l'acqua, viene utilizzata tanto dai cristiani quanto dai musulmani per praticare aspersioni curative.

La memoria di Giobbe ricorre il mercoledì santo anche in altre liturgie orientali, per esempio maronite e cattoliche greche⁵⁰. Le medesime liturgie contemplano, in date diverse, anche un breve ufficio in onore di Giobbe⁵¹.

Per quanto concerne l'Occidente, il Martirologio Geronimiano (nel testo tràdito dal codice *Epternacensis*) e alcuni Martirologi storici (Notkero, Usuardo, Adone) ricordano la *depositio* di Giobbe al latercolo del 10 maggio⁵².

⁴⁹ Il termine *maymar* designa in arabo un genere di omelia "popolare" che, piuttosto che commentare il vangelo, espone eventi collegati con la festa liturgica del giorno. Il *Maymar Ayyub al-Siddiq* (= sermone di Giobbe il Giusto) attualmente non è più letto nella liturgia copta. Cfr. Legrain, *Variations musulmanes*, cit., pp. 69.76; D. Gelsi, s.v. *Orientali, Liturgie*, in D. Sartore, A.M. Triacca (a cura di), *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Roma 1984, p. 991.

⁵⁰ Si ricordi che, già tra la fine del IV e gli inizi V secolo, l'esegesi testimoniava che il racconto di Giobbe veniva letto nei giorni di astinenza e di digiuno della settimana santa: cfr. *supra*, e.g., Zenone di Verona, Ambrogio di Milano, Leonzio di Costantinopoli: pp. 82, 83, 93.

⁵¹ La chiesa abissina il 27 aprile, quella greca e melchita il 6 maggio, quella gerosolimitana il 22 maggio, quella copta il 29 agosto: cfr. A. Sisti, s.v. *Giobbe*, in *Bibliotheca Sanctorum* 6, Roma 1965, col. 484.

⁵² Cfr. Henskens, *De sancto Iobo propheta*, cit., p. 493.

In Baviera, ancora fino alla seconda metà del XX secolo, il venerdì santo vigeva l'usanza di accendere le cosiddette "lanterne dei morti", con le quali si accompagnavano processioni in cui venivano recitate pericopi tratte dalle *Lamentazioni di Geremia*, dai *Salmi* e da *Giobbe*. A Waging (Oberbayern) una di queste lanterne raffigurava appunto il patriarca⁵³.

Per quanto concerne la prassi liturgica, dall'VIII al XX secolo l'Ufficio mattutino della liturgia dei defunti ha sempre previsto la lettura di nove pericopi tratte da *Giobbe*, e ancora a partire dall'VIII secolo le nove *lectiones* (nonché alcune *responsiones*) dell'Ora Mattutina dell'Ufficio dei Morti erano tratte dal libro biblico⁵⁴. Attualmente, a seguito della riforma promossa dal Concilio Vaticano II, sono state imposte alcune limitazioni all'uso liturgico del libro⁵⁵. Nell'Ufficio dei Morti letture paoline hanno sostituito quelle "giobbiche"⁵⁶; la liturgia domenicale contempla la proclamazione di *Giobbe* soltanto nella V e XII domenica del Tempo ordinario, ciclo B⁵⁷ (cioè due volte ogni tre anni); la liturgia feriale legge un'antologia "giobbica" nel corso della XVI settimana degli anni pari (cioè una settimana per biennio). Per quanto concerne la liturgia delle Ore, alla lettura e meditazione del libro, integrato da brani dei *Moralia in Iob*, sono riservate le prime due settimane di settembre e il Giorno dei Morti.

⁵³ Cfr. Terrien, *The Iconography of Job*, cit., pp. 84-85.

⁵⁴ I *loci* erano per lo più quelli in cui il protagonista esprime il suo stato d'animo con una certa veemenza (cfr. Rouillard, *La figura di Giobbe*, cit., pp. 26-27). Si trattava di: *Lectio* I: Parce mihi Domine... (Gb 7,16-21); *Lectio* II: Tedet animam meam... (Gb 10,1-7); *Lectio* III: Manus tue Domine... (Gb 10,8-12); *Lectio* IV: Quantas habeo iniquitates (Gb 13,22-28); *Lectio* V: Homo natus de muliere... (Gb 14,1-6); *Lectio* VI: Quis mihi hoc... (Gb 14,13-16); *Lectio* VII: Spiritus meus... (Gb 17,1-3.11-15); *Lectio* VII: Pelli meae... (Gb 19,20-27); *Lectio* IX: Quare de vulva... (Gb 10,18-22). Cfr. Wieck (ed.), *Time Sanctified*, cit., pp. 166-167.

⁵⁵ Rouillard (*La figura di Giobbe*, cit., p. 32) sottolinea che la liturgia post-conciliare «ha notevolmente modificato il ruolo attribuito a Giobbe, togliendogli quasi del tutto la parola nella celebrazione della morte, mantenendo o aumentando il tempo a sua disposizione quando si rivolge a un pubblico selezionato (ufficio divino, messe feriali) e rifiutandogli praticamente qualsiasi occasione di farsi sentire da parte di coloro che vanno in chiesa soltanto per la messa domenicale».

⁵⁶ È rimasta la possibilità di scegliere, eventualmente, soltanto la pericope di Gb 19,1.23-27: cfr. E. Lodi, *Liturgia della chiesa*, Bologna 1981, p. 939.

⁵⁷ Si tratta rispettivamente di Gb 7,1-7 e 38,8-11 (Rouillard, *La figura di Giobbe*, cit., p. 31).

CONCLUSIONI

Dall'esame dei testi e delle immagini, nonché dalla ricostruzione di una serie di filoni narrativi relativi al personaggio di Giobbe e alla sua storia, in primo luogo è apparsa confermata la necessità di mantenere una costante distinzione fra la ricezione del libro biblico e la riflessione elaborata sul personaggio.

In secondo luogo è emerso che il concetto di cultura biblica, sia nel mondo cristiano che in quello giudaico e musulmano, deve essere inteso *lato sensu* e non può meramente ricondursi alla fruizione diretta delle Scritture canoniche; la conoscenza di personaggi ed episodi scritturistici veniva attinta anche ad altre fonti, fra le quali un ruolo essenziale svolge quella che viene definita letteratura extracanonica o apocrifa. Un influsso sempre difficile da stimare inoltre, ma di primo piano, è stato esercitato dall'oralità, soprattutto nelle forme della catechesi e dell'omelia.

In terzo luogo si è appurato che un'articolata serie di nuclei tematici e narrativi incentrati sul "paziente" Giobbe, a prima vista sorprendenti in quanto singolari, distanti e distinti dal racconto biblico, circolò molto presto e molto a lungo tra Oriente e Occidente, generando incroci, ripetizioni e contaminazioni ed esprimendosi in modo vario e vivace attraverso testi, immagini, racconti. Ne è probabilmente una prima spia, in alcuni passi, già la traduzione del libro biblico nei LXX.

L'esame di tali nuclei tematici e narrativi ha consentito di verificare i "momenti forti" del processo di formulazione del *topos* di Giobbe paziente, spesso in contesti apparentemente lontani dalla *littera* del testo scritturistico.

Per quanto concerne il cristianesimo antico, si può affermare che, sin dal I secolo, di Giobbe venivano sostanzialmente poste in luce le qualità della pazienza (sopportazione), della *virtus* profetica (fede *ante lit-*

teram nella resurrezione) e della capacità “atletica” di resistere al male. Si tratta di elementi che, pur trovando un aggancio nel libro canonico, abbiamo visto assai meglio sviluppati nel *Testamentum*. Questo scritto può essere considerato una vera e propria interpretazione haggadica della storia di Giobbe, il quale diviene, da inquieto e riottoso lottatore contro Dio – secondo la presentazione che ne offre sostanzialmente il libro biblico –, un paziente e fiducioso “atleta” di Dio, sicuro della resurrezione, pronto a tollerare la sofferenza e a vincere la sua battaglia contro Satana. L'apocrifo si configura dunque allo stesso tempo come punto di confluenza e sorgente di una tradizione extrabiblica sull'uomo di Uz. Tale tradizione, intesa a mitigare le caratteristiche più sconcertanti del libro canonico e del suo protagonista, consentì ai cristiani, soprattutto attraverso la pratica dell'esegesi indiretta, di proporre Giobbe quale ideale di vita già a partire dal I secolo, in un momento storico complesso come quello caratterizzato dall'impatto con l'impero romano. In questo periodo assumono particolare rilievo testimonianze quali la neotestamentaria *Lettera di Giacomo*, la *I Lettera ai Corinzi* attribuita a Clemente Romano, le opere di Tertulliano e di Cipriano, nelle quali Giobbe viene considerato profeta della resurrezione e paziente per eccellenza. L'opera tertulliana costituisce anche il primo sicuro anello di collegamento fra il cristianesimo e il *Testamentum*. Origene, rielaborando con la consueta originalità temi dei suoi predecessori, in particolare di Clemente Alessandrino, delinea un'immagine di Giobbe caratterizzata in senso etico e in direzione salvifica, presentandolo come un modello per i cristiani e come l'anti-Adamo per eccellenza, mentre sua moglie acquisisce conseguentemente i tratti di una novella Eva: si tratta di motivi destinati ad assumere in breve tempo lo *status* di veri e propri *topoi*.

Dal IV secolo in poi si registra un'attenzione crescente al libro di Giobbe e al suo protagonista, espressa attraverso opere di esegesi diretta, più diffusa in Occidente che in Oriente, ove si segnalano peraltro i commenti di Didimo il Cieco e di Giovanni Crisostomo. L'esigenza di un confronto più sistematico con una vicenda drammatica come quella di Giobbe si spiega bene anche dal punto di vista storico, con la situazione di profonda crisi che l'impero romano d'Occidente stava attraversando. Nella coscienza degli esegeti l'uomo di Uz assurge a pieno titolo a *exemplum* per i cristiani, al punto che la sua menzione è frequente negli scritti consolatori. Parallelamente, sempre maggiore rilievo

acquisisce l'interpretazione cristologica di Giobbe, nella quale è possibile distinguere due livelli: da un lato il patriarca profetizza la passione e la resurrezione di Cristo; d'altro lato, con la sua vicenda di patimento e di redenzione, ne è egli stesso figura: egli è dunque riconosciuto come profeta veterotestamentario a tutti gli effetti, metafora vivente della Chiesa e *figura Christi*: si pensi all'opera dei Cappadoci, di Giovanni Crisostomo, all'esegesi ariana. Sono elementi portati al massimo livello di sviluppo da Gregorio Magno il quale, attraverso i *Moralia in Iob*, offre al nostro personaggio una visibilità straordinaria, a cavallo fra esegesi patristica ed esegesi medievale.

Nel IV secolo inoltre, come è noto, nasce e si sviluppa il fenomeno del pellegrinaggio: non è un caso che esso registri l'inserimento di Giobbe nel novero dei personaggi, vetero- e neotestamentari, le cui storie stimolarono la curiosità dei cristiani, trasformando i luoghi in cui esse erano ambientate in siti meta di pellegrinaggio. Ed è soprattutto il territorio siriano che, sin dalla testimonianza di Egeria, appare caratterizzato da incisivi collegamenti con le storie di Giobbe – ponendosi “in concorrenza”, per la verità, con il territorio arabo.

L'esame del repertorio figurativo paleocristiano, proveniente per lo più dalla città di Roma, conferma gli elementi emersi attraverso l'analisi dei testi; il relativo “ritardo” dell'introduzione dell'iconografia del patriarca rispetto ad altre scene bibliche, tra l'altro, è comprensibile tenendo conto del fatto che i cristiani dei primi tre secoli, impegnati a definire e costituire la propria identità entro un contesto socio-politico spesso ostile, preferivano evitare di confrontarsi in modo diretto con una vicenda ardua e inquietante come quella di Giobbe. È ampiamente recepito dalla critica, infatti, che i temi con cui la pittura cimiteriale cristiana esordì, di valore essenzialmente simbolico ma anche talora narrativo e storico, nella quasi totalità dei casi trovano la loro ragion d'essere nel fatto di costituire paradigmi di consolazione e/o di salvezza. Allorché però i cristiani, nel III secolo, furono travolti dalla crisi dovuta allo scontro con la *societas pagana*, sollecitare l'interesse dei fedeli nei confronti di un personaggio considerato giusto, paziente nella sofferenza e premiato infine dal Signore per la sua pietà, dovette apparire una strategia naturale per rafforzare fede, coesione e coraggio nelle comunità (anche ariane), a vario titolo minacciate da persecuzioni esterne e/o da dissidi interni.

L'iconografia di Giobbe presenta schemi differenti a seconda delle qualità del patriarca che si intendevano porre in rilievo. Così, la formula iconografica di Giobbe raffigurato da solo richiamava un messaggio di speranza e di fiducia nella salvezza, ponendo in evidenza le sue qualità di profeta di resurrezione. La formula iconografica che associa Giobbe alla moglie e/o agli amici, invece, evocava l'idea del giusto paziente nella sofferenza, un'idea alla quale non era estranea la concezione della moglie come creatura molesta, a sua volta riflesso di una più generica negatività ascritta nel mondo cristiano alla donna, considerata facile obiettivo delle insidie demoniache.

Per quanto concerne il mondo giudaico, si possono individuare diverse fasi di riflessione sul libro e sul personaggio di Giobbe. Un primo momento, cronologicamente collocabile nel I secolo d.C., è testimoniato in particolare dai frammenti targumici rinvenuti a Qumran e dal *Testamentum*. Una seconda fase è costituita dai testi midrashici e dalla riflessione talmudica. Un terzo momento infine, cronologicamente più tardo ma di estremo rilievo, è individuabile in epoca medievale, allorché si registra anche in ambito giudaico un persistente interesse per la storia di Giobbe. Anche nell'interpretazione giudaica si è osservato un progressivo distacco del personaggio dal profilo tracciato nel TM, nella misura in cui la sua storia viene tendenzialmente edulcorata e la sua "carica negativa" neutralizzata. A differenza di quanto avviene nel cristianesimo, tuttavia, sia gli esponenti del giudaismo rabbinico, sia esegeti del calibro di Rashi o Maimonide, attestano una riflessione sull'uomo di Uz che non rifugge dal valutare l'eventualità di un errore o peccato da lui compiuto, anche inconsapevolmente. Ne deriva una "razionalizzazione" e una spiegazione della sua sofferenza ingiusta e, in ultima analisi, la possibilità di comprendere il senso dell'azione imperscrutabile di Dio su di lui.

