



Istituto avventista
Facoltà di teologia
Laurea in Teologia

I mostri di Giobbe

Uno studio sul Leviathan e sul Behemoth

Ambito disciplinare:
Antico Testamento

Candidato:
Nicholas Schiano

Direttore di tesi:
Prof. Néstor Petruk

Dedicato ai miei cari genitori senza il cui sostegno ora non sarei qui.

Ringrazio il mio amore e il mio Dio per la vicinanza.

Ringrazio anche il mio direttore di tesi per la pazienza ed il prezioso aiuto.

INDICE

Introduzione	4
1. Simboli e mostri. Questioni iniziali	6
1.1. Il simbolismo. Informazioni generali.....	6
1.2. Presentazione dei due mostri	7
1.2.1. Behemoth	8
1.2.1.1. Il nome.....	8
1.2.1.2. Altre presunte attestazioni bibliche	9
1.2.1.3. Interpretazioni sulla natura del Behemoth.....	10
1.2.1.4. Presunti precedenti nel Vicino Oriente.....	13
1.2.2. Leviathan.....	14
1.2.2.1. Il nome.....	14
1.2.2.2. Altre attestazioni bibliche.....	15
1.2.2.3. Interpretazioni sulla natura del Leviathan	19
1.2.2.4. Precedenti nel Vicino Oriente.....	22
1.2.2.5. Il tema del conflitto tra Dio e il mare nell'Antico Testamento.....	24
2. Il contesto letterario di Giobbe	27
2.1. I ketubim	27
2.1.1. Cosa sono e quali sono	27
2.1.2. Notizie storiche e redazionali.....	27
2.1.3. Organizzazione e canone.....	29
2.2. I libri sapienziali	30
2.2.1. Notizie sul canone	30
2.2.2. Cosa sono	31
2.3. Informazioni sul libro di Giobbe.....	31
2.3.1. Autore e datazione.....	33
2.3.2. Genere letterario.....	34
2.3.3. Struttura e contenuto	34
3. Traduzione, analisi lessicale e commento esegetico di Giobbe 40, 41	36
3.1. Introduzione (40:1-14)	36
3.2. Behemoth (40:15-24)	39
3.3. Leviathan (40:25-41:26)	43
3.4. Funzione del Behemoth e del Leviathan in Giobbe 40, 41	59
Conclusioni	62
Bibliografia	63

Introduzione

I mostri. Strane creature dalla oscura e inquietante natura. Arcane figure ispiratrici di svariati sentimenti: fascino e curiosità certamente; forse senso di mistero e di realtà inspiegabili; o perfino una sensazione di impotenza dinanzi alla loro ineluttabile e terribile presenza. La Bibbia non è estranea a questo genere di immagini ma, anzi, si immerge in esse per veicolare i suoi messaggi. Un chiaro esempio di ciò è contenuto nel libro di Giobbe, quando Dio, nel suo secondo discorso (Giobbe 40, 41) presenta queste due entità: il Behemoth e il Leviathan. Nel presente lavoro, di natura soprattutto esegetica, chi scrive tenterà di presentare al meglio queste due figure, così affascinanti seppur poco approfondite in contesti più “popolari” e/o omiletici.

Nel primo capitolo, dopo una breve illustrazione in merito alla natura del simbolo e al linguaggio ad esso connesso, si andranno ad esporre le questioni più introduttive sul Behemoth e sul Leviathan: il significato dietro al loro nome, la loro eventuale presenza in altri scritti veterotestamentari, le principali proposte e interpretazioni e, andando a preferire una delle suddette letture, anche eventuali figure simili nel contesto culturale del Vicino Oriente, che magari possano aver rappresentato un qualche precedente per queste due creature. Nel secondo capitolo, preliminarmente rispetto al terzo, verrà trattato il contesto letterario del libro di Giobbe: dalla prospettiva più ampia dei *ketubim* e dei libri detti “sapienziali”, con cenni sul canone e la sua organizzazione; a quella più specifica di Giobbe, con informazioni introduttive, cenni ai contenuti del libro e la presentazione di una struttura. Nel terzo capitolo, il culmine del lavoro e suo nucleo, si affronterà un’analisi esegetica dei capitoli di Giobbe 40 e 41, proponendo numerosi approfondimenti a partire dall’ebraico, lingua originale del libro. Con questo percorso si spera di poter gettare luce su un argomento, e una realtà biblica, ora soggetta a scarsa investigazione e ad ancor meno interesse, nonché a improbabili teorie sull’effettiva esistenza e/o su presunte origini preistoriche dei due mostri, da parte di realtà popolari e pigri approcci di lettura eccessivamente letterali.

Ora si consenta a chi scrive qualche precisazione sul lavoro. Innanzitutto, chi scrive si prende la libertà di aggiungere, quando lo ritiene necessario, delle parentesi quadre all’interno delle citazioni (bibliche e non); tuttavia esse non vanno a compromettere l’integrità delle citazioni in sé. Inoltre, genericamente, il corsivo utilizzato nelle citazioni è proprio e originale del testo citato (così anche nelle citazioni bibliche della Diodati e Nuova Diodati), ad eccezione delle citazioni tratte dall’interlineare di R. Reggi, dove le parentesi tonde sono sostituite dal corsivo, per motivazioni estetiche, allo scopo di indicare i passaggi testuali assenti in ebraico

ma aggiunti nella traduzione. La stessa regola vale per i passaggi in corsivo presenti nella traduzione svolta e proposta da chi scrive. In merito alle traduzioni, i testi citati dall'inglese (o altra lingua, come spagnolo o francese) vengono da chi scrive spesso tradotti in italiano con l'ausilio di Google Traduttore. Nel lavoro sono prese in considerazione traduzioni bibliche anche inglesi (es. la King James Version, o la New American Standard Bible) e francesi (es. la Bible de Jerusalem, o la Traduction Oecuménique de la Bible), oltre che qualche cenno alla traduzione greca dei Settanta e alla Vulgata latina, ma di certo chi scrive ha ritenuto di privilegiare lo spazio dedicato a traduzioni italiane (come la traduzione della Conferenza Episcopale Italiana, la Diodati e Nuova Diodati, la Riveduta e Nuova Riveduta), poiché più vicine al contesto accademico e comunitario italiano a cui il lavoro si rivolge. La traduzione della Riveduta corrisponde alla sua versione del 2020, e la Nuova Riveduta a quella del 2006; mentre quella della Conferenza Episcopale Italiana corrisponde alla sua versione del 2008, a meno che non venga precisato altrimenti. All'interno del testo si farà ricorso ad abbreviazioni per semplificare il lavoro e la lettura: ad esempio, la traduzione della Conferenza Episcopale Italiana è stata riportata convenzionalmente come CEI; la King James Version come KJV; la New American Standard Bible come NAS; la Traduction Oecuménique de la Bible come TOB; la Bible de Jerusalem come BDJ; Diodati e Nuova Diodati come D e ND; Riveduta e Nuova Riveduta come R e NR; la traduzione italiana in lingua corrente come TILC; la Biblia Hebraica Stuttgartensia come BHS; la traduzione dei Settanta come LXX; la Keilalphabetische Texte aus Ugarit (il testo standard di riferimento per i testi cuneiformi ugaritici, di M. Dietrich, O. Loretz e J. Sanmartín) come KTU. Riguardo ai termini e le espressioni in ebraico (ed eventualmente anche in greco), chi scrive ha proposto una libera traslitterazione quanto più accurata, ma solo per i termini singoli, non per le frasi. Un'ultima precisazione va posta in merito al conteggio dei versetti in Giobbe 40, 41. A seconda che una traduzione scelga di affidarsi alla traduzione dei LXX o al testo masoretico, i capp. 40, 41 di Giobbe vengono suddivisi diversamente. Nello specifico il cap. 40 può avere 24 o 32 versetti; il cap. 41 può avere 26 o 34 versetti. A seconda della versione, i passaggi riguardanti il Leviathan possono essere riportati interamente nel cap. 41, del tutto separati così da quelli sul Behemoth (D, ND), oppure solo parzialmente (R, NR, CEI). Chi scrive ha ritenuto di basarsi sull'organizzazione delle versioni NR e CEI.

1. Simboli e mostri. Questioni iniziali

1.1. Il simbolismo. Informazioni generali

Non sarebbe possibile parlare ed approfondire l'argomento della presente tesi senza compiere menzione di un tema fondante: il simbolo, o meglio, la natura e l'uso del linguaggio simbolico all'interno del contesto biblico veterotestamentario.

Il termine «simbolo» deriva dal latino. *symbolus* e *symbolum*, a sua volta dal greco σύμβολον (*súmbolon*), ovvero “accostamento”, “segno di riconoscimento”; σύμβολον deriverebbe poi dal verbo συμβάλλω (*sumbállō*), cioè “mettere insieme”, “far coincidere” (composto da σύν, “insieme”, e βάλλω, “gettare”)¹. Il simbolo può essere definito nel seguente modo:

oggetto o evento naturale di carattere immaginoso che per la sua natura o forma evoca un naturale riferimento (in un dato gruppo sociale) con qualcosa di astratto o di assente².

Si tratterebbe quindi di un elemento (nel nostro caso, letterario e teologico) la cui natura fantasiosa rimanda ad un altro elemento non presente o altrettanto intangibile. Tenendo presente una forma letteraria simile, quale il segno, il simbolo si differenzia da esso in quanto portatore di significazione in sé stesso, a differenza del segno che ne fa solo un riferimento. Tuttavia, come lo stesso P. Ricoeur afferma, «La frontiera tra simboli, metafore, allegorie, emblemi, insegne, blasoni e sigilli è continuamente violata»³, indicando così la difficoltà nello stabilire confini precisi tra queste forme⁴. Spesso impossibile (o sconveniente) da razionalizzare, il simbolo si manifesta con grande impatto, anche più della realtà stessa, ed è sempre legato ad un ampio sistema di relazioni di significazioni. Inoltre, esso è dinamico e schematizzarlo significherebbe snaturarlo. Il simbolo presenta una natura ambigua, e deve essere legato ad un dato sistema limitato, ad un contesto, fuori dal quale esso perde di efficacia⁵. Nell'ermeneutica, al simbolo spesso corrisponde un'interpretazione, al fine di renderne chiaro il senso. Ma Ricoeur sostiene uno scopo leggermente diverso dell'interpretazione, cioè svelare più significati: non un solo rigido senso, ma una pluralità di sensi⁶. Egli scrive:

¹ Cfr. «Simbolo», in *Treccani*, <https://www.treccani.it/vocabolario/simbolo/>, consultato il 14/08/2024.

² *Dictionnaire Robert*, cit. in D. Miquel, *Breve trattato di teologia simbolica*, Brescia, Queriniana, 1989, p. 8.

³ P. Ricoeur, cit. in D. Miquel, *op. cit.*, p. 10.

⁴ Cfr. D. Miquel, *op. cit.*, pp. 9, 10.

⁵ Cfr. *Idem*, pp. 11-15.

⁶ Cfr. «Hermeneutics», in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/hermeneutics/>, consultato il 16/08/2024.

L'interpretazione [...] è il lavoro del pensiero che consiste nel decifrare il significato nascosto nel significato apparente, nello svelare livelli di significato impliciti nel significato letterale⁷.

L'uso della simbologia ha fatto parte degli usi e costumi umani fin dalle sue origini, per poter rappresentare realtà primordiali (simbolismo "cosmico"⁸) e spirituali, oltre a desideri e idee⁹. Il simbolo ha occupato un grande e privilegiato spazio all'interno della tradizione religiosa (ebraica e non), dagli scritti sacri alla sfera liturgica e delle immagini. Il filosofo Giamblico ne afferma l'importanza in ambito religioso come tramite per realtà divine. Tutto della realtà religiosa è imbevuto di simboli: «Infatti, il linguaggio religioso, mistico o liturgico, non può essere altro che un linguaggio simbolico»¹⁰. La teologia moderna tende ad accantonare la realtà simbolica, ma il simbolo aiuta a mettersi in contatto con realtà non necessariamente razionalizzabili o dall'immediata comprensione. La stessa figura di Dio occupa un posto nell'inconscio umano tramite simboli.

Il simbolo è ben presente all'interno delle Scritture, come negli scritti profetici, in cui è l'osservazione della realtà stessa ad ispirare similitudini ed immagini sviluppate (cfr. Geremia i:11-14; 18:1-8; 24:1-10) Negli scritti sapienziali, invece, è la tradizione letteraria degli autori ad influenzare le similitudini (cfr. Proverbi 1:8, 9; 5:3, 4; 8:19; 19:12; 27:8, 17)¹¹. All'interno delle Scritture, ci possono essere numerose immagini e simboli per riferirsi a diverse realtà spirituali. Ad esempio, Dio stesso, nonostante la proibizione di qualsivoglia rappresentazione iconografica (cfr. Deuteronomio 4:15, 16), è una figura che viene espressa tramite una ricca simbologia¹², così come altre figure e tematiche, come l'uomo, il peccato¹³ o il diavolo¹⁴.

1.2. Presentazione dei due mostri

I mostri sono terribili entità capaci di scuotere e inquietare l'animo, ma anche di affascinare, nel loro suggestivo essere, carico di significato. Nelle Scritture ci sono molti mostri, sia in contesto veterotestamentario (come le creature bestiali delle visioni di Daniele; cfr. Daniele 7) che neotestamentario (come le entità demoniache del racconto apocalittico; cfr.

⁷ P. Ricoeur, *Existence and Hermeneutics*, cit. in «Hermeneutics», cit., consultato il 16/08/2024.

⁸ Cfr. «Hermeneutics», cit., consultato il 16/08/2024.

⁹ Cfr. C.A. Bernard, *Teologia simbolica*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1984, p. 23.

¹⁰ D. Miquel, *op. cit.*, p. 19.

¹¹ Cfr. *Idem*, pp. 19-22.

¹² Cfr. *Idem*, p. 33.

¹³ Cfr. *Idem*, pp. 91-95.

¹⁴ Cfr. *Idem*, p. 101.

Apocalisse 12, 13). Ma nel presente elaborato si vuole concentrare l'attenzione su due esseri specifici, il Behemoth e il Leviathan, descritti entrambi nel libro di Giobbe (cfr. Giobbe 40, 41) e, nel caso del Leviathan, anche in altri passi dell'Antico Testamento (cfr. Salmi 74:14; 104:26; Isaia 27:1; Giobbe 3:8). Di seguito, si andranno a esaminare gli aspetti più generali di queste due creature.

1.2.1. Behemoth

1.2.1.1. Il nome

Della creatura chiamata Behemoth si riscontra una sola citazione certa nella Bibbia, in Giobbe 40:15, e la sua descrizione si trova in 40:15-24. Il termine ebraico בְּהֵמוֹת (*bəhēmōt*¹⁵) è in realtà il plurale del sostantivo femminile בְּהֵמָה (*bəhēmāh*¹⁶), che sta per “bestia”, “belva”. Tuttavia, qui appare come nome proprio¹⁷: si tratterebbe di un antico uso di desinenza singolare¹⁸, o forse di un plurale maiestatico¹⁹, un plurale intensivo, per via del fatto che, in questa descrizione che ne fa il libro di Giobbe, ogni forma grammaticale riferita al Behemoth è maschile singolare²⁰. Diverse fonti lo identificano con l'ippopotamo²¹, nonché molte traduzioni (R, NR, CEI, D, TILC). Alcune versioni ricorrono al termine originale ebraico «behemoth», come la ND, la KJV, la NAS e la BDJ, come anche la Vulgata latina, così mantenendo invece il riferimento ad una bestia straordinaria e non comune. Nella traduzione dei LXX, il termine utilizzato è θηρίον (*thērion*), ovvero “bestia”, “animale selvatico”²². Un'altra traduzione, quella della TOB francese, opta per «Bestial», cioè “bestiale”.

¹⁵ Cfr. «בְּהֵמוֹת», in E. Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, Israel, Carta Jerusalem, 1987, p. 65.

¹⁶ Cfr. «בְּהֵמָה», in L.A. Schökel, *Dizionario di ebraico biblico*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2013, p. 92.

¹⁷ Cfr. F.I. Andersen, *Job. An Introduction and Commentary*, (Tyndale Old Testament Commentaries, 14), Leicester, Inter-Varsity Press, 2008, p. 289.

¹⁸ Cfr. G. Ravasi, *Il libro di Giobbe*, Bologna, EDB, 2019, p. 91.

¹⁹ Cfr. «Bēhēmōt», in AA.VV., *Enciclopedia della Bibbia (A-B)*, (Enciclopedia della Bibbia, 1), Torino, Elledici, 1969, p. 1134.

²⁰ Cfr. B.F. Batto, «Behemoth, בְּהֵמוֹת», in K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst (a cura di), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible (Second Edition)*, Leiden, Brill, 1999, p. 165.

²¹ Cfr. «Bēhēmōt», in AA.VV., *Enciclopedia della Bibbia (A-B)*, cit., p. 1134; C. Wau, «Ippopotamo», in AA.VV., *Enciclopedia della Bibbia (H-M)*, (Enciclopedia della Bibbia, 4), Torino, Elledici, 1969, pp. 363, 364; E.G. Hirsch, K. Kohler, S. Schechter, I. Broydé, «Leviathan and Behemoth», in *Jewish Encyclopedia*, <https://jewishencyclopedia.com/articles/13363-sea-monster>, consultato il 10/06/2024; F.I. Andersen, *op. cit.*, pp. 288, 289.

²² Cfr. «θηρίον», in F.W. Danker, *The Concise Greek-English Lexicon of the New Testament*, Chicago, University of Chicago, 2009, p. 170.

1.2.1.2. Altre presunte attestazioni bibliche

Come già detto, l'unica citazione certa di questa bestia è in Giobbe 40:15. Tuttavia, ci sono altri testi dell'Antico Testamento in cui il termine appare, anche se in modo poco chiaro, senza certezza che si tratti di un'effettiva allusione al mostro, o che invece voglia solamente intendere il generico bestiame (femminile plurale). Questi testi sarebbero: Deuteronomio 32:24; Isaia 30:6; Giobbe 12:7; Salmo 73:22²³.

In Deuteronomio 32:34, durante il cantico di Mosè, il Signore invia dei castighi contro il popolo disubbidiente, tra cui «le zanne delle belve» (NR), dall'ebraico שֵׁן-בְּהֵמוֹת. Si potrebbero azzardare delle speculazioni, sul fatto che Dio mandi come punizione la violenza del Behemoth su un popolo trasgressivo, ma in realtà si tratta di una proposta poco convincente. O ancora, un esempio più interessante lo si trova in Isaia 30:6 che, secondo alcune traduzioni (CEI, ND), pronuncerebbe un «oracolo sulle bestie del Negheb» (CEI), dall'ebraico מִשָּׂא בְּהֵמוֹת נֶגֶב. Qui il popolo di Giuda verrebbe chiamato «bestie», o addirittura «Behemoth», per via del suo atto di rivolgersi all'Egitto per un'alleanza da Dio non voluta. Un altro esempio intrigante si trova nel Salmo 73:22, in cui il salmista descrive l'ingiusta ed effimera serenità degli empi; tuttavia, all'autore è capitato di nutrire dell'invidia verso simile condizione apparentemente tranquilla. Egli si presenta davanti a Dio con una critica verso sé stesso, definendosi ignorante e stupido, come בְּהֵמוֹת (*bəhēmōt*). È interessante notare che, se considerato valido questo presunto riferimento, sarebbe un altro testo in cui si discute dello stato dei malvagi, in modo non così dissimile dal libro di Giobbe, nel quale il Behemoth viene descritto attentamente (dei contenuti del libro di Giobbe se ne parlerà in seguito, nel secondo e terzo capitolo della presente tesi). E rimanendo in Giobbe, in 12:7, durante il primo giro di interventi del dibattito tra Giobbe ed i suoi tre amici, il sofferente protagonista provoca i suoi contendenti, dichiarando di conoscere bene la potenza del Signore e la sua potestà su tutto il creato; dichiara inoltre che tutti ne sono a conoscenza, anche *bəhēmōt*, intendendo l'unica creatura o le belve generiche. Tuttavia, anche quest'ultimo esempio è poco persuasivo²⁴. Altri testi in cui compare il termine, ma in senso di bestiame, sono Genesi 1:24 (in forma singolare), Salmo 50:10 e Abacuc 2:17.

²³ Cfr. B.F. Batto, «Behemoth, בְּהֵמוֹת», in K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst (a cura di), *op. cit.*, p. 168.

²⁴ *Ibidem*.

1.2.1.3. Interpretazioni sulla natura del Behemoth

Sono state fatte e sostenute diverse proposte sulla natura del Behemoth e la sua identificazione. Una prima soluzione sarebbe quella di riconoscerlo come un animale reale, esistente. Si è già detto di come diverse fonti lo riconoscano come un ippopotamo²⁵ (come anche molte traduzioni; cfr. R, NR, CEI, D, TILC), un bufalo d'acqua (Couroyer)²⁶, o un coccodrillo (R. Driver)²⁷, o perfino un elefante²⁸ e un rinoceronte²⁹. Tuttavia, la possibilità più sostenuta è che si tratti dell'ippopotamo, come proposto inizialmente da S. Bochart nel suo *Hierozoicon*³⁰. Anche Jablonski, per confermare tale identificazione, propone un certo termine egizio, *p-ehe-mu*, dal quale deriverebbe *bāhēmōt* e che sarebbe traducibile con “bue d'acqua”; tuttavia, questo termine non sembra esistere, così come tale collegamento etimologico³¹. Altre argomentazioni si basano sulla caratterizzazione “anfibia” del Behemoth, affine alla terra come all'acqua (cfr. Giobbe 40:21-23), o sui simili metodi per catturarlo (cfr. 40:24)³². E ancora, la sua natura erbivora, la descrizione del suo corpo, l'habitat descritto, sono tutti argomenti interessanti³³. Tuttavia, l'uccisione dell'ippopotamo è stata cosa possibile per mano degli egizi, mentre il testo di Giobbe descrive un animale impossibile da sopraffare; inoltre, una simile descrizione di un animale reale sembrerebbe avvalersi di metafore, un linguaggio iperbolico, come anche di una scarsa conoscenza da parte dell'autore³⁴, poiché sembra che la descrizione che ne viene fatta non ritragga davvero un ippopotamo, ma una bestia diversa e fuori dal comune³⁵. Un'altra criticità di questa teoria dell'ippopotamo sta nel seguente quesito: perché Dio coinvolge un semplice animale per affrontare il grande tema della propria giustizia? Un ippopotamo non sembrerebbe avere nulla a che fare con il modo in cui il Signore amministra il creato, magari a volte permettendo

²⁵ Cfr. «Bēhēmōt», in AA.VV., *Enciclopedia della Bibbia (A-B)*, cit., p. 1134; C. Wau, «Ippopotamo», in AA.VV., *Enciclopedia della Bibbia (H-M)*, cit., pp. 363, 364; E.G. Hirsch, K. Kohler, S. Schechter, I. Broydé, *art. cit.*, consultato il 10/06/2024; F.I. Andersen, *op. cit.*, pp. 288, 289.

²⁶ Cfr. B.F. Batto, «Behemoth, בְּהֵמוֹת», in K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst (a cura di), *op. cit.*, p. 167.

²⁷ Cfr. C. Wau, «Ippopotamo», in AA.VV., *Enciclopedia della Bibbia (H-M)*, cit., p. 364.

²⁸ Cfr. B.F. Batto, «Behemoth, בְּהֵמוֹת», in K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst (a cura di), *op. cit.*, p. 166.

²⁹ Cfr. R.A. López, «The Meaning of “Behemoth” and “Leviathan” in Job», in *Bibliotheca Sacra*, October-December 2016, n. 173, pp. 404.

³⁰ Cfr. E.G. Hirsch, K. Kohler, S. Schechter, I. Broydé, *art. cit.*, consultato il 12/06/2024.

³¹ Cfr. *Ibidem*.

³² Cfr. B.F. Batto, «Behemoth, בְּהֵמוֹת», in K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst (a cura di), *op. cit.*, p. 166.

³³ Cfr. R.A. López, *art. cit.*, pp. 406.

³⁴ Cfr. *Idem*, pp. 407, 408.

³⁵ Cfr. E. Ortlund, *Piercing Leviathan. God's Defeat of Evil in the Book of Job*, (New Studies in Biblical Theology, 56), Downers Grove, Inter-Varsity Press, 2021, EPUB, Ch. 4, par. «Possible Interpretations of Behemoth and Leviathan».

perfino al male di prosperare (come la vicenda di Giobbe potrebbe suggerire). Inoltre, perché mai Giobbe dovrebbe pentirsi subito dopo la visione di questi animali tanto comuni, quando non ha mostrato lo stesso atteggiamento per i discorsi precedenti di Dio (Giobbe 38, 39), tanto ricchi di immagini animali?³⁶ Altre proposte vorrebbero il Behemoth (e così anche il Leviathan) come un animale realmente esistito in antichità, come un dinosauro estintosi nel diluvio (D.T. Gish), proposta generalmente scartata dagli studiosi³⁷.

Una seconda opzione è quella di considerare l'esistenza del Behemoth come una pura invenzione. Potrebbe essere una creazione letteraria, un'allegoria, un simbolo, espresso con lo scopo di trasmettere un messaggio al povero Giobbe e al lettore (N.H. Habel, K. Wilson, anche se in modo diverso); o ancora, un'interpretazione errata del testo, poiché esso si riferirebbe solamente al Leviathan (N.H. Tur-Sinai), o ad un solo mostro chiamato in più modi (Ruprecht, Fuchs). Insomma, il Behemoth non sarebbe mai esistito, né nel mondo animale né nella realtà culturale³⁸. Meritevole di citazione è la proposta secondo cui i due mostri non sarebbero che allegorie per realtà storiche: nello specifico, il Behemoth rappresenterebbe l'errante popolo di Giuda, il quale raggiunge l'Assiria (il Leviathan) nel VIII sec. a.C.³⁹ (Wolfers, che si basa su un'interpretazione del Salmo 73:22 e di Isaia 30:6⁴⁰); o perfino la potenza distruttrice e pericolosamente incombente della Mesopotamia (per via della presenza dei due fiumi Tigri ed Eufrate, in cui viveva l'ippopotamo)⁴¹. Ma considerare i mostri come nazioni, magari anche generiche potenze storiche ostili a Dio e a Israele (A. Heidel), non spiega il perché del nome *bahēmōt*, né la complessità propria dell'immagine dei mostri e, perciò, viene considerata una debole interpretazione⁴².

Una terza possibilità, la quale presenta delle argomentazioni interessanti e convincenti, è quella di ritenerlo un animale fisico, reale (come un ippopotamo), ma descritto in termini mitologici, sovrannaturali e iperbolici (R. Gordis, R.L. Alden)⁴³. Coloro che vogliono ritenerlo una rappresentazione poeticamente esagerata di un effettivo animale, possono fondare le proprie argomentazioni anche sul genere letterario del discorso in Giobbe (cfr. 40:15-24), per l'appunto poetico, il quale presenta simili immagini anche nel primo discorso di Dio (capp. 38, 39). E, dati tali discorsi, la lettura naturalistica dell'ippopotamo troverebbe

³⁶ Cfr. E. Ortlund, *op. cit.*, Ch. 4, par. «Possible Interpretations of Behemoth and Leviathan».

³⁷ Cfr. R.A. López, *art. cit.*, p. 404.

³⁸ Cfr. B.F. Batto, «Behemoth, בְּהֵמוֹת», in K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst (a cura di), *op. cit.*, p. 167.

³⁹ Cfr. *Ibidem*.

⁴⁰ Cfr. R.A. López, *art. cit.*, p. 408.

