

Giobbe, il malato: proposte di lettura tra Bibbia, agiografia e scienza

Il personaggio biblico di Giobbe, sin dagli esordi della tradizione cristiana, è stato considerato *exemplum patientiae*¹, *typus christiani* e *figura Christi*², modello esemplare dell'uomo capace di sopportare il dolore e i rovesci della sorte³. Seguendo un percorso di testi, tradizioni, immagini che altrove ho

¹ Per una presentazione ragionata dei testi esegetici “diretti” su Giobbe cfr. M. Simonetti, M. Conti, *Giobbe*, tr. it. Roma 2009 (ed. or. Downers Grove, IL 2006). Un panorama della letteratura diretta e indiretta sul medesimo tema è anche in L. Carnevale, *Giobbe dall'antichità al Medioevo. Testi, tradizioni, immagini*, Bari 2010, 55-102. Qui basti citare a titolo esemplificativo, fra quanti sottolineano variamente nel personaggio biblico la qualità di *exemplum patientiae*, l'autore della *Lettera di Giacomo* (5,11); Tertulliano (*De patientia* 14,2-3); Cipriano (*De bono patientiae* 18; *De mortibus persecutorum* 29); Clemente Alessandrino (*Stromateis* 2,20,103); Origene (*De principiis* 3,2,1; *Enarrationes in Iob, passim*); Didimo il Cieco (*In Iob* 2,6 e *passim*); Basilio di Cesarea (*Homilia XXI*,11; *epistula II*, 3; *Regula brevis* 275 e *passim*); Gregorio di Nissa (*Vita Macrinae* 18); Girolamo (*Epistula ad Paulinum* 8); Agostino (*Adnotationes in Iob, passim*); Giuliano di Eclano (*Expositio libri Iob, passim*).

² Fra gli autori che interpretano Giobbe, oltre che come *typus christiani*, anche come *figura Christi*, richiamo – ancora senza pretesa di esaustività – Giovanni Crisostomo (*Homilia IV*,1-3; *in Iob, passim*); l'*Anonymus in Iob* (un commento ariano su Giobbe, trasmesso come pseudo-origeniano, *passim*); Zenone di Verona (*Tractatus de Iob* 1,6); Ambrogio (*De interpellatione Iob et David* 1-2); l'*Ambrosiaster* (*Quaestio CXVIII de Iob*); il presbitero Filippo (*Expositio in Iob* 16); Gregorio Magno (*Moralia in Iob, passim*).

³ Il termine tecnico utilizzato per definire l'atteggiamento di Giobbe – e in seguito quello dei martiri cristiani – è, sin dal testo biblico dei LXX, ὑπομονή (deverbale da ὑπομένω); esso deriva dal lessico filosofico aristotelico e stoico e presenta implicazioni semantiche diverse rispetto a *patientia* (deverbale da *patior*) che spesso lo traduce in latino: cfr. in merito A.M. Scarpa, *La nascita della pazienza di Giobbe. II*, in G. Marconi, C. Termini (a cura di), *I volti di Giobbe. Percorsi interdisciplinari*, Bologna 2002, 81-84; V. Novembri, *Due epistole, una consolatio: Basilio di Cesarea a Nettario e alla sua consorte (ep. 5 e 6)*, *Vetera Christianorum* 40, 2003, 328-331. In italiano per esprimere la ὑπομονή di Giobbe si potrebbero utilizzare, accanto all'abusata definizione di *pazienza*, termini quali *perseveranza*, *sopportazione* o, ancora meglio, *resistenza*.

avuto occasione di chiarire⁴ – e che si è rivelato tutt'altro che esente da ambiguità – appare evidente che dell'Uomo di Uz si è recepita nel tempo un'immagine che lo propone come archetipo di risposta remissiva alla sofferenza fisica e morale, al lutto e alla malattia; un esempio tanto più edificante quanto più i rovesci della sorte (del protagonista e di chi in lui si identifica) appaiono incomprensibili e ingiustificabili. Giobbe, in base all'idea *vulgata* che si ha di lui, reagisce all'assalto di Dio o del diavolo – a seconda dei testi che ne trasmettono la storia e dell'interpretazione che ne viene data⁵ – con pazienza, ponendosi in attesa, docilmente seduto su un cumulo di rifiuti o su un letamaio⁶. Egli si ferma letteralmente a “guardare” il suo dolore quasi per scrutarne il senso e, allontanatosi da ogni consorzio umano e sociale⁷, si ritira anche interiormente nella ricerca di un dialogo con Dio. Sono un simile contegno e una simile disposizione d'animo che hanno fatto di lui nel mondo occidentale, a

