

Il *ṭa'am* e il profetismo femminile Approfondimenti lessicali sulla sapienza delle donne e casi di donne sapienti nell'Israele biblico

Laura C. Paladino

(Alma Mater Studiorum, Università di Bologna)

Abstract

The paper shows some peculiar features of the feminine wisdom in biblical sensibility: it is expressed primarily in archaic prophecy, through relevant figures of women which were wise, good and faithful companions of extraordinary men and have joined with them the private and public, political and institutional life, marking with their presence capital moments of Jewish history. These women are here compared with the figure of Moses, or directly linked to him by family relationships, and through them we investigate more deeply the wisdom-related lexicon in biblical texts, identifying the continuity among the ancient versions and the conceptual meanings hidden in some lexical choices. An important section of the paper is reserved to the *ṭa'am*, assigned as a type of wisdom to one of the women recognized as biblical prophets in the Babylonian Talmud, and analyzes in the biblical context the linguistic metaphor related with the lexical continuity of taste and wisdom.

Keywords

Bible, wisdom, prophecy, women, lexicography.

La sapienza femminile¹ si manifesta sovente, nelle culture antiche, con accenti nuovi e originali rispetto alle modalità con cui la stessa dote viene delineata per i modelli maschili e, anche, in relazione alla divinità. Laddove per l'uomo la sapienza è espressione di specifici ruoli, quali la regalità, il giudizio, la conoscenza, e si delinea precipuamente nei contesti pubblici, anche attraverso la tradizione e l'insegnamento,

Ricevuto: 10.08.2014. *Accettato:* 31.10.2014.

¹ Il tema della sapienza femm. non è argomento specifico nel volume curato da A. Ercolani e P. Xella discusso nella giornata di studio dell'11.10.2013, durante la quale si sono individuati aspetti di approfondimento e di novità nell'ampio campo di indagine della letteratura sapienziale del Vicino Oriente e del Mediterraneo antichi. Similmente non aveva trovato spazio nel testo introduttivo di inquadramento della Sapienza bibl., in ragione della sua assenza dal lessico sapienziale propriamente maschile e dai libri sapienziali propriamente detti, il lemma *ṭa'am*, fortemente contiguo, come si vedrà, alle figure femm. e, per loro tramite, al tema del profetismo, tale da consentire una serie di riflessioni su diversi aspetti della elaborazione concettuale israelitica sul tema della sapienza. Il presente contributo recupera gli argomenti da me affrontati nel corso della tavola rotonda e offre un aggiornamento sul tema, proponendo nel contempo spunti di riflessione e nuove piste di ricerca per l'approfondimento del vastissimo problema della sapienza vicino-orientale, e israelitica in particolare. Si notino le ss. abbreviazioni: bibl.: biblico/a/i; ebr. = ebraico/a/i; femm. = femminile/i; gr. = greco/a/i; lat.: latino/a/i; AT = Antico Testamento; NT = Nuovo Testamento; TM = Testo Ebraico Masoretico; LXX = Versione Greca dei Settanta.

alla donna viene di norma riconosciuta, quasi senza eccezioni, una sapienza intuitiva, diretta e spesso pratica, che si esprime precipuamente, ma non esclusivamente, nel contesto della famiglia e degli affetti, e mira sovente a intervenire con rapidità ed efficacia nelle situazioni spinose e a individuare vie d'uscita concrete, anche senza il ricorso a modalità propriamente "logiche" di ragionamento².

Tale dualismo, che si rintraccia in diversi contesti culturali, è rinvenibile anche nell'ambito bibl. ove alla sapienza degli artigiani, mirante alla produzione di oggetti d'uso comune e di utilità collettiva, dunque fruibili a lungo termine e in differenti contesti, a quella dei capi, del re, dei sacerdoti e dei maestri, espressione, benché secondo modalità diverse, della medesima elezione e benedizione divina e tale da poter essere descritta attraverso un lessico peculiare e specifico, quasi sempre riferibile ai contesti maschili del governo, dell'insegnamento e dell'attività pubblica, si affianca una specifica sapienza femm., di segno e di tenore alquanto differenti, che ricorre in parte al vocabolario di cui sopra, già indagato puntualmente³, ma che si arricchisce di aspetti e di terminologie tutti peculiari e propri dello specifico ambito in cui vengono adoperati.

Tratto tipico della sapienza femm. in numerosi contesti culturali del mondo antico⁴ è il profetismo, in quanto vicino all'aspetto intuitivo dell'intelligenza, di cui s'è detto⁵; in modo non dissimile, anche nella Bibbia la dimensione profetica, che rappresenta una delle anime irrinunciabili dell'Israele delle Scritture⁶, pur essendo quasi totalmente

² Adopero qui la valenza etimologica dell'aggettivo 'logico', che riconduce al *λόγος* e alla capacità di *λογίζεσθαι*, intesa come attività dell'intelligenza che adotta meccanismi razionali di riflessione e di azione. Tale modalità intellettiva, nel mondo gr., è riconosciuta più agli uomini che alle donne e, in generale, è espressione di una sapienza che si manifesta nell'esercizio della filosofia e nell'attuazione di quanto da essa suggerito nel contesto della vita; in modo del tutto differente, la grecità riconosce di norma alla figura femm. una dimensione tutta diversa di pensiero e di sapienza, quella che si identifica nella *μητις* e nella capacità di *μέθεσθαι*, di trovare rimedi, espressione specifica e peculiare dell'intelligenza, in grado di raggiungere l'obiettivo sperato e desiderato attraverso l'intuizione e l'azione immediata, discendente direttamente dall'illuminazione intuitiva, quasi sempre senza ricorrere in modo esplicito al *λόγος* e alla sua capacità di ponderare e di esaminare le situazioni.

