

“Mi ero rivestito di giustizia” – Indagine su Giobbe 29*

Eberhard Bons

1. Introduzione

“Das ganze Kapitel ist ein Rückblick auf Hiobs früheres Glück”. “L’intero capitolo è uno sguardo retrospettivo sulla fortuna precedente di Giobbe”. Con queste parole Claus WESTERMANN caratterizzava cinquant’anni fa, nel 1956, il capitolo 29 del libro di Giobbe¹. Quanto al genere letterario del testo, l’esegeta di Heidelberg l’attribuisce alla “lamentazione” (“Klage”). A questo proposito, l’autore fa due osservazioni, una riguardo al contesto del libro di Giobbe, l’altra riguardo al suo contenuto.

1. Secondo WESTERMANN², la lamentazione del cap. 29 interrompe la discussione di Giobbe con i suoi tre amici che aveva iniziato nel capitolo 4. Nell’intenzione di consolare Giobbe (Gb 2,11), questi entrano in dialogo con lui, ciascuno prendendo la parola a più riprese. Però, questo dialogo risulta sempre più pieno di aporie e non conduce a una soluzione né a una risposta che possa soddisfare l’amico disgraziato e disperato. In questa situazione si pone termine al dibattito tra Giobbe e Elifaz, Bildad e Zofar ai quali Giobbe non rivolge più la parola a partire dal capitolo 28³. Deluso e allo stremo delle sue forze, Giobbe ricomincia la lamentazione, riprendendo così il suo discorso del capitolo 3. Ecco l’ultimo lungo discorso di Giobbe che comprende i capitoli 29–31 dove egli, insistendo sulla sua innocenza, termina di parlare lanciando una sfida a Dio (Gb 31,35–40). Prima della rivelazione di Dio (capitoli 38ss) Giobbe non prenderà più la parola.

* Ringrazio il mio collega Angelo PASSARO (Palermo), con cui ho potuto discutere di alcuni dettagli esegetici del testo di Giobbe 29 in occasione di un convegno tenutosi nel 2006 a Palermo, e la mia dottoranda Daniela Scialabba che ha riletto il testo definitivo.

¹ WESTERMANN, *Aufbau*, 60.

² WESTERMANN, *Aufbau*, 32s.

³ MÜLLNER, “Der Ort des Verstehens”, 57–83, particolarmente 75, mette in rilievo la svolta tra il dialogo e il carattere principalmente non dialogico dei discorsi contenuti nei capitoli 28–31. Si noti che gli amici di Giobbe non colgono l’occasione di prendere la parola alla fine dei capitoli 27 e 28, cf per quest’osservazione FISCHER, “Heilendes Gespräch”, 183–200, particolarmente 187.

2. Quanto alla funzione particolare della lamentazione di Gb 29, essa consiste, secondo WESTERMANN⁴, nello stabilire un contrasto eclatante tra l’atteggiamento che Dio aveva adottato nel passato nei confronti di Giobbe e l’agire attuale di Dio il quale sembra indifferente alla miseria del suo fedele, anzi assente. Dal punto di vista della *Formgeschichte*, un motivo analogo è attestato pure nel Salterio. Pur trattandosi di un altro genere letterario, le lamentazioni collettive Sal 44,2–9; 80,9–12 conoscono anch’esse il contrasto tra il benessere e la sicurezza nel passato e la miseria e la calamità del tempo presente. È proprio il ricordo del passato che spinge gli Israeliti a non abbandonare ogni speranza. Al contrario, convinti che la fortuna passata era il frutto dell’impegno risoluto di Dio in favore del suo popolo, gli Israeliti nella loro disgrazia si rivolgono a lui chiedendogli di non rigettarli per sempre (Sal 44,24) e di farli rivivere (Sal 80,19).

Anche se queste due osservazioni di WESTERMANN sono state scelte come punto di partenza della presente analisi di Gb 29, l’obiettivo non è quello di elaborare un’interpretazione di questo capitolo adottando il metodo della *Formgeschichte*, ma quello di presentare l’approccio di WESTERMANN per motivi euristici. Infatti, cinquant’anni dopo la pubblicazione della sua monografia conviene chiedersi fino a che punto le scelte metodologiche di quest’autore siano sempre valide. In primo luogo va ricordato che il metodo di WESTERMANN sta nel collocare i capitoli 29–31 nell’insieme del libro di Giobbe. Interrompendo il dialogo con gli amici, Giobbe si rivolge ad un solo interlocutore: a un Dio silenzioso e lontano. Inserito in un tale contesto, il capitolo 29 non deve essere studiato come se fosse un Salmo individuale, scollato dal resto del libro. Concentrando l’attenzione sul capitolo 29, non lo si deve staccare dal suo contesto, né da quello immediato che è costituito dai capitoli 30–31, né dal corpo dei dialoghi tra Giobbe e i suoi amici. In altri termini, nella misura in cui è possibile nel quadro di un breve articolo, bisogna mettere in rilievo in particolare i punti di contatto che permettono di spiegare meglio gli elementi del capitolo 29 alla luce dei brani precedenti e seguenti.

In secondo luogo, sorge la domanda se l’identificazione del genere letterario proposta da WESTERMANN sia adeguata. Non va dimenticato che quest’ultimo, nell’esegesi delle lamentazioni nel libro dei Salmi, ha introdotto una distinzione terminologica allo scopo di denominare i tre aspetti della lamentazione: “accusa di Dio”, “descrizione della sofferenza”, “accusa dei nemici”⁵. Allo stesso modo, WESTERMANN cerca di ritrovare in Gb 29 i motivi fondamentali: “l’agire di Dio

⁴ WESTERMANN, *Aufbau*, 60s.

⁵ L’originale tedesco conosce un gioco di parole: “Anklage Gottes”, “Sich-Beklagen”, “Verklagen der Feinde”, cf WESTERMANN, *Lob und Klage*, 139–144.

nei confronti di Giobbe” (vv. 2–6), “l’atteggiamento degli altri nei confronti di Giobbe” (vv. 7–11.21–25), “l’atteggiamento di Giobbe”⁶ (vv. 12–20). Già la sola scelta di questa terminologia rivela la differenza tra Gb 29 e le lamentazioni individuali del Salterio⁷. Senza anticipare troppo gli elementi letterari del testo, basta fare qualche osservazione di carattere elementare. A differenza della maggioranza delle lamentazioni individuali del Salterio, Gb 29 non conosce nessuna categoria di nemici, non entrano nemmeno in scena calunniatori, mentitori o empi di qualsiasi genere. Inoltre Giobbe non parla direttamente a Dio, non grida a Lui, non gli fa rimproveri, nemmeno gli chiede quando intervenga. In altri termini, una tale lamentazione non viene mai colorita dall’intimità propria del dialogo tra due persone, nota caratteristica dei Salmi.