⁴¹ Cfr. G. Ravasi, *Il libro di Giobbe*, *op. cit.*, p. 93.

⁴² Cfr. R.A. López, *art. cit.*, p. 409.

⁴³ Cfr. *Idem*, pp. 415, 416.

giustificazione e appoggio nella descrizione poetica di altri animali, comuni e normali (38:39-39:30), cosicché il primo ricevente del messaggio potesse comprenderne al meglio i versi⁴⁴. Tuttavia, questo non spiega il perché delle tre parti del discorso (introduzione, Behemoth e Leviathan), la cui terza parte, quella sul Leviathan, è più lunga delle altre, nonché di qualsiasi altro animale mai descritto nell'Antico Testamento, e solamente per un semplice animale, magari un coccodrillo⁴⁵. Inoltre, l'argomento sul linguaggio poetico nel primo discorso di Dio non convince universalmente: il linguaggio utilizzato in Giobbe 38, 39, seppur poetico, non può ritenersi paragonabile alla descrizione, ad esempio, del Leviathan che, pur volendo ritenerlo un coccodrillo, viene presentato come un drago sputafuoco⁴⁶. Ma a proposito del Leviathan verranno date altre nozioni in seguito, nello spazio ad esso dedicato.

Una quarta opzione, molto interessante per chi scrive, vede il Behemoth (insieme al Leviathan) trasformarsi in un concetto allegorico, rappresentante la realtà del male (o addirittura Satana, per quanto riguarda il Leviathan). E si tratterebbe certamente di una risposta coerente a Giobbe, il quale accusa Dio del male nel mondo, delle ingiustizie, ma che in realtà sono sotto il suo controllo. Tuttavia, questo non spiega il perché il Behemoth venga descritto come una creazione di Dio, il che risulterebbe impossibile e controverso se esso venisse interpretato come una metafora del male⁴⁷.

Un'ultima quinta possibilità, ma non per importanza, vuole il Behemoth come una figura mitica, dal retaggio mitologico (Gunkel, Pope, Wakeman, J. Day). A cominciare dagli studi di Gunkel, alla fine del XIX sec., e dall'influente contributo di Pope, è stato proposto un collegamento tra le descrizioni di Giobbe 40:15-24 e la mitologia ugaritica⁴⁸. Inoltre, coloro che preferiscono appunto identificarlo come un mostro mitologico, potrebbero basarsi su diverse argomentazioni, a cominciare dal nome femminile plurale *ḥāhēmōt*, identificandolo quindi come un'antica forma femminile singolare, qui indicante dunque una belva suprema, la bestia tra le bestie, imponente e pericolosa⁴⁹. In effetti, come già detto, tutte le forme grammaticali che si riferiscono a *ḥāhēmōt* sono maschili singolari e, dopotutto, il termine è usato come nome proprio in Giobbe 40:15-24. La teoria mitologica ha riscosso un notevole successo ma, sebbene per il Leviathan esistano prove extrabibliche ben più corpose e

⁴⁴ Cfr. F.I. Andersen, *op. cit.*, pp. 288, 289.

⁴⁵ Cfr. R.A. López, *art. cit.*, p. 416.

⁴⁶ Cfr. *Idem*, p. 414.

⁴⁷ Cfr. R.A. López, *op.cit.*, pp. 416-418.

⁴⁸ Cfr. B.F. Batto, «Behemoth, בְּהֵמוֹת», in K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst (a cura di), *op. cit.*, pp. 167, 168.

⁴⁹ Cfr. G. Ravasi, *op. cit.*, pp. 91, 92.

complesse su un retaggio mitico, lo stesso non si può dire del Behemoth, che invece rimane un elemento più nebuloso e meno sostenuto⁵⁰.

Com'è evidente, ogni proposta ha le sue possibili criticità. Indubbiamente il dibattito è ancora aperto e risulta impossibile chiuderlo con queste nozioni meramente introduttive. Tuttavia, chi scrive si trova a preferire l'opzione mitologica (l'ultima qui enunciata), secondo cui il mostro chiamato Behemoth presenti un retaggio mitologico distinto; o perlomeno la terza opzione, secondo cui sarebbe un animale reale ma descritto in termini iperbolici, mitici. In entrambi i casi, l'elemento mitologico non è da escludere. Tuttavia, l'immagine del Behemoth viene utilizzata in Giobbe 40:15-24 con scopi che verranno meglio trattati nel terzo capitolo. Di seguito verranno presentati i precedenti del Behemoth, o almeno delle sue presunte origini mitiche.

1.2.1.4. Presunti precedenti nel Vicino Oriente

Tenendo presente di quanto su riportato, si andranno ad enunciare i principali e presunti precedenti della creatura Behemoth nel contesto culturale del Vicino Oriente.

Innanzitutto, va detto che non esistono precedenti testuali extrabiblici di un mostro chiamato letteralmente Behemoth⁵¹. Tuttavia, diverse interessanti proposte sono state avanzate per trovare e attribuire un retaggio mitologico al mostro. Ad esempio, Keel (insieme a Ruprecht e Kubina⁵²) sostiene l'interpretazione naturalistica (Behemoth = ippopotamo), ma con una influenza mitologica egizia: sulla base di alcune fonti iconografiche, egli compara il Behemoth con l'immagine dell'ippopotamo rosso corrispondente al dio Seth, nemico mortale del dio Horus⁵³ e rappresentazione del male primordiale in opposizione al creatore⁵⁴. Perciò, anche la descrizione delle sue ossa come «tubi di bronzo» (cfr. Giobbe 40:18) sarebbe paragonabile a quella delle «ossa di Seth», di cui si ha riscontro nei testi delle piramidi e da altre fonti⁵⁵.

E ancora, Fuchs sostiene l'opzione della non esistenza del Behemoth, come anche del Leviathan, considerandoli un unico mostro del caos: secondo questa proposta, la prima parte

⁵⁰ Cfr. R.A. López, *art. cit.*, pp. 414, 415.

⁵¹ Cfr. *Idem*, p. 414.

⁵² Cfr. K. van der Toorn, «Seth», in K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst (a cura di), *op. cit.*, p. 748.

⁵³ Cfr. B.F. Batto, «Behemoth, בְּהֵמוֹת», in K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst (a cura di), *op. cit.*, p. 166.

⁵⁴ Cfr. *Idem*, p. 167.

⁵⁵ Cfr. K. van der Toorn, «Seth», in K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst (a cura di), *op. cit.*, p. 748.

del discorso in Giobbe 40, 41, sarebbe dedicata a questa rappresentazione animalesca simile ad un ippopotamo, tranquillo e per nulla minaccioso, incarnando il complesso senso dell'immagine dell'ippopotamo nella mitologia egizia. Infatti, nella cultura del Nilo, l'ippopotamo rappresenta sia la calma e protettiva madre terra che il caos divoratore⁵⁶.

Un'altra teoria vuole le origini culturali del Behemoth collegate al mito ugaritico. Pope si interessa ad una creatura, presente nel mito di Baal come affiancata a *ltn* (Lotan, interpretato come il corrispondente del Leviathan). Essa viene citata come '*gi il 'tk*', "il toro furioso di El", o anche "il vitello di El, Atik"; un altro nome è *arš*, quindi Arshu⁵⁷ (o Arsh⁵⁸). Come Pope, anche Wakeman propone la stessa connessione⁵⁹. Anche J. Day sottolinea la doppia citazione del medesimo mostro, dalle fattezze di un bue, al fianco del mostro marino⁶⁰. La divinità ugaritica Anat afferma di aver sconfitto le due creature (*KTU* 1.3 iii:43-44), entrambe apparentemente acquatiche, o comunque affini all'acqua e al mare (*KTU* 1.6 vi:51-53)⁶¹. Un'ulteriore connessione potrebbe esistere anche con il mito sumero-accadico: nell'epopea di Gilgamesh (tavola VI⁶²), Enkidu e Gilgamesh abbattano il "toro del cielo"⁶³, inviato dalla dea Ishtar per uccidere Gilgamesh, colpevole di averla rifiutata⁶⁴.

1.2.2. Leviathan

1.2.2.1. Il nome

Il termine לִוְיָתָן (*liwyātān*⁶⁵) ricorre 6 volte nella Bibbia⁶⁶ e la sua descrizione più lunga ed esaustiva si trova in Giobbe 40:25-41:26. Il significato del suo nome sarebbe "tortuoso"⁶⁷, o anche "colui che si attorciglia", "colui che è simile ad una ghirlanda", "il circolare", derivante da una radice semitica *lwy* (da cui i termini *lawiyā* in arabo e *liwyā* in ebraico)⁶⁸.

⁵⁶ Cfr. B.F. Batto, «Behemoth, בְּהֵמוֹת», in K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst (a cura di), *op. cit.*, p. 167.

⁵⁷ Cfr. *Idem*, p. 168.

⁵⁸ Cfr. R.A. López, *art. cit.*, p. 410.

⁵⁹ Cfr. B.F. Batto, «Behemoth, בְּהֵמוֹת», in K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst (a cura di), *op. cit.*, p. 168.

⁶⁰ Cfr. R.A. López, *art. cit.*, p. 410.

⁶¹ Cfr. B.F. Batto, «Behemoth, בְּהֵמוֹת», in K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst (a cura di), *op. cit.*, p. 168.

⁶² Cfr. A. George, *The Epic of Gilgamesh. A New Translation*, London, Penguin, 1999, p. 47.

⁶³ Cfr. R.A. López, *art. cit.*, pp. 410, 411.

⁶⁴ Cfr. A. George, *op. cit.*, p. 47.

⁶⁵ Cfr. «לִוְיָתָן», in E. Klein, *op. cit.*, p. 296.

⁶⁶ Cfr. C. Uehlinger, «Leviathan, לִוְיָתָן», in K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst (a cura di), *op. cit.*, p. 512.

⁶⁷ Cfr. «לִוְיָתָן», in E. Klein, *op. cit.*, p. 296.

⁶⁸ Cfr. C. Uehlinger, «Leviathan, לִוְיָתָן», in K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst (a cura di), *op. cit.*, p. 511.

Nei testi biblici, il termine *liwyātān* viene utilizzato come un nome proprio⁶⁹. In Giobbe 40:25-41:26 viene definito anche «coccodrillo» in alcune traduzioni (R, NR, TILC), ma generalmente si preferisce conservare il nome Leviathan (o l'italianizzato “Leviatano”, o “Leviatan”) in diverse traduzioni (CEI, D, ND, KJV, NAS, BDJ), e nella Vulgata latina. Tenendo conto di altre preferenze, la francese TOB sceglie «tortueux», ovvero “tortuoso”, conservando così il significato etimologico. La traduzione greca dei LXX sceglie δράκων (*drákōn*), cioè “drago”⁷⁰.

1.2.2.2. Altre attestazioni bibliche

Il passo in Giobbe 40:24-41:26, di cui si parlerà meglio nel terzo capitolo, non è l'unico riguardante il Leviathan. Come già detto, esso viene letteralmente citato per 6 volte nella Bibbia, solo in testi poetici⁷¹: il termine *liwyātān* compare anche nel Salmo 74:14 e 104:26; due volte in Isaia 27:1; e in Giobbe 3:8. In Amos 9:3 e Giobbe 26:13 sono presenti forti allusioni, ma il termine non compare.

Il Salmo 74 viene attribuito ad Asaf (cfr. Salmi 50, 73-83), uno dei leviti che Davide incaricò del servizio canoro nel tabernacolo (cfr. 1Cronache 6:31, 32,39; 15:17-19; 16:4-7, 37; 25:1-9; 2Cronache 5:11-13; 29:30; 35:15; Neemia 12:46). Il salmo esprime un'invocazione di aiuto a Dio da parte d'Israele (vv. 1, 2, 11, 18-23), popolo voluto dal Signore fin dalle sue origini (v. 2) e che ora soffre e si angoscia a causa dei suoi nemici, empì nei confronti dell'Onnipotente (vv. 3-11, 18-23). Asaf esprime preoccupazione per un dubbio domani, ma anche una sorta di fiducia nella potenza e nelle promesse di Dio, da Egli mantenute come in passato così in futuro (vv. 12-17, 20), il cui intervento risolutivo però sembra farsi attendere (vv. 1-3, 10, 11, 18-23). Il salmo rammenta delle opere e dell'autorità del Signore, le quali occupano il cuore centrale del testo (vv. 12-17), facendo anche chiare allusioni alla nascita d'Israele (vv. 2, 12), alla sua salvezza dall'Egitto e nel deserto, ma con allusioni dai tratti mitologici (vv. 13-15), e riferendosi anche all'opera di amministrazione cosmica che Dio compì all'alba del mondo e che continua a compiere (vv. 16, 17). A tal proposito, i vv. 13, 14 uniscono i due scenari (storico e cosmico), ricordando l'evento della partizione del Mar Rosso e mescolando ad esso un'ancestrale lotta (tra Dio e i mostri/il caos) all'alba della

⁶⁹ Cfr. C. Uehlinger, «Leviathan, לִוְיָתָן», in K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst (a cura di), *op. cit.*, p. 511.

⁷⁰ Cfr. «δράκων», in F.W. Danker, *op. cit.*, p. 102.

⁷¹ Cfr. C. Uehlinger, «Leviathan, לִוְיָתָן», in K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst (a cura di), *op. cit.*, p. 513.

creazione, che assume così toni mitici⁷². Appare l'immagine allegorica del mare (יָם, *yām*⁷³) come temibile e infida forza caotica, nella quale dimorano mostruosità marine (da תַּנִּינִי, *tannîn*⁷⁴; cfr. Genesi 1:21; Salmo 148:7) come il Leviathan. Ma nel v. 14 Dio ha sconfitto la creatura, così come le forze del caos⁷⁵: letteralmente “hai fracassato le teste del *liwyātān*, e l'hai dato in pasto alla gente che vive nella natura selvaggia”⁷⁶, anche se nella traduzione dei LXX e in quella della Vulgata, il termine scelto è “drago”⁷⁷. Esistono diverse traduzioni della procedura seguita da Dio per uccidere il Leviathan: «spezzasti la testa al leviatano, lo desti in pasto al popolo del deserto» (NR); o «Tu hai frantumato le teste di Leviatàn, lo hai dato in pasto a un branco di belve.» (CEI); «Al Leviatàn hai spezzato la testa, lo hai dato in pasto ai mostri marini» (CEI 1974; cfr. Salmo 73); o «Tu hai fracassato la testa del Leviatan, l'hai gettato in pasto alla schiera delle fiere»⁷⁸. Tenendo presente che, in questo testo, il termine ebraico ראש (ro'sh), ovvero “testa”, è al plurale (quindi “teste”), qui il Leviathan viene concepito come un unico mostro ma dalla moltitudine di teste, come un'idra⁷⁹. La sconfitta del mostro e il trionfo sul mare – che, come vedremo, sono rappresentazioni del caos primordiale – segnano l'inizio dell'azione creatrice di Dio, della sua amministrazione del cosmo (vv. 15-17)⁸⁰. Ma della valenza e retaggio mitologici del Leviathan, in qualità di agente di caos, si parlerà meglio in seguito.

Il Salmo 104, molto distante dal Salmo 74, è una corposa lode a Dio, un ringraziamento per i suoi doni ma soprattutto una glorificazione del creato, così immenso e perfetto: dai cieli alle acque e al vento (vv. 2-4a), dal fuoco (v. 4b) alla terra, recuperata nonostante la catastrofe del Diluvio, grazie alla misericordia del Signore, la massima podestà sulle forze acquatiche (vv. 5-9); la terra è resa rigogliosa e prospera per mezzo di Lui, così rappresentando una perfetta fonte di sostentamento e rifugio per tutte le forme viventi (vv. 10-18). Egli è dominatore degli alti astri del cielo, stabilendo un ordine nel cosmo, la ciclicità del giorno e della notte, da cui dipendono uomini e animali (vv. 19-23). E con un'ulteriore lode alla grandezza e perfezione del creato tutto (v. 24), si prende in considerazione il potente

⁷² Cfr. A. Weiser, *I Salmi (61-150)*, Brescia, Paideia, 1984, pp. 571, 572.

⁷³ Cfr. «יָם», in L.A. Schökel, *op. cit.*, pp. 342, 343.

⁷⁴ Cfr. «תַּנִּינִי», in L.A. Schökel, *op. cit.*, pp. 902, 903.

⁷⁵ Cfr. C. Uehlinger, «Leviathan, לֵוִיָּאֲתָן», in K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst (a cura di), *op. cit.*, p. 513.

⁷⁶ «Psalm 74. Interlinear Bible», in *Bible Hub*, <https://biblehub.com/interlinear/psalms/74.htm>, consultato il 24/06/2024.

⁷⁷ M. Zappella (a cura di), *Salmi: ebraico, greco, latino, italiano*, (Bibbia ebraica interlineare, 14), Cinisello Balsamo, San Paolo, 2015, pp. 236-237.

⁷⁸ *Idem*, p. 236.

⁷⁹ Cfr. L.A. Schökel, C. Carniti, *I Salmi. Volume secondo*, Roma, Borla, 1993, p. 41.

⁸⁰ Cfr. C. Uehlinger, «Leviathan, לֵוִיָּאֲתָן», in K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst (a cura di), *op. cit.*, p. 513.

elemento marino (vv. 25, 26): qui viene citato anche il Leviathan, stavolta presentato come anch'egli una creatura di Dio, posta negli abissi perché possa gioirne: «là nuota il leviatano che hai creato perché vi si diverta» (NR); «il Leviatàn che tu hai plasmato per giocare con lui» (CEI); «il Leviatàn, che hai plasmato perché in esso [il mare] si diverta (CEI 1974; cfr. Salmo 103); «il Leviathan che plasmasti per giocare in esso [il mare]»⁸¹. Oppure, un'altra possibilità sarebbe quello di ritenere la creazione del Leviathan un atto per il divertimento del Signore stesso: «il Leviatan che hai plasmato per tuo divertimento»⁸²; «il Leviathan che plasmasti per giocare con lui»⁸³. Ad ogni modo, ciò che emerge è che il Leviathan non è più avvertito come una minaccia: presentato altrove come un terribile mostro, una forza caotica, rappresentazione dell'abisso primordiale⁸⁴, qui appare come una figura quasi innocente e giocosa⁸⁵. In questa visione monoteistica, non importa quanto minaccioso e terribile sia una particolare entità mitologica: il salmo la classifica come un'opera di Dio, una sua creatura e, come ogni altra cosa, è una manifestazione della sua saggezza⁸⁶; è anch'essa dipendente dal Signore e deve sottostare alla sua assoluta sovranità⁸⁷.

Mentre il Salmo 74 descrive un contesto di conflitto primordiale tra Dio e le forze del caos, in Isaia 27:1 è riportata un'anticipazione del giudizio escatologico. I giusti sono chiamati a trovare un rifugio sicuro mentre Dio si occupa della punizione per gli empi e la sconfitta del male (Isaia 26:20-27:1). Come rappresentazione di ciò, il Signore abbatte con la sua spada il Leviathan, mostruoso serpente delle profondità marine («ucciderà il mostro che è nel mare», NR). Qui esso, citato due volte, viene chiamato «serpente guizzante» e «serpente tortuoso» (CEI), o «agile serpente» (NR), dati gli aggettivi ebraici בָּרִיחַ (*bārîaḥ*, “sfuggente”, “guizzante”⁸⁸) e עֲקָלְתֹן (*‘āqallātōn*, “tortuoso”, “sinuoso”⁸⁹, un *hapax legomenon* nella Bibbia⁹⁰). Il fatto che la sconfitta del Leviathan segni l'inizio di tempi di abbondanza per Israele (v. 2), implica che il mostro «funziona anche qui come metafora di un'entità storico-politica, senza nome ma identificata con il mero caos»⁹¹.

⁸¹ Cfr. L.A. Schökel, C. Carniti, *op. cit.*, p. 433.

⁸² M. Zappella (a cura di), *op. cit.*, p. 342.

⁸³ Cfr. L.A. Schökel, C. Carniti, *op. cit.*, p. 433.

⁸⁴ Cfr. A. Weiser, *op. cit.*, pp. 736, 737.

⁸⁵ Cfr. L.A. Schökel, C. Carniti, *op. cit.*, p. 434.

⁸⁶ Cfr. J.L. Mays, *Salmi*, Torino, Claudiana, 2010, pp. 369, 370.

⁸⁷ Cfr. C. Uehlinger, «Leviathan, לֵוִיָּתָן», in K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst (a cura di), *op. cit.*, p. 514.

⁸⁸ Cfr. «בָּרִיחַ», in L.A. Schökel, *op. cit.*, p. 130.

⁸⁹ Cfr. «עֲקָלְתֹן», in L.A. Schökel, *op. cit.*, p. 651.

⁹⁰ Cfr. «עֲקָלְתֹן», in E. Klein, *op. cit.*, p. 482.

⁹¹ Cfr. C. Uehlinger, «Leviathan, לֵוִיָּתָן», in K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst (a cura di), *op. cit.*, p. 514.

In Giobbe 3 ci troviamo all'inizio del dibattito tra Giobbe e i suoi amici, durante il primo intervento del sofferente protagonista. Egli, colpito in tutto ciò che possedeva e privato della salute, maledice aspramente il giorno della sua nascita. A questo punto, dopo alcuni lamenti, nel v. 8 Giobbe chiama in causa quelli che sembrano strani rituali magici: la notte in cui è nato deve essere maledetta da «quei che maledicono i giorni» e che «sono esperti nell'evocare il drago» (NR), che però in ebraico è *liwyāṭān*. Si suppone un riferimento a «poteri oscuri per manipolare i fenomeni celesti, in modo che l'antico drago del caos provochi un'eclissi»⁹² e di simili rituali e incantesimi si riscontrerebbe una traccia anche in recipienti ebraico-aramaici tardivi⁹³. Da notare la somiglianza tra la parola יוֹם (*yōm*, “giorno”⁹⁴) e יָם (*yām*, “mare”): seppur ancora discussa la scelta di uno o dell'altro termine, è possibile che l'autore di Giobbe abbia voluto creare un gioco di parole tra la pronuncia delle due parole, per attuare un riferimento mitologico all'ugaritico Yam, il mare⁹⁵. Ma delle possibili connessioni mitologiche del Leviathan si parlerà meglio in seguito.

Il riferimento di Amos 9 appare ben diverso: Dio, nel comunicare al profeta la sua indignazione nei confronti della condotta d'Israele, presenta uno scenario severo e incombente. Nessun empio israelita sembra al sicuro, né nell'oltretomba e né nelle grandi altezze celesti (v. 2), né sulle montagne (v. 3a) e nemmeno negli abissi marini (v. 3b). Ed è proprio nel mare che gli empi, nel caso in cui essi volessero scampare all'ira di Dio nascondendosi sott'acqua, troverebbero la loro fine per mano del «serpente» (נָחָשׁ, *nāḥāš*⁹⁶), che qui di nuovo appare come una creatura di Dio stesso. Ed è proprio l'Eterno che, davanti a questo vano tentativo di fuga dei peccatori, scatenerrebbe il suddetto serpente acquatico contro di loro: «laggiù [in fondo al mare] ordinerei al serpente di morderli» (NR). Probabile allusione al Leviathan⁹⁷, dato il riferimento agli abissi marini, qui esso appare come una creatura agli ordini del Signore, pronto a rispondere ai suoi comandi.

Ritornando a Giobbe, in 26:13, durante il terzo giro di interventi del dibattito tra Giobbe e i suoi amici, il sofferente risponde a tono alle affermazioni di Bildad, dichiarandosi ben cosciente della potenza di Dio. Così egli ne decanta la forza e la sovranità su ogni cosa,

⁹² F.I. Andersen, *op. cit.*, p. 104.

⁹³ Cfr. C. Uehlinger, «Leviathan, לִוְיָתָן», in K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst (a cura di), *op. cit.*, p. 514.

⁹⁴ Cfr. «יוֹם», in L.A. Schökel, *op. cit.*, pp. 331-333.

⁹⁵ Cfr. R.A. López, *art. cit.*, p. 411.

⁹⁶ «Amos 9. Interlinear Bible», in *Bible Hub*, <https://biblehub.com/interlinear/amos/9.htm>, consultato il 23/06/2024.

⁹⁷ Cfr. C. Uehlinger, «Leviathan, לִוְיָתָן», in K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst (a cura di), *op. cit.*, p. 514.

anche sul mare (v. 12) e, nel v. 13, sul «serpente agile» (NR), o «serpente tortuoso» (CEI), utilizzando lo stesso aggettivo ebraico di Isaia 27:1 (*bārîah*, “sfuggente”, “guizzante”).

1.2.2.3. Interpretazioni sulla natura del Leviathan

Anche per il Leviathan vengono proposte diverse interpretazioni sulla sua natura.

Anch'esso, ad esempio, viene identificato come un animale fisico, a cominciare dall'opinione più scartata dagli studiosi, e cioè di ritenerlo un dinosauro⁹⁸; fino ad un'identificazione di animale acquatico, come un delfino, o una balena⁹⁹; per poi passare alla proposta realmente discussa, e cioè quella di farlo coincidere con un coccodrillo¹⁰⁰. Fin dallo *Hierozoicon* di Bochart (come già detto per il Behemoth), l'identificazione dei due mostri di Giobbe con animali fisici ha riscontrato sia appoggio che critica. I punti a favore di questa ipotesi si concentrano sulla descrizione del Leviathan in Giobbe 40:25-41:26: i suoi tratti fisici (41:22), i suoi denti (v. 6), la sua pelle (vv. 5, 7-9), la sua natura affine all'acqua (vv. 23, 24). E sarebbe possibile esprimere una sequenzialità tra il Behemoth e il Leviathan: una volta associata la natura del Behemoth come quella di un ippopotamo, allora il Leviathan dovrà essere certamente un altro animale reale, quale è il coccodrillo. Tuttavia, nonostante le similitudini e i punti di forza di tal proposta, il coccodrillo è un animale già cacciato dall'uomo, un'immagine non così imbattibile rispetto a quella dipinta dal testo biblico (40:25-32). Inoltre, come si può evidentemente notare, il linguaggio utilizzato è di certo anch'esso iperbolico e ricco di metafore anche per il Leviathan, non solo per il Behemoth¹⁰¹: la descrizione del Leviathan non sembra per nulla ritrarre quella di un coccodrillo. Inoltre, come già detto per il Behemoth, risulta difficile capire l'utilità del secondo discorso di Dio (Giobbe 40, 41) se le due creature descritte sono semplici animali (ippopotamo e coccodrillo), poiché non si spiegherebbe la correlazione del Leviathan (e del Behemoth) con il messaggio di Dio a Giobbe in merito alla propria giustizia e al male nel mondo, e nemmeno il perché del pentimento finale di Giobbe (Giobbe 42)¹⁰². «Infatti, se nei capitoli 40-41 consideriamo solo due animali normali, è difficile capire perché esista il secondo discorso»¹⁰³.

Questo ci porta ad un'altra proposta, secondo cui il Leviathan corrisponderebbe sì ad un animale, magari un coccodrillo, ma descritto utilizzando toni mitici e/o iperbolici (R. Gordis,

⁹⁸ Cfr. R.A. López, *art. cit.*, p. 404.

⁹⁹ Cfr. *Idem*, pp. 404, 405.

¹⁰⁰ Cfr. *Idem*, p. 405.

¹⁰¹ Cfr. *Idem*, pp. 406, 407.

¹⁰² Cfr. E. Ortlund, *op. cit.*, Ch. 4, par. «Possible Interpretations of Behemoth and Leviathan».

¹⁰³ *Ibidem*.