³ Cf. a questo proposito PALADINO 2013: 197-249, in particolare 205-219.

⁴ Cf. solo, e.g., l'attività tutta femm. delle Sibille, di capitale importanza nella sensibilità antica sul tema del "sacro": SFAMENI GASPARRO 2002: 61ss.

⁵ Tra le tante definizioni di tipo antropologico e non squisitamente storico che sono state fornite per "profeta", recupero qui quella in WEIPPERT 1988: 289-290: "una persona che, tramite un'esperienza cognitiva (visione, audizione o sogno), riceve la rivelazione di un messaggio divino e lo trasmette coscientemente – in forma verbale o per mezzo di gesti – a un determinato destinatario" (MERLO 2009: 56). Il profetismo è inteso in tal modo primariamente come effetto di una relazione intuitiva e diretta con la divinità di cui il profeta si fa "portavoce" tra gli uomini, nella sua comunità di riferimento, secondo la valenza etimologica della parola gr. *προφητης*, che insiste precipuamente sull'aspetto verbale della comunicazione. Il termine gr., come è noto, rende in LXX, con una certa libertà rispetto alle valenze concettuali, i diversi lemmi ebr. usati nella Bibbia per definire la sopra descritta modalità di contatto con il divino. Su tali aspetti cf. oltre e nella bibliografia di riferimento.

⁶ La nazione d'Israele si configura e si riconosce come popolo regale, sacerdotale e profetico. La triplice dimensione del messianismo bibl. è ben individuata nelle pieghe della storia del popolo eletto, così come è tramandata nelle Scritture sacre, e non viene mai messa in discussione: ben distinte in tutta la storia preesilica, le tre dimensioni conosceranno una rivisitazione concettuale in epoca postesilica, quando il sacerdozio assommerà in sé, di fatto eliminandole dal punto di vista concreto ma non ideale, le altre due manifestazioni della elezione messianica, che permarranno in chiave concettuale nella tradizione sapienziale e nella memoria delle figure più rappresentative, quali quelle

assegnata agli uomini, almeno nella finale sistemazione canonica⁷, si trova attribuita pure in modo inequivocabile a talune donne significative della storia d'Israele soprattutto nella fase preesilica, in contesti testuali che sembrano conservare retaggi assai ancestrali del testo originario, e in più di un caso si affianca e si intreccia con la sapienza salvifica di carattere familiare già sopra tratteggiata. Il profetismo, in quanto modalità intuitiva di contatto con Dio, è chiaramente percepito in antico come contiguo alla dimensione del femm. e questo legame, evidentissimo e assai fecondo nella sensibilità bibl. e riconosciuto alle donne anche nella tradizione ebr. post-testamentaria, consente di approfondire aspetti interessanti e talora inediti della storia e dell'antropologia dell'Israele antico.

Dedicheremo questo studio all'approfondimento di alcuni di tali aspetti e del lessico specifico di riferimento, ricorrendo puntualmente, nel contempo, all'individuazione di donne esemplari e solo apparentemente minoritarie nel panorama femm. della Bibbia, che concorrono a delineare le caratteristiche e le specificità della sapienza muliebre e del profetismo femm. nel contesto storico e culturale delle Scritture sacre degli Ebrei.

1. Donne e profetismo: la figura femminile e le storie di Mosè

Il personaggio di Mosè è la figura più imponente, e insieme la più simbolica, dell'Israele preesilico. In lui si manifesta la dimensione regale, esplicitata nel suo carattere di capo militare e di giudice istituzionale, quella profetica, che gli è riconosciuta in tutta la Torah e che lo consacra quale primo e più perfetto dei profeti storici, e quella sacerdotale, per la sua discendenza levitica sia per parte di madre che di padre e per il suo ruolo di legislatore e fondatore dell'identità israelitica. Si tratta evidentemente di un personaggio molto rimaneggiato, che conosce nel post-esilio una sistemazione definitiva secondo linee guida che rispondono alla sensibilità del Giudaismo del Secondo Tempio, e che fornisce amplissimi spunti di riflessione e di studio per la quantità di tradizioni disparate che confluiscono nell'unica sua storia, quella del bimbo ebr. salvato dalle acque con l'intervento delle donne della sua famiglia e la benevolenza della principessa egiziana, cresciuto presso la corte del Faraone e poi

di Mosè e di Davide, personaggi maschili dal carattere fortemente simbolico, modelli di riferimento per il profetismo perfetto e per la regalità perfetta, non più incarnati sulla terra in ragione di mutate condizioni storiche e teologiche, le stesse peraltro che hanno condotto alla preminenza del sacerdozio. In questo senso, come vedremo, soprattutto in Mosè si riannoderanno i fili delle tre anime ed egli assumerà l'immagine del sacerdote perfetto, cui si riconduce l'intera legge e il fondamento delle principali regole di comportamento vigenti nel post-esilio, del profeta perfetto, che vede Dio faccia a faccia, e del capo politico perfetto, guida dell'episodio più capitale per l'identità ebr., quello fondante della Pasqua. Anche per tale ragione il personaggio sarà integralmente rivisitato con l'armonizzazione di differenti tradizioni. Si tratta di aspetti noti, su cui in parte si avrà modo di tornare in seguito.