A quale conclusione si può dunque giungere a partire da queste osservazioni preliminari? Senza contestare a priori la presenza del motivo della lamentazione e delle sue componenti, bisogna riconoscere che Gb 29 ne trasforma completamente la forma⁸. Per rendere giustizia al testo e ai suoi vari elementi letterari, non conviene più adottare una categoria così generica quale quella della lamentazione. Ci vuole innanzitutto un’analisi dettagliata del testo nella sua peculiarità. A questo scopo, bisogna ricorrere a qualche categoria dell’esegesi recente come, per esempio, quelle che permettono di mettere in rilievo gli elementi stilistici, gli effetti prodotti dall’intreccio del detto e del non-detto del testo, ovvero le omissioni d’informazione, e infine l’interazione tra testo e lettore.

2. Giobbe sotto la protezione divina (vv. 2–6)

Sin dall’inizio del “poema della nostalgia”⁹ è Giobbe stesso che prende la parola, facendo una specie di discorso autobiografico¹⁰. Dal testo non si può dedurre che gli amici siano ancora immaginati presenti sul palcoscenico¹¹, che ascoltino il suo discorso o meno, per il fatto che Giobbe non si rivolge ad alcun destinatario in particolare. Infatti, in mancanza di un verbo o di un pronome alla seconda persona,

⁶ WESTERMANN, *Lob und Klage*, 140.

⁷ Questa è l’obiezione fondamentale che parecchi autori hanno sollevata contro WESTERMANN, p. es. G. FOHRER; cf PREUSS, *Einführung*, 100.

⁸ Si veda anche NEWSOM, *The Book of Job*, 184s: “[...] it is generally agreed that the speech as a whole is not composed according to a specific literary model but freely uses and modifies a variety of topoi and forms of speech”.

⁹ ALONSO SCHÖKEL – SICRE DIAZ, *Giobbe*, 458.463.

¹⁰ Così MIES, *L’espérance de Job*, 382.

¹¹ Cf ENGLJÄHRINGER, *Theologie im Streitgespräch*, 40.

il discorso ha il carattere di un monologo, eccetto alla fine del capitolo 30, cioè nei vv. 20–23, dove Giobbe accusa Dio esplicitamente. Però, questo non esclude che il discorso richieda un uditorio immaginario, un “ideal listener”¹² che, sentendosi coinvolto, partecipa alla ricostruzione del senso del testo¹³. Nell’analisi seguente del capitolo 29 torniamo a più riprese su questo argomento.

Il primo elemento del discorso comprende i vv. 2–5 nei quali Giobbe rievoca un passato che sembra irrecuperabile: “Chi mi renderà come ai mesi¹⁴ antichi, come nei giorni [in cui] Dio mi proteggeva?”. Secondo la stilistica dell’ebraico biblico, la prima metà del versetto costituisce una proposizione ottativa che esprime qualcosa di irrealizzabile. Sarebbe quindi lecito rendere l’inizio del versetto nella maniera seguente: “Se fossi come ai mesi antichi”¹⁵. Però, leggendo il testo in filigrana, si può osservare che abbiamo a che fare con una specie di struttura chiastica, essendo i due complementi di tempo, “come ai mesi antichi” e “come nei giorni”, collocati in mezzo al versetto. Alle due estremità del versetto, invece, si trovano due verbi alla terza persona singolare dell’imperfetto che hanno tutti e due un suffisso alla prima persona singolare. È chiaro che il soggetto del secondo verbo è Dio, אלוה. Sorge allora la questione seguente: quale elemento corrisponde a אלוה nella prima metà del versetto, per quanto sbiadito sia il senso dell’espressione מי יחני? In altre parole, qual’è il soggetto implicito di questa prima frase che introduce il capitolo 29? Chi potrebbe procurare la svolta necessaria in maniera da poter rendere Giobbe “come ai mesi antichi”? Ecco l’informazione lasciata in sospeso sin dall’inizio del capitolo, benché il parallelismo tra ישמרני e יחני מי suggerisca che solo Dio è in grado di riabilitare Giobbe. Ma questo non viene detto esplicitamente. Il primo versetto del discorso di Giobbe crea dunque una tensione tra la presenza di Dio nel passato e la sua assenza nel tempo presente.

Quanto alla seconda metà del versetto, il verbo ישמרני introduce una serie di altri enunciati, ciascuno dei quali si riferisce al favore divino del quale Giobbe ha goduto nel passato. Analizzando più dettagliatamente i vv. 2–5 si potrebbe ricavare un’altra struttura chiastica. Infatti due enunciati, ognuno dei quali è piuttosto impreciso quanto alla natura della protezione divina concessa a Giobbe, servono a inquadrarne altri due molto più concreti:

¹² NEWSON, *The Book of Job*, 186.

¹³ Per un approfondimento del problema, cf ECO, *Lector in fabula*, cap. 3. KÖHLMOS, *Das Auge Gottes*, 30–45, adotta quest’approccio del libro di Giobbe.

¹⁴ Per l’uso del sostantivo ירח nel senso di “periodo, tempo, epoca”, cf CLEMENTS, “יָרַח”, *GLAT III*, 1096–1105, particolarmente 1104s.

¹⁵ GK § 151; JM § 163d.

- v. 2b: “come nei giorni [in cui] Dio mi proteggeva”
v. 3a: “quando la sua lucerna brillava sopra il mio capo”
v. 4b: “quando il סוד¹⁶ di Dio [era] sulla mia tenda”
v. 5a: “quando Shaddai era ancora con me» (v. 5)”

Per capire meglio la portata di questi quattro enunciati, conviene analizzarli rapidamente uno per uno. A questo scopo si rivela indispensabile dare uno sguardo a parecchi altri passi del libro di Giobbe, particolarmente quelli che comportano una terminologia uguale o analoga.

a) Pur essendo utilizzato in una maniera neutra nel v. 2b, il verbo שמר viene associato due volte nel libro di Giobbe con l'idea del cammino, in modo da assumere la connotazione “sorvegliare il cammino di qualcuno / sorvegliare il proprio cammino”. Questo risulta innanzitutto da Gb 13,27: “Tu poni i miei piedi nei ceppi e sorvegli tutti i miei passi [והשמור כל-ארחותי] rilevando le impronte dei miei piedi”. “Sorvegliare il cammino” significa qui addirittura un atteggiamento ostile di Dio nei confronti di Giobbe¹⁷. In Gb 23,11 invece Giobbe stesso afferma di essersi attenuto al suo cammino [דררכו שמרה] senza deviare. Con la prudenza necessaria ad una tale indagine, si può giungere alla conclusione che in Gb 29,2 il verbo שמר fa allusione all'assistenza che Dio ha concesso a Giobbe nel passato. Una tale idea s'inscrive perfettamente nel contesto immediato di Gb 29,2–3, tanto più che il v. 3 cita l'immagine del cammino attraverso le tenebre.

b) I due enunciati “quando la sua lucerna brillava sopra il mio capo” (v. 3a) e “quando il סוד di Dio [era] sulla mia tenda” (v. 4b) hanno in comune l'uso della preposizione עלי seguita rispettivamente da ראשי “il mio capo” e אהלי “la mia tenda”. La luce (נר) è già menzionata due volte nel libro di Giobbe, senza avere alcun riferimento alla luce divina: Bildad ricorda che la lucerna si spegne sopra l'empio (Gb 18,6), e Giobbe stesso sembra conoscere un'idea analoga (Gb 21,17). A differenza di questi passi, in Gb 29,3 si tratta della luce divina che brillava nel passato sopra il capo di Giobbe, come se Dio stesso avesse portato una lampada per illuminare i passi del suo fedele. Associando così l'idea della luce con quella del cammino nelle tenebre possiamo concludere che la luce divina brillando sul suo cammino, ha protetto Giobbe dall'essere colpito da ogni disgrazia¹⁸. La

¹⁶ Per la traduzione e il problema di critica testuale, cf *infra*.