Per quanto attiene il mondo arabo, tanto il Corano quanto la letteratura extracoranica, prendendo spunto dal testo biblico, sviluppano narrazioni originali su Giobbe. In particolare emerge l'importanza delle storie incentrate su elementi quali il rapporto di Giobbe con Satana, che si manifesta con il nome proprio di *Iblîs* e gli appare ripetutamente sotto mentite spoglie; la malattia di Giobbe; la sua guarigione. Anche in riferimento alla

figura della moglie la tradizione araba, soprattutto extracoranica, è prodiga di notizie e di particolari, tendenzialmente negativi. Una ricca messe di motivi e tematiche, incrocio e contaminazione per lo più di elementi afferenti alla tradizione araba, si dispiega, in particolare, in un racconto su Giobbe inquadrato come afferente a una matrice “arabo-cristiana” e prodotto verosimilmente – non a caso – in ambiente siriano.

Che lo stesso libro biblico di Giobbe presenti significativi richiami al mondo arabo è un dato di fatto di cui si è discusso al principio di questo volume. Si pensi soltanto, *e.g.*, agli arabismi linguistici del testo ebraico, alla provenienza degli amici del patriarca, a determinati aspetti contenutistici (le ricchezze di Giobbe, le pratiche sacrificali, la descrizione di ambienti, le strutture socio-economiche). Sono elementi che, come abbiamo visto, hanno portato parte della critica a ipotizzare addirittura un’originaria versione araba del libro e sui quali, ultimo in ordine di tempo, ha condotto indagini Giovanni Garbini. Se a ciò si aggiunge l’incertezza – testimoniata già da Eusebio – nella localizzazione di *Carneas*, talvolta ubicata in territorio arabo, unitamente alle tracce di pellegrinaggi “giob-bici” nel medesimo territorio, mi pare emerga con evidenza l’importanza del “filone arabo” nell’esame delle tradizioni sull’uomo di Uz.

Sebbene lo studioso debba notoriamente guardarsi dalla tentazione di colmare i vuoti della storia, non ritengo che possa esimersi dal compito di esplorare nuovi percorsi di ricerca, anche attraverso l’individuazione di collegamenti tra fenomeni solo apparentemente discontinui. L’estrema fecondità delle tradizioni su Giobbe in epoca e ambiente islamico, dunque, può essere letta a mio parere non solo come l’esito di incroci e influssi culturali tra Oriente e Occidente rinnovatisi nel Medioevo, ma anche come la spia di un fenomeno di ripresa e trasformazione di un sostrato preesistente mai del tutto sopito.

Nel Medioevo occidentale, infine, la produzione figurativa e quella letteraria, a molteplici livelli, confermano l’ampia diffusione di un immaginario popolare su Giobbe costituito da nuclei narrativi derivanti da tradizioni sia giudaiche che arabe¹. Oltre a testimonianze letterarie quali

¹ Non si insisterà mai abbastanza, credo, sul fatto che il Medioevo occidentale debba essere inteso come il crogiuolo culturale e antropologico, estremamente composito (cristiano, giudaico, arabo), dal quale emerse l’Europa moderna. Su questo tema cfr., *e.g.*, P. Brown: «Il cristianesimo di quella che noi ora chiamiamo Europa fu solo la variante

l'opera del tedesco Hartmann von Aue oppure la predicazione di Girolamo Savonarola, ne sono un esempio soprattutto i misteri di area mitteleuropea. In questi testi, infatti, viene ascrivita notevole importanza a episodi assenti non solo nella tradizione biblica ma anche nelle tradizioni cristiane antiche: si pensi alle interazioni fra la moglie di Giobbe e il diavolo, agli inganni di quest'ultimo, alla funzione attribuita a elementi quali l'oro (la materia in cui vengono trasformate le croste di Giobbe offerte come pagamento ai musicanti) e l'acqua come fattore terapeutico per il patriarca.

Il sostrato di narrazioni collegate con una guarigione per mezzo dell'acqua, peraltro, si è rivelato di particolare interesse: oltre che nei misteri medievali e nelle tradizioni arabe, esso era indirettamente testimoniato fin dal IV secolo nel racconto di Egeria²; affiora chiaramente in alcuni aspetti della liturgia copta; è tuttora leggibile nel repertorio iconografico occidentale, in particolare basso-medievale e rinascimentale. L'iconografia medievale di Giobbe, infatti, oltre a contemplare un certo numero di motivi già attestati nell'iconografia paleocristiana, sviluppa tematiche nuove quali, appunto, la presentazione della moglie di Giobbe come latrice non solo di cibo ma anche di acqua, l'immagine di Giobbe re o del patriarca in compagnia di musicanti. Tendenzialmente il repertorio iconografico medievale, pittorico e scultoreo, si caratterizza per un'esposizione enfatica della sofferenza fisica di Giobbe (icasticamente rappresentata da ulcere o addirittura da vermi), cui si accompagna la raffigurazione del diavolo nei suoi aspetti più vari e sgradevoli – in evidente relazione con le tradizioni letterarie popolari testimoniate dai misteri.

L'ampia fortuna di Giobbe nel Medioevo si deve a una congerie di fattori, fra i quali si possono annoverare i fecondi scambi con l'Oriente: spostamenti di uomini e cose (viaggi, traffici commerciali pubblici e privati, nuove fondazioni monastiche, pellegrinaggi, spedizioni belliche) che da sempre favoriscono l'interazione fra culture diverse. Un ruolo significativo, tuttavia, ebbe anche la prassi liturgica, in particolare con la diffusione presso il pubblico laico della liturgia delle Ore e dell'Ufficio

più occidentale di un mondo cristiano molto più ampio, il cui baricentro si trovava, invece, nel Mediterraneo orientale e nel Medio Oriente» (*La formazione dell'Europa cristiana. Universalismo e diversità*, tr. it., Bari 2006², p. 2).

² *Itinerarium Egeriae* 16,4b: cfr. *supra*, p. 101.

dei Morti, ove la citazione di pericopi del libro di Giobbe assumeva non scarso peso. Né è un caso che l'arte della miniatura, nella quale ricorrono numerose attestazioni del soggetto e che toccò l'apice a Parigi proprio nel XV secolo, era particolarmente sviluppata proprio in riferimento all'illustrazione dei Libri d'Ore. Ancora una volta alla fortuna e alla diffusione delle tradizioni "giobbiche" non è estraneo il contesto storico, con le inquietudini scatenate dalla guerra dei Cento anni e dall'endemico diffondersi di malattie quali la sifilide e la peste.

In questo clima di timore, ma anche di coraggiosa intraprendenza, si colloca assai bene la cultualizzazione di Giobbe come santo: sotto il suo patronato furono posti non solo i malati (soprattutto lebbrosi e sifilitici), ma anche i musicisti e i coltivatori di bachi da seta. Siamo di fronte, peraltro, a uno sviluppo culturale che si è mantenuto nei secoli ed è ancora testimoniato da detti e proverbi popolari, soprattutto di carattere dialettale, ricorrenti in buona parte del territorio italiano e anche in alcuni Paesi europei³. E questo dato non può che confermare quanto fossero ricche, complesse e polisemiche le tradizioni legate al patriarca biblico.

³ Interessante, ma ancora da sviluppare, sarebbe un'analisi circostanziata sulla permanenza in Europa – come pure nel Vicino Oriente – delle tradizioni "giobbiche" antiche e medievali, attraverso lo specchio del linguaggio e dei detti popolari.

TAVOLE



Fig. 1. Giobbe seduto (inizi IV secolo). Volta di cubicolo (lunetta). Catacomba di Domitilla, Roma [per la gentile concessione delle immagini 1-5 si ringrazia la PCAS, nelle persone del sovrintendente, prof. F. Bisconti e del segretario, mons. G. Carrù].



Fig. 2. Giobbe seduto (IV secolo). Parete d'ingresso di cubicolo. Catacomba di Pietro e Marcellino, Roma.



Fig. 3. Giobbe seduto; la moglie in piedi (prima metà IV secolo). Parete di galleria con loculi decorati (scena a destra). Catacomba di Pietro e Marcellino, Roma.



Fig. 4. Giobbe seduto, la moglie in piedi; piaghe visibili (vermi?) sulla gamba sinistra (320-370). Parete di fondo di cubicolo. Catacomba di *via Latina*, Roma.



Fig. 5. Giobbe seduto, la moglie in piedi, figura virile emergente sullo sfondo. Sarcofago di Giunio Basso (359). Grotte Vaticane, Città del Vaticano.



Fig. 6. Giobbe seduto, la moglie in piedi, figura virile emergente sullo sfondo. Sarcofago di passione “ad alberi” (330-360). Museo Pio Cristiano, Città del Vaticano [si ringrazia il direttore, dott. U. Utro, per la gentile concessione].



Fig. 8. Giobbe re, la moglie, un mendicante. Capitello (metà XII secolo). Chiesa di Saint-André-le-Bas, Vienne [da Terrien, *The Iconography of Job*, cit., p. 73].



Fig. 7. Giobbe re con le tre figlie. Manoscritto biblico copto I.B.18, f. 4v (VIII secolo). Biblioteca Nazionale, Napoli [da Terrien, *The Iconography of Job*, cit., p. 50].



Fig. 9. Giobbe ulceroso, la moglie, i tre amici. Manoscritto biblico siriano Syr. 341, f. 46 (VI-VII secolo). Bibliothèque Nationale, Paris [da Terrien, *The Iconography of Job*, cit., p. 56].



Fig. 10. Giobbe ulceroso, la moglie, gli amici. Admont Bibel, Cod. ser. nov. 2701, f. 252v (XII secolo). Österreichische Nationalbibliothek, Wien [da Terrien, *The Iconography of Job*, cit., p. 58].



Fig. 11. *Le prove di Giobbe* (Giobbe ulceroso, la moglie, gli amici). Manoscritto Plut. 7 dex. 11, f. 8v (XI secolo). Biblioteca Medicea Laurenziana, Firenze [da Terrien, *The Iconography of Job*, cit., p. 60].



Fig. 12. Giobbe e i musicanti. Ms. *Fr.* 1226, *f.* 40 (fine XV secolo). Bibliothèque Nationale, Paris [da Terrien, *The Iconography of Job*, cit., p. 115].



Fig. 13. Giobbe e i musicanti. Maestro della *Leggenda di Santa Barbara* (1470-1500). Wallraf-Richartz Museum, Köln [da Terrien, *The Iconography of Job*, cit., p. 118].



Fig. 14. Giobbe e la moglie. Pala d'altare Jabach, Albrecht Dürer (1504). Stadel Museum, Frankfurt am Main.

BIBLIOGRAFIA

Abbreviazioni

AA.SS.	<i>Acta Sanctorum</i> , III ed., Parisiis 1863-1940.
CCG	<i>Corpus Christianorum. Series Graeca</i> , Turnholti-Lovanii 1977-
CCL	<i>Corpus Christianorum. Series Latina</i> , Turnholti-Lovanii 1954-
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> , Vindobonae 1866-
GCS	<i>Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte</i> , Leipzig-Berlin 1897-
ICVR	<i>Inscriptiones Christianae Urbis Romae septimo saeculo antiquiores. Nova series</i> , Romae 1922-
ILCV	<i>Inscriptiones Latinae Christianae Veteres</i> , Berolini 1961.
MGH	<i>Monumenta Germaniae Historica</i> , Berolini 1826.
PG	<i>Patrologiae cursus completus. Series Graeca</i> , Parisiis 1857-1866.
PL	<i>Patrologiae cursus completus. Series Latina</i> , Parisiis 1844-1855.
PO	<i>Patrologia Orientalis</i> , Parisiis-Turnholti 1903-
PTA	<i>Papyrologische Texte und Abhandlungen</i> , Bonn 1968-
PTS	<i>Patristische Texte und Studien</i> , Berlin-New York 1963-
SC	<i>Sources Chrétiennes</i> , Paris 1941-

Per la Bibbia ho utilizzato le seguenti edizioni:

- *Biblia Hebraica*, edd. R. Kittel, P. Khale *et alii*, Stuttgart 1937.
 - *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*, 2 voll., edd. R. Weber *et alii*, Stuttgart 1969.
 - *Biblorum Sacrorum latinae versiones antiquae seu Vetus Italica*, ed. P. Sabatier, Remis 1743.
 - *Septuaginta*, 2 voll., ed. A. Rahlfs, Stuttgart 1935 (limitatamente al libro di Giobbe ho consultato anche l'edizione di Gottinga: *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum*, XI/4, *Job*, ed. J. Ziegler, Göttingen 1982).
- Per il *Corano* mi sono avvalsa dell'edizione italiana autorizzata dall'UCOII (*Il Corano*, ed. H.R. Piccardo, introd. P. Blasone, Roma 1996).

FONTI¹

ACTA PILATI

Evangelia Apocrypha, ed. K. von Tischendorf, Lipsiae 1876² [I ed. 1853], pp. 333-434.

APHRAATES SYRUS

DEMONSTRATIONES

SC 349.359, ed. M.-J. Pierre, Paris 1988-1989.

AMBROSIUS

DE INTERPELLATIONE IOB ET DAVID

CSEL 32/2, ed. C. Schenkl, Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1897, pp. 209-296.

EPISTULAE

CSEL 82/3, ed. M. Zelzer, Vindobonae 1982.

EXPOSITIO EVANGELII SECUNDUM LUCAM

CCL 14, ed. M. Adriaen, Turnholti 1957, pp. 1-400.

AMBROSIASTER

QUAESTIONES VETERIS ET NOVI TESTAMENTI CXXVII

CSEL 50, ed. A. Souter, Vindobonae-Lipsiae 1898.

ANONYMUS IN IOB

CSEL 96, edd. K.B. Steinhauser *et alii*, Vindobonae 2006.

APOCALYPSIS PAULI

Apochrypha Anecdota, ed. M.R. James, Cambridge 1893, pp. 1-42.

ARETINO PIETRO

SEI GIORNATE. RAGIONAMENTO DELLA NANNA E DELL'ANTONIA

ed. G. Aquilecchia, Bari 1969.

AUGUSTINUS

ADNOTATIONES IN IOB

CSEL 28/2, ed. I. Zycha, Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1895, pp. 507-628.

DE CIVITATE DEI

CCL 47, 48, edd. B. Dombart, A. Kalb, Turnholti 1955.

ENARRATIONES IN PSALMOS

¹ Il *Talmud*, il *Sinassario Orientale* e la *Guida degli smarriti* di Maimonide sono stati consultati in traduzione.

CCL 38, 39, 40, edd. E. Dekkers, I. Fraipont, Turnholti 1956.

RETRACTATIONES

CCL 57, ed. A. Mutzenbecher, Turnholti 1984.

BASILIIUS CAESARIENSIS

EPISTULAE

ed. Y. Courtonne, 3 voll., Paris 1957.

HOMILIAE

Homilia in Ps. 29, PG 29, 305-324.

Homilia 21, PG 31, 539-564.

REGULAE ASCETICAE

Regulae fusius tractatae, PG 31, 889-1052.

Regulae brevius tractatae, PG 31, 1080-1305.