R.L. Alden). Il Leviathan, così come il Behemoth, sono il culmine della serie di discorsi di Dio e, fin dal primo discorso (Giobbe 38, 39), Egli ha presentato solamente animali reali, descritti con licenza poetica (cfr. 38:39-39:30). In questo caso, il resoconto sovranaturale delle capacità più “pirotecniche” del mostro (cfr. 41:10-13) equivarrebbe soltanto ad un’esagerazione poetica sul respiro del coccodrillo. Tuttavia, come già detto per il Behemoth, questa proposta non spiega il perché delle tre parti del secondo discorso di Dio e del grande spazio riservato solo al Leviathan, un mero coccodrillo¹⁰⁴.

Un’altra idea vedrebbe nel Leviathan una rappresentazione allegorica di realtà storiche e nazioni (D. Wolfers, A. Heidel). Secondo tale proposta, il Leviathan sarebbe l’Assiria, o comunque potenze ostili a Israele. Tuttavia, l’idea di Leviathan = Assiria si basa su traduzioni poco sostenibili e che si distanziano dal contesto e scopo del libro di Giobbe. Inoltre, né l’immaginario dei mostri di Giobbe, né il perché dell’utilizzo dei loro specifici nomi, possono essere spiegati solo con questa visione¹⁰⁵. Secondo altri, il Leviathan corrisponderebbe all’Egitto, nel cui fiume Nilo vive il coccodrillo¹⁰⁶.

E come per il Behemoth, anche a proposito del Leviathan alcuni ritengono sia da ricongiungere al Behemoth in qualità di unico mostro, ma denominato in più modi (J. Trebolle, N.H. Tur-Sinai, Ruprecht, Fuchs)¹⁰⁷.

Secondo un’altra interpretazione, il Leviathan sarebbe da intendere come un simbolo, una rappresentazione del male¹⁰⁸, o addirittura di Satana stesso¹⁰⁹. Ora, per quanto riguarda l’identificazione dei mostri come impersonali forze maligne, ostili a Dio, ciò andrebbe a stridere con la loro descrizione in Giobbe 40, 41, secondo cui essi sono innanzitutto creature, cioè creazioni di Dio¹¹⁰. Ma a proposito del congiungimento del Leviathan con la figura satanica, è possibile argomentare e sostenere maggiormente questa identificazione, e diversi studiosi ammettono e riconoscono tale accostamento¹¹¹. Viene riconosciuto come il mostro marino a cui Dio spezza la testa nel Salmo 74 (cfr. Salmo 74:13, 14; cfr. anche Salmo 91:13)¹¹². E l’habitat del Leviathan, il mare, il caos primordiale (cfr. Genesi 1:2), dimora di

¹⁰⁴ Cfr. R.A. López, *art. cit.*, pp. 415, 416.

¹⁰⁵ Cfr. *Idem*, pp. 408, 409.

¹⁰⁶ Cfr. G. Ravasi, *op. cit.*, p. 93.

¹⁰⁷ Cfr. J. Trebolle, S. Pottecher, *Job*, Madrid, Trotta, 2012, p. 159; B.F. Batto, «Behemoth, בְּהֵמוֹת», in K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst (a cura di), *op. cit.*, p. 167.

¹⁰⁸ Cfr. C.H. Gordon, «Leviathan: Symbol of Evil», in A. Altmann (a cura di), *Biblical Motifs. Origins and Transformations*, Cambridge, Harvard University Press, 1966, p. 1.

¹⁰⁹ Cfr. J. Trebolle, S. Pottecher, *op. cit.*, p. 159.

¹¹⁰ Cfr. R.A. López, *art. cit.*, pp. 417, 418.

¹¹¹ Cfr. *Idem*, pp. 418-423; C.A. Bernard, *op. cit.*, p. 39, 188.

¹¹² Cfr. D. Miquel, *op. cit.*, p. 102.

mostri marini terribili (cfr. Salmo 104:26; Isaia 27:1), destinato ad essere sconfitto alla fine dei tempi (cfr. Apocalisse 21:1), è considerabile come un riferimento al maligno¹¹³. L'accostamento viene anche riconosciuto nel riferimento in Apocalisse 12:9, in cui una figura draconica viene apertamente identificata come Satana¹¹⁴.

Detto ciò, la proposta più accreditata è probabilmente quella mitologica (Emerton¹¹⁵, E.B. Smick¹¹⁶, H. Gunkel¹¹⁷), secondo cui il Leviathan presenterebbe un retaggio mitologico distinto e riconoscibile fin nella cultura ugaritica (ed egizia). Quindi, la sua "identità" andrebbe ricercata e analizzata alla luce di una simile connessione. Dopotutto, nello stesso Giobbe 40:25-41:26 il Leviathan viene presentato come una specie di drago sputafuoco (41:10-13); e come già detto per il Behemoth, perché descrivere questi due specifici animali in modo così iperbolico e sovranaturale, riservando loro tanto spazio, quando Dio, nel suo primo discorso, descrive diversi altri animali con toni sì poetici ma, in fin dei conti, pressoché verosimili? In aggiunta, come già detto, il Leviathan in qualità di coccodrillo è un animale già cacciato dall'uomo all'epoca, mentre il testo suggerisce che solo Dio potrebbe dominare su tale creatura¹¹⁸ (cfr. 40:25-32). Inoltre:

Il fatto che il capitolo 40 colleghi entrambe le bestie nello stesso capitolo potrebbe essere una ragione per vedere entrambe le bestie come rappresentazioni di entità mitologiche malvagie¹¹⁹.

Tuttavia, tale proposta non è accettata universalmente, soprattutto per via del rapporto con il Behemoth, di cui non ci sarebbe abbastanza riscontro in fonti extrabibliche, rendendo il legame tra i due praticamente congetturale¹²⁰.

Di seguito verranno presentate le argomentazioni a proposito delle radici mitiche del Leviathan.

¹¹³ Cfr. D. Miquel, *op. cit.*, p. 103.

¹¹⁴ Cfr. C.A. Bernard, *op. cit.*, p. 188, 189.

¹¹⁵ Cfr. C. Uehlinger, «Leviathan, לִוְיָתָן», in K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst (a cura di), *op. cit.*, p. 511.

¹¹⁶ Cfr. R.A. López, *art. cit.*, p. 411.

¹¹⁷ Cfr. J. Day, «Dragon and Sea, God's Conflict with», in D.N. Freedman (a cura di), *The Anchor Bible Dictionary (D-G)*, (The Anchor Bible Dictionary, 2), New York, Doubleday, 1992, p. 228.

¹¹⁸ Cfr. R.A. López, *art. cit.*, p. 414.

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ Cfr. *Idem*, pp. 411-414.

1.2.2.4. Precedenti nel Vicino Oriente

In nessuna fonte extrabiblica antica viene citato un mostro chiamato letteralmente Leviathan¹²¹.

Tuttavia, si ritiene che la prima attestazione del suo corrispettivo mitologico risalga al mito ugaritico. In KTU 1.5 i:1 appare un mostro rettiliano connesso con il mare: esso è *ltn*, quindi *lītānu* (o *Lôtan*¹²²), definito anche *bṭn brh*, cioè “serpente sfuggente”, nonché *bṭn ‘qltn*, ovvero “serpente che si dimena” (o “serpente tortuoso”¹²³). Da notare che si tratta di epiteti molto simili a quelli riportati in Isaia 27:1 e in Giobbe 26:13. Un’altra definizione è *šlyt d.šb ‘t rašm*, che può essere tradotta come “il possente con le sette teste” (o come “colui che è a spirale stretta con sette teste”¹²⁴). Viene detto che tale mostro serpentino è stato annientato da Baal, divinità dei fenomeni atmosferici¹²⁵.

Una simile citazione è riportata in KTU 1.3 iii:41, 42. Qui non viene nominato con un nome proprio, ma descritto con gli stessi epiteti. Appare in compagnia di Yam (forse in qualità di suo aiutante¹²⁶), e viene definito con il generico *tnn*, (da cui il termine ebraico *tannîn*) traducibile con “drago”¹²⁷. Si tenga presente che, come già accennato, la mitica figura antropomorfa di Yam (o Yammu¹²⁸) rappresenta il mare e le fonti d’acqua, nella loro forza distruttrice e caotica¹²⁹. Nell’incantesimo KTU 1.82:38, stavolta è la dea Anat che viene presentata come calpestatrice dello “sfuggente”, o “fuggitivo” (*brh*, da cui l’ebraico *bārīah*)¹³⁰.

Ma già in altre fonti iconografiche e testuali si ha traccia di simili creature, come in quella mesopotamica del III millennio a.C., in cui è attestato un serpente a sette teste, detto *muš-sağ-imin*, anch’esso sconfitto da una divinità¹³¹ (cfr. Salmo 74:14, in cui il Leviathan è rappresentato come un mostro a più teste). Del resto, lo stesso mito della creazione

¹²¹ Cfr. R.A. López, *art. cit.*, p. 414.

¹²² Cfr. D. Pardee, «The Ba’lu Myth (1.86)», in W.W. Hallo, K.L. Younger Jr. (a cura di), *The Context of Scripture, vol. 1. Canonical Compositions from the Biblical World*, Leiden, Brill, 2003, p. 265.

¹²³ Cfr. *Ibidem*.

¹²⁴ Cfr. *Ibidem*.

¹²⁵ Cfr. C. Uehlinger, «Leviathan, לִיָּתָן», in K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst (a cura di), *op. cit.*, p. 512.

¹²⁶ Cfr. *Ibidem*.

¹²⁷ Cfr. D. Pardee, «The Ba’lu Myth (1.86)», in W.W. Hallo, K.L. Younger Jr. (a cura di), *op. cit.*, p. 252.

¹²⁸ Cfr. C. Uehlinger, «Leviathan, לִיָּתָן», in K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst (a cura di), *op. cit.*, p. 512.

¹²⁹ Cfr. F. Stolz, «Sea, יָם», in K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst (a cura di), *op. cit.*, p. 739.

¹³⁰ Cfr. C. Uehlinger, «Leviathan, לִיָּתָן», in K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst (a cura di), *op. cit.*, p. 512.

¹³¹ Cfr. *Ibidem*.

babilonese (*Enūma eliš*¹³²) descrive la sconfitta del mostro (serpente¹³³) Tiamat (della medesima radice *thm* del termine ebraico *tēhôm*, “abisso”; cfr. Genesi 1:2, in riferimento al mare primordiale¹³⁴), da parte di Marduk, stabilendo così la supremazia di questi sul pantheon¹³⁵. È probabile che miti simili fossero conosciuti nella tradizione testuale semitica occidentale¹³⁶. O ancora, proprio in rappresentazioni siriane, datate ad un periodo tra il XVIII e il XVI sec. a.C., figurano scene di scontro tra la divinità dei fenomeni atmosferici (all'epoca Haddu) ed un serpente (*têmtum*), rappresentanti «il prototipo del conflitto ugaritico Yammu/Leviathan»¹³⁷. Nonostante i cambi di nome (da Haddu a Baal) attraverso i secoli e le evoluzioni culturali, questa situazione di scontro tra il dio dei fenomeni atmosferici e i mostri riprende il secolare tema del conflitto tra la divinità positiva e la figura caotica del mare¹³⁸. Inoltre, la tradizione del Vicino Oriente del serpente (o rettile) marino, ucciso da una figura mitica positiva, potrebbe anche aver influenzato quella greca dell'Idra, dal VI sec. a.C.¹³⁹

Un altro collegamento potrebbe essere rintracciato nella cultura egizia, forse già dal periodo degli Hyksos. Si tratterebbe di una sorta di versione egizia, risalente al I millennio a.C., della tradizione dello scontro tra il dio dei fenomeni atmosferici, riconoscibile qui nella figura del dio dalla testa di falco Horus, e il mare, rappresentato da un coccodrillo connesso al dio Sobek. Tutto ciò potrebbe delineare una motivazione mitologica al perché dell'identificazione del Leviathan come coccodrillo (cfr. Giobbe 40:25-41:26; cfr. anche Ezechiele 29:3 e 32:2, dove ciò che può essere presumibilmente identificato come coccodrillo viene definito *tannîn*, “drago”)¹⁴⁰. Il coccodrillo appare qui come vinto dal dio Horus e dal faraone¹⁴¹. O ancora, altre rappresentazioni egizie raffigurano il dio Seth scontrarsi contro il maligno serpente Apopis, nemico del dio sole. Tuttavia, va detto che Apopis non sembra avere legami con il mare; la tradizione del conflitto tra il dio e il mare non potrebbe aver avuto origine in Egitto, tramite la figura di Apopis¹⁴².

¹³² Cfr. B. Alster, «Tiamat, תהום», in K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst (a cura di), *op. cit.*, p. 867.

¹³³ Cfr. R.A. López, *art. cit.*, p. 412.

¹³⁴ Cfr. B. Alster, «Tiamat, תהום», in K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst (a cura di), *op. cit.*, p. 867.

¹³⁵ Cfr. *Ibidem*.

¹³⁶ Cfr. R.A. López, *art. cit.*, p. 412.

¹³⁷ C. Uehlinger, «Leviathan, לִיָּאָתָן», in K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst (a cura di), *op. cit.*, p. 512.

¹³⁸ Cfr. *Ibidem*.

¹³⁹ Cfr. *Ibidem*.

¹⁴⁰ Cfr. *Idem*, p. 513.

¹⁴¹ Cfr. *Idem*, p. 514.

¹⁴² Cfr. *Idem*, p. 513.

Il tema del conflitto risulta evidentemente ricorrente e sta a simboleggiare realtà ben più ampie ed astratte, riprese poi nel mondo biblico e, quindi, nel cristianesimo:

[...] la lotta delle tenebre e della luce simboleggia quella del bene, e del male e viene drammatizzata nella forma del combattimento dell'eroe con il drago, del demiurgo con il caos primitivo ecc.; successivamente esso sollecita l'estrema diversità degli ambienti culturali: lo stesso tema del combattimento si arricchirà nel cristianesimo della rappresentazione del dramma della redenzione, la lotta tra Cristo e Satana, oppure del riferimento al battesimo che è illuminazione, passaggio dall'impero delle tenebre al regno del Figlio diletto (Col 1,13) [...] ¹⁴³.

1.2.2.5. Il tema del conflitto tra Dio e il mare nell'Antico Testamento

Come è stato possibile notare, il tema del conflitto viene ripreso anche dall'Antico Testamento, tramite l'immagine di Yahweh che abbatte e domina il drago Leviathan¹⁴⁴, in alcuni testi già citati (cfr. Isaia 27:1; Salmo 74:12-17; Giobbe 3:8; 7:12; 26:5-14)¹⁴⁵ e altri (cfr. Salmo 65:6-8; 89:9-15; 93:3, 4; Giobbe 9:5-14; 38:8-11)¹⁴⁶. Anche altrove in Giobbe esistono tracce a proposito di questa tematica, come in Giobbe 3:8; come già accennato in precedenza, è possibile che venga creato un gioco di parole tra i termini “giorno” e “mare”, come riferimento a Yam¹⁴⁷. In Giobbe 7:12 viene nominato il mare *yām* e il *tannîn* (tradotto come «mostro marino», NR) e creando una probabile indiretta allusione al tema del conflitto¹⁴⁸. Nel Salmo 74:14 Dio sconfigge la creatura Leviathan fracassandogli la testa. In Isaia 27:1, il Signore uccide il mostro con la sua spada, in una prospettiva escatologica. In Giobbe 26:13, l'Onnipotente trafigge il «serpente tortuoso».

Un altro nome affine utilizzato per descrivere una forza caotica in conflitto con Dio è il termine רַהַב (*rahab*), traducibile come “chiassoso”, “arrogante”¹⁴⁹, oppure affine alla radice *rhb* con i significati di “assalire”, “premere”, o all'accadico per “tremare (di paura o di rabbia)”, o “traboccare”¹⁵⁰; si tratterebbe del nome di un drago marino¹⁵¹, nonché un altro

¹⁴³ C.A. Bernard, *op. cit.*, p. 39.

¹⁴⁴ Cfr. J. Day, «Dragon and Sea, God's Conflict with», in D.N. Freedman (a cura di), *The Anchor Bible Dictionary (D-G)*, cit., p. 228.

¹⁴⁵ Cfr. C. Uehlinger, «Leviathan, לִוְיָתָן», in K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst (a cura di), *op. cit.*, p. 513.

¹⁴⁶ Cfr. J. Day, «Dragon and Sea, God's Conflict with», in D.N. Freedman (a cura di), *The Anchor Bible Dictionary (D-G)*, cit., p. 228.

¹⁴⁷ Cfr. R.A. López, *art. cit.*, p. 411.

¹⁴⁸ Cfr. *Idem*, p. 412.

¹⁴⁹ Cfr. *Idem*, p. 413.

¹⁵⁰ Cfr. K. Spronk, «Rahab, רַהַב», in K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst (a cura di), *op. cit.*, p. 684.

¹⁵¹ Cfr. *Ibidem*.

possibile nome per il Leviathan¹⁵². Appare nel Salmo 87:4; 89:10; in Isaia 30:7; 51:9 e in Giobbe 9:13; 26:12. L'uso del termine assume spesso intenzioni politiche, come riferimento a potenze storiche, nello specifico l'Egitto (cfr. Salmo 87:4; Isaia 30:7; simili connessioni allegoriche si trovano anche in Ezechiele 29:3; 32:2). In merito a Rahab, lampanti esempi del tema del conflitto risaltano nei passi del Salmo 89:10, di Isaia 51:9 e di Giobbe 26:12. Tuttavia, queste vaghe somiglianze che l'Antico Testamento presenta con contesti culturali e mitologici sostanzialmente pagani non devono spaventare. Innanzitutto, va considerato che:

[...] è da notare che i testi biblici hanno sviluppato poche conoscenze speculative e terminologia in merito a mostri, se comparati alle descrizioni molto più dettagliate fornite dalla letteratura mesopotamica, ugaritica ed egiziana¹⁵³.

L'uso che la Bibbia fa di queste tradizioni è strumentale, e il testo di Giobbe 41, seppur intriso di tematiche mitologiche ugaritiche ed egizie (alle quali l'autore del libro di Giobbe probabilmente aveva accesso), non ricalca perfettamente l'immagine del conflitto tra il dio e il mostro. Dio parla del Leviathan senza un atteggiamento di scontro, ma con toni di riguardo, di riconoscimento¹⁵⁴, poiché:

[...] quest'ultimo [il Leviathan], proprio come il Behemoth, rappresenta un residuo simbolico, all'interno della realtà, del male e del caos che nemmeno il creatore può espellere oltre i confini della sua creazione¹⁵⁵.

O ancora, in diversi testi biblici presi in esame (cfr. Salmo 104:26; Amos 9:3), o in altri testi (come in Genesi 1:21), i mostri marini (*tannînim*) sono creazioni di Dio, o comunque sono a Lui sottoposti, subordinati, o perfino ai suoi ordini (cfr. Amos 9:3; Salmo 148:7). U. Cassuto scrive:

Negli ambienti israeliti, le tradizioni che riguardano i mostri marini e i loro alleati assunsero un aspetto coerente con lo spirito della fede d'Israele. Perciò non ci sono più potenze divine che si oppongono alla Divinità suprema. [...] La Torah esprime la propria protesta in maniera silenziosa, dichiarando: E Dio creò i grandi mostri marini. In effetti, è come se la Torah dicesse: Nessuno osi immaginare che i mostri marini fossero esseri mitologici nemici di Dio o in rivolta contro di Lui; essi erano invece come ogni altra

¹⁵² Cfr. J. Day, «Dragon and Sea, God's Conflict with», in D.N. Freedman (a cura di), *The Anchor Bible Dictionary (D-G)*, cit., p. 228.

¹⁵³ C. Uehlinger, «Leviathan, לִיָּאָתָן», in K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst (a cura di), *op. cit.*, p. 514.

¹⁵⁴ Cfr. *Ibidem*.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

creatura, e furono formati in un tempo e in un luogo già stabiliti dalla Parola del Creatore, affinché potessero adempiere il Suo volere come ogni altro essere creato¹⁵⁶.

E ancora:

I profeti e i poeti biblici, abituati a rivestire i propri concetti in un abito poetico e a comunicarli attraverso similitudini, facendo uso degli strumenti comuni della poesia, non rinunciavano ad utilizzare ciò che si trovava facilmente nei poemi epici dell'epoca¹⁵⁷.

¹⁵⁶ U. Cassuto, *From Adam to Noah*, pp. 49-51, cit. in «Bibbia, mostri marini e miti cananei», in *Sguardo a Sion*, <https://sguardoasion.com/2014/07/21/bibbia-mostri-marini-e-miti-cananei/>, consultato il 25/07/2024.

¹⁵⁷ U. Cassuto, cit. in «Bibbia, mostri marini e miti cananei», cit., consultato il 25/07/2024.

2. Il contesto letterario di Giobbe

2.1. I *ketubim*

Per poter parlare del libro di Giobbe è necessario prima fare qualche accenno all'insieme di libri che lo comprende. Tale insieme è quello dei *ketubim*.

2.1.1. Cosa sono e quali sono

I *ketubim* sono la terza e ultima parte del Tanakh, la Bibbia ebraica, detto “Antico Testamento” in ambito cristiano. Il termine “Tanakh” altro non è che un acronimo delle tre sezioni in cui si suddivide (תנ"ך): la prima sezione, la *torah*, che significa “legge”¹⁵⁸, o meglio, “insegnamento”¹⁵⁹; la seconda, i *nebihim*, i “profeti”; la terza, i *ketubim*, cioè gli “scritti”¹⁶⁰, anche detti “agiografi”, dal greco per “scritti sacri”¹⁶¹ (altri nomi utilizzati sono, חכמה, cioè “saggezza”, e דברי קדש, cioè “parole di santità”, probabilmente entrambi precedenti alle nomenclature attuali di *ketubim* e agiografi, la cui datazione rimane difficile¹⁶²). I *ketubim* sono in tutto undici libri: il libro di Rut, i Salmi, il libro di Giobbe, i Proverbi, il Cantico dei Cantici, le Lamentazioni, le Ecclesiaste (*Qoheleth*¹⁶³), il libro di Daniele, il libro di Ester, il libro di Esdra e Neemia (un unico libro, differentemente dal canone “cristiano”) e le Cronache (anch'esse un unico libro, differentemente dal canone “cristiano”). In seguito, verranno fornite informazioni sull'organizzazione di tali libri secondo alcuni canoni, ma ora si faccia cenno di alcune notizie storiche.

2.1.2. Notizie storiche e redazionali

Innanzitutto, si ritiene che tutti i libri che compongono la raccolta dei *ketubim* risalgano quantomeno alla seconda metà del II sec. a.C.¹⁶⁴ Inoltre, si può ipotizzare che, al tempo in cui venivano letti i *nebihim* nella sinagoga, fossero già riconosciuti almeno i tre agiografi per eccellenza – Salmi, Proverbi e Giobbe – e che gli altri siano stati aggiunti posteriormente. La prima menzione dei *ketubim* appare nella prefazione alla traduzione greca del Siracide

¹⁵⁸ Cfr. E.G. Hirsch, V. Ryssel, «Hagiographa», in *Jewish Encyclopedia*, <https://jewishencyclopedia.com/articles/7041-hagiographa>, consultato il 06/06/2024.

¹⁵⁹ Cfr. R.E. Friedman, «Torah», in D.N. Freedman (a cura di), *The Anchor Bible Dictionary (Si-Z)*, (The Anchor Bible Dictionary, 6), New York, Doubleday, 1992, p. 605.

¹⁶⁰ Cfr. «Tanakh», in D.N. Freedman (a cura di), *The Anchor Bible Dictionary (Si-Z)*, cit., p. 318.

¹⁶¹ Cfr. «Ketubim», in D.N. Freedman (a cura di), *The Anchor Bible Dictionary (K-N)*, (The Anchor Bible Dictionary, 4), New York, Doubleday, 1992, p. 31.

¹⁶² Cfr. E.G. Hirsch, V. Ryssel, «Hagiographa», in *Jewish Encyclopedia*, <https://jewishencyclopedia.com/articles/7041-hagiographa>, consultato il 06/06/2024.

¹⁶³ Cfr. «Ketubim», in D.N. Freedman (a cura di), *The Anchor Bible Dictionary (K-N)*, cit. p. 31.

¹⁶⁴ Cfr. E.G. Hirsch, V. Ryssel, *art. cit.*, consultato il 06/06/2024.

(datata intorno al 132 a.C.)¹⁶⁵, ad opera del nipote dell'autore¹⁶⁶, facendo riferimento alle «molte e importanti cose che furono trasmesse ai Giudei attraverso la Legge, i Profeti e gli altri che li seguirono»¹⁶⁷, così vagamente definiti. Questo suggerisce che, nella prima metà del II sec. a.C., una raccolta, seguente ai *nebihim*, fosse già probabilmente canonica, anche se presumibilmente non sotto il nome ufficiale di *ketubim* o agiografi. Un altro riferimento appare in 1Maccabei 7:17 (risalente all'inizio del I sec. a.C.¹⁶⁸) in cui vengono citati, in qualità di «parola che sta scritta» (CEI; 7:16), i vv. 2, 3 del Salmo 79. Si ritiene che, già in quest'epoca, tra gli agiografi fossero compresi gli stessi libri da noi conosciuti, tenendo magari conto di modifiche e parti di testo aggiunte in seguito¹⁶⁹. Un altro cenno biblico del riconoscimento dei *ketubim* nel canone del Tanakh lo si può trovare nel Nuovo Testamento, precisamente in Luca 24:44, aggiungendo i Salmi dopo la legge e i profeti in qualità di Scrittura.

Tradizionalmente si ritiene che nel concilio di Jamnia (90 d.C.) sia stato discusso della canonicità di alcuni agiografi, cioè Rut, Proverbi, Cantico dei Cantici, Ecclesiaste ed Ester, da alcuni considerati inappropriati per il canone dei *ketubim*. Tuttavia, alla fine, i libri furono lasciati nella raccolta, anche grazie all'intervento di Rabbi Akiba. Ma gli unici libri ad essere mantenuti nel canone sono certamente quelli la cui tradizione li identifica come anteriori all'epoca di Esdra e Neemia (dominio medo-persiano); tale è il motivo dell'esclusione del Siracide (II sec. a.C.¹⁷⁰), ma non, ad esempio, del libro di Daniele (anche se ormai generalmente considerato risalente al tempo dei Maccabei)¹⁷¹. Ciò detto, è probabile che l'ultima opera ad essere inclusa sia Cronache¹⁷² che, in origine, si pensa fosse un'unica opera con Esdra e Neemia, poi separata successivamente¹⁷³. È possibile che, anche se magari apprezzata¹⁷⁴, fosse «un'edizione meno interessante di Samuele-Re; ma Esdra-Neemia conteneva una storia altrimenti non accessibile»¹⁷⁵; sicché furono separate e, in un primo

¹⁶⁵ Cfr. E.G. Hirsch, V. Ryssel, *art. cit.*, consultato il 06/06/2024.

¹⁶⁶ Cfr. C.H. Toy, I. Lévi, «Sirach, The Wisdom of Jesus the Son of (Hebrew, Hōkmat ben Sira; Latin, Ecclesiasticus)», in *Jewish Encyclopedia*, <https://jewishencyclopedia.com/articles/13785-sirach-the-wisdom-of-jesus-the-son-of>, consultato il 06/06/2024.

¹⁶⁷ E.G. Hirsch, V. Ryssel, *art. cit.*, consultato il 06/06/2024.

¹⁶⁸ Cfr. C.H. Toy, G.A. Barton, J. Jacobs, I. Abrahams, «Maccabees, Books of», *Jewish Encyclopedia*, <https://jewishencyclopedia.com/articles/10237-maccabees-books-of>, consultato il 06/06/2024.