¹⁷ Cf ENGLJÄHRINGER, *Theologie im Streitgespräch*, 119.

¹⁸ Cf anche BORGONOVO, *La notte e il suo sole*, 165s.

menzione delle tenebre, dunque, implica necessariamente che Giobbe abbia conosciuto nel passato non solo benessere e fortuna ma anche sofferenza e avversità¹⁹. Quanto alla seconda immagine, la maggior parte degli esegeti²⁰ è incline a correggere il TM leggendo, conformemente a una proposta fatta dall'apparato critico della BHS, la forma בִּסוּךְ (=infinito del verbo סָכַךְ “proteggere” con preposizione בְּ)²¹. Ne risulterebbe la traduzione “quando [Dio] proteggeva la mia tenda”, essendo quest'ultimo sostantivo una metonimia di “famiglia”, “entourage” a cui fa accenno anche il v. 5. Poiché la forma בִּסוּךְ non è attestata in nessun manoscritto ebraico, gli autori si appoggiano soprattutto al testo dei LXX che legge ὅτε ὁ θεὸς ἐπισκοπήει ἐποίητο τοῦ οἴκου μου. Anche se questa variante corrisponde a tutt'altro che a בִּסוּךְ, tuttavia non è lecito correggere il TM in funzione dei LXX. Infatti, il testo dei LXX, oltre a presentare una traduzione abbastanza libera, include una parola più volte attestata nei LXX del libro di Giobbe, ἐπισκοπή. Questo sostantivo serve a rendere parecchi equivalenti ebraici di significato differente (ad es. יראה “paura” [Gb 6,14], פקודה nel senso di “premura” [Gb 10,12]), mentre i LXX danno risalto – più di quanto lo faccia il TM – all'idea della protezione che Dio concede o meno all'uomo (cf Gb 6,14; 24,12). Di conseguenza, è improbabile che la variante testuale dei LXX, particolarmente l'espressione ἐπισκοπήει ποιεῖν, si possa considerare più autentica del testo tramandato nel TM. Inoltre, occorre far notare che la Vulgata sembra conoscere la forma בִּסוּךְ che rende con l'ablativo *secreto*: *secreto Deus erat in tabernaculo meo*. Infine, la presenza dell'espressione הבסוד אלוה השמע in Gb 15,8, letteralmente “hai ascoltato nel consiglio di Dio” gioca a favore del testo trasmesso di Giobbe 29,4 anche se questo non è del tutto chiaro dal punto di vista della sintassi e della semantica. Tenendo conto del parallelismo tra il v. 4b e il v. 5a, conviene rendere quest'ultimo come se il verbo “essere” fosse sottinteso: “quando il סוד di Dio [era] sopra la mia tenda”. Resta da precisare il significato del sostantivo סוד che non è facile da interpretare, e questo per due motivi: 1. la difficoltà notoria del sostantivo il cui senso può oscillare tra “consiglio celeste”, “progetto”, “segreto” e così via²²; 2. l'assenza di paralleli esatti della formulazione di Gb 29,4 negli altri testi biblici, nei manoscritti ebraici del Siracide e nei testi di Qumran finora pubblicati. Mentre l'idea della presenza di Giobbe nel consiglio celeste non è

¹⁹ Così EBACH, *Streiten mit Gott*, 71.

²⁰ Sono da segnalare due eccezioni: ALONSO SCHÖKEL – SICRE DIAZ, *Giobbe*, 461; BORGONOVO, *La notte e il suo sole*, 165s, nota 290.

²¹ Cf ad esempio DHORME, *Le livre de Job*, 380; STRAUSS, *Hiob*, 160.165; CLINES, *Job 21–37*, 935; recentemente OPEL, *Hiobs Anspruch und Widerspruch*, 23.

²² Cf FABRY, “סוד”, *GLAT VI*, 98–107.

esclusa in Gb 15,8²³ (cf anche Ger 23,18.22), essa non sembra adattarsi a Gb 29,4. Questo passo si presta invece a due interpretazioni: “confidenza, intimità” (cf Gb 19,19: מתי סודי) da un lato²⁴, “piano, progetto” dall’altro (cf Am 3,7; Sir 3,20^A: וליעומים סודי יגלה). Qualunque valenza si preferisca, è ovvio che questa proposizione esprime l’idea della vicinanza di Dio nei confronti di Giobbe e dei suoi.

c) Alla fine, quest’idea sfocia in quella già menzionata: “quando Shaddai era ancora con me”, formulazione ancora più generale che sembra riassumere quanto precede. Compatibile con qualsiasi concretizzazione (protezione, sostegno, benessere), e avendo in genere un senso positivo, la formula “Dio è con qualcuno” non esclude però che l’individuo non percepisca la presenza di Dio o la ritenga limitata, non permanente o legata a una situazione particolare²⁵. Ecco il nucleo del problema che strazia Giobbe sin dall’inizio delle sue sofferenze, spingendolo a più riprese nei suoi discorsi precedenti a constatare che Dio si è allontanato in modo da avergli nascosto il suo volto (Gb 13,24); Dio sembra non ascoltare il suo grido (Gb 19,7; cf 23,5); anzi, Dio desta l’impressione di essere addirittura introvabile (Gb 23,4.8–9). Allo stesso tempo, la sensazione che ha Giobbe di un Dio assente che non ascolta né risponde, sfocia nello sfogo che introduce la conclusione dell’ultimo discorso di Giobbe (Gb 31,35): “Oh, avessi pure chi m’ascoltasse! Ecco qua la mia firma! Shaddai mi risponda!”.

Senza che la cesura sia marcata da una formula conclusiva o introduttiva, i vv. 6 e 7 sono tutt’e due introdotti dalla preposizione ׀ che in entrambi i casi è seguita da un infinito costruito. Si può osservare così un procedimento stilistico sottile: alla luce dei vv. 4–5, la preposizione ׀ serve a orientare il lettore verso il passato. Tuttavia, invece di sviluppare ulteriormente il soggetto della protezione divina, Giobbe parla di se stesso, senza menzionare Dio esplicitamente. Visto più da vicino, il v. 6 costituisce la transizione tra i vv. 2–5 e il testo seguente. Dal momento che il latte e i ruscelli di olio simboleggiano la benedizione divina (cf Dt 32,13s) di cui non approfitta l’empio (cf Gb 20,17), il v. 6 sviluppa ancora un’idea propria dei vv. 2–5, essendo Dio considerato l’origine della benedizione. Tuttavia, il v. 6 richiama l’attenzione non su Dio, ma su Giobbe focalizzandosi sul suo benessere. Come vedremo, i versetti seguenti ci informano dell’alta reputazione di Giobbe e dei suoi atteggiamenti nei confronti dei suoi concittadini. Pur cominciando con la preposizione ׀, il v. 7 serve quindi a introdurre uno scenario nuovo²⁶: l’arrivo di

²³ Cf TERRIEN, *Job*, 174.