⁴ Il mio succitato lavoro *Giobbe dall'antichità al Medioevo* ha costituito anche un tentativo di evidenziare la genesi e i meccanismi di trasmissione delle molteplici tradizioni giobbiche, dipanandone i fili, spesso inestricabilmente intrecciati, tra Occidente e Oriente, età patristica e Medioevo. Le tradizioni bibliche infatti – e quella dell'Uomo di Uz non fa eccezione – respirano di vita propria, si evolvono e si trasformano in ambito tanto letterario quanto iconografico, producendo esiti talora assai lontani dal testo di partenza, che si sostanziano in racconti apocrifi, testi agiografici, testi talmudici, narrazioni coraniche, *mysteria* medievali, persino in alcune fiabe moderne. Esemplificativo della fecondità di questo tipo di indagine è l'ampio studio condotto da G.W. Most a partire dall'episodio evangelico su san Tommaso: *Il dito nella piaga. Le storie di Tommaso l'Incredulo*, tr. it. Torino 2009 (ed. or. Cambridge, MA 2005).

⁵ Mentre nel libro biblico (nel TM ancor più che nella versione dei LXX e nella *Vulgata*) l'antagonista di Giobbe sembra essere Dio stesso, qualcosa di molto diverso si registra nello pseudoepigrafo di carattere midrashico *Testamentum Iobi* e nei racconti su Giobbe diffusi in epoca medievale e riflessi nell'iconografia coeva: qui il patriarca si mostra spesso consapevole *a priori* della natura pedagogica delle prove impostegli da Dio e, pertanto, si contrappone in modo diretto non alla divinità ma a Satana: cfr. in merito H. Fine, *The Tradition of a Patient Job*, *Journal of Biblical Literature* 74, 1955, 28-32; G. Marconi, *La nascita della pazienza di Giobbe. I*, in Marconi, Termini (a cura di), *I volti di Giobbe* cit., 69-80; L. Carnevale, *Il caso di Giobbe tra persistenze bibliche e trasformazioni: il ruolo del Testamentum Iobi*, *Annali di Storia dell'Esegesi* 23/1, 2006, 225-256; Ead., *Note per la ricostruzione di tradizioni giobbiche tra Oriente e Occidente*, *Vetera Christianorum* 44/2, 2007, 225-238.

⁶ Fra le numerose ambiguità del libro biblico si annovera la difficoltà di identificare il giaciglio sul quale Giobbe si adagia (Gb 2,8): secondo il TM si tratterebbe di un cumulo di cenere (אפר = *'efer*); l'idea di letamaio (κοπρία) è invece introdotta nei LXX e ripresa da Girolamo (*sterquilinum*). Il *locus* può essere comunque interpretato alla luce dell'abitudine, vigente sin da epoca remota nel Vicino Oriente antico, di depositare i rifiuti all'esterno dei centri abitati per poi bruciarli: ragion per cui, in prossimità di villaggi e città, era talvolta possibile scorgere un cumulo di cenere costituito da residui semicombusti di immondizia: cfr. G. Ravasi, *Giobbe. Traduzione e commento*, Roma 1991, 132; J. Gray, *The Book of Job*, ed. by D.J.A. Clines, Sheffield 2010, 134.

⁷ Tutti i racconti, a partire dai LXX, specificano che il giaciglio era sito all'esterno della città. Nel TM tale precisazione rimane implicita, anche se la si deduce chiaramente dal contesto.

torto o a ragione, l'ipostasi del paziente⁸, facendolo entrare nel novero dei santi veterotestamentari⁹.

Questa immagine oleografica di Giobbe, apparentemente condivisa dai più, non trova però fondamento nel testo scritturistico considerato nella sua complessità: il corpo poetico centrale del libro (Gb 3-42,6) ritrae infatti non un uomo mite e paziente ma piuttosto un ribelle, un sofferente indocile e inquieto, un instancabile cercatore di senso di fronte all'assurdo, l'uomo giusto che chiama Dio a giustificarsi per l'ingiustizia del male e che, così facendo, solleva lo scandaloso problema della teodicea.

Il *topos* della pazienza di Giobbe sembra reggersi dunque solo sulla cosiddetta cornice in prosa (Gb 1-2 e 42,7-16), che deriva da tradizioni più antiche e che inquadra il corpo centrale del libro biblico: essa, tuttavia, è stata ripresa e amplificata nel tempo e nello spazio senza soluzione di continuità, a partire dal *Testamentum Iobi*, in una teoria di letture edulcorate del racconto¹⁰. Una prospettiva conciliante fra l'interpretazione che vede Giobbe come un ribelle e