BONVESIN DE LA RIVA

VULGARE DE PASSIONE SANCTI IOB

ed. G. Contini, *Le opere volgari di Bonvesin de la Riva*, 1, Roma 1941, pp. 277-289.

CAESARIUS ARELATENSIS

SERMONES

SC 175, ed. M.-J. Delage, Paris 1971.

CATENAE IN IOB

PTS 40, 48, 53, 59, edd. D. Hagedorn, U. Hagedorn, Berlin-New York 1994, 1997, 2000, 2004.

CLEMENS ALEXANDRINUS

STROMATA I-VI

GCS 52, edd. O. Stählin, L. Früchtel, Berlin 1960.

CLEMENS ROMANUS

EPISTULA AD CORINTHIOS

SC 167, ed. A. Jaubert, Paris 1971.

CYPRIANUS

AD QUIRINUM TESTIMONIA

CCL 3, ed. R. Weber, Turnholti 1972, pp. 1-179.

DE BONO PATIENTIAE

CCL 3A, ed. C. Moersch, Turnholti 1976, pp. 118-133.

DE MORTALITATE

CCL 3A, ed. M. Simonetti, Turnholti 1976, pp. 17-32.

DE SANCTO PROPHETA IN TERRA HUS

ed. G. Henskens, AA.SS., *Maii* 2, pp. 492-495.

DYDIMUS ALEXANDRINUS

IN IOB

PTA 1, 2, ed. A. Heinrichs, Bonn 1968; PTA 3, edd. D. Hagedorn, U. Hagedorn, L. Koenen, Bonn 1968; PTA 33/1, edd. D. Hagedorn, U. Hagedorn, L. Koenen, Bonn 1985.

EUSEBIUS CAESARIENSIS

DEMONSTRATIO EVANGELICA

GCS 23, ed. I.A. Heikel, Leipzig 1913.

ONOMASTICON

GCS 11/1, ed. E. Klostermann, Leipzig 1904.

PRAEPARATIO EVANGELICA

GCS 43/1-2, ed. K. Mras, Berlin 1954-1956.

EPISTOLAE ROMANORUM PONTIFICUM... USQUE AD PELAGIUM

ed. A. Thiel, Hildesheim-New York 1974.

GREGORIUS MAGNUS

HOMILIAE IN HIEZECHIELEM PROPHETAM

CCL 142, ed. M. Adriaen, Turnholti 1971.

MORALIA IN IOB

CCL 143, 143A, 143B, ed. M. Adriaen, Turnholti 1979-1985.

REGISTRUM EPISTOLARUM

MGH *Epistolae* I-II, edd. P. Ewald, L.M. Hartmann, Berolini 1891-1899.

GREGORIUS NAZIANZENSIS

CARMINA DE SEIPSO

PG 37, 969-1452.

ORATIONES

SC 270, ed. J. Mossay, Paris 1980.

GREGORIUS NIXENUS

ORATIO CONSOLATORIA IN PULCHERIAM

Gregorii Nysseni Opera 9. *Sermones* 1, ed. A. Spira, Leiden 1967, pp. 461-472.

VITA SANCTAE MACRINAE

SC 178, ed. P. Maraval, Paris 1971.

HIERONYMUS

CONTRA IOANNEM HIEROSOLYMITANUM AD PAMMACHIUM LIBER UNUS

PL 23, 371-412.

DE VIRIS INLUSTRIBUS

ed. C.A. Bernoulli, Frankfurt 1968².

EPISTULAE

CSEL 54, ed. I. Hilberg, Vindobonae 1996.

HILARIUS PICTAVIENSIS

TRACTATUS IN PSALMOS

CSEL 22, ed. A. Zingerle, Praeae-Vindobonae-Lipsiae 1891.

IOHANNES CHRYSOSTOMUS

EPISTULAE AD OLYMPIADEM

SC 13bis, ed. A.-M. Malingrey, Paris 1968.

IN IOB

PTS 35, edd. U. Hagedorn, D. Hagedorn, Berlin-New York 1990.

HOMILIAE

Homilia 4, PG 63, 473-486.

IULIANUS AECLANENSIS

EXPOSITIO LIBRI IOB

CCL 88, ed. L. De Coninck, Turnholti 1977, pp. 1-109.

IULIANUS ARIANUS

COMMENTARIUS IN IOB

PTS 14, ed. D. Hagedorn, Berlin-New York 1973.

IUSTINUS*DIALOGUS CUM TRYPHONE IUDAEIO*

ed. P. Bobichon, Fribourg 2003.

ITINERARIUM BURDIGALENSE*Itineraria Romana*, ed. O. Cuntz, Stutgardiae 1990, pp. 86-102.**ITINERARIUM EGERIAE**

SC 296, ed. P. Maraval, Paris 2002.

LEO MAGNUS*SERMONES*

SC 49bis, ed. R. Dolle, Paris 1969.

LEONTIUS PRESBYTER CONSTANTINOPOLITANUS*HOMILIAE*

CCG 17, edd. C. Datema, P. Allen, Turnholti-Lovanii 1987.

MAIMONIDES*LA GUIDA DEGLI SMARRITI: TRATTATO DI TEOLOGIA E DI FILOSOFIA*

tradotto per la prima volta in francese sull'originale arabo ed accompagnato da note critiche, letterarie ed esplicative da S. Munk; recato in italiano con nuove note da D.I. Maroni, Livorno 1870.

MARTYROLOGIUM HIERONYMIANUM

AA.SS., Nov. 2/2, edd. H. Delehaye, H. Quentin, Bruxellis 1931.

METODIUS OLYMPIENSIS*FRAGMENTA IN IOB*

GCS 27, ed. G.N. Bonwetsch, Leipzig 1917, pp. 511-519.

MYSTERIA*LA PACIENCE DE JOB*

ed. A. Meiller, Paris 1971.

LYGDATIANA. THE LIFE OF HOLY JOB

ed. H.N. MacCracken, Archiv für das Studium der Neueren Sprachen und Literaturen, n.s. 26 (1911), pp. 365-370.

MISTÈRE DU VIEL TESTAMENT

ed. J. Rothschild, Paris 1878.

ORIGENES*DE PRINCIPIIS*

GCS 22, ed. P. Koetschau, Leipzig 1913.

ENARRATIONES IN IOB

PG 17, 57-106.

SELECTA IN IOB

PG 12, 1031-1050.

PAULINUS NOLANUS*CARMINA*CSEL 30, edd. G. Hartel, M. Kamptner, Vindobonae 1999².**PETRUS DAMIANUS***EPISTULAE*MGH, *Die Briefe der Deutschen Keiserzeit*, 4 voll., hgb. K. Reindel, München 1983-1993.

PHILIPPUS PRESBYTER*COMMENTARII IN LIBRUM IOB*

PL 26, 655-850.

PHILO ALEXANDRINUS*DE VITA CONTEMPLATIVA*

edd. F. Daumes, P. Miquel, Paris 1963.

PULCI LUIGI*MORGANTE E LETTERE*

ed. D. De Robertis, Firenze 1962.

PSEUDO AUGUSTINUS BELGICUS*SERMONES*ed. A. Mai, *Nova Patrum Bibliotheca* 1, Romae 1851.*SACRORUM CONCILIORUM NOVA ET AMPLISSIMA COLLECTIO*

ed. G.D. Mansi, Firenze 1759-1827 [rist. anast. Graz 1960].

SAVONAROLA GIROLAMO*PREDICHE SOPRA GIOBBE*

ed. R. Ridolfi, 2 voll., Roma 1957.

SYNAXAIRE ARABE JACOBITE. RÉDACTION COPTE

PO, texte arabe publié, traduit et annoté par R. Basset, Turnhout 1971.

TALMUD*LE TALMUD DE JÉRUSALEM*

traduit pur la première fois en français par M. Schwab, 6 voll., Paris 1960-1977.

THE BABYLONIAN TALMUD

translated into English with notes, glossary and indices under the editorship of I. Epstein, 14 voll., London 1935-1952.

TERTULLIANUS*DE CULTU FEMINARUM*

CCL 1/1, ed. A. Kroymann, Turnholt 1954, pp. 340-370.

DE FUGA IN PERSECUTIONE

CCL 2/2, ed. J.J. Thierry, Turnholt 1954, pp. 1133-1155.

DE PATIENTIA

CCL 1/1, ed. J.G.Ph. Borleffs, Turnholt 1954, pp. 297-317.

TESTAMENTUM IOBI

ed. S.P. Brock, Leiden 1967.

TOMMASO D'AQUINO*EXPOSITIO SUPER IOB AD LITTERAM*

2 voll., ed. A. Dondaine, Romae 1965.

VITA SANCTAE MELANIAE

SC 90, ed. D. Gorce, Paris 1962.

VITA SYMEONIS STYLITAE IUNIORIS

ed. P. van den Ven, Bruxelles 1962.

VISIO PAULIed. M.R. James, *Apocrypha Anecdota*, 1,3. Cambridge 1897, pp. 1-42

VON AUE HARTMANN

DER ARME HEINRICH

edd. J. Knught Bostock, E. Knight Gierach, Oxford 1965⁴.

ZENO VERONENSIS

TRACTATUS

CCL 22, ed. B. Löfstedt, Turnholti 1971.

STUDI

Accattatis L., *Vocabolario del dialetto calabrese (casalino-apriglianese)*, Castrovillari 1895.

Alphandéry P., *Le Satan du "Livre de Job" dans le Moyen Âge Latin*, Revue de Paris 4 (1930), pp. 875-897.

Angeletti L.R., *Usi terapeutici delle acque nella trattatistica medica della tarda antichità (secoli IV-VII d.C.)*, in *L'acqua nei secoli altomedievali*. Atti della LV Settimana di Studio di Spoleto (12-17 aprile 2007), Spoleto 2008, pp. 821-864.

Angiolini F., *Vocabolario milanese-italiano*, Milano 1897.

Annechchino M., *I temi dottrinali-esegetici nell'Expositio in Iob di Giuliano d'Eclano*, in G. Luongo (a cura di), *Munera parva. Studi in onore di B. Ulianich*, 1, Napoli 1999, pp. 287-309.

Aranda Pérez G., García Martínez F., Pérez Fernández M., *La letteratura giudaica intertestamentaria*, ed. it. a cura di D. Maggiorotti, Brescia 1998.

Arav R., Freund R.A. (eds.), *Bethsaida: A City by the North Shore of The Sea of Galilee. Bethsaida Excavations Project*, 3 voll., Kirksville, MO 1995-2004.

Auerbach E., *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, 1, tr. it., Torino 1956.

Aulisa I., Carnevale L., *Il pellegrinaggio rurale alla tomba di S. Felice a Nola*, *Annali di Storia dell'Esegesi* 22/1 (2005), pp. 119-144.

Aulisa I., Schiano C., *Dialogo di Papisco e Filone giudei con un monaco*, Bari 2005.

Auwers J.M., De Jonge H.J. (eds.), *The Biblical Canons*, Leuven 2003.

Avellis L., *Note sull'iconografia di Noè nell'arca (III-VI sec.)*, *Vetera Christianorum* 45 (2008), pp. 193-219.

Balda M., *La version arabo-chrétienne de l'histoire de Job: itinéraire d'un récit*, *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 42 (2006/2), pp. 311-339.

Balz H., Schrage W., *Le lettere cattoliche*, tr. it., Brescia 1978.

Banniard M. (a cura di), *Viva voce. Communication écrite et communication orale du IV^e au IX^e siècle en Occident latin*, Paris 1992.

Barbano F., Rei D. (a cura di), *L'autunno del diavolo. "Diabolos, Dialogos, Daimon"*. Atti del Convegno di Torino (17-12 ottobre 1988), 2, Milano 1990 [= Barbano, Rei, *L'autunno del diavolo*, 2].

- Barone G., *Cristianesimo e identità europea*, in A. Barbero (dir.), *Storia d'Europa e del Mediterraneo*, II. *Dal Medioevo all'età della globalizzazione*, 4. *Il Medioevo (secoli V-XV)*, 8. *Popoli, poteri, dinamiche*, a cura di S. Carrocci, Roma 2006, pp. 63-91.
- Baschet J., *Satan, prince de l'Enfer: le développement de sa puissance dans l'iconographie italienne (XIII^e- XV^e siècle)*, in Corsini, Costa, *L'autunno del diavolo*, 1, pp. 383-396.
- Beccaria G.L., *Il diavolo nella lingua e nei dialetti italiani*, in Corsini, Costa, *L'autunno del diavolo*, 1, pp. 499-513.
- Becker A.H., *Anti-Judaism and Care for the Poor in Aphraat's Demonstration 20*, *Journal of Early Christian Studies* 10/3 (2002), pp. 305-327.
- Begg C.T., *Comparing Characters: The Book of Job and the Testament of Job*, in Beuken, *The Book of Job*, pp. 435-445.
- Bernabò M., *Le miniature per i manoscritti greci del libro di Giobbe*, Firenze 2004.
- Berrino N.F., *Mulier Potens. Realtà femminili nel mondo antico*, Lecce 2005.
- Besserman L.L., *The Legend of Job in the Middle Ages*, Cambridge, MA-London 1979.
- Beuken W.A.M. (ed.), *The Book of Job*, Leuven 1994 [= Beuken, *The Book of Job*].
- Bianco M.G., *Interpretazioni di Giobbe nella patristica delle origini*, in Marconi, Termini, *I volti di Giobbe*, pp. 111-125.
- Bisconti F. (a cura di), *Temi di iconografia paleocristiana*, Città del Vaticano 2000 [= Bisconti, *Temi di iconografia*].
- Bishop E.F.F., *Job and the Medicinal Spring*, *The Moslem World* 37 (1947/3), pp. 242-244.
- Blank H., *Il libro nel mondo antico*, ed. it. a cura di R. Otranto, Bari 2008.
- Boerio G., *Dizionario del dialetto veneziano*, Venezia 1856.
- Boesch Gajano S., *Gregorio Magno: alle origini del Medioevo*, Roma 2004.
- Bombelli L., *I frammenti degli storici giudaico-ellenistici*, Genova 1986.
- Bonelli G., *Il «Testamentum Iobi» e l'operato satanico*, *Ricerche Teologiche* 6/1 (1995), pp. 81-88.
- Børresen K.E. (a cura di), *A immagine di Dio. Modelli di genere nella tradizione giudaica e cristiana*, tr. it., Roma 2002.
- Bouet P., Otranto G., Vauchez A. (a cura di), *Culto e santuari di san Michele nell'Europa medievale*. Atti del Congresso Internazionale di Studi (Bari-Monte Sant'Angelo, 5-8 aprile 2006), Bari 2007 [= *Culto e santuari di san Michele*].
- Branca P., *Il Corano*, Bologna 2001.
- Brandenburg H., Heid S., Marksches C. (a cura di), *Salute e guarigione nella tarda antichità*. Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia Cristiana (Roma, 20 maggio 2004), Città del Vaticano 2007.
- Brandenburg H., Pani Ermini L. (a cura di), *Cimitile e Paolino di Nola, la tomba di s. Felice e il centro di pellegrinaggio. Trent'anni di ricerche*. Atti