⁷ Uomini sono tutti i profeti scrittori, che hanno dato vita, nella sistemazione definitiva, alla letteratura profetica dell'Israele bibl., uno degli aspetti più peculiari del profetismo ebr.; per la maggior parte uomini sono i profeti non scrittori di cui si tramanda notizia nel Pentateuco e nei libri storici, personaggi talvolta capitali per la storia e per la memoria d'Israele, che affiancano significativamente la figura regale nella sua vita e nelle sue scelte personali e politiche e, sulla scorta di modelli condivisi in tutto il contesto vicino-orientale, garantiscono teologicamente il re e fungono per lui da consiglieri ispirati. Per molti di questi temi e per una panoramica del profetismo bibl. e nel Vicino Oriente antico cf. in particolare MERLO 2009, con la ricca bibliografia ivi contenuta.

fuggito nel deserto, eletto da Dio come liberatore per il suo popolo e investito della missione epocale della conquista della libertà prima, della Terra Promessa poi.

Ciò che esamineremo qui, evidentemente, delle ampie e complesse storie di Mosè, per la cui interpretazione si rimanda alla vastissima bibliografia esistente⁸, si limiterà alla presenza femm. nella sua vita, che si rivela essenziale e spesso salvifica, e al suo modello di profeta, che appare recuperato, seppure minoritariamente e talora in modo molto velato, nella dimensione profetica femm. dell'AT, e che consente di delineare alcuni aspetti interessanti in relazione al profetismo delle donne e al loro ruolo sapienziale nell'antico Israele.

1.1 Iochebed, Miriam, e la "bellezza" di Mosè: riflessioni culturali e lessicali sulla centralità della sapienza nelle storie dell'Esodo e sul ruolo sapienziale muliebre di supporto alla famiglia e alla società israelitica arcaica

Nei racconti relativi a Mosè, e non solo in essi, come si vedrà, con accenti chiari la saggezza della donna si configura come inequivocabilmente capace di realizzare la salvezza per sé e per il gruppo umano in cui opera più da vicino, indipendentemente dall'intelligenza e dalle virtù dell'uomo al quale fornisce supporto, sia questi il marito, il padre, il fratello o il figlio: si tratta di una sapienza femm. salvifica, capace di sostenere la vita e le attività maschili, che si rintraccia sovente nell'AT e viene riconosciuta alla donna nei diversi ruoli che ella può ricoprire all'interno della famiglia, e specialmente, come vedremo oltre, in quanto moglie e compagna buona dell'uomo.

È assai significativo, in questo senso, il ruolo dei personaggi femm. che affiancano la figura di Mosè, le donne di riferimento della sua parabola umana e spirituale, dalla madre Iochebed alla principessa egiziana che lo raccoglie dal fiume e gli salva la vita, assegnandogli peraltro il nome, alla sorella Miriam fino alla moglie Zippora, le azioni delle quali sono descritte nei libri dell'Esodo e dei Numeri. Donne, tutte, che concorrono, ciascuna a suo modo, alla salvezza fisica e/o spirituale del personaggio maschile più emblematico della storia israelitica, condottiero, guida politica, sacerdote e profeta insieme⁹, vero e proprio simbolo dell'identità ebr. e espressione delle sue diverse anime, la cui storia reale si incrocia con la storia ideale e viene a rappresentare la parabola tutta del popolo eletto, e il riferimento esemplare di ogni riflessione teologica successiva¹⁰, anche nel contesto cristiano¹¹.

⁸ Cf. e.g., per le diverse fasi delle storie bibl. di Mosè, NICCACCI 1986, MORO 2011, con ampia bibliografia.

⁹ Il Mosè postesilico, come accennato, somma in sé tutte le caratteristiche del messianismo israelitico nella sua triplice declinazione e pone al centro l'aspetto sacerdotale, che diventa preminente nella sistemazione di Gerusalemme al rientro da Babilonia e in seguito alla consacrazione del tempio e alla costruzione delle mura e finisce per soppiantare, in chiave storica se non ideale, l'anima regale e quella profetica, comunque ineliminabili dal punto di vista teologico.

¹⁰ Riferimenti continui a Mosè, in quanto profeta e autore della Torah, sono contenuti nell'intero Talmud. Anche nei contesti del NT Mosè è sovente citato dagli esponenti dell'ortodossia giudaica come riferimento per l'osservanza della Legge, la cui redazione si riconduce direttamente a lui: Mt 19,7ss.; Mt 22,23ss. = Mc 12,18ss. = Lc 20,27ss.; Mc 10,3ss.; Lc 5,14; Gv 8,5. 9,28-29.