¹⁶⁹ Cfr. E.G. Hirsch, V. Ryssel, *art. cit.*, consultato il 06/06/2024.

¹⁷⁰ Cfr. C.H. Toy, I. Lévi, *art. cit.*, consultato il 06/06/2024.

¹⁷¹ Cfr. E.G. Hirsch, V. Ryssel, *art. cit.*, consultato il 06/06/2024.

¹⁷² Cfr. *Ibidem*, consultato il 06/06/2024.

¹⁷³ Cfr. E.G. Hirsch, W.H. Bennett, «Chronicles, Books of», *Jewish Encyclopedia*, <https://jewishencyclopedia.com/articles/4371-chronicles-books-of>, consultato il 06/06/2024.

¹⁷⁴ Cfr. E.G. Hirsch, V. Ryssel, *art. cit.*, consultato il 06/06/2024.

¹⁷⁵ *Ibidem*, consultato il 06/06/2024.

momento, solo Esdra-Neemia fu inserito nel canone. In diversi manoscritti, Cronache è posizionato dopo Esdra-Neemia e ciò può suggerire un «ripensamento»¹⁷⁶.

2.1.3. Organizzazione e canone

Ora si passi a qualche nozione sull'organizzazione dei *ketubim* all'interno del canone.

Come già detto, I *ketubim* sono in tutto undici, nel seguente ordine, secondo la sequenza data dal Talmud: Rut, seguito dai Salmi, Giobbe e i Proverbi (i tre grandi agiografi), con, a seguire, il Cantico dei Cantici, le Lamentazioni, le Ecclesiaste, Daniele, Ester, Esdra-Neemia e le Cronache¹⁷⁷. Eccezion fatta per alcune differenze, quest'organizzazione dei *ketubim* appare in vari manoscritti. È probabile che la motivazione di tale ordine abbia una logica: Rut e i Salmi sono legati per via della loro attinenza con Davide, discendente della moabita Rut e presunto autore dei Salmi; poi, Giobbe rimane coerentemente a fianco dei Salmi e dei Proverbi, nel trio dei principali agiografi; i Proverbi si affiancano al Cantico dei Cantici e alle Ecclesiaste, considerate tutte opere salomoniche; i rimanenti libri seguono una logica cronologica “redazionale”, secondo la quale si pensa (secondo la tradizione) che Daniele sia stato realizzato prima di Ester, Esdra-Neemia e Cronache¹⁷⁸.

Tuttavia, altri manoscritti propongono sequenze differenti, come tra i Masoreti. Un'altra organizzazione dei *ketubim* è quella sefardita, da loro sostenuta (secondo Elia Levita nel suo *Massoret ha-Massoret*): Cronache, Salmi, Giobbe, Proverbi, Rut, Cantico dei Cantici, Ecclesiaste, Lamentazioni, Ester, Daniele, Esdra-Neemia. E ancora, altri manoscritti (tedeschi) preferirebbero il seguente ordine: Salmi, Proverbi, Giobbe, Cantico dei Cantici, Rut, Lamentazioni, Ecclesiaste, Ester, Daniele, Esdra-Neemia e Cronache¹⁷⁹. Bisogna di certo tenere a mente che tali sequenze non risultano necessariamente correlate con l'ordine di ammissione dei singoli libri nel canone¹⁸⁰. Infatti, i *ketubim* comprendono degli ulteriori raggruppamenti, di cui spesso la loro organizzazione tiene conto. Innanzitutto, basti pensare ai tre principali agiografi (Salmi, Proverbi e Giobbe), sempre raggruppati, indipendentemente dalla sequenza. Tuttavia, come già detto, è possibile che essi fossero in effetti i primi tre libri ammessi nel canone della terza sezione, dopo i Profeti. Perciò, un esempio ancor più calzante lo si trova per i cinque libri Cantico dei Cantici, Rut, Lamentazioni, Ecclesiaste ed Ester (i cinque più corti), spesso raggruppati (anche in

¹⁷⁶ E.G. Hirsch, V. Ryssel, *art. cit.*, consultato il 06/06/2024.

¹⁷⁷ Cfr. *Ibidem*, consultato il 06/06/2024.

¹⁷⁸ Cfr. *Ibidem*, consultato il 06/06/2024.

¹⁷⁹ Cfr. *Ibidem*, consultato il 06/06/2024.

¹⁸⁰ Cfr. *Ibidem*, consultato il 06/06/2024.

quest'ordine, soprattutto in Bibbie ebraiche moderne) e facenti parte dei *ḥamesh megillot*, i “cinque rotoli”¹⁸¹. Ma, al di là di questa unità dei *megillot*, questi cinque libri non sono sempre stati così organizzati. Ad esempio, il trattato Baba Batra 14b (terzo trattato talmudico dell'ordine Nezikin¹⁸², il quarto ordine della Mishnah¹⁸³), i *megillot* sono elencati insieme agli altri *ketubim*, ma in ordine cronologico: Rut, Salmi, Giobbe, Proverbi, Ecclesiaste, Cantico dei Cantici, Lamentazioni, Daniele, Ester, Esdra-Neemia e Cronache. Anche nel manoscritto di Leningrado (1008), su cui si basa la *Biblia Hebraica* di R. Kittel (a partire dalla terza edizione), i *megillot* sono raggruppati insieme in ordine cronologico. O ancora, un altro metodo di raggruppamento dei cinque rotoli è quello di alcune Bibbie ebraiche, cioè secondo le feste in occasione delle quali i *megillot* vengono letti durante i servizi sinagogali ashkenaziti. Infatti, i cinque vengono regolarmente letti in sinagoga in cinque importanti ricorrenze ebraiche, in quest'ordine: il Cantico dei Cantici durante lo sabbath intermedio della Pasqua; il libro di Rut durante lo Shavuot, la Festa delle Settimane (o Pentecoste); le Lamentazioni il 9 del mese di Ab, commemorazione della distruzione del Tempio; le Ecclesiaste nello sabbath intermedio del Sukkot, la Festa delle Capanne; il libro di Ester viene letto durante il Purim¹⁸⁴.

2.2. I libri sapienziali

Un'altra sequenza, alla quale ci ricollegiamo, è quella alessandrina del canone dei LXX, riscontrabile in qualunque Bibbia cristiana, ad eccezione dei libri deuterocanonici (considerati apocrifi e non canonici sia secondo il canone del Tanakh che quello protestante e, perciò, esclusi dal seguente discorso).

2.2.1. Notizie sul canone

Secondo la sequenza, l'ordine prevede notevoli modifiche, rispetto al Tanakh. Innanzitutto, la suddivisione tra *torah*, *nebihim* e *ketubim* è parzialmente assente: sebbene l'unità della *torah* venga conservata attraverso il Pentateuco (con l'unica eccezione dei titoli dei libri), i Profeti e gli Scritti vengono come irrimediabilmente mescolati, poiché seguendo parametri differenti. Innanzitutto, viene posta una suddivisione indicativa tra libri cosiddetti “storici”, “poetici” (o “sapienziali”) e “profetici”. Così, alcuni libri appartenenti ai *ketubim* vengono

¹⁸¹ Cfr. A. Herzog, «Scrolls, The Five», in F. Skolnik (a cura di), *Encyclopedia Judaica. Second Edition (San-Sol)*, (Encyclopedia Judaica, 18), Farmington Hills, Thomson Gale, 2007, pp. 220-222.

¹⁸² Cfr. M. Jastrow, M. Friedländer, «Baba Batra», in *Jewish Encyclopedia*, <https://jewishencyclopedia.com/articles/2274-baba-batra>, consultato il 06/06/2024.

¹⁸³ Cfr. W. Bacher, J.Z. Lauterbach, «Nezikin», in *Jewish Encyclopedia*, <https://jewishencyclopedia.com/articles/11516-nezikin>, consultato il 06/06/2024.

¹⁸⁴ Cfr. A. Herzog, «Scrolls, The Five», in F. Skolnik (a cura di), *op. cit.*, pp. 220-222.

disposti, seguendo un ordine generalmente cronologico in base alla tradizione, tra i libri storici: ad esempio, Rut segue Giosuè e Giudici; i libri di Re vengono seguiti dai libri di Cronache (divisi in due), dai libri di Esdra e Neemia (divisi in due) e da Ester¹⁸⁵. O ancora, altri agiografi vengono spostati tra i profetici: le Lamentazioni vengono collocate a fianco a Geremia; Daniele precede i profeti minori. E tra i libri poetici, o sapienziali, rimangono il libro di Giobbe, i Salmi, i Proverbi, le Ecclesiaste e il Cantico dei Cantici (con anche il Siracide e la Sapienza, entrambi deuterocanonici, per l'appunto, esclusi dal canone del Tanakh e da quello protestante)¹⁸⁶.

2.2.2. Cosa sono

Questi libri sono detti “sapienziali” poiché propongono insegnamenti etici e di saggezza, di sapienza e di equilibrio, di esperienza di vita e di relazione umana in rapporto a grandi temi, quali ad esempio la divinità, la giustizia, il male, la morte e altri. Si tratta di una “sapienza” (*hokmāh* in ebraico) ben più ampia di un semplice bagaglio di nozioni, di informazioni di cultura generale, il che certo non è escluso; ma riguarda una consapevolezza di vita, pensieri e lezioni tratte dall'esperienza, dal pensiero popolare religioso, sociale, politico, esistenziale. In questi libri si mira alla saggezza, alla riflessione su tematiche vitali e senza tempo. I Proverbi, ad esempio, si rivolgono al lettore con insegnamenti e consigli di vita fondamentali, per poter percorrere la propria esistenza in equilibrio e armonia con il mondo. Al contrario, libri come Ecclesiaste e Giobbe mettono in discussione questi insegnamenti tradizionali e polarizzati (bianco-nero, giusto-empio, saggio-stolto), non certo per smentirli, ma per confermarli tramite esempi inversi, episodi contrapposti e in divergenza, di sofferenza e sfiducia da parte del giusto verso l'ordine delle cose¹⁸⁷.

2.3. Informazioni sul libro di Giobbe

Il libro di Giobbe presenta quasi un sovvertimento della fiducia e della saggezza, della giustizia: la perdenza del savio.

Il libro trae il suo nome da quello del protagonista Giobbe (יֵיבֹֿב, *'Iyyōḇ*¹⁸⁸, “nemico” o “pentito”¹⁸⁹ in ebraico, *Ióβ* in greco, *Iob* nella Vulgata, o anche *Hiob* in alcuni Padri¹⁹⁰). Il

¹⁸⁵ Cfr. C. Balzaretti, «La storia deuteronomistica e cronistica», in P. Merlo (a cura di), *L'Antico Testamento. Introduzione storico-letteraria*, Roma, Carocci, 2008, pp. 129-130.

¹⁸⁶ Cfr. M. Milani, «I libri sapienziali», in P. Merlo (a cura di), *op. cit.*, p. 164.

¹⁸⁷ Cfr. *Idem*, pp. 163-165.

¹⁸⁸ Cfr. R. Reggi (a cura di), *Proverbi-Giobbe. Traduzione interlineare italiana*, Bologna, EDB, 2009, p. 63.

¹⁸⁹ Cfr. M. Milani, «I libri sapienziali», in P. Merlo (a cura di), *op. cit.*, p. 165.

¹⁹⁰ Cfr. G. Ricciotti, A. Vitti, «Giobbe», in *Treccani*,

[https://www.treccani.it/enciclopedia/giobbe_\(Enciclopedia-Italiana\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/giobbe_(Enciclopedia-Italiana)/), consultato il 06/06/2024.

racconto parla di quest'uomo giusto, innocente, che, per via di una "scommessa" tra Dio e Satana (di cui solo il lettore è a conoscenza), perde tutte le sue ricchezze, i suoi averi, le sue benedizioni, i suoi figli, la sua salute, ma non la sua fede. Tale prova ha la finalità di dimostrare se la fede di Giobbe sia effettivamente autentica oppure dettata dal mero opportunismo. Nelle sue miserie, Giobbe viene raggiunto da tre amici, Elifaz, Bildad e Zofar, che, con l'iniziale intento di consolarlo, giungono ad interpretare i suoi contententi nel dibattito che va a instaurarsi. Gli amici sostengono una correlazione tra la sofferenza e il peccato, invitando Giobbe a pentirsi per i suoi errori. Giobbe, dal canto suo, si difende dichiarandosi innocente e mettendo apertamente in discussione il giudizio di Dio stesso. E dopo un lungo dibattito, a cui si aggiunge anche il giovane Elihu, interviene il Signore, il quale risolve la questione. Giobbe si pente del suo atteggiamento e si sottomette a Dio, che benedice grandemente il suo servo e ne conferma la rettitudine¹⁹¹. Giobbe appare come un grande uomo d'oriente (Giobbe 1:3), così come i suoi tre amici Elifaz, Bildad e Zofar, tutti provenienti da località orientali, sebbene sia arduo rintracciarle. I tre amici non condividono le parole di Giobbe, che però sono considerate giuste da Dio (Giobbe 42:7)¹⁹². La tematica trattata dal libro di Giobbe, da parte di un autore anonimo¹⁹³ «dal genio superlativo»¹⁹⁴, è una tra le più universali e trasversali a qualunque esperienza: il dolore, la sofferenza. In questo caso, la sofferenza del giusto. Per qual motivo nella propria vita vengono sperimentate non solo la grazia e le benedizioni di Dio, ma anche la pena, la malattia e la morte? E perché tutto ciò non è giustamente distribuito tra il giusto e l'ingiusto in modo nettamente polarizzato (come invece fanno intendere altri scritti sapienziali come i Proverbi, o alcuni Salmi, come il Salmo 1 ecc.)? Inoltre, chi è Dio nell'esperienza del credente? Un benefattore o un avversario? Come intendere l'intervento e la presenza del Signore nella propria sofferenza? Dopotutto, la sfida affrontata da Giobbe trova la sua motivazione in una scommessa tra Dio e Satana, per verificare quali parole il povero servo riserverà al suo Signore in questo momento di crisi, se di maledizione o ugualmente di benedizione¹⁹⁵.

¹⁹¹ Cfr. F.I. Andersen, *op. cit.*, p. 15.

¹⁹² Cfr. M. Milani, «I libri sapienziali», in P. Merlo (a cura di), *op. cit.*, pp. 165, 166.

¹⁹³ Cfr. F.I. Andersen, *op. cit.*, p. 15.

¹⁹⁴ *Ibidem*.

¹⁹⁵ Cfr. M. Milani, «I libri sapienziali», in P. Merlo (a cura di), *op. cit.*, p. 166.

2.3.1. Autore e datazione

Come già accennato, l'autore è anonimo, non è esplicitato. La tradizione talmudica, come si evince dal Baba Batra (15a), sostiene la tesi secondo cui il libro sarebbe un'opera di Mosè¹⁹⁶, o perfino una sua riscrittura (spostando la sua datazione ad un'epoca addirittura antecedente rispetto a quella mosaica). Altri sostengono una datazione al periodo salomonico, o all'VIII sec. a.C.¹⁹⁷ Ma il problema proposto dal libro di Giobbe è troppo elaborato e complesso, maturo spiritualmente, per essere il prodotto di un pensiero di una realtà israelita ancora così giovane; perciò, risulta improbabile una datazione al periodo patriarcale, così come a quello mosaico, davidico, salomonico e di Ezechia, come alcuni studiosi sostengono¹⁹⁸. Nonostante le discussioni, il libro viene generalmente considerato il risultato di un processo lungo, una redazione composta dai dialoghi (la presunta base del libro) e una cornice narrativa (magari tratta da tradizioni orali antiche)¹⁹⁹. Anche alcuni capitoli di Giobbe vengono ritenuti un inserimento posteriore: nello specifico si intendono il cap. 28 (seconda parte del decimo discorso di Giobbe) e i capp. 32-37 (i discorsi di Elihu). Il personaggio di Elihu (Giobbe 32-37) appare improvvisamente, per poi scomparire nel nulla, senza venir nemmeno citato nell'ultimo capitolo, cioè il giudizio di Dio su tutti i personaggi del racconto (Giobbe e i suoi tre amici; cfr. Giobbe 42). Risulta possibile che queste inserzioni siano opera di un altro autore posteriore, che utilizza più aramaismi²⁰⁰. «In generale, si può riconoscere un autore principale e un impianto sapiente con alcuni ritocchi posteriori»²⁰¹. Per quanto riguarda la composizione finale, essa viene maggiormente collocata in epoca tardiva, post-esilica (fino al III sec. a.C.), per via delle parole razionali, sia critiche (Giobbe) che apologetiche (Elihu), che il libro rivolge a valori tradizionali (dottrina della retribuzione, correlazione tra peccato e sofferenza). Altri preferiscono il periodo dell'esilio (VI sec. a.C.) come collocazione temporale del libro, in quanto il tema del dolore del giusto era già presente in Geremia e nel Deutero-Isaia; tuttavia, Giobbe è del tutto carente di riferimenti alla sofferenza d'Israele.

¹⁹⁶ Cfr. A.E.-I. Steinsaltz, *Bava Batra, Part One*, (Koren Talmud Bavli, The Noé Edition, 27), Jerusalem, Koren, 2016, p. 82.

¹⁹⁷ Cfr. T. Longman III, R.B. Dillard, *An Introduction to the Old Testament. Second Edition*, Grand Rapids, Zondervan, 2009, p. 225.

¹⁹⁸ Executive Committee of the Editorial Board., M. Seligsohn, E.G. Hirsch, C. Siegfried, «Job, The Book of», in *Jewish Encyclopedia*, <https://jewishencyclopedia.com/articles/8693-job-the-book-of#anchor7>, consultato il 07/06/2024.

¹⁹⁹ Cfr. T. Longman III, R.B. Dillard, *op. cit.*, p. 225.

²⁰⁰ Cfr. M. Milani, «I libri sapienziali», in P. Merlo (a cura di), *op. cit.*, p. 166.

²⁰¹ *Ibidem*.

Ciononostante, è certo che il libro fosse già completo e riconosciuto nel II sec. a.C., come si evince nel Siracide 49:9²⁰².

2.3.2. Genere letterario

Si parli ora del genere letterario. Esso comprende due diversi generi: il prologo (Giobbe 1-2, antefatto e introduzione al dibattito con gli amici) e l'epilogo (Giobbe 42, risoluzione del dramma) sono in prosa, appartenenti al genere del racconto didattico; il corpo (Giobbe 3-41) è in poesia costituita da dialoghi e monologhi. Inoltre, negli interventi di Giobbe figura il carattere della lamentazione (come in Giobbe 3 e 29). Il libro di Giobbe potrebbe essere considerato un dibattito giudiziario, una disputa in tribunale, un processo tra Giobbe e Dio, con un verdetto finale. Ma la peculiarità di questo processo sta nel ruolo di Dio, accusato e giudice allo stesso tempo²⁰³.

2.3.3. Struttura e contenuto

L'alternarsi dei due generi (prosa e dialoghi in poesia) ci dà anche un'indicazione sulla struttura. Le due parti in prosa didattica sono il prologo (Giobbe 1-2) e l'epilogo (Giobbe 42:7-17). Il corpo è scandito da discorsi in poesia. La struttura, proposta da chi scrive con l'ausilio di alcune fonti²⁰⁴, è la seguente:

- I. Prologo (1-2), ha luogo la "scommessa" tra Dio e Satana e il protagonista è vittima di terribili disgrazie su più livelli.
- II. Azione (3-41), dibattito e accusa. Giobbe si chiede il motivo delle sue disgrazie nel cap. 3, introducendo così i discorsi.
 1. I discorsi con gli amici (3-31) sono costituiti da tre giri di interventi (con l'alternanza tra interventi degli amici e quelli di Giobbe):
 - a. Primo giro di interventi (4-14).
 - b. Secondo giro di interventi (15-21).
 - c. Terzo giro di interventi (22-27).
 - d. Si conclude il lungo dibattito con un inno alla saggezza divina (28), alla «sapienza inaccessibile»²⁰⁵, insondabile dall'umana comprensione. Il

²⁰² Cfr. M. Milani, «I libri sapienziali», in P. Merlo (a cura di), *op. cit.*, p. 166.

²⁰³ Cfr. *Idem*, pp. 166, 167.

²⁰⁴ Cfr. T. Longman III, R.B. Dillard, *op. cit.*, p. 227; M. Milani, «I libri sapienziali», in P. Merlo (a cura di), *op. cit.*, p. 167; R.A.F. MacKenzie, R.E. Murphy, «Giobbe», in R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (a cura di), *Nuovo grande commentario biblico*, Brescia, Queriniana, 2002, pp. 611, 612.

²⁰⁵ M. Milani, «I libri sapienziali», in P. Merlo (a cura di), *op. cit.*, p. 167.

savio sa che la propria ignoranza, la propria limitatezza è un motivo in più per affidarsi a Dio e al suo giudizio.

e. Giobbe difende la sua posizione nel suo ultimo discorso (29-31).

2. Il monologo di Elihu (32-37), «spettatore-lettore che, talora con accenti profetici, reagisce a Giobbe e agli amici»²⁰⁶.

a. Introduzione (32:1-5).

b. Discorso introduttivo (32).

c. Primo discorso (33).

d. Secondo discorso (34).

e. Terzo discorso (35:1-36:25).

f. Inno (36:26-37:13).

3. Risposta di Dio dal turbine (38:1-42:6).

a. Primi discorsi di Dio (38-39). Dio interroga Giobbe, presentando una serie di domande retoriche e così illustrandogli la propria potenza nei confronti della creazione, del cosmo e del regno animale.

b. Sommario e prima risposta di Giobbe (40:1-5).

c. Secondo discorso di Dio (40:6-41:26). Dio interroga nuovamente Giobbe e, nel corso del suo intervento, illustra le due creature, il Behemoth e il Leviathan.

d. Risposta finale di Giobbe (42:1-6).

III. Epilogo che conduce alla conclusione dell'azione (42:7-17). La sezione è suddivisa in:

1. Sentenza per gli amici di Giobbe (vv. 7-10a).

2. Benedizione per Giobbe (vv. 10b-17).

²⁰⁶ M. Milani, «I libri sapienziali», in P. Merlo (a cura di), *op. cit.*, p. 167.

3. Traduzione, analisi lessicale e commento esegetico di Giobbe 40, 41

3.1. Introduzione (40:1-14)

Il dibattito con i tre amici (2:11-32:1), come anche il successivo con Elihu (32:2-37:24), si sono conclusi, e per tutto il tempo Giobbe ha proseguito nel suo lamento e nella rivendicazione del suo diritto a lamentarsi (a parte una pausa durante i discorsi di Elihu). Ma nel cap. 38, finalmente, Dio risponde alle forti parole del suo servo sofferente, dando inizio al breve e intenso dibattito tra l'Altissimo e Giobbe (capp. 38:1-42:6). Fin dall'inizio del suo discorso, durante i suoi primi discorsi, la linea argomentativa del Signore si concentra sull'affermazione della propria grandezza, non solo nel ruolo di Creatore ma anche nella sua autorità su tutto il suo creato, dalle forze della natura e del cosmo (38:1-38) fino al regno animale (38:39-39:30). Rivolgendo una serie di domande retoriche, Dio sottolinea la limitatezza di Giobbe e il paradosso nel suo criticare l'opera dell'Eterno, la quale sarebbe del tutto inconcepibile e fuori dalla portata delle capacità di qualunque uomo. Segue uno scambio di battute (40:1-5), che chi scrive ha ritenuto alquanto interessante, nonché spassoso.

בִּעֵן יְהוָה אֶת־אִיּוֹב וַיֹּאמֶר: 40:1

הֲרֹב עַם־שָׂדִי יִסּוֹר מוֹכִיחַ אֱלֹהִים יַעֲבֹדָה: 40:2

40:1. E rispose Yahweh a Giobbe e disse:

40:2. “Forse *il censore vuole* contendere con l'Onnipotente? Risponda colui che rimprovera Dio!”

In questa breve conversazione (40:1-14) dalla possibile vena sarcastica da entrambe le parti, tra un Dio possente (da שָׂדִי, *šaday*, o *šadday*, dall'incerto significato; spesso tradotto con “Onnipotente”²⁰⁷, ma letteralmente potrebbe essere traducibile come “il Potente”, “il Forte”, o “colui che basta”, con varie altre possibili interpretazioni²⁰⁸) e un “balbettante”²⁰⁹ Giobbe, s'intravede la percezione di quest'ultimo della sua piccolezza e la sua volontà di ascoltare (40:4, 5). Dio invita Giobbe a rispondere, chiamandolo «censore» (così traducono R, NR, CEI; altre traduzioni preferiscono «colui che contende», o «colui che litiga», come nella D,

²⁰⁷ Cfr. «שָׂדִי», in L.A. Schökel, *op. cit.*, p. 841.

²⁰⁸ Cfr. M. Weippert, «שָׂדִי, *šadday* (divine name)», in E. Jenni, C. Westermann (a cura di), *Theological Lexicon of the Old Testament*, Peabody, Hendrickson, 1997.

²⁰⁹ Cfr. G. Ravasi, *op. cit.*, p. 89.

ND e KJV) e «colui che rimprovera» (ND), o «colui che censura» (NR), o «accusatore» (CEI). Dio lo chiama anche «il rimproverante Dio»²¹⁰.

40:3: וַיַּעַן אֱיֹב אֶת־יְהוָה וַיֹּאמֶר: 40:3

הֵן קָלִי מִי מִהָאֲשִׁיבֵיךָ יְדִי עָמָתִי לְמוֹפָּי: 40:4

אֶתֶּת דְּבַרְתִּי וְלֹא אֶעֱנֶה וְשִׁמְתִּים וְלֹא אוֹסִיף: 40:5

40:3. E Giobbe rispose a Yahweh e disse:

40:4. “Ecco, io sono piccolo: cosa ti risponderò? *La* mia mano metto *sulla* mia bocca.

40:5. Una *volta* ho parlato ma non risponderò, e *anche* due *volte*, ma non continuerò”.

Giobbe si definisce «piccolo» da קָלִל (*qll*), cioè “essere piccolo”, “essere leggero”²¹¹, ma anche “essere insignificante”, “essere di poco valore”²¹²; ma può anche avere un senso più dispregiativo come “essere spregevole”²¹³. Infatti, altre traduzioni scelgono «meschino» (NR, CEI 1974, ND), o anche «vile» (KJV); «non conto niente» traduce la CEI. Giobbe si dichiara «insignificante» (NAS), e preferisce tacere. L’espressione “chiudersi con la mano la bocca” ha un fondamento giuridico: in contesto egiziano, voleva intendere l’ammissione ufficiale della ragione del contendente²¹⁴. Giobbe calma le sue accuse e si dimostra, per la prima volta, aperto all’ascolto.

Inizia così il secondo discorso di Dio (40:6-41:26).

וַיַּעַן יְהוָה אֶת־אֱיֹב מִן הַטֶּהֱמָה וַיֹּאמֶר: 40:6

אֲזַר־נָא כַּגִּבֹּר חֲלָצִיךָ אֲשָׁאֲלֶךָ וְהוֹדִיעֲנִי: 40:7

40:6. E Yahweh rispose a Giobbe *dalla* tempesta e disse:

40:7. “Ordunque, cingiti *i* fianchi come *un* eroe, io ti chiederò e tu mi risponderai.

Dio non sembra voler smettere di “tuonare” contro Giobbe: in 40:7 Egli parla così dalla tempesta (come aveva già fatto in 38:3) e invita il suo contendente a prepararsi allo scontro, intimandogli di cingersi i fianchi (da אָזַר, *’āzar*, “cingere”, “allacciare”²¹⁵) come un uomo valoroso (da גִּבֹּר, *geber*, “uomo”, “maschio”, ma anche “guerriero”, “eroe”²¹⁶); le traduzioni italiane preferiscono generalmente «prode» (NR, CEI, ND), mentre altre inglesi scelgono «uomo» (KJV, NAS). Dio invita Giobbe a rispondere: con l’espressione וְהוֹדִיעֲנִי (la

²¹⁰ R. Reggi (a cura di), *op. cit.*, p. 123.