²⁴ Così ALONSO SCHÖKEL – SICRE DIAZ, *Giobbe*, 460s; BORGONOVO, *La notte e il suo sole*, 165.

²⁵ Cf SIFFER-WIEDERHOLD, *La présence divine*, 46.

²⁶ Cf, fra altri, a questo proposito CLINES, *Job 21–37*, 985; NEWSOM, *The Book of Job*, 188; OPEL, *Hiobs Anspruch und Widerspruch*, 32; GROSS, “Parallelismus”, 29–39, particolarmente 38.

Giobbe al mercato della città dove fa innalzare il suo seggio. Si può perciò concludere che la cesura contenutistica non coincide con nessuno elemento formale proprio dei vv. 6–7; l’uso della preposizione α serve così a “ammortizzare” la transizione tra i vv. 1–6 e 7–25.

Ricapitoliamo le osservazioni precedenti: rievocando il passato, Giobbe sottolinea in primo luogo l’assistenza e la benedizione divina di cui godeva piuttosto che mettere in rilievo i suoi possedimenti e il suo benessere materiale. Come vedremo subito, quest’ultimo tema gioca tutt’al più un ruolo minore nei versetti seguenti.

3. Giobbe capo giusto e incontestato della città (vv. 7–25)

3.1. *Uno scenario nuovo*

Ovviamente gli atteggiamenti che provoca la comparsa di Giobbe in piazza non rappresentano un avvenimento unico, ma un’abitudine. Facciamo due osservazioni a proposito di questo versetto:

1. Riprendendo nuovamente l’idea del palcoscenico immaginario dal quale parla Giobbe, non si evince dal testo se gli altri tre amici sono ancora presenti o se Giobbe è l’unico attore a parlare davanti all’uditorio immaginario. In ogni caso, come nei vv. 2–6, il discorso di Giobbe è un monologo nel quale egli non si rivolge a nessuno, almeno in maniera esplicita. Questo non esclude che il discorso abbia un effetto sull’uditorio immaginario. In una specie di *flashback*, Giobbe abbandona il discorso piuttosto generale sulla protezione divina per richiamare l’attenzione dell’uditorio immaginario su uno scenario che questi non conosce. Così si desta una certa curiosità. Non avendo sentito niente sul passato di Giobbe nei dialoghi precedenti con i tre amici, l’uditore si chiede, ad esempio, a che serve il seggio, quale era il ruolo preciso di Giobbe e così via. Allo stesso tempo questo procedimento letterario permette a Giobbe di presentare la sua visione delle cose. È dunque il suo punto di vista che conta. In altre parole: Giobbe non ha l’intenzione di tracciare un “quadro storico” degli avvenimenti passati. Questa constatazione non è senza importanza per il metodo esegetico. Non è quindi legittimo prendere queste informazioni per verità storica e ricavarne informazioni sul personaggio di Giobbe²⁷. Lo scopo di questo *flashback* è piuttosto di delineare con pochi tratti la società alla quale partecipava, i rapporti che esistevano tra lui e i concittadini e i valori condivisi insieme²⁸.

2. La funzione precisa di Giobbe nella società non risulta ancora dal v. 7. Però, anticipando il contenuto del capitolo 29, si può osservare che il versetto conclusivo

²⁷ Cf anche STRAUSS, *Hiob*, 176s.

²⁸ Per uno studio più dettagliato di questo problema, si veda NEWSON, *The Book of Job*, 188s.

del capitolo, il v. 25, fornisce l'informazione capace di colmare la lacuna: Giobbe si considera il “capo” (ראש) della città nella quale era seduto o abitava (ושב), anzi si presenta come un re. Non per caso il discorso riprende qui la radice ישב “sedersi, essere seduti, abitare”, dalla quale deriva pure il sostantivo מושב “seggio” nel v. 7. Si può quindi concludere da questo collegamento che i vv. 7 e 25 servono a inquadrare la parte centrale del capitolo 29.

3.2. Due osservazioni preliminari riguardo all'esegesi dei vv. 8–25

1. Per quanto concerne i vv. 8–25, l'esegesi degli ultimi decenni ha messo in rilievo i punti di contatto con altri testi del Vicino Oriente ed dell'Egitto che dipingono il ritratto del monarca ideale²⁹. Anche l'Antico Testamento contiene una serie di testi nei quali viene descritto l'atteggiamento del re ideale (cf ad es. il Salmo 72)³⁰. Allo stesso modo, i profeti denunciano pratiche politiche che, ovviamente, sono opposte a questo ideale (cf p. es. Is 1,23; Ger 22, 3.15–19). Per quanto riguarda il testo di Gb 29,8–25, si potrebbe formulare l'ipotesi che Giobbe stia stendendo una sua biografia ideale. A questo scopo riprende qualche elemento proprio delle concezioni del Vicino Oriente relative all'esercizio delle funzioni regali³¹. Pur permettendo di collocare il discorso di Giobbe alle pratiche letterarie del Vicino Oriente, questo collegamento ai testi paralleli spiega soltanto la presenza di una serie di motivi, ma non la loro reale disposizione, né la struttura letteraria del discorso di Giobbe. Per questo motivo non ci si può dispensare dalla necessità di analizzare dettagliatamente il testo, per quanto questo sia possibile nell'ambito di un articolo.

2. Si può osservare innanzitutto che i vv. 8–11 introducono il soggetto della popolazione della città e dei suoi atteggiamenti nei confronti di Giobbe e viceversa. Visto più da vicino il discorso di Giobbe, che va dal v. 8 al v. 25, descrive questi atteggiamenti in tre maniere diverse:

- accentuando l'atteggiamento della popolazione senza focalizzare il suo rapporto particolare con Giobbe,
- accentuando l'atteggiamento di Giobbe nei confronti della popolazione,
- accentuando i rapporti reciproci tra Giobbe e la popolazione.

Certamente questi elementi non appaiono in maniera “chimicamente pura”, tuttavia la distinzione proposta giova a comprendere meglio la struttura letteraria del discorso di Giobbe.

²⁹ Per un breve riassunto, si veda CLINES, *Job 21–37*, 987s.

³⁰ Per i paralleli tra il Salmo 72 e i testi regali mesopotamici, cf ARNETH, “Psalm 72”, 135–172.

³¹ Cf ALONSO SCHÖKEL – SICRE DIAZ, *Giobbe*, 464; STRAUSS, *Hiob*, 177.