¹¹ Secondo le testimonianze contenute nei Vangeli, lo stesso Gesù si riconduce esplicitamente alla legge di Mosè nel proprio operato e non diversamente fanno i suoi genitori e i suoi discepoli, in quanto giudei osservanti: cf. Mt 8,4; Mc 1,44. 7,10; Lc 2,22. 24,27; Gv 1,45. 5,45ss.; cf. in particolare i passi

Secondo il racconto notissimo dell'infanzia di Mosè (Es 2,1-10), fondamentale per la sopravvivenza del neonato è l'azione congiunta della madre, Iochebed, di discendenza levitica esattamente come il marito Amram¹², e della sorella maggiore, Miriam¹³, le quali operano con astuzia e scaltrezza per salvare la vita del piccolo congiunto, aggirando la legge positiva imposta dal Faraone, che prevedeva che venissero gettati nel Nilo, appena nati, tutti i figli maschi degli Ebrei¹⁴.

Nell'attività di Iochebed, che si industria per abbandonare alle acque il bambino senza che vi anneghi necessariamente¹⁵, e nella trovata di Miriam, che si apposta a monitorare la situazione¹⁶ e si mostra al momento giusto e con una buona dose di coraggio, alla figlia del Faraone, per assicurare a Mosè la possibilità di essere allevato presso gli Ebrei, nella sua casa e nella sua famiglia di origine, apprendendo le tradizioni dei suoi padri, nutrito e accudito dalla sua vera mamma e nel contempo protetto dal favore della casa regale egizia¹⁷, c'è tutta la sapienza pratica e concreta che la Bibbia assegna al femm. e che consente alla donna di risolvere i problemi e di giungere rapidamente a una felice soluzione; la madre di Mosè agisce d'istinto, industriosamente, in modo diretto ed efficace, aggirando il dettato del Faraone senza del tutto venir meno a esso, almeno quanto alla lettera, e la sua azione procura un bene per tutti i componenti della sua famiglia; non dissimile è il ruolo della sorella di Mosè, che sa cogliere il

evangelici che tramandano l'episodio della trasfigurazione, ove Mosè compare insieme a Elia, al fianco di Cristo trasfigurato: Mt 17,1-8 = Mc 9,2-8 = Lc 9,28-36.

¹² I nomi dei genitori di Mosè sono tramandati in Es 6,14-25, nel contesto della genealogia di matrice sacerdotale ivi contenuta, e in Nm 26,58-59, nel contesto del censimento di Levi, che occupa la pericope di Nm 26,57-62, ove si dice che generarono Aronne, Mosè e Miriam, loro sorella. Secondo la versione ebr. di Es 6,20 "Amram si prese in moglie Iochebed, sua zia, che gli partorì Aronne e Mosè"; la medesima parentela è attestata nella versione ebr. di Nm 26,58-59, dato che Amram è qui definito figlio di Keat, che era uno dei figli maschi di Levi, insieme a Gherson e Merari (Es 6,16; Nm 26,57), mentre Iochebed è definita "figlia di Levi, che era nata a Levi in Egitto"; la versione gr. traspone fedelmente il passo di Es 26,57, conservando pertanto la medesima genealogia di Amram e Iochebed; quanto al passo di Es 6, invece, i testi gr. correggono il grado di parentela esistente tra i due sposi e definiscono Iochebed cugina di Amram, in quanto "figlia del fratello di suo padre". Interessa qui soprattutto la genuina genealogia levitica di Aronne e Mosè, espressioni *ante litteram* del puro sacerdozio israelitico, che verrà istituito compiutamente nel post-esilio attraverso la preminenza, tra i Leviti, della discendenza di Sadok, l'unica ammessa a servire il Signore poiché non si era macchiata di idolatria, secondo quanto prescritto nelle profezie di Ezechiele (Ez 40,46. 43,19. 44,15. 48,11); l'afferenza sacerdotale del condottiero dell'Esodo è prefigurata nella discendenza levitica, assegnata a Mosè sia per parte materna che paterna, come attesta già Es 2,1: "Andò un uomo della casa di Levi e prese in moglie una figlia di Levi". La discendenza di Amram da Keat, figlio di Levi, è attestata anche nella genealogia dei Leviti di 1Chr 5,27-6,15, in particolare 1Chr 5,27-29.

¹³ Il nome della giovane non è rivelato nel passo in esame, ma emerge dalla lettura congiunta degli altri luoghi relativi alla famiglia di Mosè, in parte già citati. Il nome della sorella del grande condottiero compare 14 volte nell'AT, con grande prevalenza nella Torah, un'attestazione nelle Cronache e una nei Profeti (Es 15,20-21; Num 12,1.4-5.10.15. 20,1. 26,59; Dt 24,9; 1Chr 4,17. 5,29; Mi 6,4).

¹⁴ Es 1,15-22.

¹⁵ Es 2,3.

¹⁶ Es 2,4.

¹⁷ Es 2,7-9. L'iniziativa salvifica delle due donne produce un bene anche per la famiglia di Mosè, perché le consente di beneficiare, per tutta la durata dell'allattamento e dello svezzamento del bambino, della retribuzione in denaro offerta dalla principessa egiziana alla mamma, in cambio della sua attività di nutrice e balia per conto della casa del Faraone.

momento opportuno, agendo con prudenza e con senno. Se anche il testo di Es 2 non riconosce esplicitamente, a livello lessicale, prerogative sapienziali alle due donne, nei fatti l'intera storia ha la valenza di un racconto edificante volto a mettere in luce l'intelligenza e l'arguzia delle figlie del popolo ebr. e a sottolineare come, proprio in virtù delle qualità femm., più empiriche e immediate, sicuramente altre e diverse rispetto a quelle che avrebbe messo in campo un uomo¹⁸, l'intera vicenda abbia potuto conoscere una conclusione positiva.