²¹¹ Cfr. «קָלִל», in E. Klein, *op. cit.*, p. 580.

²¹² Cfr. J. Scharbert, «קָלִל, qll», in G.J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry (a cura di), *Grande Lessico dell’Antico Testamento (’et-qorban)*, (Grande lessico dell’Antico Testamento, 7), Brescia, Paideia, 2007, p. 992.

²¹³ Cfr. «קָלִל», in L.A. Schökel, *op. cit.*, pp. 788, 789.

²¹⁴ Cfr. G. Ravasi, *op. cit.*, p. 89.

²¹⁵ Cfr. «אָזַר», in L.A. Schökel, *op. cit.*, pp. 25, 26.

²¹⁶ Cfr. «גִּבֹּר», in E. Klein, *op. cit.*, p. 90.

medesima di 38:3), Dio sfida Giobbe e le sue accuse, lo invita sul ring e lo interroga (da שאל, *šāl'al*, “domandare”, “interrogare”, in questo caso in senso giudiziario²¹⁷), chiedendogli di rispondere (da ידע, *yāda'*, con molteplici significati; in questo caso, nella forma hiphil, “fare conoscere”, o “insegnare”, o meglio “rispondere”²¹⁸).

האף תפר משפטי תרשיעני למען תצדק: 40:8
 ואם-ורוע כאל לך וברקול כמהו תרעם: 40:9
 ענה נא גאון וגבה יהוד והדר תלבש: 40:10
 הפץ עברות אפך וראה כל-גאון והשפילהו: 40:11
 ראה כל-גאון הכניעהו והלך רשעים תחתם: 40:12
 טמגם בעפר יחד פניהם תבש בטמון: 40:13
 וגם-אני אודך כיתושע לך ימינה: 40:14

40:8. Forse annullerai anche *il* mio giudizio, e condannerai me affinché *tu* possa essere giusto?
 40:9. Hai *forse* un braccio come *quello* di Dio, o tuonerai una voce come la sua?
 40:10. Ordunque, adornati *di* fasto ed eccellenza, e vestiti *con* splendore e grandezza.
 40:11. Rilascia *le* furie *della* tua ira, e guarda ogni superbo e umilialo,
 40:12. Guarda ogni superbo e schiaccialo, e piega *gli* empi dove si trovano.
 40:13. Nascondili tutti insieme *nella* polvere, benda *le* loro facce nella tomba.
 40:14. E anch'io ti loderò, poiché *la* tua destra ti salva.

Dio rivolge a Giobbe delle provocazioni: il piccolo uomo potrà mai trascendere (da פרר, *frr*, “violare”, o “annullare”, “rompere”²¹⁹) la giustizia (da משפט, *mišfāt*, “giudizio”, “giustizia”, “diritto”, “decisione”²²⁰) divina, biasimando (da רשע, *rš'*, “essere ingiusto”, “essere malvagio”, ma nella forma hiphil, come appare nel testo, “dichiarare ingiusto”, “dichiarare malvagio”, “condannare”²²¹) Dio stesso, solo per risultare innocente, senza colpe (da צדק, *šdq*, in questo caso “essere giusto”, “essere leale”, “essere fedele”²²²)? Giobbe è come Dio, nel braccio e nella voce tonante (v. 9)? Dunque, Dio incita Giobbe a fare Dio e a comportarsi come tale, dati i suoi tentativi di innalzare la propria persona ad un simile livello. Nel v. 10 l'Onnipotente inizia a canzonare il piccolo uomo e lo esorta a rivestirsi di bellezza e gloria, celebrando la propria magnificenza; nei vv. 11-13, lo invita a innalzarsi sopra ogni capo,

²¹⁷ Cfr. «שאל», in L.A. Schökel, *op. cit.*, pp. 831, 832.

²¹⁸ Cfr. «ידע», in L.A. Schökel, *op. cit.*, pp. 327-330.

²¹⁹ Cfr. «פרר», in E. Klein, *op. cit.*, p. 533.

²²⁰ Cfr. «משפט», in E. Klein, *op. cit.*, p. 394.

²²¹ Cfr. «רשע», in E. Klein, *op. cit.*, p. 630.

²²² Cfr. K. Koch, «צדק, šdq, to be communally faithful, beneficial», in E. Jenni, C. Westermann (a cura di), *op. cit.*

anche il più superbo, oscurando e umiliando (letteralmente, «nel segreto»²²³, cioè nella “tomba”) la presenza di chiunque altro, assistito dalla propria destra. A questo punto, nel caso in cui Giobbe si dimostri all’altezza di simili imprese e dimostrazioni di forza, perfino Dio lo loderà (da לְהַלֵּל , *ylh*, forma *hiphil* che sta per “lodare”, tra gli altri significati²²⁴).

A questo punto, Dio illustra due magnifiche figure: il Behemoth (40:15-24) e il Leviathan (40:25-41:26). In questi versi poetici, e tramite il massiccio uso di domande retoriche, Dio presenta al suo interlocutore disgraziato queste due possenti creature (di cui una, come già detto, è oggetto di allusioni già in testi di Giobbe precedenti; cfr. 3:8; 7:12; 26:13) per affermare la grandezza del suo creato, in tutta la sua potenza e saggezza nel plasmarlo. Esattamente come Giobbe, anche il Behemoth e il Leviathan, bestie minacciose e inarrestabili, che non devono preoccuparsi di alcuna minaccia o nemico, sono creature prodotte dall’opera creatrice dell’Eterno, il quale provvede a tutto e si occupa di ogni bisogno e necessità sia delle sue creature che del cosmo stesso. Puoi tu essere all’altezza di una tale potenza? Hai tu autorità su tale creatura? Queste sono le domande che il Signore sembra rivolgere a Giobbe. Le creazioni di Dio sono così grandi, le sue opere talmente magnifiche e inarrestabili, che l’uomo non può pensare di essere nella posizione di rivestirsi della stessa autorità e della medesima facoltà di giudizio sul lavoro dell’Altissimo Onnipotente.

3.2. *Behemoth (40:15-24)*

Il Behemoth (40:15-24), come già detto nel primo capitolo della presente tesi, nelle versioni italiane, ci viene presentato spesso sotto il nome di «ippopotamo» (R, NR, CEI, D, TILC), e raramente come «behemoth» (ND); «behemoth» è anche usato nella latina Vulgata, e così in versioni moderne (come la KJV, o la francese BDJ); altri nomi utilizzati sono $\theta\eta\rho\acute{\iota}\omicron\nu$ (*thērion*), cioè “bestia”, “animale selvatico”²²⁵ (nella traduzione greca dei LXX), o anche il simile «Bestial», ovvero “bestiale” (TOB). Perciò alcuni adattamenti preferiscono mantenere il nome “behemoth”, considerandolo un particolare animale o una bestia straordinaria («‘Superbestia’»²²⁶), diversa e fuori dal comune; mentre altri preferiscono ricongiungerlo all’ippopotamo, o al generico bestiame selvaggio. In effetti, il termine ebraico (בְּהֵמוֹת , *bəhēmōt*²²⁷) è il plurale femminile per “bestia”, “belva”, qui come nome proprio²²⁸.

²²³ R. Reggi (a cura di), *op. cit.*, p. 124.

²²⁴ Cfr. C. Westermann, « לְהַלֵּל , *ylh*, hi., to praise», in E. Jenni, C. Westermann (a cura di), *op. cit.*

²²⁵ Cfr. « $\theta\eta\rho\acute{\iota}\omicron\nu$ », in F.W. Danker, *op. cit.*, p. 170.

²²⁶ E. Ortlund, *op. cit.*, Ch. 4, par. «Behemoth: the ‘Superbeast’ (40:15-24)».

²²⁷ Cfr. « בְּהֵמוֹת », in E. Klein, *op. cit.*, p. 65.

²²⁸ Cfr. F.I. Andersen, *op. cit.*, p. 289.

הַהֵמָּא בְּהֵמוֹת אֲשֶׁר־עָשִׂיתִי עִמָּךְ חֲצִיר כְּבָקָר יֹאכֵל: 40:15

40:15. Ordunque, ecco Behemoth, che feci come te, mangia erba come la mandria.

Il Behemoth viene rappresentato, nel v. 15, come una creatura erbivora. Nel v. 15b viene paragonato al bovino (da בָּקָר, *bāqār*, “armento”, “buoi”, “mandria di bovini”, “vacche”²²⁹).

הַהֵמָּא כָּחוֹ בְּמַתְנֵיוֹ אֵאָזוּ בְּשָׂרָיו בֶּטֶן: 40:16

יִחַפֵּץ זַנְבוֹ כְּמוֹ־אֶרֶז גִּידֵי פִתְחוֹ יִשְׁרְגוּ: 40:17

עֲצָמָיו אֶפִּיקֵי נְחוּשָׁה לָרָמִיו כְּמַטִּיל בְּרֹזָל: 40:18

40:16. Ordunque, ecco *la* sua forza *sta* nei suoi fianchi, e *il* suo vigore nei muscoli del suo addome.

40:17. Muove *la* sua coda come *il* cedro, *i* tendini *delle* sue cosce s'intrecciano.

40:18. *La* sua ossatura *sono* tubi di bronzo, *le* sue ossa come sbarre di ferro.

La creatura è grande e possente. Il suo corpo è compatto e solido, la sua struttura è salda e non è possibile tenergli testa. Nel v. 16 ci viene detto che la sua possanza risiede nei suoi lombi (מַתְנַיִם, *māṭnayim*²³⁰) e nei muscoli della sua pancia, o addome (בֶּטֶן, *beten*²³¹). Nel v. 17a la sua coda (זֶנֶב, *zānāb*²³²) viene agitata, mossa, piegata (da חִפֵּץ, *ḥfṣ*, in un particolare uso che è un *hapax legomenon* nella Bibbia²³³) come fosse un cedro (אֶרֶז, *'erez*²³⁴). Albero simbolo del Libano (ritratto anche sulla sua attuale bandiera), diffuso soprattutto nelle zone montane della Siria e del sud dell'Asia Minore, il cedro è simile al pino e al larice, ed è caratterizzato da una chioma fitta²³⁵. Il cedro è spesso citato nella Bibbia come un albero forte, alto e superbo, maestosa opera del Signore (cfr. Ezechiele 31:3; Salmo 29:5; 104:16)²³⁶. Nel v. 17b ci viene detto che le sue vene, o tendini (da גִּיד, *gīd*, “tendine”, “vena”²³⁷) delle sue cosce (פֶּהָד, *paḥad*²³⁸) si intersecano (da שָׂרַג, *śrḡ*, un altro *hapax legomenon* nella Bibbia, nella forma יִשְׂרָגִי al pual²³⁹): i suoi arti, le sue membra, sono saldi, tesi, inamovibili, un fascio di nervi. Tuttavia, altre fonti preferiscono identificare il v. 17 come un riferimento di tipo sessuale, un'allusione al suo pene rizzato e alla compattezza dei

²²⁹ Cfr. «בָּקָר», in L.A. Schökel, *op. cit.*, p. 125.

²³⁰ Cfr. «מַתְנַיִם», in L.A. Schökel, *op. cit.*, p. 517.

²³¹ Cfr. «בֶּטֶן», in E. Klein, *op. cit.*, p. 70.

²³² Cfr. «זֶנֶב», in L.A. Schökel, *op. cit.*, p. 231.

²³³ Cfr. «חִפֵּץ^{II}», in E. Klein, *op. cit.*, p. 227.

²³⁴ Cfr. «אֶרֶז», in L.A. Schökel, *op. cit.*, p. 73.

²³⁵ Cfr. «Cédre¹», in *Treccani*, <https://www.treccani.it/vocabolario/cedro1/>, consultato il 06/06/2024.

²³⁶ Cfr. «אֶרֶז», in L.A. Schökel, *op. cit.*, p. 73.

²³⁷ Cfr. «גִּיד», in E. Klein, *op. cit.*, p. 97.

²³⁸ Cfr. «פֶּהָד²», in L.A. Schökel, *op. cit.*, p. 676.

²³⁹ Cfr. «שָׂרַג», in E. Klein, *op. cit.*, p. 681.

suoi testicoli²⁴⁰. Nel v. 18 le sue ossa sono come il metallo: la sua ossatura, il suo scheletro, le sue membra (עֲצָם, 'eṣem²⁴¹) come bronzo (נְחוֹשֶׁת, nəḥūšāh²⁴²); e ancora, le ossa (גֶּרֶם, gerem²⁴³) come ferro (בַּרְזֶל, barzel²⁴⁴).

40:19: הוּא רִאשִׁית דְּרִכֵּי־אֱלֹהִים עָשָׂה חֶרֶב:

40:20: כִּי־בֹל הָרִים יִשְׂאוּ־לָוּ וְכָל־תַּיִת הַשָּׂדֶה יִשְׁתַּקֹּץ־שָׁם:

40:19. Esso è il primo dei lavori di Dio, colui che lo fece lo fornisce della sua spada.

40:20. Poiché i monti gli portano cibo, laddove ogni bestia della campagna si diverte.

Viene definito il «primo» (da רִאשִׁית, *rêšît*, qui “primo”, “primizia”, o “meglio”, in questo caso anche “primogenito”²⁴⁵) tra le creature, o meglio, tra le “vie” (da דֶּרֶךְ, *derek*, “strada”, “via”, “cammino”²⁴⁶, ma in senso figurato anche “impresa”, “lavoro”, “faccenda”, o ancora “opera”²⁴⁷) di Dio (v. 19a): è possibile che ciò sia inteso in senso qualitativo (“capolavoro”²⁴⁸), e non cronologico, dato il riferimento alla «spada» (חֶרֶב, *hereb*²⁴⁹) che gli viene affidata, segno della sua potenza e magnificenza (letteralmente, «fa accostare la spada di esso»²⁵⁰). In effetti, anche altre traduzioni preferiscono questa lettura (D, R, NR, TILC, KJV, TOB), mentre altre si mantengono sul letterale (ND, CEI, BDJ). Oppure, potrebbe trattarsi di un’allusione al testo in Genesi 1:24, in cui, durante il sesto giorno della sua creazione, Dio concepisce gli animali terrestri (come anche l’uomo), elencando «bestiame, rettili e animali selvatici della terra» (NR); il termine ebraico per «bestiame», in effetti, qui sarebbe בְּהֵמָה, *bəhēmāh*, singolare di *bəhēmōt*²⁵¹. Per quanto riguarda il v. 19b, sebbene chi scrive abbia provato a scegliere una possibile traduzione, molte versioni hanno optato per differenti variazioni: «fatta per essere interpretata dai suoi angeli» (LXX); «colui che lo ha fatto utilizzerà la sua spada» (Vulgata); «colui che lo ha fatto può far sì che la sua spada si avvicini a lui» (KJV); «ma il suo creatore lo ha minacciato con la spada» (TOB); «il suo creatore lo minacciò con la spada» (BDJ); «Sol colui che l’ha fatto può accostargli la sua spada» (D); «solo colui che lo fece può avvicinarsi a lui con la sua spada» (ND); «colui che

²⁴⁰ Cfr. R.A.F. MacKenzie, R.E. Murphy, «Giobbe», in R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (a cura di), *op. cit.*, p. 636.

²⁴¹ Cfr. «עֲצָם», in L.A. Schökel, *op. cit.*, p. 649.

²⁴² Cfr. «נְחוֹשֶׁת», in L.A. Schökel, *op. cit.*, p. 538.

²⁴³ Cfr. «גֶּרֶם», in L.A. Schökel, *op. cit.*, p. 164.

²⁴⁴ Cfr. «בַּרְזֶל», in E. Klein, *op. cit.*, p. 84.

²⁴⁵ Cfr. «רִאשִׁית», in L.A. Schökel, *op. cit.*, p. 764.

²⁴⁶ Cfr. «דֶּרֶךְ», in E. Klein, *op. cit.*, p. 132.

²⁴⁷ Cfr. «דֶּרֶךְ», in L.A. Schökel, *op. cit.*, pp. 186-188.

²⁴⁸ Cfr. *Ibidem*.

²⁴⁹ Cfr. «חֶרֶב», in L.A. Schökel, *op. cit.*, pp. 294, 295.

²⁵⁰ R. Reggi (a cura di), *op. cit.*, p. 124.

²⁵¹ Cfr. F.I. Andersen, *op. cit.*, p. 289.

lo fece lo ha fornito di falce» (R, NR); «il suo creatore lo ha fornito di difesa» (CEI 1974); «solo il suo creatore può minacciarlo con la spada» (CEI); «Soltanto io che l'ho fatto posso abatterlo con la spada» (TILC); «solo il suo Creatore può portargli la spada»²⁵²; «il suo Creatore lo ha fornito della sua spada»²⁵³; «fatto per essere dominatore de' compagni»²⁵⁴. F.I. Andersen lo chiama «la disperazione di tutti i commentatori»²⁵⁵, non preferendo nessuna proposta. Chi scrive ha ritenuto appropriata la traduzione proposta da A. Luzzatto, poiché apparentemente più vicina al testo ebraico.

Ciononostante, l'animale ci appare pacifico, o almeno calmo. Nel v. 20 si ciba dei doni della natura, dove tutti gli altri animali selvatici (חַיַּת הַשָּׂדֶה, “bestia della campagna”; con חַיָּה, *hayyāh*, “essere vivente”, o anche “bestia”, “animale”²⁵⁶; e שָׂדֶה, *sādeh*, “aperta campagna”²⁵⁷) giocano (dal verbo שָׂחַק, *sāḥaq*, “giocare”, “divertirsi”, “godere”, nella forma piel, come appare nel testo, anche “fare capriole”, “fare piroette”²⁵⁸).

40:21: תַּחַת־צִיָּאִים יִשְׁכַּב בְּסִתְרֵי קִנְיָה וּבִצְהָה

40:22: יִסְבְּהוּ צִיָּאִים צִלְלוֹ יִסְבְּהוּ עֶרְבֵי־גִחַל

40:23: הֵן יַעֲשֶׂק גִּדְרֵי לֹא יִחַפֹּז יִבְטֹחַ | בִּיַּגְיִים יִרְעַן אֶל־פִּיָּהוּ

40:21. Giace sotto *le* piante di loto, nel riparo *del* canneto e *della* palude.

40:22. Lo coprono *le* piante di loto *con la* loro ombra, lo circondano *i* salici *del* torrente.

40:23. Ecco, s'ingrossi *il* fiume: *esso* non teme, è sicuro, sebbene *il* Giordano gorgogli *alla* sua bocca.

In 40:21-23, esso giace (dal verbo שָׁכַב, *šākab*, “giacere”, “coricarsi”, “stendersi”, “adagiarsi”²⁵⁹) al riparo sotto le piante in luoghi lacustri, come piante di loto (צָהָל, *ṣā'el*, “loto”, un *hapax legomenon* nella Bibbia²⁶⁰), canneti (בְּסִתְרֵי קִנְיָה, “al riparo *nel* canneto”, o “nel segreto *del* canneto”; con סִתְרֵי, *sēter*, “riparo”, “nascondiglio”, “segreto”²⁶¹; e קִנְיָה, *qāneh*, “canna”²⁶²), paludi (da בִּצְהָה, *biṣṣāh*, “palude”, “pantano”, “acquitrino”²⁶³) e salici del

²⁵² L.A. Schökel, J.L. Ojeda, *Job*, (Los Libros Sagrados, 8), Madrid, Ediciones Cristianidad, 1971, p. 193.

²⁵³ A. Luzzatto (a cura di), *Il libro di Giobbe*, Milano, Feltrinelli, 2021, p. 120.

²⁵⁴ Società Fides et Amor Editrice, *Giobbe tradotto e annotato dall'ebraico*, Firenze, Fides et Amor, 1918, p. 131.

²⁵⁵ F.I. Andersen, *op. cit.*, p. 289.

²⁵⁶ Cfr. «חַיָּה», in E. Klein, *op. cit.*, p. 214.

²⁵⁷ Cfr. «שָׂדֶה», in E. Klein, *op. cit.*, p. 641.

²⁵⁸ Cfr. «שָׂחַק», in L.A. Schökel, *op. cit.*, p. 817.

²⁵⁹ Cfr. «יִשְׁכַּב», in L.A. Schökel, *op. cit.*, p. 854.

²⁶⁰ Cfr. «צָהָל», in E. Klein, *op. cit.*, p. 539.

²⁶¹ Cfr. «סִתְרֵי», in E. Klein, *op. cit.*, p. 460.

²⁶² Cfr. «קִנְיָה», in L.A. Schökel, *op. cit.*, p. 741.

²⁶³ Cfr. «בִּצְהָה», in L.A. Schökel, *op. cit.*, p. 122.

torrente (עֲרֵב־נָחַל, “salici del torrente”; con עֲרֵבָה, ‘*ārāḇāh*, “salice”²⁶⁴, o anche “pioppo”²⁶⁵; e נָחַל, *naḥal*, “torrente”²⁶⁶). Nel v. 23, egli non teme la piena del fiume Giordano: se il fiume straripa non si sgomenta (לֹא יִחְפֹּז, “non teme”; con la particella negativa לֹא, *lō*²⁶⁷; e חָפֵז, *hāpaz*, “smarrirsi”, “temere”, “turbarsi”, “preoccuparsi”²⁶⁸), ma rimane tranquillo; stessa risposta di tranquillità (da בֶּטַח, *betah*, “fiducia”, “tranquillità”, “sicurezza”, o anche “essere tranquillo”, “essere sicuro”, “essere al sicuro”, “essere fiducioso”²⁶⁹) quando l’acqua gli arriva al capo (כִּי־יִגִּיעַ יַרְדֵּן אֶל־פִּיהוּ, “sebbene *il* Giordano gorgogli *alla* sua bocca”; con la congiunzione כִּי, *kī*, qui “quando”, o “sebbene”²⁷⁰; il verbo גִּיַּח, *gīah*, “sgorgare impetuosamente”, “gorgogliare”²⁷¹; il nome יַרְדֵּן, *yardēn*, “Giordano”; la preposizione di moto a luogo אֶל, *’el*, “a”, “verso”²⁷²; e il sostantivo פֶּה, *peh*, “bocca”²⁷³). Da queste descrizioni si può dedurre una sua caratterizzazione anfibia, o comunque affine all’acqua, a suo agio sia nell’acqua che fuori; ciò motiverebbe ancor di più l’identificazione con l’ippopotamo o con qualche creatura simile.

40:24. בְּעֵינָיו יִקְחֶנּוּ בְּמִוְקָשִׁים יִנְקֹב־אָף

40:24. *Chi* dinanzi lui può legarlo, o forargli il naso?

In 40:24, nessuno può competere o rappresentare per lui una minaccia: nessuno potrebbe prenderlo con lacci, o forargli (da נִקֵּב, *nqb*, “perforare”, “bucare”²⁷⁴) il naso (אָף, *’af*²⁷⁵), cioè catturarlo, sottometterlo (letteralmente «*Chi* in *gli* occhi di esso esso prenderà con lacci, forerà *il* naso?»²⁷⁶).

3.3. *Leviathan (40:25-41:26)*

Ora, in 40:25-41:26, soffermiamoci sul Leviathan (לִוְיָתָן, *liwyātān*²⁷⁷): il suo nome significa letteralmente “tortuoso”²⁷⁸. Come già detto nel primo capitolo, esso viene definito anche

²⁶⁴ Cfr. «עֲרֵבָה», in E. Klein, *op. cit.*, p. 484.

²⁶⁵ Cfr. «נָחַל», in L.A. Schökel, *op. cit.*, p. 538.

²⁶⁶ Cfr. *Ibidem*.

²⁶⁷ Cfr. «לֹא», in E. Klein, *op. cit.*, p. 291.

²⁶⁸ Cfr. «חָפֵז», in L.A. Schökel, *op. cit.*, p. 287.

²⁶⁹ Cfr. «בֶּטַח», in L.A. Schökel, *op. cit.*, p. 104.

²⁷⁰ Cfr. «כִּי», in E. Klein, *op. cit.*, p. 275.

²⁷¹ Cfr. «גִּיַּח», in L.A. Schökel, *op. cit.*, p. 155.

²⁷² Cfr. «אֶל», in E. Klein, *op. cit.*, p. 28.

²⁷³ Cfr. «פֶּה», in E. Klein, *op. cit.*, p. 495.

²⁷⁴ Cfr. «נִקֵּב», in E. Klein, *op. cit.*, p. 424.

²⁷⁵ Cfr. «אָף», in E. Klein, *op. cit.*, p. 45.

²⁷⁶ R. Reggi (a cura di), *op. cit.*, p. 125.

²⁷⁷ Cfr. «לִוְיָתָן», in E. Klein, *op. cit.*, p. 296.

²⁷⁸ Cfr. *Ibidem*.

«coccodrillo» nella traduzione italiana della R e NR, e anche della TILC; nella francese TOB si è scelto «tortueux», cioè “tortuoso”, preferendo quindi una soluzione basata sul significato letterale del suo nome; perfino nella traduzione greca dei LXX viene definito δράκων (*drákōn*), cioè “drago”²⁷⁹; ma usualmente viene conservato il nome “Leviathan” (anche italianizzato in “Leviatano”) e simili nelle altre traduzioni italiane (CEI, D, ND) e non (KJV, BDJ), anche nella Vulgata latina. Indubbiamente viene descritto come un enorme e possente mostro marino dalle fattezze rettiliane, nonostante venga spesso fatto corrispondere con i più comuni coccodrillo²⁸⁰ o balena²⁸¹. Si tratterebbe in realtà di una bestia dalle origini mitologiche, che qui però risponde ad una necessità letteraria²⁸².

40:25 תִּמְשֹׁךְ לִוְיָתָן בַּחֲבֵה אֶבְחָל תִּשְׁקֶיעַ לְשׁוֹנוֹ:

40:26 הַתִּשְׁיִים אֶגְמוֹן בְּאַפּוֹ אֶבְחוֹם תִּקּוֹב לְחִיו:

40:25. Pescherai Leviathan *all’amo* e affonderai *la* corda *nella* sua lingua?

40:26. Porrai forse *un* giunco *nel* suo naso, e con *un* uncino gli forerai *la* mascella?

Essendo un animale appartenente alla realtà acquatica, la descrizione della sua forza inizia da un riferimento alla pesca: in 40:25, 26, l’impresa di coglierlo all’amo non è di certo fattibile, poiché qualunque strumento – amo, corda, giunco, o uncino – risulterebbe inadeguato, insufficiente, di fronte alla magnificenza della sua forza. L’idea di trattarlo come un normale animale acquatico, vittima passiva dell’umana forza, è assurda, ma è possibile che, implicitamente, si cerchi di suggerire l’immagine di un Dio che invece ne è capace, giocando con il mostro²⁸³.

40:27 הַיִּרְבָּה אֵלַי תִּתְנוּגִים אִם־יִדְבָּר אֵלַי רַכּוֹת:

40:28 הַיִּכְרֹת בְּרִית עִמָּךְ תִּקְחֶנּוּ לְעַבְדְּ עוֹלָם:

40:27. Forse ti farà molte suppliche, o ti dirà parole dolci?

40:28. Forse stringerà *un* patto con te, lo prenderai come *tuo* servo per sempre?