- della giornata tematica dei Seminari di Archeologia cristiana (École Française de Rome, 9 marzo 2000), Città del Vaticano 2003.
- Bremmer J.N., Czachesz I. (eds.), *The Visio Pauli and the Gnostic Apocalypse of Paul*, Leuven 2003.
- Brown P., *La formazione dell'Europa cristiana. Universalismo e diversità*, tr. it., Bari 2006².
- Brinkmann B., *Das Städel. Frankfurt am Main, München* 1999.
- Bruna D., *Enseignes de plomb et autres souvenirs de saint Michel*, in *Culto e santuari di san Michele*, pp. 367-385.
- Buber M., *Due tipi di fede. Fede ebraica e fede cristiana*, tr. it., Cinisello Balsamo 1995 (ed. or. Zürich 1950).
- Budde R., s.v. *Job*, in E. Kirschbaum et alii, *Lexikon der christlichen Ikonographie*, 2, Rom-Freiburg-Basel-Wien 1970, coll. 407-414.
- Calcagnini D., *Minima biblica. Immagini scritturistiche nell'epigrafia funeraria di Roma*, Città del Vaticano 2006.
- Campanini M., *Il Corano e la sua interpretazione*, Roma-Bari 2004.
- Capelli P. (a cura di), *Il diavolo e l'Occidente*, Brescia 2005.
- Carletti C., *Origine, committenza e fruizione delle scene bibliche nella produzione figurativa romana del III secolo*, *Vetera Christianorum* 26 (1989), pp. 207-219.
- Id., *Epigrafia dei cristiani in Occidente dal III al VII secolo. Ideologia e prassi*, Bari 2008.
- Carnevale L., *Esegesi letterale e metafora: da Tommaso d'Aquino alla scuola antiochena*, *Vetera Christianorum* 39 (2002), pp. 101-114.
- Casiraghi G. (a cura di), *Sorella acqua: l'acqua nelle culture e nelle religioni dei popoli*, Stresa 2005.
- Casiraghi G., Sergi G. (a cura di), *Pellegrinaggi e santuari di San Michele nell'Occidente medievale*. Atti del II Convegno Internazionale dedicato all'Arcangelo Michele/XVI Convegno Sacrense (Sacra di San Michele, 26-29 settembre 2007), Bari 2009 [= *Pellegrinaggi e santuari di San Michele*].
- Castillo Castillo C., *Job en la leyenda musulmana. Estudio comparado*, *La Ciudad de Dios* 195/1 (1982), pp. 115-130.
- Cavalcanti E., s.v. *Leone I, santo*, in *Enciclopedia dei Papi*, I, Roma 2000, pp. 423-442.
- Centanni M., Molteni M., *Dall'adorazione dei Magi alla figura della Maestà. L'intreccio delle fonti letterarie e iconografiche*, in M. Bussagli, F. Cardini, M. Centanni et alii, *I tre saggi e la stella. Mito e realtà dei re Magi*. Atti del Secondo Convegno di Studi (Milano-Chiaravalle 1998) Rimini 1999, pp. 93-146.
- Charlesworth J.H., *Gli pseudoepigrafi dell'Antico Testamento e il Nuovo Testamento*, tr. it., Brescia 1990.
- Ciccarese M.P. (a cura di), *Visioni dell'aldilà in Occidente. Fonti modelli testi*, Firenze 1987.

- Ead., *Una esegesi "double face". Introduzione all'Expositio in Iob del presbitero Filippo*, *Annali di Storia dell'Esegesi* 9/2 (1992), pp. 483-492.
- Ead., *Il formicaleone, il Fisiologo e l'esegesi allegorica di Gb 4,11*, *Annali di Storia dell'Esegesi* 11/2 (1994), pp. 545-569.
- Ead., *Filippo e i corvi di Giobbe 38,41: alla ricerca di una fonte perduta*, in M. Simonetti, P. Siniscalco (a cura di), *Studi sul cristianesimo antico e moderno in onore di M.G. Mara*, 1, Roma 1995, pp. 137-159.
- Ead., *Sulle orme di Gerolamo. La "Expositio in Iob" del presbitero Filippo*, in C. Moreschini, G. Menestrina (a cura di), *Motivi letterari ed esegetici in Girolamo*, Brescia 1997, pp. 247-268.
- Cimosa M., *Il testo biblico usato nel Commento a Giobbe di Giovanni Crisostomo*, in *Giovanni Crisostomo. Oriente e Occidente tra IV e V secolo. XXXIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana* (Roma, 6-8 maggio 2004), Roma 2005, pp. 417-427.
- Collin de Plancy J.-A.-S. (a cura di), *Dizionario critico delle reliquie e delle immagini miracolose*, tr. it., Roma 1982.
- Collins J.J., *Structure and meaning in the Testament of Job*, in G. MacRae (ed.), *Society of Biblical Literature, 1974 Seminar Papers*, Cambridge, MA. 1974, pp. 35-52.
- Corsini E., Costa E. (a cura di), *L'autunno del diavolo. "Diabolos, Dialogos, Daimon"*. Atti del Convegno di Torino (17-12 ottobre 1988), 1, Milano 1990 [= Corsini, Costa, *L'autunno del diavolo*, 1].
- Cracco Ruggini L., *Gregoire Le Grand et le monde byzantin*, in J. Fontaine, R. Gillet, S. Pellistrandi, *Grégoire le Grande. Colloques internationaux du CNRS* (Chantilly, 15-19 septembre 1982), pp. 83-94.
- Cremascoli G., *L'esegesi di Gregorio Magno*, Brescia 2001.
- Cremascoli G., Leonardi C. (a cura di), *La Bibbia nel Medioevo*, Firenze 1996.
- Dal Covolo E. (a cura di), *Donna e matrimonio alle origini della chiesa*, Roma 1996.
- Dal Covo E., Giannetto I. (a cura di), *Cultura e promozione umana. La cura del corpo e dello spirito nell'antichità classica e nei primi secoli cristiani. Un magistero ancora attuale?*, Troina (En) 1998.
- Daniélou J., *Les origines du christianisme latin*, Paris 1978.
- Id., *I santi pagani dell'Antico Testamento*, tr. it., Brescia 1988².
- Datz G., *Die Gestalt Hiobs in kirchlichen Exegese und der 'Arme Heinrich' Hartmanns von Aue*, Göttingen 1973.
- Day J., *The Daniel of Ugarit and the Hero of the Book of Daniel*, *Vetus Testamentum* 30 (1980), pp. 174-184.
- Day J., *How Could Job Be an Edomite?*, in Beuken, *The Book of Job*, pp. 392-399.
- De Ambroggi P. (a cura di), *La Sacra Bibbia. Le epistole cattoliche di Giacomo, Pietro, Giovanni e Giuda*, Torino-Roma 1967.

- De Lubac H., *Esegesi medievale. I quattro sensi delle Scritture*, I, tr. it., Roma 1962.
- de Matteis M., Trinchese A. (a cura di), *Cimitile di Nola. Inizi dell'arte cristiana e tradizioni locali*, Dortmund 2004.
- De Sanctis F., *Storia della letteratura italiana*, a cura di N. Gallo, Torino 1958.
- Déclais J.-L., *Les premiers musulmans face a la tradition biblique. Trois récits sur Job*, Paris 1996.
- Deichmann F.W., Bovini G., Brandenburg H., *Repertorium der christlich-antiken Sarkophage*, I, Wiesbaden 1967.
- Deichmann F.W., Bovini G., Brandenburg H., Lange U. et alii, *Ikonomographischer Register für das Repertorium der christlich-antiken Sarkophage*, Detelbach 1996.
- Delcor M., *Le Testament de Job, la Prière de Nabonide et les traditions targoumiques*, in S. Wagner (hgb.), *Bibel und Qumran. Festschrift für H. Bradtke*, Berlin 1968, pp. 57-74.
- Dell K.J., *The Book of Job As A Sceptical Literature*, Berlin-New York 1991.
- Ead., *Shaking A Fist At God*, Liguori, MO 1995.
- Delmaire J.-M., *Les principaux courants de l'exégèse juive sur Job*, Graphè 6 (1997), pp. 59-79.
- Denis A.-M., Haelewyck J.-C. et alii, *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, Turnhout 2000.
- Denis V., *Saint Job patron des musiciens*, Revue Belge d'Archéologie et d'Histoire de l'Art 21 (1952), pp. 253-298.
- Deremble J.-P., *Jalons iconographiques du thème de Job. Des premiers siècles au début de la Renaissance*, Graphè 6 (1997), pp. 135-155.
- Dhorme P.É., *Le pays de Job*, Revue Biblique 8 (1911), pp. 102-107.
- Id., *Le livre de Job*, Paris 1926.
- Dorival G., Harl M., Munnich O. (éds.), *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris 1988.
- Dossey L., *The Last Days of Vandal Africa. An Arian Commentary on Job and its Historical Context*, Journal of Theological Studies 54 (2003), pp. 60-138.
- Driver S.R., Gray G.B., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job Together With a New Translation*, Edinburgh 1964³.
- Durand J., *Note sur une iconographie méconnue: le "saint roi Job"*, Cahiers archeologiques 32 (1984), pp. 113-135.
- Ebanista C., *"Et manet in mediis quasi gemma intersita tectis". La Basilica di S. Felice a Cimitile. Storia di scavi, fasi edilizie, reperti*, Napoli 2003.
- Eisen R., *The Book of Job in Medieval Jewish Philosophy*, New York 2004.
- Elliott J.K. (ed.), *The Apocryphal New Testament*, Oxford 1993.
- Erbetta M. (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, 3 voll., Casale Monferrato 1981.

- Fabris R., *Lettera di Giacomo. Introduzione, versione, commento*, Bologna 2004.
- Farenga P., Curcio G., s.v. *Dati, Giuliano*, in *Dizionario Biografico degli Italiani* 33, Roma 1987, p. 31.
- Fedrizzi P. (a cura di), *La Sacra Bibbia. Giobbe*, Torino-Roma 1972.
- Felici S. (a cura di), *Esegesi e catechesi nei Padri (secc. II-IV). Convegno di studio e di aggiornamento* (Roma, 26-28 marzo 1992), Roma 1993.
- Felle A.E., *Biblia epigraphica. La Sacra Scrittura nella documentazione epigrafica dell'orbis christianus antiquus (III-VIII secolo)*, Bari 2006.
- Id., *Loci scritturistici nella produzione epigrafica romana*, *Vetera Christianorum* 32 (1995), pp. 61-89.
- Fernández Marcos N., *The Septuagint Reading of the Book of Job*, in Beuken, *The Book of Job*, pp. 251-266.
- Id., *La Bibbia dei Settanta. Introduzione alle versioni greche della Bibbia*, ed. it. a cura di D. Zoroddu, Brescia 2000.
- Fernández Vallina F.J., *El Targum de Job. Edición crítica*, tesi di dottorato, Madrid 1980.
- Fink J., *Noe der Gerechte in der frühchristlichen Kunst*, Münster-Köln 1955.
- Finotto F. (a cura di), *San Giobbe. La chiesa dei Santi Giobbe e Bernardino in Venezia*, Verona 1994².
- Flesher P., *The Targumim*, in J. Neusner (ed.), *Judaism in Late Antiquity. 1. The Literary and Archaeological Sources*, Boston-Leiden 2001, pp. 40-63.
- Forlin Patrucco M. (introduzione, testo criticamente riveduto, traduzione, commento a cura di), *Basilio, Epistole 1-46*, Torino 1983.
- Foster F.H., *Is the Book of Job a Translation from an Arabic Original?*, *American Journal of Semitic Languages and Literature* 49 (1932), pp. 21-45.
- Galante G., Galante M., *Dizionario dialettale di San Marco in Lamis*, Bari 2006.
- Garbini G., *La meteorologia di Giobbe*, *Rivista Biblica Italiana* 43 (1995), pp. 88-91.
- Id., *Le ricchezze di Giobbe*, in M. Weippert, S. Timm (hgb. von), *Ägypten und Altes Testament. Studien zu Geschichte, Kultur und Religion Ägyptens und des Alten Testaments. Meilenstein. Festgabe für H. Donner zum 16. Februar 1995*, Wiesbaden 1995, pp. 27-32.
- Gard D.H., *The Concept of Job's Character According to the Greek Translator of the Hebrew Text*, *Journal of Biblical Literature* 72 (1953), pp. 182-186.
- Garrett S.R., *The "Weaker Sex" in the Testament of Job*, *Journal of Biblical Literature* 112 (1993), pp. 55-70.
- Garrucci R., *Storia dell'arte cristiana dei primi otto secoli della chiesa*, 2, Prato 1873.

- Gehman H.S., *The Theological Approach of the Greek Translator of Job 1-15*, *Journal of Biblical Literature* 68 (1949), pp. 231-240.
- Gelsi D., s.v. *Orientali, Liturgie*, in D. Sartore, A.M. Triacca (a cura di), *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Roma 1984, pp. 983-1007.
- Gentry F. (ed.), *A Companion to the Works of Hartmann von Aue*, Rochester, NY 2005 [= *A Companion to the Works*].
- Gerleman G., *Studies in the Septuagint. I. Book of Job*, Lund 1946.
- Giannarelli E., *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo*, Roma 1980.
- Ead., *Fra tradizione classica e innovazione cristiana*, in M. Naldini (a cura di), *I Sermoni di Leone Magno fra storia e teologia*, Fiesole 1997, pp. 121-148.
- Ead. (introduzione, traduzione e note a cura di), *Gregorio di Nissa. La vita di Santa Macrina*, Milano 1988.
- Ead. (introduzione, traduzione e note a cura di), *Egeria, Diario di Viaggio*, Milano 1992.
- Ginzberg L., *Le leggende degli Ebrei*, 3, ed. it. a cura di E. Loewenthal, Milano 1999.
- Girardi M., *Basilio di Cesarea e il culto dei martiri nel IV secolo. Scrittura e tradizione*, Bari 1990.
- Id., *Basilio di Cesarea interprete della Scrittura. Lessico, principi ermeneutici, prassi*, Bari 1998.
- Id., *Dall'esultanza allo sberleffo: Basilio di Cesarea e la tradizione basiliana*, in Cl. Mazzucco (a cura di), *Riso e comicità nel cristianesimo antico*. Atti del Convegno di Torino (14-16 febbraio 2005), Alessandria 2007, pp. 215-230.
- Glatzer N.N., *The Book of Job and Its Interpreters*, in A. Altman (ed.), *Biblical Motifs. Origins and Transformations*, Cambridge, MA 1966, pp. 197-220.
- Gougand L., *Étude sur les "ordines commendationis animae"*, *Ephemerides Liturgicae* 49 (1935), pp. 3-27.
- Grabar A., *Christian Iconography. A Study of its Origins*, Princeton, NJ 1968.
- Id., *Le vie della creazione dell'iconografia cristiana*, Milano 1983.
- Gray J., *The Massoretic Text of the Book Job, the Targum and the Septuagint Version in the Light of the Qumran Targum (11Q^{targ}Job)*, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 86 (1974), pp. 331-350.
- Greer Fein S., *Pety Job*, in Ead. (ed.), *Moral Love Songs and Laments*, Kalamazoo, MI 1998, pp. 289-359.
- Gregorio Magno nel XIV centenario della morte*. Atti del Convegno Internazionale (Roma, 22-25 ottobre 2003), Roma 2004.
- Gribomont J., *La transmission des textes bibliques en Italie*, in *La cultura in Italia*, pp. 731-743.
- Grossi V., *La tradizione liturgica e omiletica nel tardo antico*, in *La cultura in Italia*, pp. 661-678.