A conferma di questa interpretazione interviene la lettura che una pericope del NT fornisce della storia appena narrata, specificamente in relazione all'operato di Iochebed, madre di Mosè. Mi riferisco a un passo della Lettera agli Ebrei (Eb 11,23), secondo cui "Per fede (πίσται)¹⁹ Mosè, appena nato, fu nascosto dai suoi padri per tre mesi, perché videro il bambino grazioso e non temettero l'ordine del re". Nel contesto neotestamentario, come è evidente, l'operazione messa in atto da Iochebed, che produce la salvezza di Mosè, è attribuita genericamente a entrambi i genitori e all'intera famiglia, ma risulta assai interessante come la decisione di assumere tale comportamento sia ascritta alla fede dei congiunti del bambino, la πίστις, trasposizione in gr. del radicale ebr. אמן, 'mn che, come s'è mostrato altrove, ha fortemente a che fare con l'ambito sapienziale²⁰ e definisce un aspetto capitale dell'antico Israele, popolo che ha imparato ad affidarsi a Dio e a fidarsi di Lui, consapevole che da Lui viene tutta la sapienza e la perfezione per gli uomini.

Il passo di Eb 11,23 parafrasa da vicino il contenuto di Es 2,2, ove in particolare si dice che la madre di Mosè, "vedendo che era bello, lo nascose per tre mesi". Non sembra casuale il riferimento a questo specifico aspetto nella tradizione neotestamentaria: va notato che l'aggettivo usato nella versione ebr. del passo di Esodo è טוב, *tob*²¹, dalla valenza omnicomprensiva, che non ignora aspetti sapienziali²², reso in

¹⁸ Cf. al proposito la storia di Es 2 con il racconto di 2Mac 6,18-31 relativo al vecchio Eleazaro, cui si farà cenno oltre, dove l'inosservanza al dettato del sovrano è totale, integrale ed esplicita e conduce inevitabilmente alla morte del disobbediente, in nome di un più alto valore, che è quello della purezza e della perfezione della testimonianza. Il contesto è senz'altro diverso, soprattutto a livello teologico, e in altri casi un simile coraggio non manca certo alle donne nella Bibbia: cf., e.g., l'episodio di Susanna, nel capitolo 13 di in Daniele, ove la donna preferisce subire le conseguenze della falsa testimonianza contro di lei da parte dei due anziani piuttosto che cedere al loro ricatto. È innegabile, a ogni modo, come le donne assai più spesso mettano in campo nell'AT risorse differenti e alternative, onde raggiungere l'obiettivo buono sperato.

¹⁹ L'intero capitolo 11 della Lettera agli Ebrei rilegge la storia della salvezza e gli episodi salienti della vita del popolo ebr. alla luce della fede, considerata la vera virtù di tutti i padri. È dunque un'anafora significativa, quella del dativo πίσται, che accompagna dal punto di vista retorico l'intera pericope e fornisce un sapore particolare al contenuto e al ritmo del testo; non tutti i fatti storici dell'AT sono infatti ricordati nel capitolo, cosa che sarebbe stata d'altronde impossibile, e non tutti i fatti della vita di Mosè vi trovano posto, pur essendogli riservato uno spazio ragguardevole nella pericope (Es 11,23-29). Tale evento però assume per Paolo un valore importante e apre le memorie su Mosè, il che ha un significato storico e teologico.

²⁰ PALADINO 2013: 209.

²¹ I testi rabbinici che commentano questo passo avanzano varie ipotesi, non ultima quella secondo cui Mosè sarebbe nato già circonciso, ragion per cui fu visto come "buono" o "bello" dalla madre naturale, e propongono anche diverse interpretazioni secondo le quali l'aggettivo definirebbe in realtà il nome proprio ebr. assegnato a Mosè dalla famiglia di origine, nome poi sostituito da quello egiziano attribuitogli dalla figlia del Faraone al momento in cui, già grandicello e ormai svezato dalla madre

accondiscendere a cibarsi di carne impura. Anche di lui si era detto poco prima (2Mac 6,18), che era τοῦ προσώπου κάλλιστος, “bellissimo nell’aspetto”, e dunque nuovamente erano state abbinate, in relazione alla sua persona, la bellezza e la sapienza, il che concorre ad attestare l’origine dell’intera produzione narrativa all’interno dell’ambiente culturale gr.-ellenistico²⁶. Una valenza tutta peculiare assume infine il passo degli Atti degli Apostoli contenuto all’interno del discorso di Stefano al Sinedrio, che ripercorre le tappe fondamentali della storia d’Israele, rileggendole alla luce dell’incarnazione di Cristo, e risulta importante su diversi versanti in relazione all’AT: per quanto specificamente ci riguarda, è opportuno rilevare come At 7,20 apra un’ampia pericope dedicata proprio a Mosè, di cui si descrive la figura e l’opera, e si inquadra in particolare la dimensione di fede e di sapienza. Nel versetto in esame Mosè è definito ἀστεῖος τῷ θεῷ, bello davanti a Dio. La bellezza che il testo dell’Esodo riconosce al bambino viene pertanto qui intesa in modo più ampio, non soltanto come dote materiale e spirituale, ma anche come capacità di piacere a Dio, con più forte coloritura sapienziale, secondo un orientamento tipico di tutto l’AT, che individua come qualità positiva dell’uomo la capacità di camminare alla presenza di Dio e di trovare grazia ai suoi occhi²⁷; allo stesso modo, recuperando un aspetto evidente già nel passo di Es 2, la pericope degli Atti insiste sul fatto che il giovane fosse stato educato nella casa di suo padre e, nello stesso tempo, a tutta la sapienza degli egiziani, in modo da essere potente in parole e opere²⁸.