⁸ L'identificazione vulgata del personaggio biblico con il "paziente" (o "malato") per eccellenza è avallata dalla sapienza popolare: basti pensare ai numerosi proverbi e modi di dire diffusi in territorio europeo. Si va dalle espressioni francesi *être comme Job sur son fumier*; *être patient comme Job* alla locuzione colta polacca *hiobowe wieści* (= notizie giobbiche), utilizzata per designare comunicazioni ferali. Per quanto concerne l'Italia, in quasi tutti i dialetti ricorrono espressioni proverbiali quali *pôer côme Giobb*; *in tòcch come Giobb*; *vègh* (= avere) *là pasiènsa de Giobb* (dialetto milanese); *passà li uà de Ggiobbè* (dialetto pugliese); *è riduttu chi pare 'nu santu Giobbu*; *chi v'azzuoppi de Giobbu 'a malatia* (dialetto calabrese); *patiri i pen 'i Ggiòppu, pòviru Ggiòppu* (dialetto siciliano): cfr. in merito A. Hausen, *Hiob in der französischen Literatur. Zur Rezeption eines alttestamentlichen Buches*, Bern-Frankfurt am Main 1972, 30-35; F. Angiolini, *Vocabolario milanese-italiano*, Milano 1897, 357; G. Galante, M. Galante, *Dizionario dialettale di San Marco in Lamis*, Bari 2006, 330-331; L. Accattatis, *Vocabolario del dialetto calabrese (casalino-apriglianese)*, Castrovillari 1895, 323; G. Picciotto, G. Tropea, *Vocabolario siciliano*, 2, Palermo 1985, 242.

⁹ Cfr. J. Daniélou, *I santi pagani dell'Antico Testamento*, tr. it. Brescia 1988² (ed. or. Paris 1956), 91-105; B. Botte, *Les saints de l'Ancien Testament*, La Maison-Dieu 52 (1967), 109-120.

¹⁰ La condizione ancipite di paziente e di ribelle del personaggio Giobbe e le risonanze della sua storia di sofferenza hanno generato innumerevoli riflessioni filosofiche e riprese letterarie. Solo a titolo di suggerimento cito qui di seguito: J. Roth, *Giobbe. Romanzo di un uomo semplice*, Milano 2000 (ed. or. Berlin 1930); M. Susman, *Il Libro di Giobbe e il destino del popolo ebraico*, tr. it. a cura di G. Bonola, Firenze 1999 (ed. or. Zürich 1946); K.G. Jung, *Risposta a Giobbe*, tr. it. Torino 1997 (ed. or. Zürich 1952); Ph. Nemo, *Giobbe e l'eccesso del male*, tr. it. Roma 1981 (ed. or. Paris 1978); G. Limentani, *Il grande seduto*, Milano 1979; M. Ciampa, *Domande a Giobbe. Interviste sul problema del male*, Roma 1982; B. Calati (a cura di), *Le provocazioni di Giobbe. Una figura biblica nell'orizzonte letterario*, Genova 1992; D.M. Turoldo, *La Parabola di Giobbe*, a cura di A. Levi, Cernusco sul Naviglio 1992; C. Gianotto (a cura di), *La domanda di Giobbe e la razionalità sconfitta*. Atti del convegno (Trento, 25-26 novembre 1992), Trento 1995; M. Bochet, *Job après Job. Destinée littéraire d'une figure biblique*, Bruxelles 2001; A. Poma, *Parole vane. Pazienza, giustizia, saggezza: una lettura del Libro di Giobbe*, Milano 2005; E. Castagna, *L'uomo di Uz. Giobbe e la letteratura del Novecento*, Milano 2007.

quella che, invece, lo considera un modello di pazienza è stata recentemente riproposta da Andrea Grillo il quale sottolinea come, sul piano antropologico, la pazienza di Giobbe debba essere intesa come “resistenza” piuttosto che come “resa” e in quanto tale possa essere considerata esemplare per l’uomo di oggi¹¹.

Ciò posto, lungi dal voler semplificare la complessa polifonia della questione giobbica, in questo contributo intendo focalizzare l’attenzione su un singolo tratto caratterizzante l’Uomo di Uz: un tratto che, in misura superiore rispetto ad altri aspetti legati alla sua storia, può essere interpretato come motivo generatore del *topos* della sua pazienza. Mi riferisco alla sua malattia o, meglio, al suo *status* di persona malata.

Si tratta di uno *status* che lo pone, dal punto di vista antropologico, in una condizione di liminarietà riconoscibile da un triplice punto di vista. Innanzi tutto sul piano fenomenologico, giacché l’infermità relega Giobbe automaticamente in uno stato intermedio fra la vita e la morte¹²; in secondo luogo sul piano sociale: la malattia e la sofferenza, fattori socialmente destabilizzanti perché difficili da codificare e ardui da gestire, inducono Giobbe a isolarsi dal contesto comunitario. Da ultimo, la condizione di malato espone il patriarca a uno stato liminare sul piano morale, nella misura in cui l’infermità viene istintivamente percepita come giusta punizione per un errore commesso anche accidentalmente: siamo di fronte in questo caso al problema eterno del legame fra male inflitto e male subito, peccato e colpa¹³. In ra-

¹¹ «La via della pazienza non ha gli abiti della moderazione, né quelli della temperanza, né quelli della buona educazione. Giobbe è paziente in una forma sorprendente, quasi scandalosa. Resiste nella protesta, nella ribellione, nella ostinazione. Pazienta con passione. La sua è la “pazienza del *pathos*”. Come ha scritto Elie Wiesel, Giobbe “può essere con Dio, talora contro Dio, ma mai senza Dio”. La sua pazienza è questo “mai senza”, che è invece tanto difficile per la moglie, per gli amici, potremmo quasi dire per ogni lettore comune e per bene, che resti sordo alla logica profonda della storia terribile dell’uomo di Uz» (A. Grillo, *Quando Giobbe perse la pazienza: il proverbio, la Scrittura e la crisi del buon senso*, Giornale di bordo di storia, letteratura, arte, III s., 23/2010, 80).