In 40:27, 28, egli non si umilia, non implora, e di certo non accetta accordi con esseri inferiori. Nel v. 27, il mostro non supplica: l’espressione הַיִּרְבָּה אֵלַי תִּתְנוּגִים (letteralmente «multiplicherà verso te *le* suppliche»²⁸⁴) è composta dal verbo רָבָה (*rābāh*), che nella forma hiphil, come appare nel testo, è traducibile con “aumentare”, “multiplicare”, “accrescere”,

²⁷⁹ Cfr. «δράκων», in F.W. Danker, *op. cit.*, p. 102.

²⁸⁰ Cfr. «לִוְיָתָן», in L.A. Schökel, *op. cit.*, p. 422.

²⁸¹ Cfr. «לִוְיָתָן», in E. Klein, *op. cit.*, p. 296.

²⁸² A. Luzzatto (a cura di), *op. cit.*, p. 153.

²⁸³ Cfr. R.A.F. MacKenzie, R.E. Murphy, «Giobbe», in R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (a cura di), *op. cit.* p. 636.

²⁸⁴ R. Reggi (a cura di), *op. cit.*, p. 125.

“abbondare”²⁸⁵; la preposizione אֶל (‘*el*), “a”, “verso”²⁸⁶ con il suffisso di seconda persona singolare maschile הָ; il sostantivo תַּחֲנוּן (*taḥānūn*, che però nella Bibbia appare solo al plurale), “supplicare per favore”²⁸⁷. Esso non rivolge parole timide (da רַךְ, *raḥ*, “dolce”, “gentile”, “delicato”, “timido”²⁸⁸) per convincere il proprio aggressore (letteralmente, «parlerà a te dolcezze?»²⁸⁹).

Non si abbassa, non scende a compromessi né a patti: nel v. 28a, l’espressione כָּרַת בְּרִית, “fare un’alleanza”, “fare un patto”, è formata dal verbo כָּרַת (*kārat*), letteralmente “tagliare”²⁹⁰ e dal sostantivo בְּרִית (*bərīt*), “patto”, “alleanza”, ma anche “impegno”. Si tratta di una tipica espressione ebraica per definire la fondazione di un’alleanza o di un’obbligazione (anche auto-imposta) e, in altre parole, «il soggetto della *b’rīt*, pone un altro, colui con il quale la *b’rīt* è “tagliata”, sotto impegno»²⁹¹. Risulta interessante notare come nell’Antico Testamento, da un punto di vista teologico, si tratti di un impegno (indipendentemente dal suo contenuto) che Dio decide di imporre, a sé stesso o a qualcuno, una promessa (cfr. vari patti di Dio in Genesi 8:21; 9:8-17; 12:2, 7; 13:14-17; 15:18; 17:2, 7, 16, 19-21; 22:16-18; 24:7; 26:3, 4, 24; 28:3, 13; 48:4; 50:24; Esodo 2:24; 6:4, 5; 29:45; 32:13; Levitico 26:42, 44, 45; Numeri 25:12, 13; Deuteronomio 1:8, 36; 4:31; 7:9, 12; 8:18; 13:18; 29:12; 2Samuele 23:5; 1Re 8:23; 2Re 13:23; 2Cronache 6:14; 13:5; 21:7; Neemia 1:5; 9:32; Salmo 89:4, 29, 35, 40; 105:10; 106:45; 111:5; Isaia 54:9; 55:3; 61:8; Geremia 14:21; 33:21; Ezechiele 34:24; Osea 2:20; Malachia 2:4-8), non un’obbligazione reciproca in cui entrambe le parti sono egualmente responsabili: è Dio l’elemento teologico che sancisce l’alleanza, che la attua e che, nonostante la disubbidienza umana, continua a rispettarla²⁹². Ed è interessante veder apparire questo termine, così carico di significato nell’ambito veterotestamentario, associato all’immagine di un mostro marino. Nel v. 28b, il mostro non può essere posto in uno stato di asservimento o schiavitù (da עֶבֶד, ‘*ebed*’, “servo”, “schiavo”²⁹³).

הַתְּשַׁחֲקֶיבּוּ בְּצִפּוֹר אֶת־קִשְׁרָנּוֹ לְנַעֲרוֹתַיִד: 40:29

יִכְרוּ אֶלָּיו חֲבָרִים יִחְצִיאוּהוּ בֵּין קְנָעָנִים: 40:30

40:29. Forse giocherai con lui come *con* il passero e lo legherai per *le* tue ragazze?

²⁸⁵ Cfr. «רַךְ», in L.A. Schökel, *op. cit.*, pp. 766, 767.

²⁸⁶ Cfr. «אֶל», in L.A. Schökel, *op. cit.*, pp. 45-47.

²⁸⁷ Cfr. «תַּחֲנוּן», in E. Klein, *op. cit.*, p. 698.

²⁸⁸ Cfr. «רַךְ», in E. Klein, *op. cit.*, p. 617.

²⁸⁹ R. Reggi (a cura di), *op. cit.*, p. 125.

²⁹⁰ Cfr. «כָּרַת», in L.A. Schökel, *op. cit.*, pp. 403, 404.

²⁹¹ E. Kutsch, «בְּרִית, *b’rīt*, obligation», in E. Jenni, C. Westermann (a cura di), *op. cit.*

²⁹² Cfr. *Ibidem*.

²⁹³ Cfr. «עֶבֶד», in L.A. Schökel, *op. cit.*, pp. 599, 600.

40:30. Lo commerceranno i soci, *se* lo spartiranno i mercanti?

In 40:29, il Leviathan non è di certo un animale da compagnia, e nemmeno un diletto per l'uomo. Non è possibile giocarci (da שָׂחַק, *sāḥaq*, “ridere”, “sorridere”, nella forma piel, come appare nel testo, anche “giocare”²⁹⁴) come si fa con un uccellino; e non è possibile legarlo (da קָשַׁר, *qšr*, “legare”²⁹⁵) per scopi ludici. Non è una merce di scambio, una bestia comune da barattare, un vile prodotto di compravendita (40:30). In 40:30a non è possibile discuterne il valore con mercanti. Tuttavia, l'espressione יִכְרוּ עָלָיו הַבָּרִים, letteralmente «commerceranno esso *i* compagni»²⁹⁶, è ambigua: il verbo כָּרָה (*kārāh*), “valutare”, “discutere il valore”²⁹⁷, può anche avere il significato di “dare/offrire un banchetto”²⁹⁸; inoltre, secondo alcuni il sostantivo plurale הַבָּרִים (*habbārīm*), corrisponderebbe al singolare הַבָּר (*habār*), “socio” (in senso affaristico)²⁹⁹; mentre altri preferiscono tradurlo come “compagni”³⁰⁰, che però fa riferimento al sostantivo הָבֵר (*hābēr*), “compagno”, “amico”, ma anche “socio”, “collega”³⁰¹. Perciò, diverse fonti propongono differenti traduzioni: «O ne tratteranno il prezzo i mercanti»³⁰²; o «ne faranno un banchetto di lui i tuoi compagni»³⁰³; «I pescatori lo metteran forse in vendita?»³⁰⁴; «Ne trafficheranno forse i pescatori?» (R, NR); «Faranno affari con lui gli addetti alla pesca» (CEI); «I tuoi amici faranno con lui splendidi intrattenimenti» (ND); «I compagni ne faranno essi un convito?» (D); «Forse che i pescatori lo porteranno al mercato» (TILC); «Verrà messo in vendita dagli associati» (BDJ); «I compagni ci faranno un banchetto?» (KJV). Sebbene chi scrive abbia preferito un contesto più affaristico, le possibilità di traduzione potrebbero presentare un filo conduttore: l'uomo che fa proprio un animale, in questo caso il Leviathan, prospettiva impossibile. In 40:30b, il mostro non potrebbe mai essere spartito fra i «mercanti»³⁰⁵. Ma il termine qui usato, כְּנַעֲנִי (*kəna'ānī*), può essere tradotto sia come “mercante”, “commerciante”, che come “cananeo”³⁰⁶. Perciò, ci possono essere più possibilità: «spartiranno esso tra *i* mercanti»³⁰⁷;

²⁹⁴ Cfr. «שָׂחַק», in L.A. Schökel, *op. cit.*, p. 817.

²⁹⁵ Cfr. «קָשַׁר», in E. Klein, *op. cit.*, p. 599.

²⁹⁶ R. Reggi (a cura di), *op. cit.*, p. 125.

²⁹⁷ Cfr. «כָּרָה²», in L.A. Schökel, *op. cit.*, p. 402.

²⁹⁸ Cfr. «כָּרָה³», in L.A. Schökel, *op. cit.*, p. 402.

²⁹⁹ Cfr. «הַבָּר», in L.A. Schökel, *op. cit.*, p. 241.

³⁰⁰ Cfr. R. Reggi (a cura di), *op. cit.*, p. 125.

³⁰¹ Cfr. «הָבֵר», in L.A. Schökel, *op. cit.*, p. 241.

³⁰² A. Luzzatto (a cura di), *op. cit.*, p. 121.

³⁰³ «Job 41. Interlinear Bible», in *Bible Hub*, <https://biblehub.com/interlinear/job/41.htm>, consultato il 05/05/2024.

³⁰⁴ Società Fides et Amor Editrice, *op. cit.*, p. 133.

³⁰⁵ R. Reggi (a cura di), *op. cit.*, p. 125.

³⁰⁶ Cfr. «כְּנַעֲנִי», in E. Klein, *op. cit.*, p. 281.

³⁰⁷ R. Reggi (a cura di), *op. cit.*, p. 125.

«se lo spartiranno i cananei»³⁰⁸; «Lo spartiranno essi [i pescatori] fra i negozianti?»³⁰⁹; «lo ripartiranno tra i mercanti?»³¹⁰; inoltre, varie traduzioni sembrano preferire l'interpretazione di «negozianti» (R, NR), «commercianti» (CEI 1974), «mercanti» (ND, KJV, BDJ), «rivenditori» (CEI, TILC); perciò, chi scrive ha preferito la medesima interpretazione, evidentemente favorita da altre traduzioni, nonché affine all'elemento affaristico dei «soci» in 40:30a.

40:31. הַתְּמָלָא בְּשָׂפוֹת עוֹרָו וּבַצִּלְצָל דְּגִים רִאשׁוֹ:

40:32. שִׁים-עֲלָיו כָּפָה זָכָר מִלְחָמָה אֶל-תּוֹסֵף:

41:1. הִנֵּה-תַחֲלֹתוֹ נִכְנָבָה הַגֵּם אֶל-מִרְאֵיו יִטֹּל:

40:31. Forse riempirai *la* sua pelle di frecce, e con l'arpione *la* sua testa?

40:32. Poni su di lui la tua mano, rammenta lo scontro, non insisterai!

41:1. Ecco, *la* speranza di *chi lo assale* è illusoria, anche solo *alla* sua vista *ci si sente* abbattuto.

O ancora, non è un trofeo di pesca da cacciare con frecce e arpioni (40:31). Si ritorna ad un riferimento alla pesca: sembra assurda la prospettiva di cacciare il Leviathan con dardi appuntiti (da שִׁבָּה, *śukkāh*, “dardo”, “lancia”, un *hapax legomenon* nella Bibbia³¹¹) e con arpioni (da צִלְצָל, *šilšāl*, “arpione”, un altro *hapax legomenon* nella Bibbia³¹²). Qualunque tentativo di sottomettere il mostro verrà ricambiato con lo scontro, uno scontro che non così facilmente andrà scordato (40:32-41:1). In 40:32, chiunque lo attacchi o cerchi di sottometterlo ricorderà (da זָכָר, *zākar*, “ricordare”³¹³) la battaglia e desisterà dal riprovarci (אֶל-תּוֹסֵף, letteralmente «non continuerai»³¹⁴; con אֶל, *’al*, prefisso negativo che sta per “non”³¹⁵; e il verbo יָסַף, *yāsaf*, che appare in forma hiphil, “aggiungere”, “aumentare”, “continuare”, ma anche “insistere”³¹⁶).

L'intera espressione in 41:1 risulta un po' nebulosa: הִנֵּה-תַחֲלֹתוֹ נִכְנָבָה הַגֵּם אֶל-מִרְאֵיו יִטֹּל, «Ecco, *la* speranza di esso fallì, forse anche per *le* visioni di esso fu abbattuto»³¹⁷. Il termine תַּחֲלֹתוֹ deriva dal sostantivo תּוֹהֶלֶת (*tōhelet*), “speranza”³¹⁸, e il suffisso terza singolare ך, “di esso”;

³⁰⁸ A. Luzzatto (a cura di), *op. cit.*, p. 121.

³⁰⁹ Società Fides et Amor Editrice, *op. cit.*, p. 133.

³¹⁰ «Job 41. Interlinear Bible», cit., consultato il 06/05/2024.

³¹¹ Cfr. «שִׁבָּה», in E. Klein, *op. cit.*, p. 656.

³¹² Cfr. «צִלְצָל», in E. Klein, *op. cit.*, p. 549.

³¹³ Cfr. «זָכָר», in L.A. Schökel, *op. cit.*, p. 228.

³¹⁴ R. Reggi (a cura di), *op. cit.*, p. 125.

³¹⁵ Cfr. «אֶל», in E. Klein, *op. cit.*, p. 28.

³¹⁶ Cfr. «יָסַף», in L.A. Schökel, *op. cit.*, pp. 345, 346.

³¹⁷ R. Reggi (a cura di), *op. cit.*, p. 125.

³¹⁸ Cfr. «תּוֹהֶלֶת», in E. Klein, *op. cit.*, pp. 693, 694.

il verbo al niph'al נִכְזַב deriva da כָּזַב (*kāzab*), qui col significato di “farsi illusioni”³¹⁹; il sostantivo מַרְאֵי deriva da מַרְאָה (*mar'eh*), “vista”, “apparizione”, “visione”³²⁰, e il suffisso terza singolare ו, “di esso”; il verbo all'hoph'al יָטַל deriva da טוּל (*twl*), “scagliare”, “lanciare”, ma nella forma hoph'al anche “essere abbattuto”, “crollare a terra”³²¹. Sono state proposte diverse traduzioni di questo versetto: «Vana è la speranza di ottenerlo, al solo vederlo, uno si sente sperduto»³²²; «Vedi? Vana è la speranza di chi lo assale; basta scorgerlo e s'è atterrati»³²³; «Infatti, ogni speranza di superarlo è falsa, alla sua vista non si sarà sopraffatti»³²⁴; «Chi ha fiducia si illude, perché al solo vederlo resta abbattuto»³²⁵; «Ecco, fallace è la speranza di chi l'assale; basta scorgerlo e s'è atterrati» (R); «Ecco, è vana la speranza di chi lo assale; basta scorgerlo e uno soccombe» (NR); «Ecco, la tua speranza è fallita, al solo vederlo uno stramazza» (CEI 1974); «Ecco, davanti a lui ogni sicurezza viene meno, al solo vederlo si resta abbattuti» (CEI); «Ecco, la speranza di pigliarlo è fallace; Anzi l'uomo non sarà egli atterrato, solo a vederlo?» (D); «Ecco, la speranza di chi lo assale è ingannevole; al solo vederlo uno è atterrito» (ND); «Chi spera di aggredirlo si sbaglia, il solo vederlo incute terrore» (TILC); «Ecco, la sua speranza è vana: nessuno sarà forse abbattuto anche solo alla sua vista?» (KJV); «La tua speranza sarebbe illusoria, perché la sua sola vista è sufficiente per vincerti» (BDJ). Date le ricerche eseguite con l'ausilio di vocabolari, e considerata la considerevole mole di traduzioni alle spalle (il cui senso, tutto sommato, non varia di molto nella sostanza), chi scrive ha optato per la presente traduzione: «Ecco, la speranza di *chi lo assale* è illusoria, anche solo *alla sua vista ci si sente* abbattuto».

לֹא-אֶזְכָּר כִּי יַעֲרֹנוּ וְאֵי אֲהִי לִפְנֵי יִתְצָב: 41:2

אֵי הִקְדִּימִי וְאַשְׁלֵם תַּחַת כָּל-הַשָּׁמַיִם לִי-הוּא: 41:3

41:2. Non *esiste* nessuno così crudele da provocarlo, e chi è colui *che* davanti a me resisterà?

41:3. Chi mi avrà affrontato che io debba ripagarlo? Sotto i cieli è mia *ogni cosa*.

In 41:2a, letteralmente, «Non *c'è* crudele che provocherà esso»³²⁶. Il termine אֶזְכָּר (*'akzār*) sta per “crudele”, “spietato”³²⁷. Sebbene alcune traduzioni preferiscano interpretazioni quali

³¹⁹ Cfr. «כָּזַב», in L.A. Schökel, *op. cit.*, pp. 382, 383.

³²⁰ Cfr. «מַרְאָה», in E. Klein, *op. cit.*, p. 382.

³²¹ Cfr. «טוּל», in L.A. Schökel, *op. cit.*, pp. 382, 383.

³²² A. Luzzatto (a cura di), *op. cit.*, p. 121.

³²³ Società Fides et Amor Editrice, *op. cit.*, p. 133.

³²⁴ «Job 41. Interlinear Bible», cit., consultato il 07/05/2024.

³²⁵ L.A. Schökel, J.L. Ojeda, *op. cit.*, p. 194.

³²⁶ R. Reggi (a cura di), *op. cit.*, p. 125.

³²⁷ Cfr. «אֶזְכָּר», in L.A. Schökel, *op. cit.*, p. 42.

«ardito» (R, NR), «audace» (CEI, ND, TOB), «feroce» (D, KJV) – ed eccezion fatta per alcune versioni che spostano il soggetto della frase dall’aggressore al Leviathan stesso (BDJ: «Diventa feroce quando risvegliato») – chi scrive ha preferito mantenersi sul letterale: «Non esiste nessuno così crudele da provocarlo».

Di seguito, nel v. 2b, sembra verificarsi un improvviso cambio di persona, dalla terza alla prima singolare: «e chi è quello davanti a me *che* resisterà?»³²⁸; che Dio si stia riferendo a sé stesso? Tale uso della prima singolare permane anche nel v. 3: «Chi affronterà me e *lo* ricompenserò? Sotto tutti i cieli è a me quello»³²⁹. Compiendo qualche cenno lessicale, il verbo קדם (*qdm*), nel testo nella forma hiphil, sta per “far fronte”, “affrontare”³³⁰; e ancora, il verbo שלם (*šlm*), che nel testo appare nella forma piel, qui sta per “pagare”, “ripagare”, “restituire”, “ricompensare”³³¹. Ma tornando al senso del testo, che Dio stia qui stabilendo una sorta di paragone tra l’immagine del Leviathan e la sua stessa persona, tra l’inarrestabilità del mostro marino e la propria possanza? Al di là delle supposizioni personali, sembra che il Signore declami la propria forza travolgente (41:2b). Dio non è in debito con nessuno, non deve nulla ad alcun creditore o nemico (41:3a), poiché tutto è di sua proprietà, ogni cosa è sotto il suo totale dominio (41:3b). Il testo risulta «molto difficile»³³² e il significato del v. 3 rimane oscuro. Il senso potrebbe essere il seguente: il Leviathan è un mostro marino di incontrastata forza, eppure anch’esso si trova sottomesso al Signore, così come ogni altra cosa sotto il cielo. E considerando che qualcuno possa sentirsi scoraggiato all’idea di aggredire la bestia, ragion di più dovrebbe essere atterrito al pensiero di affrontare l’Eterno Onnipotente, come invece Giobbe ha preteso di fare³³³. Si tratterebbe, in tal caso, di un «monito contro l’irriverenza»³³⁴. Ma non andrebbe interpretato come un tentativo di osteggiare la volontà dell’uomo di confrontarsi con Dio, «ma per aumentare la capacità di Dio di gestire gli affari dell’universo in modo che gli uomini abbiano fiducia in Lui»³³⁵.

לֹא-אֶתְרִישׁ בְּדָיו וּדְבַר-אֲבוֹרוֹת וְתִין עָרְפוֹ: 41:4

מִי-גֵלָה פָּנָי לְבוֹשׁוֹ בְּכַפֵּל אֶרְסוֹ מִי יָבוֹא: 41:5

דִּלְתִּי פָּנָיו מִי פֶתַח סְבִיבוֹת שְׁגִי אֵימָה: 41:6

אֲנֹנָה אֶפִּיקִי מִגִּגִּים טָגֹר חוֹתָם צָר: 41:7

³²⁸ R. Reggi (a cura di), *op. cit.*, p. 125.

³²⁹ *Ibidem*.

³³⁰ Cfr. «קדם», in L.A. Schökel, *op. cit.*, p. 724.

³³¹ Cfr. «שלם», in L.A. Schökel, *op. cit.*, pp. 862, 863.

³³² F.I. Andersen, *op. cit.*, p. 290.

³³³ Cfr. *Ibidem*.

³³⁴ *Ibidem*.

³³⁵ *Ibidem*.

אַתָּה בְּאַתָּה יִגְשׁוּ לֹא־יָבוֹא בִּינֵיהֶם: 41:8
 אִישׁ־בְּאַתָּתִיהוּ יִדְבֹקוּ יִתְלַכְּדוּ וְלֹא יִתְפָּרְדּוּ: 41:9

41;4. Non tacerò *a proposito delle* sue membra, e *delle sue* forze, e *della* grazia della sua struttura.

41:5. Chi scoprirà *il* davanti della sua veste, *nella* sua doppia corazza chi *vi* entrerà?

41:6. Chi apre *le* porte della sua faccia? *V'è* il terrore intorno *ai* suoi denti.

41:7. Un orgoglio *sono le sue* fila di scudi, *ognuno* chiuso e stretto *come un* sigillo.

41:8. Uno si accosta all'altro, e tra essi non passa *il* vento.

41:9. L'uno aderisce con *l'*altro, sono compatti e non si separano.

Ora Dio torna a parlare del Leviathan, stavolta attraverso una vera descrizione fisica (41:4)³³⁶: letteralmente, «Per esso tacerò *le* membra di esso: e cosa di forze, e grazia di *la* struttura di esso»³³⁷. Si consideri l'aggiunta dell'elemento di negazione לֹא (*lo*'), "no", "non", di cui la BHS tiene conto, nonché diverse traduzioni interlineari³³⁸. Il Signore non ha intenzione di tacere (da חָרַשׁ, *hāraš*, "essere/fare il sordo", "non ascoltare", ma all'hiphil, come appare nel testo, anche "tacere", "restare in silenzio" e altri significati affini³³⁹) in merito alle sue parti, le sue membra (da בַּד, *bad*, "parte", "porzione"³⁴⁰), la sua potenza (da גְּבוּרָה, *gabūrāh*, "forza", "potenza"³⁴¹, nel testo al plurale), e la bellezza (חֵן, *hîn*³⁴²) delle sue proporzioni (da עֶרֶךְ, *'erek*, termine dubbio dai vari significati, tra cui "fila", "allineamento"³⁴³, "riga"³⁴⁴).

Viene sviluppata l'immagine della sua pelle, la sua armatura le cui squame sono come scudi, in formazione compatta e impenetrabile (41:5, 7-9); la sua bocca è terrificante, i suoi denti incutono profondo timore (41:6).

Nel v. 5, nessuno potrebbe mai intaccare la sua superficie (da לְבוֹשׁ, *labūš*, "vestito", "indumento"³⁴⁵), una resistente protezione a doppio strato (בְּכַפֵּל רֶסֶן, «doppia corazza»³⁴⁶; con כֶּפֶל, *kefel*, che può significare anche "doppio"³⁴⁷; e רֶסֶן, *resen*, "briglia", "morso", ma

³³⁶ Cfr. F.I. Andersen, *op. cit.*, pp. 290, 291.

³³⁷ R. Reggi (a cura di), *op. cit.*, p. 125.

³³⁸ *Ibidem*; «Job 41. Interlinear Bible», cit., consultato il 12/05/2024.

³³⁹ Cfr. «חָרַשׁ», in L.A. Schökel, *op. cit.*, p. 301.

³⁴⁰ Cfr. «בַּד^{III}», in E. Klein, *op. cit.*, p. 63.

³⁴¹ Cfr. «גְּבוּרָה», in E. Klein, *op. cit.*, p. 89.

³⁴² Cfr. «חֵן», in E. Klein, *op. cit.*, p. 215.

³⁴³ Cfr. «עֶרֶךְ», in L.A. Schökel, *op. cit.*, p. 655.

³⁴⁴ Cfr. «עֶרֶךְ, עֶרֶךְ», in E. Klein, *op. cit.*, p. 486.

³⁴⁵ Cfr. «לְבוֹשׁ», in E. Klein, *op. cit.*, p. 292.

³⁴⁶ R. Reggi (a cura di), *op. cit.*, p. 125.

³⁴⁷ Cfr. «כֶּפֶל», in E. Klein, *op. cit.*, p. 284.

anche “corazza”³⁴⁸). Nel v. 6, la bocca viene definita come דִּלְתִּי פָּנָיו, «porte della sua faccia»³⁴⁹; con דִּלְתַּת (*delet*), “porta”, tra gli altri significati³⁵⁰; e פָּנִים (*pānīm*), in senso fisico “faccia”, “viso”, “volto”³⁵¹. I suoi denti (da שֵׁן, *šēn*, “dente”, o “punta”, ma anche intendendo il danno che fa un animale quando mangia³⁵²) comunicano terrore (da אֵימָה, *’ēymāh*, “paura”, “terrore”, “panico”, “spavento”³⁵³). Nel v. 7, ecco di nuovo altre descrizioni della sua pelle impenetrabile: le sue scaglie sono paragonabili a serie di scudi (da מַגֵּן, *maḡēn*, termine con diversi significati, tra cui “scudo”, ma anche “ornamento”³⁵⁴), chiusi (dal verbo סָגַר, *sḡr*, “chiudere”³⁵⁵) ermeticamente (da צָר, *šar*, sostantivo dai significati quali “pericolo”, o “tribolazione”, ma anche con uso aggettivale, con traduzioni possibili quali “angusto”, “profondo”, ma anche “stretto”, “aderente”, “senza interstizi”³⁵⁶), come sigilli (da חֹתֶם, *hōtām*, “sigillo”, “timbro”, “lucchetto”³⁵⁷) posti l’uno accanto all’altro. Viene sviluppata la medesima immagine anche nei vv. 8, 9. Nel v. 8, le scaglie sono talmente compatte, la sua pelle talmente uniforme e resistente, da non far nemmeno passare un alito d’aria (da רוּחַ, *rūaḥ*, che può significare “vento”, come anche “respiro”, e perfino “spirito”³⁵⁸). Nel v. 9, ogni scaglia aderisce, letteralmente, con suo “fratello”, o “prossimo”, o “congiunto” (אָח, *’āh*); tuttavia, l’accostamento del presente sostantivo con אֶשְׁכֶּךָ lo rende anche traducibile come “l’uno con l’altro”³⁵⁹. Esse si uniscono (da לָכַד, *lākād*, con diversi significati, ma nel testo appare nella forma hitpael, traducibile con “essere compatto”, “embricarsi”³⁶⁰) e non possono essere divise (da פָּרַד, *pārād*, nel testo alla forma hitpael, quindi “staccarsi”, “separarsi”³⁶¹).

עֲשִׂיתִיו תְּהֵאָרֹר אֶעֱיִנִּיו כְּעַפְעֵי־שָׁסֶר: 41:10

מִפִּי לִפְתָּיִם יִהְיֶה לָכֹד כִּידְוִדִּי אֵשׁ יִתְמַלְטוּ: 41:11

מִנְחִירָיו יֵצֵא עֵשֶׂן כְּדֹד נָפֹחַ וְאֶגְמֹן: 41:12

בְּפִשׁוֹ גְּחָלִים תִּלְהַט וְלֵהָב מִפִּי יֵצֵא: 41:13

³⁴⁸ Cfr. «רָסָן», in L.A. Schökel, *op. cit.*, p. 792.