1.2 Miriam, Debora, Hulda e le altre: lessico profetico e ruoli sapienziali ancestrali attribuiti alla donna nella memoria delle Scritture

Il personaggio di Mosè si configura dunque investito di ruoli e caratteri fortemente sapienziali sin dalle prime pagine dedicate alla sua storia terrena e nella memoria che di lui si conserva nel corso dei secoli e nei testi successivi: tra le altre specificità, che in più parti e in vario modo Mosè assume, sarà assegnata a lui pure la peculiarità di poter “incontrare Dio faccia a faccia”²⁹ e di essere, pertanto, profeta in un modo speciale e unico, solo a lui concesso³⁰. È interessante notare, in questa luce e in relazione alle

²⁶ Va sottolineato in particolare come, in questo specifico contesto, nonostante sia proposto all’uomo di aggirare l’ostacolo fingendo di mangiare carne impura, ma in realtà facendosi portare carne lecita da alcuni inservienti disposti a coprire il suo inganno, il personaggio rifiuta di comportarsi in tal modo per restare integralmente fedele e non macchiarsi neanche di finzione, dando peraltro un cattivo esempio ai giovani della sua stirpe che non avessero saputo dell’inganno e avessero pensato che egli si fosse piegato all’imposizione regale.

²⁷ Cf. PALADINO 2013: 209 e i passi ivi citati.

²⁸ Es 7,22: Καὶ ἐπαιδεύθη Μωσῆς πάση σοφίᾳ Αἰγυπτίων· ἦν δὲ δυνατὸς ἐν λόγοις καὶ ἔργοις. I riferimenti qui contenuti tradiscono la convergenza e l’armonizzazione, nelle storie di Mosè, di diverse e disparate tradizioni. È nel contempo evidente, nel passo neotestamentario qui esaminato, l’attenzione per l’aspetto sapienziale della figura di Mosè, che si connota una volta di più, nella sensibilità dell’Ebraismo, in particolare quello intertestamentario ed ellenistico, come personaggio in grado di far incontrare il mondo e le tradizioni israelitiche con l’ambiente gr. ed ellenistico, figurato nell’Egitto faraonico.

²⁹ Es 33,11; Nm 12,8; Dt 34,10.

³⁰ Nm 12,6-8. La peculiarità di Mosè rispetto a tutti i profeti dell’AT è ribadita nell’epilogo del Deuteronomio, a sigillo di tutta la Torah, ove si afferma che “non sorse più in Israele un profeta come Mosè, che il Signore conobbe faccia a faccia” (Dt 34,10). Il passo, che fa registrare una terminologia

figure sapienziali muliebri che accompagnano la storia di Mosè, come concorra alla conclusione positiva della storia infantile del personaggio la sorella maggiore, Miriam, che accompagnerà le vicende trionfali del popolo d'Israele nel corso dell'esodo dall'Egitto³¹, e a cui tutta la tradizione bibl.³² e postbiblica³³ attribuisce il ruolo di profetessa, riconoscendo dunque in modo esplicito un aspetto genuinamente sapienziale nella sua persona. Con l'appellativo di נְבִיאָה, *n^ebi'â*, femm. di נְבִיא, *nabi'*, sostantivo che descrive nella Bibbia ebr. il profeta³⁴, la donna è definita in Es 15,20ss., laddove accompagna con timpani e danze il canto del mare, intonato da suo fratello Mosè³⁵, e guida il coro delle donne nel ritornello, celebrando il passaggio del Mar Rosso e la salvezza operata dal Signore per Israele.

Il titolo di נְבִיאָה è riconosciuto a Miriam sia nella Bibbia ebr. che nel Talmud, *Megilah* 14a, laddove esso è attribuito a sette donne dell'AT: Sara, Miriam, Debora, Anna, Abigail, Hulda e Ester. La tradizione ebr. postbiblica, dunque, mentre assegna il

non estranea all'ambito sapienziale, consacra Mosè come modello perfetto e ideale del profetismo bibl. ed è sovente assegnato all'epoca postesilica, nella quale si inquadra la progressiva scomparsa del profetismo storico a favore della preminenza culturale, secondo l'interpretazione di WELLHAUSEN 1905: 417-421. Sulla permanenza del profetismo nella sensibilità postesilica e sui caratteri di questo aspetto del Giudaismo del Secondo Tempio, si vedano tuttavia FLOYD – HAAK 2006; JASSEN 2007.

³¹ Secondo la tradizione bibl., Miriam morirà a Kades, nel deserto di Sin: Nm 20,1.

³² Es 15,20.