¹² La malattia può essere interpretata arcaicamente dal punto di vista ontologico, come se fosse un ente materiale contrapposto alla salute e capace di scacciarla oppure, secondo una concezione già ipocratica, dal punto di vista fenomenologico: si tratterebbe così di uno stato di transizione che pone l’uomo in bilico tra vita e morte ed è suscettibile di essere ribaltato nell’una o nell’altra tramite l’azione “sacra” di sacerdoti, guaritori o medici: cfr. in merito G. Cosmacini, *La religiosità della medicina. Dall’antichità a oggi*, Roma-Bari 2007, 23. Sul concetto di liminarietà basti qui indicare i classici lavori di V. Turner, *Betwixt and Between. Patterns of Masculin and Feminine Initiation*, Peru, IL 1987 (per il quale la liminarietà può essere identificata con lo stadio di un processo di cambiamento in cui è possibile sia tornare indietro verso la situazione precedente che andare avanti) e M. Douglas, *Purezza e pericolo. Un’analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, tr. it. Bologna 1976 (ed. or. London 1967) (per la quale il concetto di liminarietà, analizzato con particolare riferimento al libro del *Levitico*, coincide sostanzialmente con l’essere “fuori posto” e quindi contaminato, impuro).

¹³ Si tratta di un legame già evidente nell’ambiguità del termine latino *poena* che, non a caso, ha generato l’inglese *pain* (dolore): sul tema, di evidenti amplissime proporzioni, cfr. e.g. S. Natoli, *Risposte laiche al problema del male*, in M. Perani (a cura di), *Male, Bibbia, Occidente*, Brescia 2000, 126 e *passim*.

gione del suo intrinseco carattere liminare, la malattia risveglia dunque nell'uomo sentimenti ambivalenti, genera inquietudine e, inducendolo a riflettere sull'inesplicabile legame fra dolore e iniquità, giunge a mettere in crisi le idee di bene e di male.

Ferme restando tali implicazioni antropologiche correlate allo *status* di malato dell'Uomo di Uz, mutevoli appaiono le rappresentazioni della sua infermità a seconda dei momenti storici, dei contesti e dei testi cui si fa riferimento, nonché delle categorie di pensiero, delle esigenze morali e degli strumenti esegetici dei singoli interpreti. Nel tracciare il profilo di "Giobbe malato", dunque, distinguerò gli ambiti dai quali rivengono gli elementi via via considerati: Bibbia, agiografia e scienza o, per meglio dire: il testo biblico, la culturalizzazione del personaggio come santo, le speculazioni nosologiche sulla sua infermità.

1. Il libro biblico presenta Giobbe come colpito "da una piaga maligna, dalla pianta dei piedi alla cima del capo" (Gb 2,7); il nome della malattia non viene mai indicato, ma alla sintomatologia si allude diffusamente nel testo: essa sembra includere dolori ossei, insonnia, febbre, inappetenza e lesioni cutanee multiple¹⁴. Il termine ebraico שְׂחִינָה (*šehin*; nei LXX ἔλκος e in *Vulgata ulcus*), utilizzato per definire la "piaga" (Gb 2,7), deriva da una radice semitica che esprime l'idea dell'infiammazione (שָׂחַ = essere bollente, infiammato) e ricorre anche, fra l'altro, in Lv 13,20.22 per indicare un possibile inizio di lebbra. Quest'ultima, come è noto, assume in tutte le culture un carattere misterioso e sacro, probabilmente a causa del fatto che investe il corpo del malato coprendolo di piaghe, facendo cadere le dita di piedi e mani, annientando la sensibilità fisica; nel *Levitico*, in particolare, la lebbra viene presentata come un male onnipervasivo e tale da riassumere in sé ogni corruzione fisica e morale. Che la malattia di Giobbe sia o meno identificabile come lebbra, essa lo pone in uno stato di impurità religiosa tale da determinare la sua esclusione dalla comunità civile e il suo relegamento ai margini dell'abitato¹⁵.