3.3. *A Giobbe spetta la prima parola (vv. 8–11)*

Il v. 8 comincia con il verbo ראוי “essi mi vedono”, il cui suffisso ני- si riferisce a Giobbe. Leggendo i versetti seguenti, si può constatare che questo suffisso riemerge solo nel v. 11. Intanto vengono descritti gli atteggiamenti della popolazione che è composta da quattro categorie (giovani, anziani, nobili, capi). Benché i verbi utilizzati in questi versetti siano differenti, ne risulta che tutti i testimoni oculari, vedendo Giobbe, preferiscono nascondersi e tacere. Infatti, a nessuno viene attribuito un discorso diretto, e nessuno prende la parola prima che Giobbe lo faccia. Data la posizione prominente del verbo ראוי “mi vedono” all’inizio del paragrafo, si è tentati di dire che esso designa un atteggiamento paradigmatico. Appena si accorgono che Giobbe appare in piazza³², tutti assumono un atteggiamento di rispettoso contegno e compostezza, probabilmente in segno di stima³³. Solo al v. 11 lo sbalordimento cede a una certa attività. In effetti, quando i presenti ascoltano e vedono Giobbe, lo proclamano felice e danno testimonianza in suo favore³⁴. Quest’interpretazione presuppone che i due suffissi ני- dei verbi all’imperfetto del v. 11 si riferiscano ugualmente ad ambedue i verbi al perfetto del medesimo versetto (“double duty”)³⁵: “L’orecchio che *mi* udiva [cioè che *mi* sentiva parlare] *mi* diceva beato; l’occhio che *mi* vedeva *mi* rendeva testimonianza”. Se quest’ipotesi fosse vera, la gente radunata in piazza non avrebbe preso la parola *prima di aver sentito parlare Giobbe*. Una tale timidezza da parte della popolazione viene inoltre sottolineata tramite un certo “escamotage stilistico”: invece di identificare chiaramente i concittadini che tacciono, in particolare i nobili e gli anziani, il testo non menziona che gli organi sensoriali che entrano in funzione: l’orecchio e l’occhio. Il contenuto del discorso di questi “testimoni” non viene citato. Basta ovviamente richiamare l’attenzione sul fatto che Giobbe sia stato il notevole *par excellence* della città la cui reputazione era al di sopra di ogni dubbio.

3.4. *Giobbe, padre dei poveri e degli oppressi (vv. 12–17)*

A partire dal v. 12, Giobbe continua a parlare in prima persona, senza che la cesura sia marcata da un elemento stilistico che potrebbe segnalare una tale transizione. Come se la reazione timida dei concittadini fosse motivata dalla loro ri-

³² Il verbo ראוי introduce probabilmente una frase temporale o condizionale: “appena mi vedono”; cf GROSS, “Parallelismus”, 38.

³³ Cf NEWSOM, *The Book of Job*, 188s, che usa le categorie di gerarchia e onore.

³⁴ Tale è la traduzione di חֲזַרְרִי di DHORME, *Le livre de Job*, 386; ALONSO SCHÖKEL – SICRE DIAZ, *Giobbe*, 462.

³⁵ Cf per tali fenomeni che sono molto diffusi nella Bibbia ebraica, KÖNIG, *Stilistik*, 192–196.

conoscenza nei suoi confronti, Giobbe formula un altro *flashback* che va al di là del primo. Nel contempo, sembra implicitamente rifiutare un rimprovero fattogli da Elifas in Gb 22,6–9³⁶: “Rimandavi la vedova a mani vuote, e le braccia degli orfani erano spezzate”. Prescindendo dallo scenario in piazza, Giobbe rivolge l’attenzione a una serie di favori che aveva fatto a tutta la gamma dei poveri e dei deboli della società³⁷, enumerando oltre le categorie classiche delle *personae miserae* – cioè il povero, l’orfano e la vedova – altre tipologie di svantaggiati: il cieco, lo zoppo e una persona qualsiasi in necessità che Giobbe si sente obbligato a difendere senza indugio pur non conoscendola³⁸ (vv. 12–17). Ecco il passaggio che presenta la maggioranza di paralleli con i testi del Vicino Oriente già menzionati. Però, quest’osservazione non deve indurre a dimenticare che i testi biblici paralleli non mancano, sebbene vada notata una differenza importante: eccetto il re, a cui viene attribuita una funzione analoga, nei testi biblici, in particolare nei Salmi e nei testi profetici, è Dio in primo luogo ad essere considerato il difensore di tutti i poveri e oppressi (ad es. Sal 10,16–18; Is 3,14s; MI 3,5b)³⁹. In questo contesto occorre sottolineare che i testi paralleli più vicini a Gb 29,16, “ero un padre per i poveri”, sono due: nel Sal 68,6, si dice di Dio: “Padre degli orfani e difensore delle vedove è Dio”⁴⁰ e in Sir 4,10^A il maestro di sapienza invita il suo discepolo a essere come un padre per gli orfani e come un marito per le vedove.

L’enumerazione delle opere buone viene colorita da un elemento più generico. Quasi al centro di questo paragrafo, al v. 14, affiora una formulazione metaforica che traduciamo letteralmente: “Mi rivestivo di giustizia, e mi rivestiva come mantello e turbante la mia equità”⁴¹. È di particolare rilievo l’uso delle parole chiave צדקה “giustizia” e משפט “equità”, categorie che servono da norma fondamentale dell’agire del re ideale (cf Sal 72,2)⁴² nonché di qualsiasi Israelita in grado di influire sulla vita sociale (cf ad es. Am 5,24 “scorra משפט come acqua e צדקה la giustizia come un torrente perenne!”). Come per ribadire per l’ultima volta che

³⁶ Così CLINES, *Job 21–37*, 987; GRENZER, “Die Armenthematik in Ijob 24”, 229–278, particolarmente 236.

³⁷ S’intende che questo testo rispecchia una concezione gerarchica della società in cui nondimeno vale il principio: “leader and led watch each other, and this watching constitutes their relationship”; così HAMILTON, “Elite Lives”, 69–89, particolarmente 76.

³⁸ Per quest’interpretazione, cf ALONSO SCHÖKEL – SICRE DIAZ, *Giobbe*, 469.

³⁹ Cf KÖHLMOOS, *Das Auge Gottes*, 311s; JUNGBLUTH, *Im Himmel und auf Erden*, 85–91.259s.

⁴⁰ Cf a proposito di questo testo BÖCKLER, *Gott als Vater*, 363–376.

⁴¹ Per il vocabolario che riguarda gli indumenti, cf ad es. OPEL, *Hiobs Anspruch und Widerspruch*, 35; BENDER, *Die Sprache des Textilen*, 113.

⁴² Per il collegamento di Gb 29 e Sal 72, cf OPEL, *Hiobs Anspruch und Widerspruch*, 52–58.

l’insistenza sulla propria innocenza (Gb 6,29–30 e altrove nel corso del libro) non era un discorso vuoto, Giobbe tiene a sottolineare che nel suo impegno in favore dei poveri si concretizza la sua opzione personale per la giustizia e l’equità. A questo proposito, Giobbe si presenta come un notevole che non manca di responsabilità e di “coscienza sociale”, valori che gli si addicono e che sono propri del Vicino Oriente.