³³ Nelle fonti rabbiniche Miriam è individuata come responsabile di una profezia sulla nascita di Mosè tramandata nel Talmud Babilonese, *Megilah* 14a e *Sotah* 12b-13a: secondo l'opinione di diversi rabbini, ivi riportata, il fatto che in Es 15,20 Miriam sia definita “la profetessa, sorella di Aronne” e non anche di Mosè, sarebbe prova che ella avesse cominciato a profetizzare quando era sorella del solo Aronne, e dunque prima della nascita di Mosè, e che la sua profezia fosse relativa a un'ulteriore gravidanza di sua madre, che avrebbe dato alla luce un bambino che sarebbe stato il salvatore di Israele. Per questo, secondo *Sotah* 13a, fu proprio Miriam ad appostarsi per vedere cosa sarebbe successo del bambino, in nome di una profezia che aveva fatto e di cui lei per prima voleva conoscere e accertare la veridicità.

³⁴ Come è noto, e come s'è già accennato, il termine ebr. non corrisponde concettualmente al significato della parola gr. che lo rende in LXX, προφητης, e questa evidenza, che svincola l'essere “*nabi*” dalla necessità di pronunciare oracoli, concorre a spiegare come mai il lemma sia attestato nella Bibbia ebr. anche per personaggi non annoverati nella tradizione successiva tra i profeti propriamente detti, quelli a caratura storica, scrittori o non scrittori: cf., e.g., il solo e capitale caso di Abramo, che in Gen 20,7 è definito *nabi'* per bocca di Dio stesso. Il termine ebr. ha paralleli nelle lingue semitiche, ove definisce figure sapienziali con caratteristiche che sembrano affini a quelle dei *n^ebi'im*. In particolare, la medesima radice si registra nelle profezie di Mari (ARM 26/1, 216:7), raccolte in gran parte da DURAND 1988, per la traduzione in italiano della maggior parte delle quali cf. CAGNI 1995, e in un testo frammentario rinvenuto negli archivi di Emar, per cui cf. FLEMING 1993a, in particolare 176-177. Sull'etimologia del sostantivo *nabi'* e sui problemi connessi si rinvia a FLEMING 1993b, HUEHNERGARD 1999. Nella Bibbia la parola *nabi'* individua anche profeti di divinità diverse da quella ebr., il che ne conferma la valenza neutra e non necessariamente legata al sacro, e addirittura falsi profeti (Dt 13,2-6; Dt 18,15-22); altri lemmi concorrono peraltro, nelle Scritture sacre degli Ebrei, a definire il peculiare contatto tra il divino e l'umano assicurato e mediato dalla figura del profeta buono: si tratta di lemmi che privilegiano piuttosto, ma non esclusivamente, la dimensione del “vedere”, la stessa dimensione che peraltro caratterizza più specificamente il profetismo mosaico, sottolineata nelle Scritture e già richiamata. Si ricordino in particolare, a questo proposito, le frequenti occorrenze di *ro'eh* (e.g. 1Sam 9,9) e *hozeh*, che valgono come “veggente”, oltre al più generico *'iš ha'elohim*, “uomo di Dio”, per definire quelli che sono nella sostanza profeti a tutti gli effetti.

³⁵ Es 15,1.

titolo di profeta a numerose figure maschili dell'AT³⁶, si limita al numero evocativo di sette per quanto attiene al profetismo femm. e sceglie per lo più donne legate da vincoli familiari a personaggi capitali della storia e della teologia ebr.: è il caso di Sara, moglie di Abramo, di Miriam, sorella di Mosè, di Anna, madre del profeta Samuele³⁷, di Abigail, una delle mogli di Davide, non la più famosa né la più importante per quanto attiene alla discendenza regale, ma una delle più significative in nome del racconto, di sapore sapienziale, che la Bibbia tramanda su di lei, per ciò che ella compì a favore del futuro re, a difesa di se stessa e della sua casa e sulla scorta della sua "squisita sapienza"³⁸, che consacra la donna nella memoria ebr. come capace di scrutare il volere di Dio e di mettere in atto quanto da Lui prescritto, non dissimilmente dai pochi altri personaggi femm. che la Bibbia riconosce inequivocabilmente come esercitanti il ruolo profetico, in particolare Debora ed Hulda³⁹.

L'AT è infatti molto attento su questo versante e attribuisce il titolo di *nebi'â* solo a cinque figure femm., di cui una anonima e probabilmente di carattere evocativo, anziché genuinamente storicizzabile. Il sostantivo è parimenti molto raro nelle Scritture ebraiche, dal momento che vi compare complessivamente appena sei volte: oltre a questo luogo di Es 15,20, ove è riferito a Miriam, che è qui detta "sorella di Aronne", si trova in Gdc 4,4, in riferimento a Debora, moglie di Lappidot, "giudice in Israele", in 2Re 22,14 e 2Chr 34,22, ove è attribuito a "Hulda, moglie di Sallum, figlio di Tikva, figlio di Carcas, custode dei paramenti sacri", in Ne 6,14, ove descrive Noadia, una tra i tanti che tentarono di ostacolare le operazioni di Neemia nella città santa⁴⁰, e in Is 8,3, ove con questo titolo è definita la donna cui si unisce il profeta e dalla quale nasce a Isaia il figlio che annunzia nel suo stesso nome il saccheggio prossimo di Damasco e di