¹⁴ Cfr. Gb 2,5: "... toccalo nell'osso e nella carne"; 7,3-5: "... notti di dolore mi sono state assegnate. Se mi corico dico: 'Quando mi alzerò?'. Si allungano le ombre e sono stanco di rigirarmi fino all'alba. Ricoperta di vermi e croste è la mia carne, raggrinzita è la mia pelle e si disfà"; 9,17: "Egli... moltiplica le mie piaghe senza ragione"; 19,20: "Alla pelle si attaccano le mie ossa e non è salva che la pelle dei miei denti"; 33,19-21: "[scil. Dio] lo corregge con il dolore nel suo letto e con la tortura continua delle ossa; quando il suo senso ha nausea del pane, il suo appetito del cibo squisito; quando la sua carne si consuma a vista d'occhio e le ossa, che non si vedevano prima, spuntano fuori". Qui e in seguito cito il testo biblico in italiano secondo la versione della *Bibbia di Gerusalemme*.

¹⁵ Il comportamento da tenere in simili casi era rigidamente codificato dalle prescrizioni levitiche (Lv 13): cfr. F. Mies, *Job a-t-il été guéri?*, *Gregorianum* 89/4, 2007, 703-728. Sul tema del-

Sebbene Giobbe, nel quadro della *restitutio ad integrum* che gli è riservata al termine della narrazione veterotestamentaria, riacquisti anche la salute, la guarigione non viene esplicitata nella sua modalità: si può ipotizzare che sia avvenuta durante – o in seguito a – l’epifania divina¹⁶. Una simile lacuna nella *narratio* biblica non poteva che determinare l’esigenza, in tutte le riletture della storia giobbica a partire dal *Testamentum Iobi*, di colmare il vuoto. Si è dunque tramandato che il patriarca sarebbe stato guarito da cinture miracolose¹⁷, da un intervento dell’arcangelo Gabriele e/o da una sorgente d’acqua sgorgata per cause soprannaturali¹⁸. In particolare, le tradizioni che considerano Giobbe guarito per mezzo dell’acqua sono avallate sia da racconti di pellegrinaggio che da pratiche lustrali, la cui prima attestazione risale alla fine del IV secolo con l’*Itinerarium Egeriae*¹⁹. Non è possibile qui soffermarsi sulle proprietà terapeutiche,

l’impurità nel mondo ebraico esiste una vastissima bibliografia, nell’ambito della quale basti qui segnalare il fascicolo monografico *La purità e il culto nel Levitico*, Annali di Storia dell’Esegesi 13/1, 1996. Una digressione filologica sul tema della “lebbra delle case” (Lv 14,37) è stata recentemente proposta da O. Monno, *Una «piccola valle» tra la grammatica e i testi sacri*, Vetera Christianorum 48, 2011, 273-283.

¹⁶ La guarigione da una malattia, in tutte le culture, viene spesso interpretata come fenomeno miracoloso e, pertanto, è rivestita di un’aura di sacralità. Nella misura in cui il racconto biblico di Giobbe lascia immaginare che il risanamento si sia verificato nel corso della teofania (Gb 38-41), si è tentati di cogliere in questo un parallelismo con le pratiche terapeutiche incubatorie diffuse, per esempio, negli *asklepieia* e mutate in seguito dal culto micaelico. Cfr. sul tema G. Otranto, *Genesi, caratteri e diffusione del culto micaelico del Gargano*, in P. Bouet, G. Otranto, A. Vauchez (a cura di), *Culte et pèlerinages à saint Michel en Occident. Les trois Monts dédiés à l’archange*. Actes du Colloque international (Cerisy-la-Salle, 27-30 settembre 2000), Rome 2003, 43-64; Cosmacini, *La religiosità della medicina* cit., 9-10; L. Canetti, *Sogno e terapia nel Medioevo latino, in Terapie e guarigioni*. Atti del Convegno internazionale di storia della medicina nel Medioevo (Ariano Irpino, 5-7 ottobre 2008), Firenze 2010, 25-54.

¹⁷ Il *Testamentum Iobi* (47,5-8) racconta che Dio stesso gli avrebbe donato tre cinture miracolose (τὰς τρεῖς χορδὰς), le stesse con le quali, secondo il testo biblico, egli si sarebbe cinto i fianchi al momento della sua contesa con Dio (Gb 38,3: “Cingiti i fianchi come un prode, io t’interrogherò e tu mi istruirai”).

¹⁸ La sura 38 del *Corano* (uno dei quattro *loci* coranici che menzionano Giobbe) sottende la convinzione che la guarigione del profeta sia avvenuta tramite una o due fonti d’acqua prodigiosamente scaturite dal terreno sotto i suoi piedi, in cui egli si sarebbe immerso e da cui avrebbe bevuto. In un racconto arabo-cristiano, messo per iscritto in età medievale, l’arcangelo Gabriele invita Giobbe ad alzarsi dal suo giaciglio e fa sgorgare una sorgente; il malato si immerge nell’acqua e ne emerge risanato. Per un quadro delle tradizioni arabe su Giobbe cfr. J.-F. Legrain, *Variations musulmanes sur le thème de Job*, Bulletin d’Études Orientales 37-38, 1985-1986, 52-90; J.-L. Déclais, *Les premiers musulmans face à la tradition biblique. Trois récits sur Job*, Paris 1996; M. Balda, *La version arabo-chrétienne de l’histoire de Job: itinéraire d’un récit*, Rivista di Storia e Letteratura Religiosa 42, 2006/2, 311-333.