- Id., *Il Decretum Gelasianum. Nota in margine all'autorità della chiesa di Roma alla fine del sec. V*, Augustinianum 41 (2001), pp. 231-255.
- Guillaume A., *The Arabic Background of the Book of Job*, in F.F. Bruce (ed.), *Promise and Fulfilment. Essays Presented to Professor S.H. Hooke*, Edinburgh 1963, pp. 106-127.
- Guillaumin M.-L., *Recherches sur l'exégèse patristique de Job*, in E.A. Livingston (ed.), *Studia Patristica 12/1. Papers presented to the Sixth International Conference on Patristic Studies (Oxford 1971)*, Berlin 1975, pp. 304-308.
- Guinot J.-N., *Regard sur l'utilisation du Livre de Job dans l'oeuvre de Théodoret de Cyr*, in *Le livre de Job chez les Pères*, pp. 111-140.
- Hans-Collas I., *Le Mont Saint-Michel et les pèlerinages d'enfants au XIV^e e XV^e siècle: sources françaises et germaniques*, in *Pellegrinaggi e santuari di San Michele*, pp. 207-239.
- Hausen A., *Hiob in der französischen Literatur. Zur Rezeption eines alt-testamentlichen Buches*, Bern-Frankfurt am Main 1972.
- Heater H., *A Septuagint Translation Technique in the Book of Job*, Washington, DC 1982.
- Helmer C., Landmesser C. (eds.), *One Scripture or Many? Canon from Biblical, Theological and Hermeneutical Perspectives*, Oxford 2004.
- Hoffman Y., *Irony in the Book of Job*, Immanuel 17, 1983, pp. 7-21.
- Hoogland Verkerk D., *Job and Sitis: curious Figures in Early Christian Funerary Art*, Mitteilungen zur christlichen Archäologie 3 (1997), pp. 20-29.
- Huguet E., *Dictionnaire de la langue française du XVII^e siècle*, Paris 1950.
- Infante R., *Michele nella letteratura apocrifa del giudaismo del Secondo Tempio*, Vetera Christianorum 34 (1997), pp. 211-229.
- Irwin W.A., *Job's Redeemer*, Journal of Biblical Literature 81 (1962), pp. 217-229.
- Johnson A.R., *The Primary Meaning of גַּאֵל*, in G.W. Anderson et alii, *Supplements to Vetus Testamentum 1*, Congress Volume (Copenhagen 1953) Leiden 1953, pp. 67-77.
- Jones G., *The cult of Michael the archangel in Britain*, in *Culto e santuari di san Michele*, pp. 147-182.
- Juhel V., Vincent C., *Culte et sanctuaires de saint Michel en France*, in *Culto e santuari di san Michele*, pp. 183-207.
- Jurasz I., *La figure de la femme de Job selon Grégoire le Grand dans le Morales sur Job. Étude de l'exégèse patristique*, in G.I. Gargano (a cura di), *L'eredità spirituale di Gregorio Magno tra Occidente e Oriente. Atti del Simposio Internazionale Gregorio Magno 604-2004 (Roma, 10-12 marzo 2004)*, Roma 2005, pp. 67-86.

- Kaestli J.-D., Wermelinger O. (éds.), *Le canon de L'Ancien Testament. Sa formation et son histoire*, Genève 1984.
- Khoury R.G., *Quelques réflexions sur les citations de la Bible dans les premières générations islamiques du premier et du deuxième siècles de l'hégire*, Bulletin d'Études Orientales 29 (1977), pp. 269-278.
- Kieffer R., *Jerome: His Exegesis and Hermeneutics*, in Saebø, *Hebrew Bible/Old Testament*, pp. 663-681.
- Klauser Th., *Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst*, Jahrbuch für Antike und Christentum, 1-10 (1958-1967).
- Klingshirn W.E., *Caesarius of Arles. The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul*, Cambridge 1994.
- Knauf E.A., *Ismael. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nord-arabien im 1. Jahrtausend v. Chr.*, Wiesbaden 1985.
- Knibb M.A., van der Horst P.W. (eds.), *Studies on the Testament of Job*, Cambridge 1989 [= Knibb, van der Horst, *Studies on the Testament of Job*].
- Kraus Reggiani C., *La figura di Giobbe in tre documenti del giudaismo ellenistico*, Vetera Christianorum 36 (1999), pp. 165-192.
- Kress B., *Noah, Daniel and Job – the Three Righteous Men of Ezekiel 14.14 in Medieval Art*, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 67 (2004), pp. 259-267.
- Kreuzer F., *Der Antagonist. Der Satan in der Hebräischen Bibel – eine bekannte Größe?*, Biblica 86/4 (2005), pp. 536-543.
- Lafond J., *Les plus anciens vitraux de Saint-Patrice de Rouen*, Revue des Sociétés Savantes de Haute Normandie – Histoire de l'Art 8 (1957), pp. 5-17.
- Le Blant E., *D'une représentation inédite de Job sur un sarcophage d'Arles*, Revue Archéologique N.S. 1 (1860), pp. 36-44.
- Le Cour Grandmaison M., Billet B., *Le pèlerinage au fumier de Job et la date de l'Itinerarium Egeriae*, Recherches de Sciences Religieuses 44 (1960), pp. 460-465.
- Le livre de Job chez les Pères*, Strasbourg 1996 [= *Le livre de Job chez les Pères*].
- Leclercq H., s.v. *Job*, in F. Cabrol, H. Leclercq (a cura di), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* 7.2, Paris 1927, coll. 2554-2570.
- Legrain J.-F., *Variations musulmanes sur le thème de Job*, Bulletin d'Études Orientales 37-38 (1985-1986), pp. 52-90.
- Lehmann T., *Paulinus Nolanus und die Basilica Nova in Cimitile/Nola*, Wiesbaden 2004.
- Leonardi C., Santi F., Valerio A. (a cura di), *La Bibbia nell'interpretazione delle donne*. Atti del convegno di studi promosso dalla Fondazione E. Franceschini e dal Centro A. Pignatelli (Napoli, 27-28 maggio 1999), Firenze 2002.
- Lévêque J., *Job et son Dieu. Essai d'exégèse et de théologie biblique*, 2 voll., Paris 1970.

- Liccardo G., *Redemptor meus vivit. Iscrizioni cristiane antiche dell'area napoletana*, Trapani 2008.
- Lindblom J., *La composition du livre de Job*, Lund 1945.
- Lodi E., *Liturgia della chiesa*, Bologna 1981.
- Lods A., *Les origines de la figure Satan. Ses fonctions à la cour céleste*, in F. Cumont et alii (éds.), *Mélanges Syriens offerts à Monsieur René Dussaud par ses amis et ses élèves*, 2, Paris 1963, pp. 649-660.
- Malbon E.S., *The Iconography of the Sarcophagus of Junius Bassus*, Princeton 1990.
- Mallouf T., *Arabs in the Shadow of Israel. The Unfolding of God's Prophetic Plan for Ishmael's Line*, Grand Rapids, MI 2003.
- Mangan C., *The Aramaic Targum of Job*, Tel-Aviv 1979.
- Id., *The Interpretation of Job in the Targums*, in Beuken, *The Book of Job*, pp. 267-280.
- Maraval P., *Lieux saints et pèlerinages d'Orient*, Paris 1985.
- Id., *Job dans l'oeuvre de Zénon de Vérone*, in *Le livre de Job chez les Pères*, pp. 23-30.
- Marconi G., Termini C., *I volti di Giobbe. Percorsi interdisciplinari*, Bologna 2002 [= Marconi, Termini, *I volti di Giobbe*].
- Marconi G., *La nascita della pazienza di Giobbe. I*, in Marconi, Termini, *I volti di Giobbe*, pp. 69-80.
- Marin M., *Gli eretici fra realtà e simbolo nei Moralia in Iob di Gregorio Magno*, *Auctores Nostri* 5 (2007), pp. 145-160.
- Markus R., *Gregorio Magno e il suo mondo*, tr. it., Milano 2001.
- Marotta V., *La base biblica della Vita Macrinae*, *Vetera Christianorum* 5 (1968), pp. 73-88.
- Mattioli U. (a cura di), *La donna nel pensiero cristiano antico*, Genova 1992 [= Mattioli, *La donna nel pensiero cristiano*].
- Id., 'Ἀσθένεια e ἀνδρεία. *Aspetti della femminilità nella letteratura classica, biblica e cristiana antica*, Parma 1983.
- Id., (a cura di), *La donna nel mondo antico, I*. Atti del I Convegno Nazionale di Studi (Torino, 21-23 aprile 1986), Torino 1987.
- Id., (a cura di), *La donna nel mondo antico, II*. Atti del II Convegno Nazionale di Studi (Torino, 18-20 aprile 1987), Torino 1989.
- May H.G., *Prometheus and Job: the Problem of the God of Power and the Man of Worth*, *Anglican Theological Review* 34 (1952), pp. 240-246.
- Mazzucco C., *'E fui fatta maschio'. La donna nel cristianesimo primitivo (sec. I-III)*, Torino 1989.
- Merlo P. (a cura di), *L'Antico Testamento. Introduzione storico-letteraria*, Roma 2008.
- Meyer K., *St. Job as a Patron of Music*, *The Art Bulletin* 36/1 (1954), pp. 21-31.

- Mies F., *Le genre littéraire du livre de Job*, *Revue Biblique* 110 (2003), pp. 336-369.
- Ead., *Job a-t-il été guéri?*, *Gregorianum* 89/4 (2007), pp. 703-728.
- Migliorini B., *Dal nome proprio al nome comune*, Genève 1927.
- Monaci Castagno A. (a cura di), *Il diavolo e i suoi angeli. Testi e traduzioni (secoli I-III)*, Firenze 1996.
- Moraldi L., *Apocrifi del Nuovo Testamento*, Torino 1971.
- Moreschini C., Menestrina G. (a cura di), *Motivi letterari ed esegetici in Girolamo*, Brescia 1997.
- Moro C., «Ascolta la mia parola». *Analisi testuale di Proverbi 22,17-24,22*, Roma 2002.
- Ead., *La Bibbia ebraica come fonte di storia dell'ideologia*, in G. Lettieri (a cura di), *Atti della seconda Giornata di Studio sulla Teologia politica* (Roma, Università "Sapienza", 30 maggio 2003), c.s.
- Müller H.-P., *Altes und Neues zum Buch Hiob*, *Evangelische Theologie* 37 (1977), pp. 284-304.
- Id., *Das Hiobproblem: seine Stellung und Entstellung im Alten Orient und im Alten Testament*, Darmstadt 1978.
- Id., *Die Hiobrahmenerzählung und ihre altorientalischen Parallelen als Paradigmen einer weishäutlichen Wirklichkeitswahrname*, in Beuken, *The Book of Job*, pp. 21-39.
- Mura G., *Annotazioni su Giobbe. Introduzione*, in Sant'Agostino. *Opere esegetiche* 10/3, a cura di L. Carrozzì, G. Mura et alii, Roma 1999, pp. 27-38.
- Murdoch B., *Hartmann's Legends and the Bible*, in *A Companion to the Works*, pp. 141-159.
- Naldini M. (a cura di), *I Sermoni di Leone Magno fra storia e teologia*, Fiesole 1997.
- Nardi C., *E san Giobbe gl'ebbe e' bachi...*, Milleottocentosessantanove. Bollettino a cura della Società per la Biblioteca Circolante. Sesto Fiorentino 36 (2006), pp. 5-6.
- Id., *Giobbe. Note patristiche e spirituali*, *Rivista di Ascetica e Mistica* 32/1 (2007), pp. 41-70.
- Negri A., *L'acqua nel Corano, meraviglia del creato*, in G. Casiraghi (a cura di), *Sorella acqua: l'acqua nelle culture e nelle religioni dei popoli*, Stresa 2005, pp. 59-76.
- Nemo Ph., *Giobbe e l'eccesso del male*, tr. it., Roma 1989 (nuova ed. it. Roma 2009).
- Nestori A., *Repertorio iconografico delle pitture delle catacombe romane* (ed. aggiornata), Roma 1993.
- Neusner J. (ed.), *Judaism in Late Antiquity. 1. The Literary and Archaeological Sources*, Boston-Leiden 2001.
- Id., *Il giudaismo nei primi secoli del cristianesimo*, Brescia 1989.
- Norelli E., *La Bibbia come problema alle origini del cristianesimo*, in *La Bibbia nell'antichità cristiana*, pp. 9-33.