L’uso metaforico del verbo לבש “rivestirsi”⁴³, attestato in Gb 8,22 (“indossano la vergogna” = “sono coperti di vergogna”) e Gb 40,10 (“rivestiti di gloria e di splendore”), è da comprendere non solo nel senso che il vestito conferisce una certa identità al suo portatore. Indossare un vestito significa anche “darsi un aspetto”, “presentarsi agli altri in una forma esteriore scelta più o meno deliberatamente”; in senso metaforico “manifestare visibilmente una scelta o un ideale” (cf anche Sal 132,9; Is 11,5; Col 3,12.14). In concetti moderni, nei sostantivi צדק “giustizia” e משפט “equità” si cristallizza il “programma” politico-morale che Giobbe si è scelto di mettere in pratica. Come si evince infine dal v. 17, questa scelta di Giobbe arriva fino al punto di punire risolutamente quelli che si oppongono ai diritti dei poveri.

3.5. Un’illusione fallace (vv. 18–20)

Con il verbo introduttivo יאמר “e pensavo” inizia un altro *flashback* di Giobbe che, a differenza dei versetti precedenti, non richiama più l’attenzione su un’altra azione in favore dei poveri e degli oppressi, ma su una sua riflessione personale, la cui difficoltà è piuttosto nota. Come vedremo, ciascun versetto riporta metafore differenti, e soprattutto i vv. 18 e 20 presentano problemi specifici quanto al vocabolario e alle immagini⁴⁴.

Senza riassumere il ventaglio di interpretazioni che ha ottenuto il v. 18, possiamo dire che in ultima analisi si riducono a due: “Ho pensato: spirerò nel mio nido [inteso come *casa, famiglia*]; aumenterò i miei anni come la sabbia” o “Ho pensato: spirerò nel mio nido; aumenterò i miei anni come la fenice”⁴⁵. Definire la questione sembra impossibile. Però, è sicuro che il versetto esprime l’aspirazione di Giobbe a poter vivere a lungo. Improbabile invece è l’ipotesi che faccia allusione a un’eventuale risurrezione o ad una rinascita⁴⁶.

⁴³ Cf anche l’articolo “Garment” in RYKEN, *Dictionary of Biblical Imagery*, 317–321, particolarmente 318.

⁴⁴ KÖHLMOOS, *Das Auge Gottes*, 306; OPEL, *Hiobs Anspruch und Widerspruch*, 36–43, ritengono che questi versetti siano di origine posteriore.

⁴⁵ Cf per altre proposizioni CLINES, *Job 21–37*, 940.

⁴⁶ Cf STRAUSS, *Hiob*, 193.

Il v. 19 passa ad un'altra immagine, vale a dire a quella dell'albero: Giobbe paragona se stesso ad un albero le cui estremità, cioè le radici e i rami, hanno accesso all'acqua, indispensabile alla vita. Attestato anche altrove nella Bibbia (cf Sal 1,3; 92,13–15; Ger 17,8; Ez 31)⁴⁷, questo motivo “dendromorfo”, essendo l'albero alimentato dall'acqua da tutte le parti, è senza dubbio da comprendere come simbolo di longevità e di prosperità.

Quanto al v. 20, è la seconda metà che si oppone ad un'interpretazione unanime. A che cosa fa accenno l'arco che si “rinforzerà” o si “rinnova” nelle mani di Giobbe⁴⁸? Si tratta dell'arma del cacciatore abile⁴⁹? Anche in questo caso non siamo in grado di definire la questione. Comunque, è ovvio il tono elegiaco di questo versetto. Come i due precedenti, il v. 20 dipende dal verbo יאמר “e pensavo”, formula che serve a citare un pensiero passato che intanto si è rivelato falso o illusorio (cf Sal 31,25; Gb 32,7s)⁵⁰. Però, Giobbe non giunge esplicitamente ad una tale conclusione. Non precisa neppure in che senso le sue speranze non si siano realizzate. Ecco un altro “non-detto” del testo, lacuna a livello delle informazioni che non viene colmata nel capitolo 29.

Alla fine sorge la domanda se prosperità, successo e vita lunga siano un dono che Dio concede al giusto compensando in questa maniera la sua sollecitudine nei confronti dei poveri e degli oppressi⁵¹. In ultima analisi, è da attribuire alla benedizione divina che un uomo possa trascorrere una vita felice (cf anche Sir 3,6)? Nei vv. 18–20 una tale risposta non viene data⁵². Per chi non vuole rifarsi ad un modello troppo “meccanico” di retribuzione, la questione sarebbe un po' diversa: poiché Dio è considerato il garante di un principio di ordine universale, questo principio consiste nel dare una ricompensa a ciascuno – presto o tardi – in base ai suoi meriti o ai suoi difetti⁵³? Invece di sollevare tali domande, Giobbe sembra costatare implicitamente, come abbiamo già visto, che la sua speranza risulta fallace. Tuttavia, finora è lungi dall'attribuire la colpa a Dio o dal giungere ad una conclusione analoga a quella del salmista del Sal 73,13s, cioè di aver invano con-

⁴⁷ Cf RIEDE, “Der Gerechte”, 51–62.

⁴⁸ Per l'interpretazione del verbo חזקתי, si veda ad es. CLINES, *Job 21–37*, 941.

⁴⁹ Cf ancora STRAUSS, *Hiob*, 194.

⁵⁰ Cf anche MIES, *L'espérance de Job*, 156s. Per altri esempi in cui si cita una convinzione che poi si è rivelata fallace, si veda BONS, *Psalms 31*, 130.

⁵¹ Cf PREUSS, *Einführung*, 56.

⁵² Per questo non-detto cf MIES, “La «vie antérieure» de Job”, 276–288, particolarmente 286s.

⁵³ In questo contesto, non è possibile presentare più ampiamente il dibattito esegetico recente circa il principio di retribuzione. Si rimanda a RÖSEL, “Tun-Ergehen-Zusammenhang”, 931–934; FREULING, “*Wer eine Grube gräbt ...*”.

cesso l'aiuto al povero e all'oppresso. Inoltre, ogni sfumatura di rimprovero rivolto a Dio è assente nel discorso di Giobbe. A questo riguardo, i versetti Gb 30,21–23 superano di gran lunga il tono di Gb 29,18–20.