¹⁹ La pellegrina menziona nel suo diario l’esistenza, *in loco illo ubi Iob sedebat in sterquilino*, di una *fons* che *quater in anno colorem mutat* (*Itinerarium Egeriae* 16,4b). Negli anni ’40 del XX secolo, lo studioso inglese Bishop (E.E.F. Bishop, *Job and the Medicinal Spring*, The Muslim World 37, 1947/3, 242-244) descrisse sette sorgenti di acqua calda e fredda presso il sito di *at Ta-*

vivificanti, decontaminanti, rigeneratrici attribuite all'acqua in ogni ambito religioso²⁰; tuttavia vale la pena di segnalare che il *Levitico* prescriveva l'immersione nell'acqua come rito di purificazione di un lebbroso guarito (Lv 14,8: "Colui che è purificato, si laverà le vesti, si raderà i peli, si laverà nell'acqua e sarà mondo").

2. In epoca medievale e moderna crebbe l'attenzione non solo per le modalità di guarigione di Giobbe, ma anche per la sua malattia, soprattutto in funzione della cultualizzazione del patriarca come santo prima dei lebbrosi²¹ e dei sifilitici. La sifilide, malattia venerea altamente contagiosa, legata alla sfera istintuale e quindi refrattaria alle regole e alle convenzioni sociali, fu caricata da subito di un pesante biasimo di natura morale. Essa esplose sul finire del XV secolo, forse veicolata dall'equipaggio di Cristoforo Colombo proveniente dall'America²²; in Italia si propagò a partire dal 1495, in concomitanza con la discesa di Carlo VIII dalla Francia e con l'assedio di Napoli: per tale ragione fu identificata inizialmente dai Francesi come "male napoletano", dai Napoletani come "mal francese" o "morbo gallico"²³. I sintomi della sifilide consistevano, in una prima fase, in ulcerazioni sugli organi genitali; in una seconda fase si sviluppavano lesioni cutanee dette sifilodermi; nei casi più gravi insorgevano deformità ossee e corrosioni cartilaginee analoghe a quelle provocate dalla lebbra²⁴. Il collegamento del malato di sifilide con il personaggio di Giobbe trova conferme su molteplici fronti. Alla sifilide fu attribuito anche il nome di "male di san Giobbe"²⁵, mentre le confraternite impegnate nella cura dei lebbrosi, a nord del Lago di Tiberiade, precisando che, sulla base di una versione della storia di Giobbe riferitagli dagli indigeni, gli abitanti del villaggio continuavano ad attribuire proprietà terapeutiche alle sorgenti calde.

biglia, a nord del Lago di Tiberiade, precisando che, sulla base di una versione della storia di Giobbe riferitagli dagli indigeni, gli abitanti del villaggio continuavano ad attribuire proprietà terapeutiche alle sorgenti calde.

²⁰ Rimando, e. g., a P. Sorcinelli, *Storia sociale dell'acqua. Riti e culture*, Milano 1998; C. Cremonesi, *Confini d'acqua. Sacralità e inviolabilità dello spazio*, Incidenze dell'antico 2004, 137-148; P. Scarpi, *Acqua, divinazione e terapia. Tra Grecia e Roma*, in Id. (a cura di), *Il senso del cibo*, Palermo 2005, pp. 61-73.

²¹ Cfr. G. Henskens, AA.SS., *Maii II, dies X*, 432: [*scil.* Hiob] *habetur etiam patronus nosocomiorum, maxime ubi lepra, elephantiasi et similibus morbis inveci solenti curari*. Cfr. anche S.N. Brody, *The Disease of the Soul. Leprosy in Medieval Literature*, Ithaca 1974; L.E. Demaire, *Leprosy in Premodern Medicine. A Malady of the Whole Body*, Baltimore 2007.

²² Il dibattito storico e nosografico sulle origini della sifilide è stato acceso fin dall'inizio: ne rende conto E. Tognotti, *L'altra faccia di Venere. La sifilide dalla prima età moderna all'avvento dell'Aids*, Milano 2006.

²³ Cfr. A. Tosti, *Storie all'ombra del mal francese*, Palermo 1992.

²⁴ Cfr. P. Raymond, *La lèpre et la syphilis au Moyen-âge*, Bulletin de la Société Française de Dermatologie et de Syphilographie 5, 1984, 555-557.