- Id., *Il dibattito con il giudaismo nel II secolo*. Testimonia; Barnaba; Giustino, in *La Bibbia nell'antichità cristiana*, pp. 199-233.
- Id., *La discesa di Gesù agli inferi nelle testimonianze dei primi due secoli*, in F. Bosin, C. Dotolo (a cura di), *Patì sotto Ponzio Pilato...*, Bologna 2007, pp. 133-158.
- Id., (a cura di), *La Bibbia nell'antichità cristiana. I. Da Gesù a Origene*, Bologna 1993 [= *La Bibbia nell'antichità cristiana*].
- Novaković S., *Apokrifna priča o Jovu*, *Starine* 10 (1878), pp. 147-170.
- Novembri V., *Due epistole, una consolatio: Basilio di Cesarea a Nettario e alla sua consorte (ep. 5 e 6)*, *Vetera Christianorum* 40 (2003), pp. 328-331.
- Omerzu H., *Das bessere Erbe. Die privilegierte Stellung der Töchter Hiobs im Testament Hiobs*, in H. Omerzu, K. Greshcat (hgb.), *Körper und Kommunikation. Beiträge aus der theologischen Genderforschung*, Leipzig 2003, pp. 57-93.
- Orlinsky H.M., *Studies in the Septuagint of the Book of Job*, *Hebrew Union College Annual* 28 (1957); 29 (1958); 30 (1959); 32 (1961); 33 (1962); 35 (1964); 36 (1965).
- Otranto G., *Esegesi biblica e storia in Giustino* (Dial. 63-84), Bari 1979.
- Id., *Ezechiele 37,1-14 nell'esegesi patristica del secondo secolo*, *Vetera Christianorum* 9 (1972), pp. 55-76.
- Id., *Il Liber de apparitione e il culto di San Michele sul Gargano nella documentazione liturgica altomedievale*, *Vetera Christianorum* 18 (1981), pp. 423-442.
- Id., *Il Natale nel mondo antico tra storia e leggenda*, in G. Otranto, V. Maurogiovanni, V.A. Melchiorre, A.M. Tripputi, *Antico Natale. Il fascino discreto del presepe*, Bari 1987, pp. 11-45.
- Id., *Alle origini dell'arte cristiana precostantiniana. Interpretazione simbolica o storica?*, *Vetera Christianorum* 26 (1989), pp. 287-306.
- Id., *La polemica antiggiudaica da Barnaba a Giustino*, *Annali di Storia dell'Esegesi* 14/1 (1997), pp. 55-82.
- Id., *Il culto di San Michele dal Gargano a Mont Saint-Michel in Normandia alla Sacra in Val di Susa*, *Vetera Christianorum* 36 (1999), pp. 71-107.
- Id., *Il pellegrinaggio nel cristianesimo antico*, *Vetera Christianorum* 36 (1999), pp. 239-257.
- Id., *Note sulla tipologia degli insediamenti micaelici nell'Europa medievale*, in *Culto e santuari di san Michele*, pp. 385-415.
- Id., *Per una storia dell'Italia tardoantica cristiana*, Bari 2009.
- Perani M., Somekh A., *Frammenti ebraici di un commento medievale sconosciuto a Proverbi e a Giobbe*, *Annali di Storia dell'Esegesi* 9/2 (1992), pp. 589-610.
- Perraymond M., *L'iconografia di Giobbe nella catechesi dei primi secoli*, *Bes-sarione* 5 (1986), pp. 175-193.

- Ead., s.v. *Giobbe*, in Bisconti, *Temi di iconografia*, pp. 190-191.
- Ead., *La figura di Giobbe nella cultura paleocristiana tra esegesi patristica e iconografia*, Città del Vaticano 2002.
- Ead., *Paradigmi di esegesi figurale nell'arte figurale paleocristiana*, Roma 2007.
- Petrocelli C., *La stola e il silenzio. Sulla condizione femminile nel mondo romano*, Palermo 1989.
- Peverada E., *Tra carità, devozione e propaganda devota: la confraternita di S. Giobbe nel Cinquecento religioso ferrarese*, in M. Tagliaferro (a cura di), *Santuari locali e religiosità popolare nelle diocesi di "Ravennatensia"*. Atti del XXVI Convegno del Centro Studi e Ricerche Antica Provincia Ecclesiastica Ravennate (Sarsina, 6-8 settembre 2001), Imola 2003, pp. 165-197.
- Picard J.-M., *La diffusion du culte de saint Michel en Irlande médiévale*, in *Culto e santuari di san Michele*, pp. 133-146.
- Picciotto G., Tropea G., *Vocabolario siciliano*, II, Palermo 1985.
- Pietri Ch. et alii (a cura di), *Gregorio Magno e il suo tempo*. Atti del XIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 9-12 maggio 1990), 2 voll., Roma 1991.
- Pincikowski S.E., *The Body in Pain in Hartmann's Works*, in *A Companion to the Works*, pp. 105-123.
- Prati A., *Etimologie venete*, Venezia-Roma 1968.
- Prinzivalli E., *L'esegesi biblica di Metodio di Olimpo*, Roma 1985.
- Ead., *Modelli ideali e vita vissuta della donna cristiana a Roma fra II e IV secolo*, *Helikon* 31-32 (1991-1992), pp. 351-373.
- Ead., *Donna e generazione nei Padri della Chiesa*, in Mattioli, *La donna nel pensiero cristiano*, pp. 79-94.
- Ead., *Perpetua, la martire*, in A. Frascchetti (a cura di), *Roma al femminile*, Roma-Bari 1994, pp. 153-186.
- Ead., *Origene*, in E. Dal Covolo (a cura di), *Donna e matrimonio alle origini della chiesa*, Roma 1996, pp. 63-82.
- Ead., «*Sicubi dubitas, Hebraeos interroga*». *Girolamo tra difesa dell'Hebraica veritas e polemica anti giudaica*, *Annali di Storia dell'Esegesi* 14 (1997), pp. 179-206.
- Ead. (introduzione, traduzione e note a cura di), *Didimo il Cielo. Lezioni sui Salmi. Il Commento dei Salmi scoperto a Tura*, Milano 2005.
- Ead., *La Prima Lettera di Clemente: le ambiguità di un conflitto*, *Annali di Storia dell'Esegesi* 26/1 (2009), pp. 23-46.
- Pritchard J.B., *Ancient Near Eastern Texts relating the Old Testament*, Princeton, NJ 1955².
- Propp V.J., *Morfologia della fiaba*, tr. it., Torino 1966.
- Puech H.-Ch., *Storia delle religioni. 2. Giudaismo, cristianesimo e islam*, Roma-Bari 1977.

- Quacquarelli A., *I Padri Apostolici*, Roma 1976.
- Id., *La conoscenza della natività dalla iconografia dei primi secoli attraverso gli apocrifi*, *Vetera Christianorum* 25 (1988), pp. 199-221.
- Radermarkers J., *Il libro di Giobbe. Dio, l'uomo e la sapienza*, tr. it., Bologna 1999.
- Raffa V., *La Liturgia delle Ore*, Brescia 1959.
- Raurell F., «Doxa» en la teologia i antropologia dels LXX, Barcelona 1996.
- Id., *El Testament de Job* (introducció, text revisat i notes; traducció de P. Morelli, F. Raurell), Barcelona 2005.
- Ravasi G., *Giobbe. Traduzione e commento*, Roma 1991.
- Ringgren H., s.v. **יֹאֵב**, in G.J. Botterweck, H. Ringgren *et alii* (a cura di), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, 1, tr. it., Brescia 1988, coll. 1803-1816.
- Rosa P., *Giobbe ἀθλητής nei Padri della Chiesa: fortuna di un'immagine*, *Adamantius* 13 (2007), pp. 152-173.
- Rosso Ubigli L. (introduzione, traduzione e note a cura di), *Apocalisse di Mosè e Vita di Adamo ed Eva*, in P. Sacchi (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, 2, Torino 1989, pp. 379-475.
- Rostovtzeff M.I. *et alii*, *The Excavations at Dura-Europos*, New Haven 1956.
- Rouillard Ph., *La figura di Giobbe nella liturgia*, *Concilium* 19/9 (1983), pp. 25-32.
- Russel J.B., *Il Diavolo nel Medioevo*, tr. it., Roma-Bari 1987.
- Russel J.B., *Il Diavolo nel mondo antico*, tr. it., Roma-Bari 1987.
- Russo E., *Un'epigrafe con citazione biblica (Job, XIX, 25-27) nel campanile di Pomposa*, *Vetera Christianorum* 30 (1993), pp. 109-122.
- Sacchi P., *Il diavolo nelle traduzioni giudaiche del Secondo Tempio (500 a.C.-100 d.C.)*, in Corsini, Costa, *L'autunno del diavolo*, 1, pp. 107-127.
- Saebø M. (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation*, I. *From the Beginnings to the Middle Ages (until 1300)*, Göttingen 1996 [= Saebø, *Hebrew Bible/Old Testament*].
- Saggiorato A., *I sarcofagi paleocristiani con scene di passione*, Bologna 1968.
- Santelia S. (a cura di), *Prospero di Aquitania, Ad coniugem suam. In appendice: Liber epigrammatum*, Napoli 2009.
- Scaiola D., *Giobbe: piccola murena o cattedrale?*, in Marconi, Termini, *I volti di Giobbe*, pp. 19-23.
- Scarpa A.M., *La nascita della pazienza di Giobbe. II*, in Marconi, Termini, *I volti di Giobbe*, pp. 81-99.
- Schaller B., *Das Testament Hiobs und die Septuaginta-Übersetzung des Buches Hiob*, *Biblica* 61 (1980), pp. 377-406.
- Schenker A. (ed.), *The Earliest Text of the Hebrew Bible. The Relationship bet-*

- ween the Masoretic Text and the Hebrew Base of Septuagint Reconsidered, Leiden-Boston 2003.
- Schulz-Flugel E., *The Latin Old Testament Tradition*, in Saebø, *Hebrew Bible/Old Testament*, pp. 652-662.
- Sfameni Gasparro G., *La donna nell'esegesi patristica di Gen. 1-3*, in Mattioli, *La donna nel pensiero cristiano*, pp. 17-50.
- Sicard D., *La liturgie de la mort dans l'église latine des origines à la réforme carolingienne*, Münster 1978.
- Simonetti M., *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985.
- Id., *Gregorio Magno e la nascita dell'Europa*, *Vetera Christianorum* 34 (1997), pp. 1-17.
- Id., *L'origine dell'esegesi cristiana in Occidente*, *Vetera Christianorum* 40 (2003), pp. 117-131.
- Id., *Esegesi biblica e storia del cristianesimo*, *Vetera Christianorum* 41 (2004), pp. 5-20.
- Id., *Il cristianesimo antico*, in G.M. Vian (a cura di), *Storia del cristianesimo. Bilanci e questioni aperte*. Atti del seminario per il cinquantesimo del Pontificio Comitato di Scienze Storiche (Città del Vaticano, 3-4-giugno 2005), Città del Vaticano 2007, pp. 9-31.
- Simonetti M. et alii, *La cultura in Italia fra tardoantico e alto medioevo*. Atti del convegno tenuto a Roma dal CNR (12-16 novembre 1979), Roma 1981 [= *La cultura in Italia*].
- Simonetti M., Conti M., *Giobbe*, tr. it., Roma 2009.
- Simonetti M., Siniscalco P. (a cura di), *Studi sul cristianesimo antico e moderno in onore di M.G. Mara*, Roma 1995.
- Siniscalco P., *Moralia sive Expositio in Iob*, in L. Castaldi (a cura di), *Scrittura e storia. Per una lettura delle opere di Gregorio Magno*, Firenze 2005, pp. 5-79.
- Sisti A., s.v. *Giobbe*, in *Bibliotheca Sanctorum* 6, Roma 1965, col. 484.
- Smalley B., *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, tr. it., Bologna 1972.
- Spanu P.G., *Fons vivus. Culti delle acque e santuari cristiani tra tarda antichità e alto medioevo*, in *L'acqua nei secoli altomedievali*. Atti della LV Settimana di Studio di Spoleto (12-17 aprile 2007), Spoleto 2008, pp. 1029-1077.
- Spicq C., *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age*, Paris 1944.
- Spittler R.P., s.v. *Job, Testament of*, in *The Anchor Bible Dictionary*, 3, New York-London-Toronto-Sidney-Auckland 1992, pp. 869-870.
- Id., *The Testament of Job: a history of research and interpretation*, in Knibb, van der Horst, *Studies on the Testament of Job*, pp. 7-32.
- Steinmann J., *Le livre de Job*, Paris 1955.
- Stern H., *Les peintures du mausolée de l'Exode à el-Bagawat*, *Cahiers Archéologiques* 11 (1960), pp. 93-119.

- Stone M.E., Bergren Th.A. (eds.), *Biblical Figures outside the Bible*, Harrisburg, PA 1998.
- Studer B., *Mysterium Caritatis. Studien zur Exegese und Trinitätslehre in der Alten Kirche*, Roma 1999.
- Tayara K., *Job dans le Coran*, Graphè 6 (1997), pp. 113-134.
- Terrien S., *Job as a Sage*, in J.G. Gammie, L.G. Perdue (eds.), *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, Winona Lake 1990, pp. 231-242.
- Id., *The Iconography of Job Through the Centuries. Artists as Biblical Interpreters*, University Park 1996.
- Testini P., *Le catacombe e gli antichi cimiteri cristiani in Roma*, Bologna 1966 pp. 290-291.
- Id., «Tardoantico» e «paleocristiano». *Postille per una definizione della più antica iconografia cimiteriale*, in *Tardo Antico e Alto Medioevo. La forma artistica nel passaggio dall'Antichità al Medioevo*. Atti del Convegno Internazionale (Roma, 4-7 aprile 1967), Roma 1968, pp. 111-112.
- Tottoli R., *I profeti biblici nella tradizione islamica*, Brescia 1999.
- Trabace I., *Basilio di Cesarea*. Hom. in Ps. XXIX. *Introduzione, edizione critica preparatoria, traduzione e note di commento*, tesi di dottorato, Bari 2007.
- Ead., *Le fonti dell'Hom. in Ps. 29 di Basilio di Cesarea*, *Vetera Christianorum* 44 (2007), pp. 283-304.
- Tremblay H., *Job 19,25-27 dans la Septuaginte et chez les Pères Grecs. Unanimité d'une tradition*, tesi di dottorato, Ottawa 2001.
- Tropeau G., s.v. *Karshûnî*, in E. van Donzel et alii (éds.), *Encyclopédie de l'Islam* 4, Paris 1978, p. 699.
- Uglione R. (a cura di), *La donna nel mondo antico, I*. Atti del I Convegno Nazionale di Studi (Torino, 21-23 aprile 1986), Torino 1987.
- Id. (a cura di), *La donna nel mondo antico, II*. Atti del II Convegno Nazionale di Studi (Torino, 18-20 aprile 1987), Torino 1989.
- Vaccari A., *Un commento a Giobbe di Giuliano d'Eclano*, Roma 1915.
- van der Horst P.W., *Image of Women in the Testament of Job*, in Knibb, van der Horst, *Studies on the Testament of Job*, pp. 93-116.
- van der Ploeg J.P.M., van der Woude A.S., Jongeling B., *Le Targum de Job de la Grotte XI de Qumran*, Leiden 1971.
- van der Torn K., Becking B., van der Horst P.W. (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden-New York-Köln 1995.
- Vattioni F., *Il colofone del libro di Giobbe nel Vaticanus Latinus 5729*, in *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae*, 2, Città del Vaticano 1988, pp. 267-286.
- Vella J., *Il redentore di Giobbe. Nota a Giob. 16,20*, *Rivista Biblica* 13 (1965), pp. 161-168.