³⁴⁹ A. Luzzatto (a cura di), *op. cit.*, p. 121.

³⁵⁰ Cfr. «דִּלְתַּת», in E. Klein, *op. cit.*, p. 126.

³⁵¹ Cfr. «פָּנִים», in L.A. Schökel, *op. cit.*, pp. 681-687.

³⁵² Cfr. «שֵׁן», in E. Klein, *op. cit.*, pp. 668, 669.

³⁵³ Cfr. «אֵימָה», in L.A. Schökel, *op. cit.*, p. 37.

³⁵⁴ Cfr. «מַגֵּן», in L.A. Schökel, *op. cit.*, p. 440.

³⁵⁵ Cfr. «סָגַר», in E. Klein, *op. cit.*, p. 435.

³⁵⁶ Cfr. «צָר», in L.A. Schökel, *op. cit.*, p. 718.

³⁵⁷ Cfr. «חֹתֶם», in L.A. Schökel, *op. cit.*, p. 248.

³⁵⁸ Cfr. R. Albertz, C. Westermann, «רוּחַ, *rūaḥ*, spirit», in E. Jenni, C. Westermann (a cura di), *op. cit.*

³⁵⁹ Cfr. «אָח», in L.A. Schökel, *op. cit.*, pp. 26, 27.

³⁶⁰ Cfr. «לָכַד», in L.A. Schökel, *op. cit.*, pp. 426, 427.

³⁶¹ Cfr. «פָּרַד», in L.A. Schökel, *op. cit.*, pp. 692, 693.

- 41:10. *I suoi starnuti brillano di luce, e i suoi occhi sono come le palpebre dell'aurora.*
 41:11. *Dalla sua bocca escono fiaccole, sprizzano scintille di fuoco.*
 41:12. *Dalle sue narici esce fumo, come una caldaia bollente o giunchi brucianti.*
 41:13. *Il suo respiro fa ardere i carboni, e una fiamma esce dalla sua bocca.*

Segue una descrizione degli aspetti più sovranaturali del Leviathan, specialmente legate alla sua abilità sputafuoco (41:10-13).

Nel v. 10, dalle sue narici si sprigiona luce (אֹר, 'ōr³⁶²), e i suoi occhi s'illuminano come l'alba: la poetica espressione utilizzata letteralmente è כְּעֶפְי־שָׁהַר, cioè «come le palpebre dell'aurora» (NR); con עֶפְפָּה ('af'af) “palpebra” (che nella Bibbia appare solo al duale)³⁶³; e שָׁהַר (šahar), “alba”, “aurora”, qui interpretabile come il lampeggiare dell'alba³⁶⁴. Nei vv. 11-13, la sua bocca e il suo naso emanano calore, fuoco, fiamme, lapilli roventi. Nel v. 11, dalla sua bocca si dipartono לַפִּידִים (lapîdîm), plurale di לַפִּיד (lapîd), “torcia”, “fiaccola”³⁶⁵. Inoltre, fuoriescono anche כִּידוֹדֵי אֵשׁ, «scintille di fuoco» (NR); con כִּידוֹד (kîdōd), “scintilla” (un *hapax legomenon* nella Bibbia)³⁶⁶; e אֵשׁ ('ēš), “fuoco”³⁶⁷. Nel v. 12, il suo naso emana fumo (עָשָׁן, 'āšān³⁶⁸), come fosse una pentola (da דוּד, dūd, “bollitore”, “caldaia”³⁶⁹) che bolle (da נָפַח, nāfah, “soffiare”, “respirare”, ma anche “attizzare”; nel testo appare al participio passivo, quindi “bollente”³⁷⁰). Il termine che segue nel v. 12b, אֶגְמוֹן (wə 'aġmon), deriva dal termine אֶגְמוֹן ('aġmon), più la congiunzione ך, ed è traducibile con “canna”, “giunco”, il che ne rende difficile e dubbia l'interpretazione alla luce del contesto del testo. Anche se potrebbe essere tradotto come “che ribolle”³⁷¹, in riferimento alla caldaia, alcune traduzioni optano per differenti adattamenti: «e calda»³⁷², «e giunchi che bruciano»³⁷³ (mantenendo così il riferimento ai giunchi), «al fuoco di giunchi»³⁷⁴ (stesso arrangemento, ma con giunchi in qualità di legna per alimentare la caldaia), «o da una caldaia» (R, NR), «come da caldaia infuocata e bollente» (CEI), «o d'una caldaia» (D), «o da un calderone» (ND), «o un calderone» (KJV), «e giunchi che bruciano» (NAS). Chi scrive ritiene che debba essere

³⁶² Cfr. «אֹר», in E. Klein, *op. cit.*, p. 14.

³⁶³ Cfr. «עֶפְפָּה», in E. Klein, *op. cit.*, p. 479.

³⁶⁴ Cfr. «שָׁהַר», in L.A. Schökel, *op. cit.*, p. 850.

³⁶⁵ Cfr. «לַפִּיד», in L.A. Schökel, *op. cit.*, p. 429.

³⁶⁶ Cfr. «כִּידוֹד», in E. Klein, *op. cit.*, p. 275.

³⁶⁷ F. Stolz, «אֵשׁ, 'ēš, fire», in E. Jenni, C. Westermann (a cura di), *op. cit.*

³⁶⁸ Cfr. «עָשָׁן», in E. Klein, *op. cit.*, p. 488.

³⁶⁹ Cfr. «דוּד», in E. Klein, *op. cit.*, p. 117.

³⁷⁰ Cfr. «נָפַח», in L.A. Schökel, *op. cit.*, pp. 554, 555.

³⁷¹ Cfr. «אֶגְמוֹן/אֶגְמוֹן», in L.A. Schökel, *op. cit.*, p. 9.

³⁷² R. Reggi (a cura di), *op. cit.*, p. 126.

³⁷³ «Job 41. Interlinear Bible», cit., consultato il 20/05/2024.

³⁷⁴ Società Fides et Amor Editrice, *op. cit.*, p. 134.

mantenuto il riferimento ai giunchi, optando perciò per una traduzione simile alla NAS. Nel v. 13a, il suo respiro rovente attizza i carboni, li fa ardere: il verbo utilizzato è לָהַט (*lāhaṭ*), che nel testo appare nella forma piel ed è traducibile con “bruciare”, “ardere”, “consumare”³⁷⁵. Nel v. 13b, le fiamme (da לָהַב, *lahab*, “fiamma”³⁷⁶) vengono fuori dalla sua bocca.

41:14: בְּצוֹאָרוֹ יָלִין עֹז אֶלְפָּנָיו תִּדְוִין דָּאָבָה:

41:15: מִפְּלִי בִשְׁרֹךְ דְּבָקוֹ יִצּוֹק לְעֵינָיו בְּלִי-יָמוּט:

41:16: לִבּוֹ יִצּוֹק כְּמוֹ-אֶבֶן יִיֻצּוֹק כְּכֶלֶח תַּחֲתִית:

41:17: מִשְׁתּוֹ יִגְוֶרוּ אֱלֹהִים מִשְׁבָּרִים יִתְחַטְּאוּ:

41:14. Nel suo collo risiede *la* forza, e dinanzi a lui danza *il* terrore.

41:15. Le sue membra molli sono salde, compatte su di lui, non vacillano.

41:16. Il suo cuore è solido come pietra, solido come *la* base della macina.

41:17. Quando si solleva *gli* dèi sono atterriti, per *la* sciagura sono smarriti.

Si parli ora della forza e resistenza sovrumane del Leviathan: la sua presenza è possente ed è motivo di gran timore (41:14). Nel suo collo (צוֹאָר, *ṣawwā'r*³⁷⁷) c'è forza, potenza (עֹז, 'oz'³⁷⁸). Davanti a lui si agita la paura: l'espressione letteralmente sarebbe «danza *il* terrore»³⁷⁹ (תִּדְוִין דָּאָבָה); con il verbo דוּן (*dwz*, un *hapax legomenon* nella Bibbia), “saltare”, ma anche “danzare”³⁸⁰; e il sostantivo דָּאָבָה, (*dā'ābāh*, un altro *hapax legomenon* nella Bibbia), “debolezza”, “dolore”, “tristezza”³⁸¹, ma anche “terrore”³⁸². Il corpo del mostro non presenta parti molli, ma tutte sono ferme e inamovibili (41:15). Il termine מִפְּלִי (*mapāl*, “rifiuto”, “scarto”), associato all'espressione בִּשְׁרֹךְ (*bəśārō*, «sua carne»³⁸³), può essere tradotto con “pinguedini”³⁸⁴, in riferimento alle parti molli, le membra che di norma risultano “appese”. Ecco, esse sono solide, compatte: i verbi utilizzati sono דְּבָק (*dābaq*), il cui significato in senso fisico sarebbe “attaccarsi”, “appiccicarsi”, “incollarsi”, “aderire”, “unirsi”, “congiungersi”, “saldarsi” e altri simili³⁸⁵; e יִצּוֹק (*yāṣaq*), che può avere significati quali “fondere”, “saldare”, “forgiare” e, inoltre, nel testo appare al participio passivo, quindi

³⁷⁵ Cfr. «לָהַט», in L.A. Schökel, *op. cit.*, p. 421.

³⁷⁶ Cfr. «לָהַב», in E. Klein, *op. cit.*, p. 294.

³⁷⁷ Cfr. «צוֹאָר», in E. Klein, *op. cit.*, p. 542.

³⁷⁸ Cfr. «עֹז», in E. Klein, *op. cit.*, p. 468.

³⁷⁹ R. Reggi (a cura di), *op. cit.*, p. 126.

³⁸⁰ Cfr. «דוּן», in E. Klein, *op. cit.*, p. 118.

³⁸¹ Cfr. «דָּאָבָה», in E. Klein, *op. cit.*, p. 112.

³⁸² Cfr. «דָּאָבָה», in L.A. Schökel, *op. cit.*, p. 166.

³⁸³ «Job 41. Interlinear Bible», cit., consultato il 21/05/2024.

³⁸⁴ Cfr. «מִפְּלִי», in L.A. Schökel, *op. cit.*, pp. 492, 493.

³⁸⁵ Cfr. «דְּבָק», in L.A. Schökel, *op. cit.*, p. 167.

“fuso”, “saldato”, “forgiato”³⁸⁶. Infatti, בַּל-יָמוּט, cioè «non vacilla»³⁸⁷, considerato l’avverbio di negazione בַּל (*bal*, “non”)³⁸⁸, e il verbo מוּט (*mūt*, “vacillare”, “inciampare”, “barcollare”, “cedere”, “indebolirsi”), che nel testo appare alla forma niphāl, quindi “vacillare”, “tremare”, indicando l’inamovibilità e la compattezza della carne del Leviathan³⁸⁹. La saldezza del suo cuore viene affiancata all’immagine di una macina, una mola (41:16). Tuttavia, è la pietra (אֶבֶן, *’eben*³⁹⁰) che appare per prima per illustrare la forza del suo cuore. Viene ripetuto altre due volte il verbo *yāšaḡ*, di nuovo al participio passivo, attribuendo al suo cuore la medesima compattezza della sua carne, addirittura paragonabile a quella di una pietra molare: l’espressione è כְּפֶלֶחַ תַּחְתִּית, letteralmente «come *la* macina inferiore»³⁹¹; con il sostantivo פֶּלֶחַ (*pelah*), che letteralmente sarebbe traducibile come “pezzo”, “spicchio” (di frutta), ma che può anche riferirsi alla macina³⁹²; e l’aggettivo תַּחְתִּי (*taḥtī*), che sta per “inferiore”³⁹³. La sua sola imponente presenza, i suoi soli movimenti, fanno tremare chiunque dinanzi a lui, anche i più forti (41:17). Il versetto, letteralmente, sarebbe «Per *la* sollevazione di esso tremano *gli* dèi, per *le* afflizioni sono smarriti»³⁹⁴. Innanzitutto, il v. 17a esprime il terrore (da גֹּר, *gūr*, “temere”, “tremare”, “spaventarsi”³⁹⁵) dei potenti, alla sola vista del mostro che si solleva, di fronte alla sua maestà (da שָׁעַר, *śā’ēl*, “elevazione”, ma anche “maestà”³⁹⁶). Tuttavia, il termine ebraico, riferito a coloro che rimangono atterriti, sarebbe אֱלִים (*’ēlīm*), plurale di אֵל (*’ēl*), solitamente riferito a divinità, esseri divini, idoli, o a Dio stesso³⁹⁷. È interessante notare come in poche traduzioni consultate si faccia riferimento a esseri divini, ma solo a uomini potenti: «i potenti»³⁹⁸ (KJV, NAS), «i più bravi»³⁹⁹, «i più forti» (R, D), «i forti» (NR, ND, CEI 1974), o perfino «gli eroi»⁴⁰⁰. In effetti, una delle possibili traduzioni di *’ēl* è anche “potere”, “capacità”, “potestà”⁴⁰¹. La traduzione dei LXX traduce il termine con «θηρίοις», dativo plurale neutro di θηρίον (*thērion*), come già detto “bestia”, “animale selvatico”, distaccandosi completamente dall’ebraico; la Vulgata

³⁸⁶ Cfr. «צֶקֶק», in L.A. Schökel, *op. cit.*, pp. 355, 356.

³⁸⁷ R. Reggi (a cura di), *op. cit.*, p. 126.

³⁸⁸ «1077. bal», in *Bible Hub*, <https://biblehub.com/hebrew/1077.htm>, consultato il 21/05/2024.

³⁸⁹ Cfr. «מוּט», in L.A. Schökel, *op. cit.*, p. 446.

³⁹⁰ Cfr. «אֶבֶן», in E. Klein, *op. cit.*, p. 3.

³⁹¹ R. Reggi (a cura di), *op. cit.*, p. 126.

³⁹² Cfr. «פֶּלֶחַ», in E. Klein, *op. cit.*, p. 509.

³⁹³ Cfr. «תַּחְתִּי», in L.A. Schökel, *op. cit.*, p. 897.

³⁹⁴ R. Reggi (a cura di), *op. cit.*, p. 126.

³⁹⁵ Cfr. «גֹּר», in L.A. Schökel, *op. cit.*, p. 153.

³⁹⁶ Cfr. «שָׁעַר», in E. Klein, *op. cit.*, p. 634.

³⁹⁷ Cfr. «אֵל», in L.A. Schökel, *op. cit.*, pp. 47, 48.

³⁹⁸ A. Luzzatto (a cura di), *op. cit.*, p. 122.

³⁹⁹ Società Fides et Amor Editrice, *op. cit.*, p. 135.

⁴⁰⁰ L.A. Schökel, J.L. Ojeda, *op. cit.*, p. 195.

⁴⁰¹ Cfr. «אֵל», in L.A. Schökel, *op. cit.*, p. 47.

traduce «angeli», appunto “angeli”, anch’essa qui molto distante dal testo ebraico. Al contrario di tutti questi casi, alcune fonti traducono «esseri divini», come la *The Jewish Study Bible* a cura di A. Berlin e M.Z. Brettler⁴⁰², il Tanakh ebraico-inglese JPS del 1985, o la JPS riveduta del 2023⁴⁰³, nonché la stessa CEI («dèi»). Il commento di L.A. Schökel e J.L. Ojeda nella loro traduzione afferma quanto segue:

Versetto dubbio. Il testo ebraico recita *elim* = dèi, che potrebbe essere un’altra allusione mitologica: gli dèi tremano davanti al mostro e Marduk lo sconfigge⁴⁰⁴.

Chi scrive decide di affidarsi ad una traduzione letterale del versetto, mantenendo il riferimento ad esseri divini, quale rimando mitologico. Inoltre, l’immagine che ne deriva risulta decisamente più forte: il Leviathan è talmente forte e imponente, che perfino gli dèi lo temono. Il v. 17b sviluppa ancor di più l’immagine del terrore instillato nei loro cuori: a causa della sciagura (da שָׁבֵר, *šeber*, che può significare “rovina”, “sciagura”, “disastro”, “calamità”⁴⁰⁵) provocata dalla sua presenza, loro sono persi (da הָטָא, *hātā*, che nel testo appare all’hitpael, quindi “sbagliare”⁴⁰⁶, ma anche “essere perso”, “essere sconcertato”⁴⁰⁷).

41:18: מְשִׁיגָהּ חֶרֶב בְּלִי תְקוּם תִּנִּית מִסָּע וְשִׁרְיָהּ

יִחְשָׁב לְתִבּוֹ בְּרִגְלָא לַעֲזֹרָהּ וְחִיּוֹנָהּ

לֹא-יִבְרִיתָנוּ בְּוָקֶשׁ לְקֹשׁ נִהְפָּכוּ-לּוֹ אֲבִי-קַלֵּעַ

בְּקֹשׁ נִחְשָׁבוּ תוֹתָחַ לְיִשְׁשָׁק לְרַעַשׁ כִּידוֹן

41:18. *La spada che lo raggiunge non resiste, così come la lancia, la freccia e il giavellotto.*

41:19. *Considera come paglia il ferro, come legno marcio il bronzo.*

41:20. *Non lo fa fuggire il figlio dell’arco, come stoppia sono per lui le pietre della fionda.*

41:21. *Come stoppia è considerata la mazza, e si beffa della vibrante lancia.*

Nessuna arma o strumento umano può scalfirlo in alcun modo (41:18-21). Nulla può minacciarlo. Il v. 18 dice, letteralmente, «È raggiungente esso *la* spada, non resta, lancia, freccia, e giavellotto»⁴⁰⁸. L’arma che lo colpisce, qualsivoglia sia, non regge: l’espressione

⁴⁰² A. Berlin, M.Z. Brettler (a cura di), *The Jewish Study Bible*, Oxford (NY), Oxford University Press, 2004, p. 1561.

⁴⁰³ «Job 41:17. Translations», in *Sefaria*, https://www.sefaria.org/Job.41.17?ven=Tanakh:The_Holy_Scriptures_published_by_JPS&lang=bi&with=Translations&lang2=en, consultato il 22/05/2024.

⁴⁰⁴ L.A. Schökel, J.L. Ojeda, *op. cit.*, p. 195.

⁴⁰⁵ Cfr. «שָׁבֵר», in L.A. Schökel, *op. cit.*, p. 838.

⁴⁰⁶ Cfr. «הָטָא», in L.A. Schökel, *op. cit.*, pp. 252, 253.

⁴⁰⁷ Cfr. «הָטָא», in E. Klein, *op. cit.*, p. 213.

⁴⁰⁸ R. Reggi (a cura di), *op. cit.*, p. 126.

ebraica sarebbe בְּלִי תְקוּם; con l'avverbio di negazione בְּלִי (*bālī*), letteralmente “senza”, “escluso”, “eccetto per”⁴⁰⁹; e il verbo קוּם (*qūm*), “mettersi in piedi”, “stare in piedi”, “alzarsi”, “sollevarsi”, “ergersi”, con molte altre derivazioni di significato affini, sia in senso letterale che figurato, tra cui “compiersi”, o “essere valido”⁴¹⁰. Nel v. 19, ritornano le immagini del ferro e del bronzo (*barzel* e *nəḥūšāh*; cfr. 40:18), ma stavolta non per decantare la forza del suo corpo (come nel caso del Behemoth), ma come materiali che, se posti di fronte alla potenza del Leviathan, sono come stoppia, non più che paglia (תֵּבֶן, *teben*⁴¹¹) e legno marcio (עֵץ רִקְבָּוֶן; con עֵץ, “albero”, “legno”⁴¹²; e רִקְבָּוֶן, *riqqābōn*, “marcescenza”, un *hapax legomenon* nella Bibbia⁴¹³). Nel v. 20a il Leviathan non fugge davanti alla freccia, chiamata però בֶּן־קֶשֶׁת, letteralmente «figlio di arco»⁴¹⁴; con בֶּן (*bēn*), “figlio”, “prole”⁴¹⁵; e קֶשֶׁת (*qeshet*), “arco”⁴¹⁶. Nel v. 20b, per quanto riguarda le pietre della fionda (קֶלַע, *qela*⁴¹⁷), esse sono come la stoppia (da קַשׁ, *qaš*, “stoppia”, “paglia”, “pula”⁴¹⁸). Nel v. 21a ritorna la stoppia (*qaš*), qui rappresentazione di un’arma (תֹּתָח, *tōtāh*, un *hapax legomenon* nella Bibbia⁴¹⁹, in riferimento probabilmente ad un’arma contundente, come una mazza⁴²⁰) di fronte alla forza del mostro. Nel v. 21b, il Leviathan ride (dal verbo שָׁחַק, *śāḥaq*; quando seguito da una particella, in questo caso la preposizione ל, si traduce in “burlarsi”, “farsi beffe di”, “ridicolizzare”⁴²¹) dell’asta, del giavellotto.

41:22: תַּחְתִּי חֲדוּדֵי תָרֹשׁ יִרְפֹּד חֲרוּץ עַל־טִיט

41:23: יִרְתִּים פִּסִּיר מִצּוֹלָה לָם יֵשִׁים בְּמִרְקָחָהּ

41:24: אַחֲרָיו יֵאִיר נִתְיָב יִחַשֵׁב תְּהוֹם לְשִׁיבָהּ

41:22. Sotto di lui *ci sono* punte di coccio, striscia *come l’erpice sul fango*.

41:23. Fa bollire *gli* abissi marini come una pentola, *ne* fa come il *suo* vaso di unguento.

41:24. Dietro di lui risplende *un* sentiero *di luce*, ritiene *l’abisso* come la canizie.

⁴⁰⁹ Cfr. «בְּלִי», in E. Klein, *op. cit.*, p. 75.

⁴¹⁰ Cfr. «קוּם», in L.A. Schökel, *op. cit.*, pp. 730-733.

⁴¹¹ Cfr. «תֵּבֶן», in E. Klein, *op. cit.*, p. 690.

⁴¹² Cfr. «עֵץ», in E. Klein, *op. cit.*, p. 479.

⁴¹³ Cfr. «רִקְבָּוֶן», in E. Klein, *op. cit.*, p. 628.

⁴¹⁴ R. Reggi (a cura di), *op. cit.*, p. 126.

⁴¹⁵ Cfr. «בֶּן», in E. Klein, *op. cit.*, p. 76.

⁴¹⁶ Cfr. «קֶשֶׁת», in E. Klein, *op. cit.*, p. 599.

⁴¹⁷ Cfr. «קֶלַע», in E. Klein, *op. cit.*, p. 581.

⁴¹⁸ Cfr. «קַשׁ», in E. Klein, *op. cit.*, p. 597.

⁴¹⁹ Cfr. «תֹּתָח», in E. Klein, *op. cit.*, p. 696.

⁴²⁰ Cfr. «תֹּתָח», in L.A. Schökel, *op. cit.*, p. 895.

⁴²¹ Cfr. «שָׁחַק», in L.A. Schökel, *op. cit.*, p. 817.

Le squame acuminate sul suo ventre raschiano i fondali come un aratro nei campi (41:22). Le squame vengono chiamate חֲדוּדֵי הָרֶשׁ, cioè «punte di coccio»⁴²²; con l'aggettivo חָדוּד (*hadūd*, un *hapax legomenon* nella Bibbia), “a punta”⁴²³; e il sostantivo הֶרֶשׁ (*heres*), “cocci/o”, “frammenti”⁴²⁴. Nel v. 22b, il Leviathan si sposta sul fondale, striscia (dal verbo רָפַד, *rfd*, “distendersi”, “allargarsi”⁴²⁵, ma nel senso di “strisciare”⁴²⁶), lasciando solchi come l'erpice: tale immagine trova fondamento nel termine הָרֹץ (*hārūs*), cioè “dentato”, “appuntito”⁴²⁷, volendo probabilmente intendere la trebbia⁴²⁸. Il v. 22b risulta un po' nebuloso, poiché il riferimento all'erpice risulta comunque piuttosto debole a chi scrive; ciononostante, molte traduzioni hanno optato per la medesima scelta, o comunque mantenendo un riferimento agricolo⁴²⁹ (R, NR, CEI, D, ND, TILC, BDJ, TOB, NAS), mentre altre si sono mantenute più sul letterale, senza includere un riferimento ad alcun attrezzo (KJV). Data la notevole quantità di traduzioni in tal senso, chi scrive ha ritenuto di mantenere il riferimento agricolo nel versetto. Nel v. 23a, al suo passaggio le acque profonde (מְצוֹלֵה יָם), letteralmente «il abisso del mare»⁴³⁰, intendendo quindi gli abissi marini) ribollono come in una pentola. Di nuovo un riferimento alle capacità sovranaturali del Leviathan; nonché alla pentola (cfr. 41:12), ma stavolta il termine è סִיר (*sîr*), “pentola”, “bollitore”⁴³¹. Nel v. 23b, il riferimento all'unguento (מֶרְקָהָה, *merqāhāh*⁴³²) è dubbio: potrebbe essere un riferimento al bruciaprofumi⁴³³, o ad un vasetto contenente unguento⁴³⁴. Nel v. 24a, il suo passaggio lascia una scia luminosa, letteralmente «riluce un sentiero»⁴³⁵, dato il verbo אָוַר (‘*wr*), che nel testo appare nella forma hiphil, quindi “illuminare”, “rischiare”, ma anche “accendere”, “far ardere”; la frase dovrebbe avere un senso quale «lascia una scia splendente»⁴³⁶, o «illumina il sentiero dietro di sé»⁴³⁷. Nel v. 24b, l'abisso marino (תְּהוֹם, *təhōm*, termine di origine

⁴²² R. Reggi (a cura di), *op. cit.*, p. 126.

⁴²³ Cfr. «חֲדוּדֵי», in E. Klein, *op. cit.*, p. 208.

⁴²⁴ Cfr. «הָרֶשׁ», in L.A. Schökel, *op. cit.*, pp. 300, 301.

⁴²⁵ Cfr. «רָפַד», in E. Klein, *op. cit.*, p. 624.

⁴²⁶ Cfr. «רָפַד», in L.A. Schökel, *op. cit.*, p. 800.

⁴²⁷ Cfr. «הָרֹץ», in E. Klein, *op. cit.*, p. 231.

⁴²⁸ Cfr. «חֲדוּדֵי», in L.A. Schökel, *op. cit.*, p. 297.

⁴²⁹ Cfr. A. Luzzatto (a cura di), *op. cit.*, p. 122; R. Reggi (a cura di), *op. cit.*, p. 126; Società Fides et Amor Editrice, *op. cit.*, p. 135; L.A. Schökel, J.L. Ojeda, *op. cit.*, p. 196.

⁴³⁰ R. Reggi (a cura di), *op. cit.*, p. 126.

⁴³¹ Cfr. «סִיר», in E. Klein, *op. cit.*, p. 445.

⁴³² Cfr. «מֶרְקָהָה», in E. Klein, *op. cit.*, p. 387.

⁴³³ Cfr. «מֶרְקָהָה», in L.A. Schökel, *op. cit.*, p. 506.

⁴³⁴ Cfr. «מֶרְקָהָה», in E. Klein, *op. cit.*, p. 387.

⁴³⁵ R. Reggi (a cura di), *op. cit.*, p. 126.

⁴³⁶ «אָוַר», in L.A. Schökel, *op. cit.*, p. 21.

⁴³⁷ *Ibidem*.

mitologica⁴³⁸, nella Bibbia compare sempre senza l'articolo⁴³⁹) è considerabile come avente i capelli bianchi, dato il termine שִׁיבָה (*śēybāh*), ovvero “canizie”, “vecchiaia”, probabilmente in senso figurato, per rappresentare la spuma bianca provocata dagli spostamenti del Leviathan⁴⁴⁰.