²⁵ Se ne rintracciano testimonianze documentarie e iconografiche tra i secoli XVI e XVI: così si esprimeva, per esempio, l'artigiano fiorentino Bartolomeo Masi nelle sue *Ricordanze* "Dicesi che questo male è di quella ragione che ebbe santo Giobbe nelle sue fatiche"; e Pietro Aretino nel

brosi, spesso dette “compagnie di san Giobbe”, si occuparono ben presto anche dei malati di sifilide, i cosiddetti “incurabili”²⁶; gli stessi lazzaretti furono spesso posti sotto la protezione del patriarca, anche tramite la presenza di cappelle o immagini a lui dedicate. Nelle incisioni dell’epoca, inoltre, alle rappresentazioni dei sifilitici venne applicato il medesimo schema iconografico utilizzato per Giobbe malato. Una sovrapposizione così evidente fra il patriarca biblico e i malati di sifilide può essere stata ingenerata da considerazioni di ordine differente, fra le quali un certo peso ebbe l’affinità sintomatologica fra sifilitici e lebbrosi; ma deve essere altresì osservato che la storia di Giobbe, in modo sempre più chiaro nella letteratura e nell’iconografia medievale, appariva inestricabilmente collegata con l’intervento demoniaco – e nel Medioevo la malattia fisica era considerata *opus diabolicum* per eccellenza, in misura tanto maggiore quanto più riprovevole sul piano morale risultava la sua eziologia²⁷; da ultimo, a mio parere, il collegamento può essere stato favorito dai forti motivi di ambivalenza riscontrabili, in tutte le tradizioni giobbiche, nel rapporto dell’Uomo di Uz con sua moglie²⁸.

3. Se nel libro biblico, nel *Testamentum Iobi* e nella letteratura esegetica cristiana antica non si avverte l’esigenza di soffermarsi *ex professo* sulla natura della malattia di Giobbe e se in epoca medievale e moderna essa è stata identificata con la lebbra e poi con la sifilide, ben diverso si presenta il quadro in epoca contemporanea.

Nell’ambito di un filone di studi che si propone di inquadrare nosografica-

XVI secolo designava le cicatrici lasciate dalla sifilide come “margini di Giobbe”: cfr. G.O. Corazzini (a cura di), *Ricordanze di Bartolomeo Masi, calderaio fiorentino, dal 1478 al 1526*, Firenze 1906, 63; P. Aretino, *Seconda giornata*, in G. Aquilecchia (a cura di), *Sei giornate. Ragionamento della Nanna e dell’Antonia*, Bari 1969, 76. Cfr. anche Hausen, *Hiob in der französischen Literatur* cit., 31; S. Terrien, *The Iconography of Job Through the Centuries. Artists as Biblical Interpreters*, University Park 1996, 160; Cosmacini, *La religiosità della medicina* cit., 42-43; Tognotti, *L’altra faccia di Venere* cit., 48.55.

²⁶ Cfr. E. Peverada, *Tra carità, devozione e propaganda devota: la confraternita di S. Giobbe nel Cinquecento religioso ferrarese*, in M. Tagliaferri (a cura di), *Santuari locali e religiosità popolare nelle diocesi di “Ravennatensia”*. Atti del XXVI Convegno del Centro Studi e Ricerche Antica Provincia Ecclesiastica Ravennate (Sarsina, 6-8 settembre 2001), Imola 2003, 165; Tognotti, *L’altra faccia di Venere* cit., 111.

²⁷ Cfr. P. Alphandéry, *Le Satan du “Livre de Job” dans le Moyen Age Latin*, *Revue de Paris* 4, 1930, 889. Ma cfr. anche, più in generale, il volume di P. Capelli (a cura di), *Il diavolo e l’Occidente*, Brescia 2005, oltre che il classico J.B. Russel, *Il Diavolo nel Medioevo*, tr. it. Roma-Bari 1987 (ed. or. Ithaca-London 1984).

²⁸ Si tratta di aspetti che ho inteso approfondire in un altro recente contributo: *Dalla malattia alla musica. Il percorso culturale di san Giobbe*, in P. Golinelli (a cura di), *Agiografia e culture popolari. Hagiography and popular cultures. In ricordo di Pietro Boglioni*. Atti del Convegno internazionale di Verona (28-30 ottobre 2010), Bologna 2012, 279-295.

mente le malattie di personaggi storici e/o di protagonisti di narrazioni del passato²⁹, molto è stato scritto per determinare sul piano eziopatologico la natura dell'infermità di Giobbe. *A latere* rispetto alle posizioni "classiche" che individuano in lui i sintomi della lebbra, della tubercolosi ossea o dell'elefantiasi, la riflessione nosologica sulla patologia che avrebbe afflitto il patriarca biblico ha condotto addirittura, nella seconda metà del XX secolo, a inquadrare l'esistenza di una sindrome geneticamente determinata cui è stato dato il nome di "sindrome di Giobbe"³⁰. Si tratta di una malattia rara caratterizzata da alti livelli di immunoglobulina E, che determina nei pazienti una sintomatologia simile a quella descritta nel libro biblico: accessi cutanei e dermatiti, infezioni ricorrenti, deformità ossee, malformazioni facciali³¹.