- Ventura Avanzinelli M., *Fare le orecchie alla Torà. Introduzione al Midrash*, Firenze 2004.
- Vian G.M. (a cura di), *Storia del cristianesimo. Bilanci e questioni aperte*. Atti del seminario per il cinquantenario del Pontificio Comitato di Scienze Storiche (Città del Vaticano, 3-4-giugno 2005), Città del Vaticano 2007.
- Wapnewski P., *Poor Henry-Poor Job. A Contribution to the Discussion of Hartmann's von Aue so-called "Conversion to Anti-Courtly Attitude"*, in H. Scholler (ed.), *The Epic in Medieval Society. Aesthetic and Moral Values*, Tübingen 1977, pp. 214-222.
- Weiss Adamson M., *Illness and Cure in Hartmann's von Aue's Arme Heinrich and Iwein*, in *A Companion to the Works*, pp. 125-140.
- Wevers J.W., *The Interpretative Character and Significance of the Septuagint Version*, in Saebø, *Hebrew Bible/Old Testament*, pp. 84-107.
- Wieck R.S. (ed.), *Time Sanctified. The Book of Hours in Medieval Art and Life*, New York 1988.
- Wielandt U., *Hiob in der alt- und mittelhochdeutschen Literatur*, tesi di dottorato presso la Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg i. Br. 1970.
- Williams M., Echols A., *Between Pit and Pedestal: Women in the Middle Ages*, Princeton 1994.
- Wilpert G., *Le pitture delle catacombe romane*, Roma 1903.
- Zanchi Roppo F., *Vetri paleocristiani a figure d'oro*, Ravenna 1967.
- Id., *Vetri paleocristiani a figure d'oro conservati in Italia*, Bologna 1969.
- Zanone Poma E., *Da "Signore degli animali" a "uomo selvatico": in merito ai supposti elementi trickseterici del diavolo folclorico*, in Barbano, Rei, *L'autunno del diavolo*, 2, pp. 231-250.
- Zibawi M., *L'oasi egiziana di Bagawat. Le pitture paleocristiane*, tr. it., Milano 2005.
- Ziegler J., *Der Textkritische Wert der Septuaginta des Buches Job*, in *Miscellanea Biblica* 2, Roma 1934, pp. 277-296.
- Zimmermann L., *The Septuagint Appendix to Job*, The Scottist 1960, pp. 48-59.
- Zink J.K., *Impatient Job. An Interpretation of Job 19,25-27*, *Journal of Biblical Literature* 84 (1965), pp. 147-152.

INDICI

INDICE DEI *LOCI* BIBLICI

ANTICO TESTAMENTO		<i>Giobbe</i>	
<i>Genesi</i>		1,1	56
2,18	66	1,2	60
3		1,5	
4,16	71	1,8	56
6,2	23	1-2	12
6,4	23	1,6	
14,5	102	1,6-2,7	
21,6	73	1,6-7	
22,20-21	53	1,8	96
		1,12	71
<i>Levitico</i>		1,21	88
13	27	2,1	60
14,8	118	2,3	56, 96
		2,4	96
<i>Numeri</i>		2,8	27, 97, 105, 125
35,19	30	2,9	24, 25, 27, 38, 42, 43, 44, 45, 71, 78, 80, 97, 122, 128
<i>Deuteronomio</i>		2,9c	27
23,6	52	2,9d	44
25,5	30	2,9-10	24, 88
		2,10	51
<i>Tobia</i>		2,12	27
2,10-18	85	3	96
6	106	3,8	95
8	86	3,13-15	41
		3,14-15	16
<i>2 Maccabei</i>		3,19	80
7,9	32	3,21	56
7,20-23	49	3-27	106

3-31	13	32-37	14, 46
3-42,6	12	32-38	89
4,9	56	33,23	31
5,13	56	36,27-37,13	14
7,1	88	36,30a	79
7,1-7	165	38	69
7,5	25	38,3	43
7,9	51	38,7	23
8,21	73	38,8-11	165
9	69	38,16	69
9,33	31	38-39	14
12,7-25	13	38-41	14, 53, 69
12,19	56	40	69
13,16	56	40,5	88
14,4-5	88	40-41	14
15,13	71	42,2	56
16,19	31	42,7-16	12
17	70	42,10-16	33
17,14	26, 87	42,11	21, 36
18,13	27	42,12-16	36
19,1	165	42,17a	33
19,17	24, 25, 26, 108	42,17a-17e	36
19,23-27	165	42,17b	38, 100, 101, 102
19,25	31	42,17b-17e	21
19,25-27	28, 29, 30, 67, 90, 96, 112, 113	42,17c	22, 41
19,25-29	85	42,17d	41, 146
19,26	33		
19,27	32	<i>Salmi</i>	
21,12	162	72,13-14	30
24	14		
25	69	<i>Proverbi</i>	
27-29	69	8	14
28	14		
28,22	64	<i>Sapienza</i>	
28,28	88	2,24	48
29-31	106		
30,31	163	<i>Isaia</i>	
31,9-10	26	3,16-17	44
31,10	26	27,1	48
31,31-32	79	44,6	30

Ezechiele

1	46
14	104
14,14	46, 67, 90
14,20	46

Daniele

12,2	32
------	----

Zaccaria

3,1-2	24
-------	----

NUOVO TESTAMENTO

Matteo

19,26	56
25,40	73

Marco

10,27	56
-------	----

Luca

1,52	56
4,1-12	84
6,21	73

Giovanni

5,1-9	138
Gv 5,1-15	156

Atti degli Apostoli

21,9	46
------	----

1 Corinzi

3,19	56
11,5-6	44
14,6	46
14,13-14	46
14,22-23	46

Efesini

4,8	64
6,10-17	42

Filippesi

1,19	56
------	----

1 Tessalonicesi

5,22	56
------	----

2 Tessalonicesi

2,8	56
-----	----

Giacomo

5,10	118
5,11	57, 58

1 Pietro

3,19	64
3,19-20	64
4,6	64

Apocalisse

9,6	56
12,9	48

INDICE DEI NOMI ANTICHI E MEDIEVALI*

- | | |
|---|--|
| Adone, 164 | Dati Giuliano, 143 |
| Afraate il Siro, 81, 82 | Decio, 63, 68 |
| Agostino di Dacia, 95 | Didimo il Cieco, 70, 71, 137, 138 |
| Agostino di Ippona, 84, 86, 88, 89, 90, 112, 136, 137 | Diocleziano, 68 |
| Alessandro Magno, 15 | Dionigi di Corinto, 58 |
| Alessandro Poliistore, 41, 99 | Dürer Albrecht, 152, 153 |
| al-Harawi, 155 | Egeria, 100, 101, 119, 129, 155, 157, 169, 172 |
| al-Tabarî, 119, 120, 121, 122, 125, 155, 166 | Egesippo, 58 |
| Ambrogio, 81, 83, 84, 86, 137, 164 | Epicuro, 15 |
| <i>Ambrosiaster</i> , 84, 137 | Eraclio, 147 |
| <i>Anonymus in Iob</i> , 80, 81 | Eschilo, 11 |
| Aretino Pietro, 160 | Eusebio di Cesarea, 58, 99, 100, 101, 102, 157, 171 |
| Aristea, storico, 17, 41, 99 | Federico III il Saggio, 152 |
| Atanasio di Alessandria, 75, 109 | Filippo presbitero, 86, 87, 91 |
| <i>Ayyub</i> , 117, 157 | Filone Alessandrino, 39, 40 |
| Basilio di Cesarea, 71, 73, 74, 136 | Gennadio di Marsiglia, 86 |
| Bernardino da Siena, 158 | Geronzio, 74 |
| Bonaventura, 42 | Giovanni Crisostomo, 75, 76, 77, 78, 102, 136, 157, 168, 169 |
| Bonvesin de la Riva, 143, 144 | Girolamo, 20, 21, 22, 25, 28, 65, 85, 86, 95, 105, 126 |
| Bruno d'Asti, 132 | Giuliano di Eclano, 91 |
| Carlo VII, re di Francia, 135 | Giuliano l'Ariano, 78, 79, 80 |
| Cesario d'Arles, 93, 163 | Giunio Basso, 109, 110, 147 |
| Cipriano, 62, 108, 126, 137, 168 | Giustino martire, 59, 60 |
| Clemente Alessandrino, 63, 64, 69, 168 | |
| Clemente Romano, 58, 59, 168 | |

* Sono qui indicizzati gli autori e/o i personaggi nati entro il 1492.

- Gregorio di Nazianzo, 72, 74
 Gregorio di Nissa, 49, 73, 74
 Gregorio Magno, 55, 65, 93, 94, 129, 137, 142, 144, 169
 Guglielmo di Gran Molino, 135

 Hartmann von Aue, 141, 172
 Hasan al-Basri, 1221, 123

 Iba di Edessa, 76
 Ibn 'Asakir, 120, 155
 Ibn Ishaq, 121, 122
 Ilario di Poitiers, 65, 66

 Jacopo Berengario da Carpi, 158

 Leandro di Siviglia, 94
 Leone Magno, papa, 92
 Leonzio di Costantinopoli, 81
 Liciniano di Cartagine, 65
 Lutero, 32
 Lydgate John, 139

 Macrina, 49, 73, 74
 Maimonide, 53, 170, 193
 Maometto, 10, 22, 116, 118, 127
 Mas'udi, 155
 Melania *iunior*, 74
 Metodio d'Olimpo, 68, 69
 Mugir al-Din al-Hanbali, 157
 Muqaddassu, 155

 Nasir Husraw, 157
 Nicolò di Lira, 95
 Notkero Balbulo, 164

 Odone di Cluny, 132
 Origene, 55, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 85, 87, 93, 98, 108, 126, 129, 136, 137, 168

 Paolino di Nola, 88
 Paolo di Tarso, 35, 46
 Pelagio II papa, 94
 Pierre de Blois, 132
 Pierre de Nesson, 134
 Piniano, 74
 Plutarco, 42
 Procopio di Gaza, 102
 Pseudo Agostino Belgico, 61
 Pulcheria, 74
 Pulci Luigi, 143

 rabbi Abba, 52
 rabbi Aqiba, 52
 rabbi Gamaliele, 35
 Rashi, 53, 170
 Rotari, 159

 Samuele ben Nissim Masnut, 52
 Savonarola Girolamo, 144, 145, 172
 Simeone Stilita il Giovane, 102
 Simone ben Lakish, 52

 Teodoreto di Ciro, 75, 76, 78
 Teodoro di Mopsuestia, 75, 76
 Teodosio, 74
 Tertulliano, 45, 60, 61, 62, 108, 126, 137, 168
 Tommaso d'Aquino, 98, 132

 Urbano IV papa, 132
 Usuardo, 164

 Valeriano, 68

 Whab, 118, 121, 122, 125
 Wycliffe John, 134

 Yaqut al-Hamawi, 155, 157

 Zenone di Verona, 81, 82, 84

INDICE DEI NOMI MODERNI E CONTEMPORANEI

- Accattatis L., 161, 162
 Allen P., 93
 Alphandéry P., 112, 136, 145, 160
 Altman A., 38
 Alvarez C.E. 89
 Anderson G.W., 30
 Angeletti L.R., 154
 Angiolini F., 162
 Annecchino M., 91
 Aquilecchia G., 160
 Aranda Pérez G., 35, 36, 52
 Arav R. , 156
 Auerbach E., 134, 136, 139
 Aulisa I., 9, 60, 61, 121
 Auwers J.M., 12
 Avellis L., 9, 90, 104

 Balda M., 124, 125, 126, 127, 128, 130
 Balz H., 58
 Banniard M., 57
 Barbano F., 44
 Barbero A., 133
 Barone G., 133
 Baschet J., 110, 147
 Beccaria G.L., 44
 Becker A.H., 81
 Becking B., 23
 Begg C.T., 40
 Bellini I., 9
 Bergren Th.A., 8
 Bernabò M., 103

 Berrino N.F., 49
 Besserman L.L., 19, 32, 58, 105, 131, 136, 139
 Beuken W.A.M., 11, 15, 20, 22, 35, 40
 Bianco M.G., 64
 Billet B., 102
 Bisconti F., 59, 103
 Bishop E.F.F., 155, 156
 Blanck H., 13, 105
 Blasone P., 192
 Bobichon P., 48, 60
 Boerio G., 162
 Boesch Gajano S., 94
 Bombelli L., 99
 Bonelli G., 44
 Bonney G., 32
 Børresen K.E., 49
 Bosin F., 64
 Bosio A., 104
 Botterweck G.J., 30
 Bouet P., 138, 151
 Bovini G., 103
 Branca P., 116, 127
 Brandenburg H., 27, 88, 103
 Bremmer J.N., 69
 Brinkmann B., 153
 Brock S.P., 37, 38, 39, 40, 42, 43, 45, 46, 47, 72
 Brown P., 171
 Bruce F.F., 16
 Bruna D., 151
 Buber M., 33