41:25: אֵין-עַל-עֶפְרַר מְשָׁלוֹ הָעָשׂוּ לְבַי-חַת:

41:26: אֶת-כָּל-גִּבֹּהַ יִרְאֶה הוּא מֶלֶךְ עַל-כָּל-בְּנֵי-שָׁחַץ:

41:25. Non esiste sulla terra un suo simile, fu fatto per *essere* senza paura.

41:26. Egli vede ogni *cosa* alta, è re su tutti i figli di belva.

Nel v. 25, la sua stessa esistenza è senza pari, senza precedenti. Il Leviathan sembra non avere nemici naturali e, perciò, fin dalla sua creazione, non deve avere timore di niente e nessuno. Egli è unico, non esiste creatura מְשָׁלוֹ, «uguale a esso»⁴⁴¹ (da מֹשֶׁל, *mošel*, “somiglianza”, “uguaglianza”⁴⁴²). Inoltre, il mostro è בְּלִי-חַת, «senza paura»⁴⁴³; considerando l'avverbio di negazione *bālī* (già visto in precedenza; cfr. 41:18), letteralmente “senza”, “escluso”, “eccetto per”; e il sostantivo חַת (*ḥat*), ovvero “paura”, “terrore”⁴⁴⁴. Il v. 26 esprime il suo dominio, la sua potenza. In 26a, il Leviathan può osservare ogni cosa alta. L'aggettivo גִּבֹּהַ (*gāboah*), può avere sia un significato fisico (“alto”, “elevato”, “imponente”) che figurato, riferendosi a comportamenti umani (“orgoglioso”, “arrogante”)⁴⁴⁵, creando così una possibile doppia interpretazione: il Leviathan guarda negli occhi e senza timore le cose più alte, anche coloro che si ritengono tali. Inoltre, il verbo רָאָה (*rā'āh*) per “vedere”, nel caso specifico del v. 26a, può essere anche interpretato come “affrontare”⁴⁴⁶; il Leviathan è in grado di affrontare qualunque cosa risieda sotto al cielo. La sua potenza è talmente terrificante da essere definito מֶלֶךְ (*melek*), cioè “re”, “regnante”⁴⁴⁷, indicando il mostro come vero sovrano, o comunque con una certa accezione di sovranità⁴⁴⁸. Nel v. 26b, la sua autorità si estende su tutti i בְּנֵי-שָׁחַץ; con il plurale di *bēn* (già visto in 40:20), cioè “figlio”, “prole”;

⁴³⁸ Cfr. L.A. Schökel, J.L. Ojeda, *op. cit.*, p. 196.

⁴³⁹ Cfr. «תהום», in E. Klein, *op. cit.*, p. 693.

⁴⁴⁰ Cfr. «שִׁיבָה/שִׁיבָה», in L.A. Schökel, *op. cit.*, p. 818.

⁴⁴¹ R. Reggi (a cura di), *op. cit.*, p. 127.

⁴⁴² Cfr. «מֹשֶׁל», in L.A. Schökel, *op. cit.*, p. 512.

⁴⁴³ R. Reggi (a cura di), *op. cit.*, p. 127.

⁴⁴⁴ Cfr. «חַת», in E. Klein, *op. cit.*, p. 236.

⁴⁴⁵ Cfr. «גִּבֹּהַ», in L.A. Schökel, *op. cit.*, pp. 141, 142.

⁴⁴⁶ Cfr. «רָאָה», in L.A. Schökel, *op. cit.*, pp. 758-760.

⁴⁴⁷ Cfr. «מֶלֶךְ», in E. Klein, *op. cit.*, p. 350.

⁴⁴⁸ Cfr. H. Ringgren, K. Seybold, H.-J. Fabry, «מֶלֶךְ, *melek*», in G.J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry (a cura di), *Grande Lessico dell'Antico Testamento (mayim-neser)*, (Grande lessico dell'Antico Testamento, 5), Brescia, Paideia, 2005, p. 108.

e il dubbio sostantivo שָׁחַשׁ (*šahāš*), che può significare “orgoglio”, “superbia”⁴⁴⁹, come anche “bestia”⁴⁵⁰. Diverse traduzioni si orientano verso le due interpretazioni, alcune per la prima, facendo un rimando agli orgogliosi⁴⁵¹ (NAS, KJV, BDJ), altre per la seconda, volendo quindi compiere un riferimento al regno animale, o ad altre bestie⁴⁵² (CEI, TILC); alcuni preferiscono un’interpretazione che comprenda entrambe (R, NR, CEI 1974, D, ND, JPS); altre ancora optano per interpretazioni molto più libere⁴⁵³. Chi scrive trova particolarmente interessante e affascinante il riferimento animale, scegliendo perciò di schierarsi in favore di quest’ultimo.

3.4. Funzione del Behemoth e del Leviathan in Giobbe 40, 41

Per illustrare al meglio lo scopo di questi due mostri, si faccia un passo indietro. Dati i personaggi coinvolti (Giobbe, gli amici e Dio, cioè il punto di vista dell’autore), le argomentazioni di ognuno vengono confrontate e, sebbene concordi sul coinvolgimento di Dio nelle sofferenze umane, il concetto di colpa risulta divergente. Gli amici si affidano alla tradizione sapienziale, «una teoria scolastica della retribuzione»⁴⁵⁴, non solo difendendo l’agire di Dio e lo stato delle cose per ciò che sono (Giobbe 5:27), ma anzi, riversando le accuse su Giobbe stesso. La tesi di Giobbe è più realista e ragionata, e si basa invece sull’esperienza umana, sottolineando che essa non combacia con la regola tradizionale (21:29). Gli amici difendono la posizione di Dio, accusando Giobbe per i suoi presunti peccati; di risposta, Giobbe accusa Dio per le sue disgrazie, pur rivolgendosi a Lui come elemento risolutivo per le sue condizioni, richiedendo un confronto, sebbene sappia che Dio non risponderà (9:15-21; 19:25ss; 31:35)⁴⁵⁵.

In definitiva, gli amici, ponendosi dalla parte di Dio, di fatto eliminano l’uomo condannando l’amico come malfattore; Giobbe, in un’impostazione giuridica e nella prospettiva della medesima teoria della retribuzione, rischia di eliminare Dio per salvare l’uomo⁴⁵⁶.

Dal canto suo, il Signore infine interviene, sostenendo la propria infinita sapienza e presentando la creazione come testimonianza di ciò, dinanzi a un Giobbe insicuro e

⁴⁴⁹ Cfr. «שָׁחַשׁ», in E. Klein, *op. cit.*, p. 651.

⁴⁵⁰ Cfr. «שָׁחַשׁ», in L.A. Schökel, *op. cit.*, p. 849.

⁴⁵¹ Cfr. «Job 41. Interlinear Bible», cit., consultato il 31/05/2024.

⁴⁵² Cfr. R. Reggi (a cura di), *op. cit.*, p. 127; A. Luzzatto (a cura di), *op. cit.*, p. 122; L.A. Schökel, J.L. Ojeda, *op. cit.*, p. 196.

⁴⁵³ Cfr. Società Fides et Amor Editrice, *op. cit.*, p. 135.

⁴⁵⁴ M. Milani, «I libri sapienziali», in P. Merlo (a cura di), *op. cit.*, p. 167.

⁴⁵⁵ Cfr. M. Milani, «I libri sapienziali», in P. Merlo (a cura di), *op. cit.*, pp. 167, 168.

⁴⁵⁶ *Idem*, p. 168.

silenzioso, che comincia a rendersi conto della propria limitatezza (9:20; 38:2,4; 40:4-5,8). Sta di fatto, però, che già la risposta di Dio in sé può significare un conforto e una risposta per Giobbe, che credeva che le proprie grida di soccorso non avrebbero sortito alcuna divina reazione⁴⁵⁷.

A questo punto, Dio risponde anche al problema del male nel mondo, del caos che imperversa, presentando due figure dai tratti mitici: Behemoth e Leviathan, figure di terribile potenza (capp. 40, 41), che si fanno sia nemiche che rappresentative della potenza divina⁴⁵⁸. Queste due creature vengono usate per avvilire Giobbe, indipendentemente dal significato allegorico che si sceglie di attribuir loro (se di animali fisici esistenti, o creature mitiche ecc.)⁴⁵⁹. Ma dato l'assodato orientamento di chi scrive, il quale considera questi due mostri come corrispondenti ad una natura evidentemente allegorica/mitica (come già espletato nel primo capitolo), essi potrebbero rappresentare una realtà simbolica caotica e maligna⁴⁶⁰. Essi sono affini all'elemento acquatico, simbolo di un primordiale e ineluttabile caos⁴⁶¹. Il teologo G. Ravasi scrive: «essi incarnano tutto ciò che nel mondo è tormentoso, oscuro, privo di senso, nulla»⁴⁶². Il Leviathan, in particolar modo, potrebbe simboleggiare il male (soprattutto negli altri passi veterotestamentari oltre a Giobbe, nonché nel *ltn* dei testi ugaritici), un male che le genti dell'antico Vicino Oriente sentivano ben presente e minaccioso⁴⁶³. Ma all'interno del secondo discorso divino, l'Onnipotente li presenta come parte della creazione stessa, il caos in equilibrio con l'ordine, in un perfetto gioco di forze che solo Dio può amministrare. Il male (i due mostri) esiste, indiscutibilmente, e solo Dio può gestire una simile realtà, così riuscendo perfino ad attribuirgli un significato⁴⁶⁴. Si consideri ancora il Leviathan, un mostro terribile sputafuoco, di cui gli stessi dèi sono atterriti (41:10-13, 17); eppure, è comunque parte del creato di Dio, ha un suo ruolo nel disegno di tutte le cose e, in un certo senso, il Signore se ne occupa e ne è soddisfatto⁴⁶⁵. Così, Dio non rinnega l'elemento del male davanti a Giobbe, ma sostiene ugualmente l'esistenza di un suo

⁴⁵⁷ Cfr. E. Ortlund, *op. cit.*, Ch. 4, par. «Possible Interpretations of Behemoth and Leviathan».

⁴⁵⁸ Cfr. M. Milani, «I libri sapienziali», in P. Merlo (a cura di), *op. cit.*, p. 168.

⁴⁵⁹ Cfr. R.A. López, *art. cit.*, p. 402.

⁴⁶⁰ Cfr. E. Ortlund, *op. cit.*, Ch. 4, par. «Evidence for Behemoth and Leviathan as Symbols of Supernatural Chaos and Evil».

⁴⁶¹ Cfr. G. Ravasi, *op. cit.*, p. 92.

⁴⁶² *Ibidem*.

⁴⁶³ Cfr. C.H. Gordon, «Leviathan: Symbol of Evil», in A. Altmann (a cura di), *op. cit.*, p. 9.

⁴⁶⁴ Cfr. G. Ravasi, *op. cit.*, p. 92.

⁴⁶⁵ Cfr. R.A.F. MacKenzie, R.E. Murphy, «Giobbe», in R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (a cura di), *op. cit.*, p. 636.

piano e di un suo controllo sulla creazione, nonostante il caos nel mondo (rappresentato dal Behemoth e dal Leviathan). In 40:8-14, l'Onnipotente rivolge dei rimproveri a Giobbe:

Non nega le contraddizioni, solo chiede se debbano essere eliminate subito, se si debba sempre cercare un colpevole e se le relazioni debbano essere solo impostate in termini giuridici⁴⁶⁶.

Giobbe cede e riesce ad accarezzare le intenzioni di Dio, pur senza comprenderle (40:3; 42:5, 6); ora egli sa che Dio c'è, è presente, ha sotto di sé ogni cosa e controlla la situazione (41:2, 3), anche se in modo incomprensibile per la limitata visione umana. L'uomo non è solo in questo grigio conflitto, non brancola nel buio subendo insensatamente, ma può star certo della presenza e partecipazione del Signore, seppur in modo inatteso e con schemi non chiari. «La presenza di Dio è più grande della malattia e più consolante della salute»⁴⁶⁷. G. Ravasi scrive:

[...] il potere del caos non domina incontrastato: anche lì Dio realizza il suo disegno o 'ēṣā, unità e senso della realtà intera, nonostante le ingiustizie, le violenze e il dolore generati dalla libertà umana⁴⁶⁸.

E ancora, C. Ash afferma quanto segue (facendo corrispondere il Leviathan con la figura satanica):

Anche il mistero del male è il suo mistero. Anche Satana, il Leviathan, è il Satana di Dio, l'animale domestico di Dio, se osiamo dirlo in questo modo. Ciò significa che mentre soffriamo [...] possiamo con assoluta fiducia inchinarci davanti a questo Dio sovrano, sapendo che, sebbene il male possa essere terribile, non può e non andrà mai una piccola frazione oltre il guinzaglio al quale Dio lo ha messo. E non andrà avanti per sempre⁴⁶⁹.

⁴⁶⁶ M. Milani, «I libri sapienziali», in P. Merlo (a cura di), *op. cit.*, p. 168.

⁴⁶⁷ *Idem*, p. 169.

⁴⁶⁸ G. Ravasi, *op. cit.*, p. 93.

⁴⁶⁹ C. Ash, *Job. The Wisdom of the Cross*, cit. in E. Ortlund, *op. cit.*, Ch. 4, par. «The hopeful and Comforting Implications of YHWH's Second Speech».

Conclusioni

Il Leviathan e il Behemoth, i presunti coccodrillo e ippopotamo, ma invero rappresentazioni del caos primordiale, vestigia di antichi miti e rappresentazioni, simboli di messaggi non immediati.

Ci sarebbe molto da aggiungere in merito al Behemoth e al Leviathan. Sicuramente il lavoro in questione potrebbe essere ampliato, aggiungendo importanti cenni su altre realtà: infatti, i due mostri sono presenti nella letteratura apocalittica del periodo del Secondo Tempio, in alcuni apocrifi (cfr. Enoch 60:7-9; 4Esdra 6:49-54; 2Baruch 29:4; Scala di Giacobbe 6:13; Apocalisse di Abramo 21:4; Vite dei Profeti 4:10); inoltre, potrebbe essere proposto qualche parallelismo speculativo tra le due creature e le due bestie di Apocalisse 13 (bestia che sale dal mare e bestia che sale dalla terra), nonché sulla lotta di Dio con il mare (cfr. Apocalisse 21:1). Tuttavia, per mancanza di spazio a disposizione, non sono state svolte e inserite vere e proprie indagini in proposito da parte di chi scrive.

Per ciò che riguarda la ricerca svolta, come si è potuto constatare, il Behemoth e il Leviathan sono figure cariche di significato. A partire dai racconti di Ugarit, o comunque da rappresentazioni allegoriche di animali tanto fantastici quanto terribili, essi ci mostrano il male e la discordia del mondo, il caos di cui la nostra esistenza è preda, nella sua totale e incontrastata potenza. Tuttavia, ci presentano anche una risoluzione, presente o futura che sia: per quanto ineluttabile il male sembri, è e sarà sempre secondo e subordinato a Dio e alla sua sovranità sulla storia. Gli antichi miti pagani, che un tempo fungevano da rappresentazioni di realtà caotiche troppo grandi per essere spiegate senza ricorrere ad un linguaggio simbolico, ora sono sottomessi all'Eterno. E così, tali miti, tali mostri, si inginocchiano all'Onnipotente, svestiti della loro antica forza e imbattibilità. La Bibbia se ne serve per lanciare un messaggio critico verso questi simbolismi, ma senza rifiutarli o scoraggiarli; semplicemente, li utilizza per veicolare l'immagine del Signore presente nella storia umana e interessato ai suoi accadimenti. Era necessario che Giobbe comprendesse questa lezione sulla monarchia di Dio, ancor prima di quella sul male nel mondo. Dio non ha mai promesso un'esistenza perfetta e priva di sofferenza, ma ha promesso una vittoria, una restituzione del trono al suo legittimo re. E questo è un pensiero incoraggiante, sia per Giobbe che per noi, odierni lettori sbattuti tra le onde dell'incertezza e della discordia.

Bibliografia

- «1077. bal», in *Bible Hub*, <https://biblehub.com/hebrew/1077.htm>.
- «Amos 9. Interlinear Bible», in *Bible Hub*, <https://biblehub.com/interlinear/amos/9.htm>.
- «Bēhēmōt», in AA.VV., *Enciclopedia della Bibbia (A-B)*, (Enciclopedia della Bibbia, 1), Torino, Elledici, 1969, p. 1134.
- «Bibbia, mostri marini e miti cananei», in *Sguardo a Sion*, <https://sguardoasion.com/2014/07/21/bibbia-mostri-marini-e-miti-cananei/>.
- «Cédro¹», in *Treccani*, <https://www.treccani.it/vocabolario/cedro1/>.
- «Hermeneutics», in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/hermeneutics/>.
- «Job 41. Interlinear Bible», in *Bible Hub*, <https://biblehub.com/interlinear/job/41.htm>.
- «Job 41:17. Translations», in *Sefaria*, https://www.sefaria.org/Job.41.17?ven=Tanakh:_The_Holy_Scriptures,_published_by_JPS&lang=bi&with=Translations&lang2=en.
- «Ketubim», in Freedman, D.N. (a cura di), *The Anchor Bible Dictionary (K-N)*, (The Anchor Bible Dictionary, 4), New York, Doubleday, 1992, p. 31.
- «Psalm 74. Interlinear Bible», in *Bible Hub*, <https://biblehub.com/interlinear/psalms/74.htm>.
- «Simbolo», in *Treccani*, <https://www.treccani.it/vocabolario/simbolo/>.
- «Tanakh», in Freedman, D.N. (a cura di), *The Anchor Bible Dictionary (Si-Z)*, (The Anchor Bible Dictionary, 6), New York, Doubleday, 1992, p. 318.
- Albertz, R., Westermann, C., «רוּחַ, rūah, spirit», in Jenni, E., Westermann, C. (a cura di), *Theological Lexicon of the Old Testament*, Peabody, Hendrickson, 1997.
- Alster, B., «Tiamat, תְּהוֹמִים», in van der Toorn, K., Becking, B., van der Horst, P.W. (a cura di), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible (Second Edition)*, Leiden, Brill, 1999, pp. 867-869.
- Andersen, F.I., *Job. An Introduction and Commentary*, (Tyndale Old Testament Commentaries, 14), Leicester, Inter-Varsity Press, 2008.
- Bacher, W., Lauterbach, J.Z., «Neziḳin», in *Jewish Encyclopedia*, <https://jewishencyclopedia.com/articles/11516-nezikin>.
- Balzaretti, C., «La storia deuteronomistica e cronistica», in Merlo, P. (a cura di), *L'Antico Testamento. Introduzione storico-letteraria*, Roma, Carocci, 2008, pp. 129-161.
- Batto, B.F., «Behemoth, בְּהֵמוֹת», in van der Toorn, K., Becking, B., van der Horst, P.W. (a cura di), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible (Second Edition)*, Leiden, Brill, 1999, pp. 165-169.

- Berlin, A. Brettler, M.Z. (a cura di), *The Jewish Study Bible*, Oxford (NY), Oxford University Press, 2004.
- Bernard, C.A., *Teologia simbolica*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1984.
- Danker, F.W., *The Concise Greek-English Lexicon of the New Testament*, Chicago, University of Chicago, 2009.
- Day, J., «Dragon and Sea, God's Conflict with», in Freedman, D.N. (a cura di), *The Anchor Bible Dictionary (D-G)*, (The Anchor Bible Dictionary, 2), New York, Doubleday, 1992, pp. 228-231.
- Dietrich, M., Loretz, O., Sanmartín, J., *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit, Ras Ibn Hani und anderen Orten (Dritte, erweiterte Auflage)*, Münster, Ugarit-Verlag, 2013.
- Elliger, K., Rudolph, W. (a cura di), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1977.
- Executive Committee of the Editorial Board., Seligsohn, M., Hirsch, E.G., Siegfried, C., «Job, The Book of», in *Jewish Encyclopedia*, <https://jewishencyclopedia.com/articles/8693-job-the-book-of#anchor7>.
- Friedman, R.E., «Torah», in Freedman, D.N. (a cura di), *The Anchor Bible Dictionary (Si-Z)*, (The Anchor Bible Dictionary, 6), New York, Doubleday, 1992, pp. 605-622.
- George, A., *The Epic of Gilgamesh. A New Translation*, London, Penguin, 1999.
- Gordon, C.H., «Leviathan: Symbol of Evil», in Altmann, A. (a cura di), *Biblical Motifs. Origins and Transformations*, Cambridge, Harvard University Press, 1966, pp. 1-9.
- Herzog, A., «Scrolls, The Five», in Skolnik, F. (a cura di), *Encyclopedia Judaica. Second Edition (San-Sol)*, (Encyclopedia Judaica, 18), Farmington Hills, Thomson Gale, 2007, pp. 220-222.
- Hirsch, E.G., Bennett, W.H., «Chronicles, Books of», *Jewish Encyclopedia*, <https://jewishencyclopedia.com/articles/4371-chronicles-books-of>.
- Hirsch, E.G., Kohler, K., Schechter, S., Broydé, I., «Leviathan and Behemoth», in *Jewish Encyclopedia*, <https://jewishencyclopedia.com/articles/13363-sea-monster>.
- Hirsch, E.G., Ryssel, V., «Hagiographa», in *Jewish Encyclopedia*, <https://jewishencyclopedia.com/articles/7041-hagiographa>.
- Jastrow, M., Friedländer, M., «Baba Batra», in *Jewish Encyclopedia*, <https://jewishencyclopedia.com/articles/2274-baba-batra>.
- Klein, E., *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, Israel, Carta Jerusalem, 1987.
- Koch, K., «צדק, *ṣdq*, to be communally faithful, beneficial», in Jenni, E., Westermann, C. (a cura di), *Theological Lexicon of the Old Testament*, Peabody, Hendrickson, 1997.

- Kutsch, E., «בְּרִית, b'rit, obligation», in Jenni, E., Westermann, C. (a cura di), *Theological Lexicon of the Old Testament*, Peabody, Hendrickson, 1997.
- Longman III, T., Dillard, R.B., *An Introduction to the Old Testament. Second Edition*, Grand Rapids, Zondervan, 2009.
- López, R.A., «The Meaning of “Behemoth” and “Leviathan” in Job», in *Bibliotheca Sacra*, October-December 2016, n. 173, pp. 401-424.
- Luzzatto, A. (a cura di), *Il libro di Giobbe*, Milano, Feltrinelli, 2021.
- MacKenzie, R.A.F., Murphy, R.E., «Giobbe», in Brown, R.E., Fitzmyer, J.A., Murphy, R.E. (a cura di), *Nuovo grande commentario biblico*, Brescia, Queriniana, 2002, pp. 608-637.
- Mays, J.L., *Salmi*, Torino, Claudiana, 2010.
- Milani, M., «I libri sapienziali», in Merlo, P. (a cura di), *L'Antico Testamento. Introduzione storico-letteraria*, Roma, Carocci, 2008, pp. 163-196.
- Miquel, D., *Breve trattato di teologia simbolica*, Brescia, Queriniana, 1989.
- Ortlund, E., *Piercing Leviathan. God's Defeat of Evil in the Book of Job*, (New Studies in Biblical Theology, 56), Downers Grove, Inter-Varsity Press, 2021, EPUB.
- Pardee, D., «The Ba'lu Myth (1.86)», in Hallo, W.W., Younger Jr., K.L. (a cura di), *The Context of Scripture, vol. 1. Canonical Compositions from the Biblical World*, Leiden, Brill, 2003, pp. 241-274.
- Ravasi, G., *Il libro di Giobbe*, Bologna, EDB, 2019.
- Reggi, R. (a cura di), *Proverbi-Giobbe. Traduzione interlineare italiana*, Bologna, EDB, 2009.
- Ricciotti, G., Vitti, A., «Giobbe», in *Treccani*, [https://www.treccani.it/enciclopedia/giobbe_\(Enciclopedia-Italiana\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/giobbe_(Enciclopedia-Italiana)/).
- Ringgren, H., Seybold, K., Fabry, H.-J., «מֶלֶךְ, melek», in Botterweck, G.J., Ringgren, H., Fabry, H.-J. (a cura di), *Grande Lessico dell'Antico Testamento (mayim-naser)*, (Grande lessico dell'Antico Testamento, 5), Brescia, Paideia, 2005, pp. 97-132.
- Scharbert, J., «קָלָל, qll», in Botterweck, G.J., Ringgren, H., Fabry, H.-J. (a cura di), *Grande Lessico dell'Antico Testamento ('et-qorban)*, (Grande lessico dell'Antico Testamento, 7), Brescia, Paideia, 2007, pp. 992-1001.
- Schökel, L.A., Carniti, C., *I Salmi. Volume secondo*, Roma, Borla, 1993.
- Schökel, L.A., *Dizionario di ebraico biblico*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2013.
- Schökel, L.A., Ojeda, J.L., *Job*, (Los Libros Sagrados, 8), Madrid, Ediciones Cristianidad, 1971.
- Società Fides et Amor Editrice, *Giobbe tradotto e annotato dall'ebraico*, Firenze, Fides et Amor, 1918.

- Spronk, K., «Rahab, רָהַב», in van der Toorn, K., Becking, B., van der Horst, P.W. (a cura di), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible (Second Edition)*, Leiden, Brill, 1999, pp. 684-686.
- Steinsaltz, A.E.-I., *Bava Batra, Part One*, (Koren Talmud Bavli, The Noé Edition, 27), Jerusalem, Koren, 2016.
- Stolz, F., «Sea, יָם», in van der Toorn, K., Becking, B., van der Horst, P.W. (a cura di), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible (Second Edition)*, Leiden, Brill, 1999, pp. 737-742.
- Stolz, F., «שֵׁשׁ, 'ēš, fire», in Jenni, E., Westermann, C. (a cura di), *Theological Lexicon of the Old Testament*, Peabody, Hendrickson, 1997.
- Toy, C.H., Barton, G.A., Jacobs, J., Abrahams, I., «Maccabees, Books of», *Jewish Encyclopedia*, <https://jewishencyclopedia.com/articles/10237-maccabees-books-of>.
- Toy, C.H., Lévi, I., «Sirach, The Wisdom of Jesus the Son of (Hebrew, Ḥokmat ben Sira; Latin, Ecclesiasticus)», in *Jewish Encyclopedia*, <https://jewishencyclopedia.com/articles/13785-sirach-the-wisdom-of-jesus-the-son-of>.
- Trebolle, J., Pottecher, S., *Job*, Madrid, Trotta, 2012.
- Uehlinger, C., «Leviathan, לִוְיָתָן», in van der Toorn, K., Becking, B., van der Horst, P.W. (a cura di), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible (Second Edition)*, Leiden, Brill, 1999, pp. 511-515.
- Van der Toorn, K., «Seth», in van der Toorn, K., Becking, B., van der Horst, P.W. (a cura di), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible (Second Edition)*, Leiden, Brill, 1999, pp. 748, 749.
- Wau, C., «Ippopotamo», in AA.VV., *Enciclopedia della Bibbia (H-M)*, (Enciclopedia della Bibbia, 4), Torino, Elledici, 1969, pp. 363, 364.
- Weippert, M., «שֵׁדִי, šadday (divine name)», in Jenni, E., Westermann, C. (a cura di), *Theological Lexicon of the Old Testament*, Peabody, Hendrickson, 1997.
- Weiser, A., *I Salmi (61-150)*, Brescia, Paideia, 1984.
- Westermann, C., «יָדָה, ydh, hi., to praise», in Jenni, E., Westermann, C. (a cura di), *Theological Lexicon of the Old Testament*, Peabody, Hendrickson, 1997.
- Zappella, M. (a cura di), *Salmi: ebraico, greco, latino, italiano*, (Bibbia ebraica interlineare, 14), Cinisello Balsamo, San Paolo, 2015.