Inoltre nella letteratura critica degli ultimi decenni, sviluppata soprattutto negli ambienti scientifici statunitensi, sulla condizione antropologicamente limitare dei malati incurabili, terminali o affetti da dolore cronico, si è coniata l'espressione "stigma di Giobbe"³², che comunica l'idea di un marchio la cui valenza è al tempo stesso fisica e morale. Il collegamento tra l'Uomo di Uz, il malato, il "paziente" per antomasia e quanti sono affetti da un dolore fisico nasce verosimilmente dalla constatazione che, sul piano psicologico, la sofferenza corporale appare a colui che la attraversa drammaticamente afinalistica.

Da sempre il dolore, soprattutto quando apparentemente arbitrario e ingiustificato, incute angoscia non solo in colui che lo patisce ma anche in quanti lo osservano dall'esterno: è difficile accogliere l'accadimento di malattia e sofferenza, lo strazio di chi vi giace inchiodato dentro, la "nuda vita"³³ che vi si rivela. Si genera così, in epoca biblica come nel mondo contemporaneo, l'esigenza

²⁹ Si tratta di studi sempre più diffusi nel campo della storia della scienza e della medicina; e occorre sottolineare che queste indagini, in più di un caso, contribuiscono a gettare luce su aspetti del "vissuto" quotidiano altrimenti destinati a rimanere irrimediabilmente sommersi – la cui ricostruzione invece, a partire dall'esperienza francese delle *Annales*, è considerata un aspetto tutt'altro che secondario della ricerca storica. È anche in questa prospettiva che stanno guadagnando terreno ricerche incentrate sulla storia dell'alimentazione, dei bambini e delle donne – sebbene quest'ultimo ambito sottenda ovviamente istanze ben più complesse.

³⁰ R.M. Bannatyne, P.N. Skowron, J.L. Weber, *Job's Syndrome. A Variant of Chronic Granulomatous Disease*, *Journal of Pediatrics* 75, 1969, 236; S. Levin, *Job's Syndrome*, *Journal of Pediatrics* 76, 1970, 326.

³¹ W.G. Borges, T. Hensley, J.C. Carey, B.A. Petrak, H.R. Hill, *The face of Job*, *Journal of Pediatrics* 133, 1998, 303-305.

³² Cfr. J.E. Jackson, *Stigma, Liminality, and Chronic Pain: Mind-Body Borderlands*, *American Ethnologist* 32/3, 2005, 332-353; D.S. Goldberg, *Job and the Stigmatization of Chronic Pain*, *Perspectives in Biology and Medicine* 53/3, 2010, 425-438.

³³ Feconde suggestioni su questo tema, così come su molti altri a esso correlati, sono in G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino 1995.

di spiegare il male attribuendone in qualche modo la responsabilità a chi lo subisce e associando il guasto corporeo a una colpa morale³⁴.

Si tratta di un meccanismo che viene già chiaramente espresso nel libro biblico e, in misura diversa, nelle tradizioni da esso derivate, attraverso i reiterati dialoghi di Giobbe con i quattro amici e con la moglie sui quali è sostanzialmente imperniato il corpo poetico centrale. Costoro si presentano al patriarca non tanto per confortarlo quanto per convincerlo di aver meritato in qualche modo la sua sventura e per ribadire un modello tradizionale di teodicea, nel quale Dio colpisce per punire i peccatori. Contro questo modello, tuttavia, Giobbe insorge fieramente dal suo giaciglio, impegnandosi a giustificare la propria vita di fronte agli uomini e di fronte a Dio. Il paziente malato trascolora nel ribelle. Ma questa, come sappiamo, è un'altra storia.

Abstract

This article starts evaluating the complexity of the Book Job and the various traditions related to it. The main focus is, however, on Job's illness, which is first of all analyzed taking into account the biblical narrative. Secondly, from an hagiographic point of view, Job's patronage of people affected by leprosy and syphilis is presented. Last but not least, some contemporary medical acknowledgements are discussed, such as the so called "Job's syndrome" or the conception of a "Job's stigma" with reference to people enduring an experience of chronic pain.

Résumé

Le point de départ de cette étude est la complexité du livre de Job et la richesse des traditions exégétiques et narratives qu'il a engendrées. L'attention se focalise donc sur le *status* de malade du personnage. Ici l'auteur analyse la maladie de Job en prenant en considération la narration biblique, la cultualisation du patriarche comme saint patron des lépreux et des syphilitiques, ainsi que certaines découvertes récentes de la médecine contemporaine : en particulier le « syndrome de Job » et l'idée d'un « stigmaté de Job », qui fait référence aux patients souffrant d'une douleur chronique.

Laura Carnevale
Università degli Studi di Bari "Aldo Moro"
Dipartimento di Scienze dell'Antichità e del Tardoantico
Strada Torretta s.n. - Città Vecchia - Bari

e-mail: laura.carnevale@uniba.it

³⁴ È quello che è stato icasticamente definito l'ubiquo e sempre valido *blame-the-victim model* (Jackson, *Stigma, Liminality* cit., 339)