3.6. *Giobbe un sapiente regale (vv. 20–25)*

In un certo senso, i vv. 20–25 riprendono i motivi dei vv. 8–11. Quest'affinità tematica ha spinto molti commentatori a spostare i vv. 20–25 dopo il v. 10⁵⁴. Però, un tale procedimento non sembra legittimo per due ragioni: da una parte, i vv. 7–25 vengono inquadrati dal motivo di Giobbe seduto (cf *supra*), dall'altra parte, i vv. 21–25 non sono una pura ripresa dei vv. 8–11⁵⁵. Certo, il motivo comune di questi due paragrafi è l'atteggiamento rispettoso della popolazione che non prende la parola. A questo proposito, il verbo ראוני del v. 8 avrebbe un equivalente nell'espressione לישמעו del v. 21. Tuttavia, al di là di una pura ripresa del motivo del mutismo della popolazione, i vv. 21–25 mettono in rilievo che questa non è solamente silenziosa e ansiosa ma addirittura dipendente dal consiglio e dal conforto che concede Giobbe. Come la natura ha bisogno della pioggia (v. 23), così i cittadini desiderano che Giobbe, comprendendo le loro ansie, intervenga a loro favore. Ma non è sufficiente la sola parola di Giobbe, occorre anche il suo sorriso, quello di condiscendenza⁵⁶, e la luce del suo volto che ha ovviamente un effetto positivo su di loro, particolarmente sugli sfiduciati (v. 24). Dunque più che la parola, ciò che conta per i cittadini è un tale atteggiamento, soprattutto il conforto (v. 25).

Gli ultimi tre versetti del capitolo 29 potrebbero destare l'impressione, almeno a prima vista, che si tratti di un testo poco coerente e mal articolato con il testo precedente. Però, un'analisi più dettagliata del vocabolario e dell'immaginario può rivelare che non è così. Facciamo a questo proposito quattro osservazioni:

1. Quanto al motivo della luce del volto di Giobbe, non è temerario fare il collegamento con l'inizio del capitolo, soprattutto con il v. 3 che menziona anch'esso la luce (אור). In questo caso si potrebbe giungere alla conclusione che la luce divina che protegge Giobbe risplende sul suo volto che prodiga conforto e incoraggiamento⁵⁷. Leggendo il testo tra le righe, abbiamo a che fare, nel v. 24, con un accenno sottile a Dio che Giobbe passa sotto silenzio a partire dal v. 6?

2. Per quanto riguarda la giustapposizione delle due immagini “pioggia” (v. 23) e “volto” (v. 24), un tale collegamento risulta più comprensibile alla luce di

⁵⁴ Cf p. es. DHORME, *Le livre de Job*, 383; TERRIEN, *Job*, 248; per altri autori, si veda KÖHLMOOS, *Das Auge Gottes*, 305, nota 4.

⁵⁵ Cf anche recentemente STRAUSS, *Hiob*, 179.

⁵⁶ Così ALONSO SCHÖKEL – SICRE DIAZ, *Giobbe*, 472.

⁵⁷ Cf STRAUSS, *Hiob*, 195.

Pr 16,14⁵⁸: “Nella luce del volto del re c’è la vita, il suo favore è come pioggia primaverile”. Vuol dire che la luce del volto del re, cioè la sua benevolenza, è altrettanto favorevole al benessere della popolazione quanto la pioggia alla vegetazione.

3. Alla luce di quanto dice Giobbe sulla sua funzione nella società diventa più chiara l’immagine del re e del capo nel v. 25. In un certo senso, Giobbe, capo giusto e incontestato della città, è circondato dai suoi, “scegliendo le loro vie” e “consolando gli afflitti” (v. 25). Qui il cerchio si chiude, prima che il capitolo 30 cambi la prospettiva, tornando sul presente di Giobbe e dei suoi concittadini che lo deridono (Gb 30,1: יַעֲרֹךָ “ora invece”). Alla fine del capitolo 29 invece, Giobbe, seduto in mezzo ai cittadini, riveste la funzione di un re saggio o di un saggio reale che, secondo la concezione propria del Vicino Oriente è quella di un re che è allo stesso tempo monarca e giudice, consigliere di tutti e difensore dei poveri⁵⁹.

4. Il capitolo 29 si conclude con la menzione della consolazione degli afflitti. Ora è Giobbe ad aver bisogno di una parola consolatrice che supera quella dei consolatori molesti (Gb 16,2) e che non risulta vana (Gb 21,34), che annuncia oppure opera un cambiamento della sua situazione⁶⁰. “Chi mi renderà come ai giorni antichi?”. Manca ancora la risposta a questa domanda.

4. Conclusione

Alla fine di questa breve lettura del capitolo 29, facciamo tre osservazioni:

1. Va sottolineato in primo luogo che Giobbe non menziona mai nel capitolo 29 né le sciagure né la malattia che l’hanno colpito secondo la cornice narrativa del testo. Si parla invece di un’ulteriore disgrazia che aggrava ancora di più la miseria di Giobbe: la perdita di tutta la sua buona reputazione. Questo soggetto viene sviluppato nel capitolo 30. Alla luce dell’introduzione del capitolo 29 si può dire che la sua situazione attuale, incluso il declassamento sociale, è la conseguenza dell’atteggiamento di Dio nei confronti di Giobbe: anziché “essere con lui” (v. 5), Dio è divenuto crudele verso di lui (Gb 30,21).

2. A partire da Gb 29,6 Dio non sarà più menzionato nel corso del capitolo 29. Comunque, quest’osservazione non deve indurre a pensare che tale capitolo si esaurisca del tutto nella nostalgia del passato. Ancora una volta occorre leggere il

⁵⁸ Cf ALONSO SCHÖKEL – SICRE DIAZ, *Giobbe*, 472.

⁵⁹ Secondo LÉVÊQUE, *Job et le drame de la foi*, 114, Giobbe, nell’usare termini quali “luce del mio volto”, reclama per se stesso – almeno in un certo senso – una dignità quasi divina che, da un lato, sfocia nella sfida lanciata a Dio in Gb 31,35, e dall’altro, nel pentimento in Gb 42,6.

⁶⁰ Cf EBACH, *Streiten mit Gott*, 75.

testo in filigrana per segnalare un suo non-detto. Infatti, non va dimenticato che la sua influenza e la sua reputazione non spingono Giobbe in nessun caso a sfruttare i suoi dipendenti. Come afferma Gb 31,15–18, un tale comportamento viene condannato attraverso tutta una argomentazione in cui Giobbe esprime la piena consapevolezza di condividere con essi la condizione di creatura divina⁶¹. Avendo affermato di essere il difensore di coloro che mancano di autonomia, Giobbe prepara implicitamente il suo ultimo giuramento di innocenza nel capitolo 31.

3. Come abbiamo visto, Dio non viene più menzionato, nel capitolo 29, a partire dal v. 6. Ne risulta dunque un fenomeno in un certo senso paradossale: dipingendo il passato, cioè quando egli era sotto la protezione divina, Giobbe non parla più di Dio. L'assenza di un Dio che guida e custodisce corrisponderebbe magari alla situazione in cui Giobbe si trova *dopo* esser stato colpito dalle sciagure menzionate nella cornice narrativa, in altre parole alla situazione in cui formula il suo *flashback* a vari livelli. Nel contempo, in questo silenzio su Dio si riflette l'attesa della nuova e definitiva rivelazione divina.