Budde R., 103, 104

Bussagli M., 146

Cabrol F., 103

Calcagnini D., 112

Campanini M., 116, 120

Campione A., 9

Capelli F., 146

Capelli P., 37, 38, 39, 40, 43, 44, 47, 86

Carletti C., 104, 111

Carnevale L., 88, 91

Carocci S., 133

Carrozzi L., 89

Casiraghi G., 123, 138

Castaldi L., 94

Castelli E., 9

Castillo Castillo C., 155

Cavalcanti E., 92

Centanni M., 146

Charlesworth J.H., 58

Chiellini Nari M., 145

Ciccarese M.P., 69, 86, 87

Cimosa M., 32, 78, 79

Collin de Plancy J.-A.-S., 158

Collins J.J., 38

Conti M., 65, 70, 77, 79, 80, 89, 91, 95

Contini G., 143

Corsini E., 24, 44, 110

Costa E., 24, 44, 110

Courtonne Y., 72

Cracco G., 94

Cracco Ruggini L., 95

Cremascoli G., 94, 132, 145

Cumont F., 23

Cuntz O., 100

Curcio G., 144

Czachesz I., 69

Dal Covolo E., 27, 67

Daniel H.A., 112

Daniélou J., 32, 61

Datema C., 93

Datz G., 141

Day J., 22, 46, 102

De Ambroggi P., 56

De Jonge H.J., 12

De Lubac H., 95, 131

de Matteis M., 88

De Robertis D., 143

De Sanctis F., 133

Déclais J.-L., 19, 51, 115, 116, 118, 121, 122, 123, 124, 127

Deichmann F.W., 103

Delcor M., 61

Dell K.J., 11

Denis A.-M., 37, 39, 40

Denis V., 151, 162

Dhorme P.É., 17, 19, 22, 102

Dondaine A., 98

Dorival G., 17

Dossey L., 80

Dotolo C., 64

Driver S.R., 13

Durand J., 146, 147, 148

Ebanista C., 88

Echols A., 142

Eisen R., 52, 53

Elliott J.K., 64, 69

Epstein I., 50

Erbetta M., 64

Fabris R., 56, 58

Farenga P., 144

Fedrizzi P., 14, 15, 25, 26, 28

Felle A.E., 112, 113

Fernández Marcos N., 17, 20, 29, 78

Fernández Vallina J., 35

Fink J., 104

Finotto F., 158

Fo A., 28

Fontaine J., 95

- Forlin Patrucco M., 74
 Foster F.H., 16
 Fraschetti A., 49
 Freund R.A., 156
- Galante G., 162
 Galante M., 162
 Gallo N., 133
 Gammie J.G., 11
 Garbini G., 15, 16, 17, 18, 19, 22, 41, 157
 García Martínez F., 21, 26, 35, 36, 52
 Gard D.H., 19, 20
 Gargano G.I., 75
 Garret S.R., 39
 Garrucci R., 106
 Gehman H.S., 19
 Gelsi D., 164
 Gentry F., 141, 142
 Gerleman G., 19, 20, 37
 Giannarelli E., 49, 74, 92, 101
 Giannetto I., 49, 74, 92, 101
 Gierach E., 141
 Gillet R., 95
 Ginzberg L., 50, 127
 Girardi M., 33, 72, 73, 112
 Glatzer N.N., 38, 42, 48, 52, 53, 76
 Gougau L., 112
 Grabar A., 105
 Gray G.B., 113
 Gray J., 18, 26, 35, 36
 Greer Fein S., 139
 Greshcat K., 48
 Gribomont J., 28
 Grossi V., 37
 Gualla J., 159
 Guillaume A., 16, 22
 Guillaumin M.-L., 81, 93
 Guinot J.-N., 75, 91
- Haelewyck J.-C., 37, 39, 40
 Hagedorn D., 65
 Hagedorn U., 65
 Hans-Collas I., 138
 Harl M., 17
 Hausen A., 132, 134, 160
 Heater H., 19
 Heid S., 27
 Helmer C., 12
 Henskens G., 159, 164
 Hoffman Y., 11
 Hoogland Verkerk D., 110
 Huguet E., 165
- Infante R., 47
 Irwin W.A., 31
- James M.R., 40
 Johnson A.R., 30
 Jones G., 138
 Jongeling B., 36
 Juhel V., 138
 Jurasz I., 75, 78, 89, 99
- Kaestli J.-D., 12
 Kahle P., 29
 Khoury R.G., 119
 Kieffer R., 85
 Kirschbaum E., 103
 Kittel R., 29
 Klauser Th., 105
 Klingshirn W.E., 93
 Knauf E.A., 16
 Knibb M.A., 38, 39
 Knight Bostock J., 141
 Kraus Reggiani C., 17, 22, 36, 39
 Kress B., 67
 Kreuzer F., 23, 24
- Laghezza A., 9
 Landmesser C., 12
 Lange U., 103
 Le Blant E., 109
 Le Cour Grandmaison M., 102

- Leclercq H., 103
 Legrain J.-F., 19, 49, 101, 120, 124, 126, 130, 155, 156, 157, 163, 164
 Lehmann T., 88
 Leonardi C., 49, 132, 145
 Lettieri G., 25
 Lévêque J., 11, 12, 13, 24, 28, 31, 157
 Lévinas E., 32
 Liccardo G., 113
 Lindblom J., 20
 Livingston E.A., 81
 Lodi E., 165
 Lods A., 23
 Loewenthal E., 50
 Luigi XIV, 162
 Luongo G., 91
- MacCracken H.N., 139, 140, 141
 MacRae G., 38
 Maggiorotti D., 35
 Mai A., 37, 40, 61
 Malbon E.S., 109
 Mallouf T., 16
 Mangan C., 20, 22, 35
 Mansi G.D., 76
 Maraval P., 82, 100, 102, 157
 Marconi G., 12, 36, 57, 58, 64
 Marin M., 98
 Marksches C., 27
 Markus R., 94
 Marotta V., 74
 Martone C., 21, 22
 Mattioli U., 45, 49
 Maurogiovanni V., 40
 Mazzucco C., 49, 73
 Meiller A., 135, 137
 Melchiorre V.A., 40
 Menestrina G., 86
 Merlo P., 12
 Meyer K., 159, 163
 Mies F., 11, 43
- Migliorini B., 163
 Molteni M., 146
 Monaci Castagno A., 24, 48
 Monno O., 9
 Montanari E., 92
 Monteverde F., 89
 Moraldi L., 69
 Morelli P., 38
 Moreschini C., 86
 Moro A., 9
 Moro C., 25, 27
 Müller H.-P., 15, 16
 Munnich O., 17
 Mura G., 32, 89
 Murdoch B., 142
 Naldini M., 92
- Nardi C., 21, 86, 161
 Negri A., 123
 Nemo Ph., 32
 Nestori A., 103
 Neusner J., 36, 60
 Neyrand L., 77
 Nigro G., 9
 Norelli E., 59, 60, 64
 Novaković S., 38
 Novembri V., 47, 74
- Olivieri L., 9
 Omerzu H., 48
 Orlinsky H.M., 18, 20
 Otranto G., 9, 40, 47, 59, 60, 64, 68, 94, 99, 104, 109, 138, 151, 156
 Otranto R., 13
- Pani Ermini L., 88
 Peiresc N.-C.F. 109, 150
 Pellistrandi S., 95
 Perani M., 53
 Perdue L.G., 11
 Pérez Fernández M., 35, 36, 52

- Perraymond M., 103, 105, 106, 107, 109, 111, 112, 148, 150
 Petrocelli C., 49
 Peverada E., 160, 161
 Pfeiffer R.H., 13
 Philonenko M., 38, 39, 46
 Picard J.-M., 138
 Piccardo H.R., 117
 Picciotto G., 162
 Pietri Ch., 94
 Pincikowski S.E., 141
 Pratesi M., 92
 Prati A., 161
 Pricoco S., 94
 Prinzivalli E., 21, 49, 58, 61, 67, 68, 70
 Pritchard J.B., 13
 Propp V.J., 8, 23, 24, 137
 Puccini S., 92
 Puech H.-Ch., 116, 123

 Quacquarelli A., 40, 59

 Radermarkers J., 13
 Rahlfs A., 29
 Raurell F., 17, 19, 31, 38
 Ravasi G., 12, 13, 14, 15, 27, 28, 82
 Rei D., 44
 Ridolfi R., 144, 145
 Ringgren H., 30, 199
 Rosa P., 42, 47, 61, 63, 66, 74, 77
 Rosso Ubigli L., 123
 Rothschild J., 134
 Russel J.B., 44, 136
 Russo E., 113

 Sabatier P., 29, 95, 101
 Sacchi P., 24, 37, 123
 Saebø M., 17, 20, 85, 205
 Saggiorato A., 109
 Santelia S., 61
 Santi F., 49

 Sartore D., 164
 Scaiola D., 12
 Scarpa A.M., 36, 57
 Schaller B., 38
 Schenker A., 17
 Schiano C., 60, 121
 Scholler H., 141
 Schrage W., 58
 Schulz-Flugel E., 85
 Schwab M., 52
 Sergi G., 138
 Sfameni Gasparro G., 45
 Simonetti Abbolito G., 28
 Simonetti M., 9, 28, 55, 56, 57, 65, 68, 70, 77, 79, 80, 82, 84, 87, 89, 91, , 94, 95
 Siniscalco P., 87, 94
 Sisti A., 164
 Smalley B., 132
 Somekh A., 53
 Sorlin H., 77
 Spanu P.G., 138
 Spicq C., 131
 Spittler R.P., 38, 39
 Steinhauser K.B., 80, 81
 Steinmann J., 33, 85
 Stern H., 107
 Stone M.E., 8
 Studer B., 89

 Tagliaferro M., 160
 Tarulli V., 89
 Tayara K., 116, 117, 119
 Termini C., 12, 36, 57, 64
 Terrien S., 11, 12, 103, 109, 110, 112, 145, 147, 148, 149, 150, 160, 162, 165
 Testini P., 104
 Timm S., 16
 Tottoli R., 116, 118, 119, 121, 122, 123, 156
 Trabace I., 72
 Tremblay H., 32

Triacca A.M., 164

Trinchese A., 88

Tripputi A.M., 40

Tropea G., 162

Tropeau G., 124

Turollo D.M., 6

Uglione R., 49

Vaccari A., 91

Valerio A., 49

van der Horst P.W., 23, 38, 39

van der Ploeg J.P.M., 36

van der Torn K., 23

van der Woude A.S., 36

van Donzel E., 124

Vattioni F., 18

Vaucher A., 138, 151

Vella J., 32

Ventura Avanzinelli M., 40

Vian G.M., 58

Vincent C., 138

von Tischendorf K., 64

Vorsterman L., 162

Wagner W., 61

Wapnewski P., 141

Weber R., 21

Weippert M., 16

Weiss Adamson M., 141

Wermelinger O., 12

Wevers J.W., 20

Wieck R.S., 132, 165

Wielandt U., 141

Williams M., 142

Wilpert G., 103, 104, 106

Wilson J.A., 13

Zamagni C., 65

Zanchi Roppo F., 110

Zanone Poma E., 44

Zibawi M., 107

Ziegler J., 18

Zimmermann L., 36

Zink J.K., 31, 32

Zoroddu D., 17

Zotenberg H.M., 120

INDICE GENERALE

Introduzione	7
I. IL LIBRO DI GIOBBE	11
1. Struttura	11
2. Dal TM alla <i>Vulgata</i>	15
3. Gli sviluppi narrativi: temi e problemi	22
II. ALLE ORIGINI DI UN <i>TOPOS</i>. LA TRADIZIONE GIUDAICA	35
1. Targumim di <i>Giobbe</i>	35
2. Il <i>Testamentum Iobi</i>	37
3. Talmud, midrashim e letteratura medievale	50
III. RILETTURE DI <i>GIOBBE</i>. LA TRADIZIONE CRISTIANA ANTICA	55
1. Letteratura	55
1.1. I primi tre secoli, 56 - 1.2. Il <i>Giobbe</i> didimiano, 70 - 1.3. I Padri cappadoci, 71 - 1.4. L'esegesi antiochena, 75 - 1.5. Due commenti ariani a <i>Giobbe</i> , 79 - 1.6. Ulteriori letture di <i>Giobbe</i> (IV-V secolo), 81 - 1.7. Il VI secolo e Gregorio Magno, 93 - 1.8. Memoria di <i>Giobbe</i> e racconti di pellegrinaggio, 99	
2. Iconografia	103
2.1. Il profeta solitario, 104 - 2.2. Il paziente messo alla prova, 108	
3. Epigrafia	111
IV. ALTRE STORIE DI GIOBBE. LA TRADIZIONE ARABA	115
1. Il Corano	115
2. Tabari e le sue fonti	119
3. Un racconto "arabo-cristiano"	124
V. GIOBBE VECCHIO E NUOVO. LA TRADIZIONE MEDIEVALE	131
1. Letteratura	131
1.1. Francia, 133 - 1.2. Inghilterra, 139 - 1.3. Germania, 141 - 1.4. Italia, 142	
2. Iconografia	145
2.1. <i>Giobbe re</i> , 146 - 2.2. <i>Giobbe ulceroso</i> , 148 - 2.3. <i>Giobbe</i> , la musica, l'acqua, la moglie, 150	

VI. GIOBBE TRA CULTO E LITURGIA	155
1. Luoghi “giobbici”	155
2. Culto	159
3. Prassi liturgiche	163
Conclusioni	167
Tavole	175
Bibliografia	185
Indici	209
Indice dei <i>loci</i> biblici	211
Indice dei nomi antichi e medievali	215
Indice dei nomi moderni e contemporanei	217

Finito di stampare nel mese di giugno 2010
da ANDERSEN SPA in Borgomanero (NO)
per conto di EDIPUGLIA srl, Bari-S.Spirito

- | | |
|---|--|
| <p>16
 Marcello Marin
 <i>Ricerche sull'esegesi agostiniana della parabola delle dieci vergini</i>
 (esaurito)</p> | <p>25
 Lisania Giordano
 <i>Giustizia e potere giudiziario ecclesiastico nell'epistolario di Gregorio Magno</i>
 1998, pp. 128 € 15,50</p> |
| <p>17
 Antonio Quacquarelli
 <i>Retorica e iconologia</i>
 1982, pp. 269 € 21,70</p> | <p>26
 Mario Girardi
 <i>Basilio di Cesarea interprete della scrittura. Lessico, principi ermeneutici, prassi</i>
 1998, pp. 338 € 25,80</p> |
| <p>18
 Antonio Quacquarelli
 <i>Lavoro ed ascesi nel monachesimo prebeneditino del IV e V secolo</i>
 1982, pp. 167 € 18,00</p> | <p>27
 <i>La Bibbia nelle comunità antiche. Bilancio e prospettive di un'esperienza formativa</i>
 a cura di Laura Carnevale
 2002, pp. 148 € 15,00</p> |
| <p>19
 Antonio Quacquarelli
 <i>Reazione pagana e trasformazione della cultura (fine IV secolo d.C.)</i>
 (esaurito)</p> | <p>28
 <i>Origene e l'alessandrinismo cappadocico (III-IV secolo)</i>
 Atti del V Convegno del Gruppo Italiano di ricerca su «Origene e la tradizione alessandrina» (Bari, 20-22 settembre 2000)
 a cura di Mario Girardi e Marcello Marin
 2002, pp. 390 € 31,00</p> |
| <p>20
 <i>La terminologia esegetica nell'antichità</i>
 Atti del I Seminario di Antichità Cristiane (Bari 1984)
 1987, pp. 180 € 23,20</p> | <p>29
 <i>Profili giuridici e storia dei santuari cristiani in Italia</i>
 a cura di Giorgio Otranto e Gaetano Dammacco
 2005, pp. 210 € 20,00</p> |
| <p>21
 Mario Girardi
 <i>Basilio di Cesarea e il culto dei martiri nel IV secolo. Scrittura e tradizione</i>
 1990, pp. 300 € 25,80</p> | <p>30
 <i>Dialogo di Papisco e Filone giudei con un monaco</i>
 a cura di Immacolata Aulisa e Claudio Schiano
 2005, pp. 400 € 30,00</p> |
| <p>22
 Antonio Quacquarelli
 <i>Le radici patristiche della teologia di Antonio Rosmini</i>
 1991, pp. 170 € 20,60</p> | <p>31
 Giovanni Antonio Nigro
 <i>"Esultate giusti". Il salmo 32 (LXX) nell'esegesi patristica</i>
 2008, pp. 184 € 20,00</p> |
| <p>23
 Antonio Quacquarelli
 <i>Esegesi biblica e patristica fra Tardo Antico ed Altomedioevo</i>
 (esaurito)</p> | <p>32
 Immacolata Aulisa
 <i>Giudei e cristiani nell'agiografia dell'Alto Medioevo</i>
 2009, pp. 412 € 30,00</p> |
| <p>24
 <i>Retorica ed esegesi biblica. Il rilievo dei contenuti attraverso le forme</i>
 Atti del II Seminario di Antichità Cristiane (Bari 1991)
 a cura di Marcello Marin e Mario Girardi
 1996, pp. 272 € 20,60</p> | |