ABSTRACT

Questo articolo prende le mosse dall'interpretazione di Giobbe 29 di Claus WESTERMANN che legge il capitolo in chiave della *Formgeschichte*, cioè come una lamentazione individuale. Un più attento esame del testo rivela però che le categorie adottate per l'interpretazione delle lamentazioni individuali non sono adatte a quella di Giobbe 29. Infatti, questo testo non conosce alcuna categoria di nemici, non entrano nemmeno in scena calunniatori, mentitori o empi. Inoltre Giobbe non parla direttamente a Dio. Per rendere giustizia al discorso di Giobbe occorre innanzitutto un'analisi dettagliata del brano nella sua peculiarità. A questo scopo, l'articolo si occupa di indagare il testo ricorrendo a qualche categoria dell'esegesi recente come, per esempio, quelle che permettono di mettere in rilievo gli elementi stilistici, gli effetti prodotti dall'intreccio del detto e del non-detto del testo – ovvero le omissioni d'informazione – ed, infine, l'interazione tra testo e lettore. Una tale lettura può far emergere alcuni aspetti ai quali finora l'esegesi ha prestato poca attenzione, come ad esempio gli atteggiamenti attribuiti a Giobbe e ai suoi concittadini, il declassamento sociale di Giobbe, e l'assenza di Dio (a partire dal v. 6).

⁶¹ Cf a questo proposito la monografia di BERTHELOT, *L'“humanité de l'autre homme”*, 167 (“Le paradigme de la création”).

BIBLIOGRAFIA

- ALONSO SCHÖKEL L. – SICRE DIAZ, J.L., *Giobbe*. Commento teologico e letterario (Roma 1985).
- ARNETH, M., “Psalm 72 in seinen altorientalischen Kontexten”, *“Mein Sohn bist du” (Ps 2,7)*. Studien zu den Königspsalmen (edd. E. OTTO – E. ZENGER) (SBS 192; Stuttgart 2002) 135–172.
- BENDER, C., *Die Sprache des Textilen*. Untersuchungen zu Kleidung und Textilien im Alten Testament (BWANT 177; Stuttgart 2008).
- BERTHELOT, K., *L’“humanité de l’autre homme” dans la pensée juive ancienne* (JSJ.S 87; Leiden 2004).
- BÖCKLER, A., *Gott als Vater im Alten Testament*. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes (Gütersloh 2000).
- BONS, E., *Psalm 31 – Rettung als Paradigma*. Eine synchron-leserorientierte Analyse (FTS 48; Frankfurt a. M. 1996).
- BORGONOVO, G., *La notte e il suo sole*. Luce e tenebre nel Libro di Giobbe (AnBib 135; Roma 1995).
- CLEMENTS, R.E., “יָרַח”, *GLAT* III, 1096–1105.
- CLINES, D.J.A., *Job 21–37* (WBC 18A; Nashville 2006).
- DHORME, E., *Le livre de Job* (Paris 1926).
- EBACH, J., *Streiten mit Gott*. Hiob. Teil 2: Hiob 21–42 (Neukirchen-Vluyn 2005).
- ECO, U., *Lector in fabula*. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi (Milano 1979).
- ENGLJÄHRINGER, K., *Theologie im Streitgespräch*. Studien zur Dynamik der Dialoge des Buches Ijob (SBS 198; Stuttgart 2003).
- FABRY, H.-J., “סֹדֵר”, *GLAT* VI, 98–107.
- FISCHER, G., “Heilendes Gespräch – Beobachtungen zur Kommunikation im Ijobbuch”, *Das Buch Ijob*. Gesamtdeutungen – Einzeltex-te – Zentrale Themen (edd. T. SEIDL – S. ERNST) (ÖBS 31; Frankfurt a. M. 2007) 183–200.
- FREULING, G., “*Wer eine Grube gräbt ...*”. Der Tun-Ergehen-Zusammenhang und sein Wandel in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur (WMANT 102; Neukirchen-Vluyn 2004).
- GRENZER, M., “Die Armenthematik in Ijob 24”, *Das Buch Ijob*. Gesamtdeutungen – Einzeltex-te – Zentrale Themen (edd. T. SEIDL – S. ERNST) (ÖBS 31; Frankfurt a. M. 2007) 229–278.
- GROSS, W., “Parallelismus – Satzgrenzen – Satzteilfolgen in alttestamentlicher Poesie”, *Parallelismus membrorum* (ed. A. WAGNER) (OBO 224; Freiburg [Svizzera] – Göttingen 2007) 29–39.

HAMILTON, M., “Elite Lives: Job 29–31 and Traditional Authority”, *JSOT* 32 (2007) 69–89.

JUNGBLUTH, R., *Im Himmel und auf Erden*. Dimensionen von Königsherrschaft im Alten Testament (BWANT 196; Stuttgart 2011).

KÖHLMOOS, M., *Das Auge Gottes*. Textstrategie im Hiobbuch (FAT 25; Tübingen 1999).

KÖNIG, E., *Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die biblische Literatur komparativisch dargestellt* (Leipzig 1900).

LÉVÊQUE, J., *Job et le drame de la foi* (LD 216; Paris 2007).

MIES, F., *L'espérance de Job* (BETHL 193; Leuven 2006).

———, “La «vie antérieure» de Job: Job 1,1–5 et Job 29–31”, *La Bible en récits*. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur (ed. D. MARGUERAT) (Genève 2005) 276–288.

MÜLLNER, I., “Der Ort des Verstehens. Ijob 28 als Teil der Erkenntnisdiskussion des Ijobbuches”, *Das Buch Ijob*. Gesamtdeutungen – Einzeltexte – Zentrale Themen (edd. T. SEIDL – S. ERNST) (ÖBS 31; Frankfurt a. M. 2007) 57–83.

NEWSOM, C.A., *The Book of Job*. A Contest of Moral Imaginations (Oxford 2003).

OPEL, D., *Hiobs Anspruch und Widerspruch*. Die Herausforderungsreden Hiobs (Hi 29–31) im Kontext frühjüdischer Ethik (WMANT 127; Neukirchen-Vluyn 2010).

PREUSS, H.D., *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur* (Stuttgart 1987).

RIEDE, P., “Der Gerechte wird wachsen wie eine Zeder auf dem Libanon (Ps 92,13) – Pflanzenmetaphorik in den Psalmen”, *Pflanzen und Pflanzensprache in der Bibel* (ed. U. MELL) (Frankfurt a. M. 2006) 51–62.

RÖSEL, M., “Tun-Ergehen-Zusammenhang”, *NeBL* 14/15, 931–934.

RYKEN, L. et al. (edd.), *Dictionary of Biblical Imagery* (Downers Grove – Leicester 1998).

SIFFER-WIEDERHOLD, N., *La présence divine à l'individu d'après le Nouveau Testament* (LD 203; Paris 2005).

STRAUSS, H., *Hiob*. Kapitel 19,1–42,17 (BK.AT 16.2; Neukirchen-Vluyn 2000).

TERRIEN, S., *Job* (CAT XIII; Genève 2005).

WESTERMANN, C., *Der Aufbau des Buches Hiob* (CThM.A 6; Stuttgart 1977).

———, *Lob und Klage in den Psalmen* (Göttingen 1983).