³⁶ Il passo di *Megilah* 14a che qui esaminiamo in chiave femm. conta, senza nominarli uno per uno, 48 profeti, molti di più dei personaggi che sono individuati come tali nel TaNaK canonico. Nella riflessione postbiblica, secondo una sensibilità già presente nei testi canonici, come s'è visto per il caso emblematico di Gen 20,7, il termine profeta viene esteso a diverse figure importanti della tradizione storica d'Israele, in ragione del loro operato, della loro centralità ideale, del loro rapporto diretto e personale con Dio. La stessa dimensione di profeta, nel NT, viene assegnata da più parti a Giovanni il Battista e allo stesso Gesù di Nazareth, in quanto percepiti come investiti della benevolenza divina e pertanto in grado di entrare in contatto diretto con il Signore, rivelarne la volontà e agire in suo nome. Cf., e.g., Mt 11,7ss. = Lc 7,18ss.; Mt 13,57 = Mc 6,4 = Lc 4,24; Mt 14,5; Mt 16,14 = Mc 8,28 = Lc 9,19 = Gv 4,44; Mt 21,11; Mt 21,26 = Mc 11,32 = Lc 20,6; Mt 21,46; Mc 6,15 = Lc 9,8; Lc 1,76; Lc 7,16; Lc 13,33; Lc 16,16; Lc 24,19; Gv 4,19; Gv 6,14; Gv 7,40; Gv 9,17.

³⁷ La presenza di profeti nella discendenza è una delle ragioni per le quali è attribuito ad alcune di queste donne il titolo di profetessa. Oltre che per Anna, madre di Samuele, nella pagina del Talmud qui citata ciò avviene anche per Hulda, che vi è definita "discendente di Giosuè" e legata, anche per ragioni matrimoniali in parte richiamate nella sua genealogia contenuta nella Bibbia, ad altri uomini che il Talmud definisce profeti.

³⁸ Adopero volutamente questa definizione, abbinando il concetto di sapienza a quello di gusto, secondo la modalità con cui è presentato il senno di Abigail nei testi che la riguardano, che si esamineranno oltre, nella seconda parte di questo studio.

³⁹ Tralasciamo qui la figura di Ester, investita nel Talmud del titolo di profetessa a lei non riconosciuto nella Bibbia, certo in nome del suo ruolo determinante in un peculiare momento della storia d'Israele, perché estranea alla storia preesilica, cui ci dedichiamo precipuamente in questo studio, e afferente a un'epoca e un contesto culturale per molti versi differente da quello che produsse i testi qui in esame.

⁴⁰ Si menzionano nel capitolo figure di varia estrazione, quali Sanballat, Tobia, Geshem l'Arabo (Ne 6,1) e il falso profeta Semaia, figlio di Delaia, figlio di Meetabèl (Ne 6,10ss).

Samaria da parte degli Assiri⁴¹. Condividono il riconoscimento di profetesse tanto nella Bibbia quanto nella letteratura ebr. postbiblica, dunque, le sole Miriam, Debora e Hulda, sulle quali non è peregrino pertanto svolgere un approfondimento adeguato.

Va preventivamente notato come, in tutti i passi dell'AT qui citati, la versione gr. renda invariabilmente con προφήτις, che si rintraccia ancora nel NT in Lc 2,36, a proposito di Anna, "figlia di Fanuele, della tribù di Aser", l'anziana donna che attendeva nel tempio l'avvento del Messia (Lc 2,36-38), e in Ap 2,20, dove è usato in relazione a una Gezebele, "che si vanta di essere profetessa" e istiga i cristiani di Tiatira a mangiare carne votata agli idoli e a fornicare⁴².

Come si vede, il dono della profezia attribuito alle donne non solo è raro, ma si configura anche come fortemente ambiguo nella tradizione: non tutti i personaggi sopra presentati, infatti, sono positivi nella memoria d'Israele; accanto a figure integralmente buone, come Debora e Hulda⁴³, per l'AT, e anche Anna, che incontra il piccolo Gesù nel tempio secondo il Vangelo di Luca, il termine è attribuito a donne non altrimenti conosciute, come la profetessa cui si unì Isaia, e a personaggi evidentemente negativi, come la Noadia citata nel libro di Neemia e la altrimenti ignota Gezebele citata nell'Apocalisse, che porta peraltro il nome di una delle regine straniere più malvagie e negative della storia d'Israele, moglie del re Acab e figlia del re di Sidone, pertanto idolatra e responsabile delle deviazioni politeistiche di suo marito⁴⁴.

La stessa figura di Miriam non si sottrae all'ambiguità di fondo che circonda la dimensione profetica delle donne nell'Antico Israele, almeno nella sensibilità postesilica, e che con buona probabilità adombra un desiderio di distinguersi dagli altri popoli vicino-orientali, presso i quali il profetismo femm. era diffuso e si accompagnava talora forse a pratiche non sempre eticamente approvate nel contesto ebr.⁴⁵ Tale abitudine era probabilmente sentita dagli Ebrei come espressione di culti idolatrici e politeistici, forse affine a un sacerdozio femm. che l'Israele maturo rifiutò sempre, e per questa ragione fu rapidamente espunta dalle tradizioni rituali israelitiche, o almeno mantenuta al margine delle attività templari: ne fu conservata memoria in poche significative figure, nel complesso positive e per molti versi ineliminabili, tutte appartenenti alla storia preesilica, e a partire dal postesilio la figura della profetessa rimase silente e ancillare, come nel caso di Anna, di cui danno notizia i Vangeli, o delineata in negativo, come accade per la Noadia citata in Ne 6,14.

⁴¹ Is 8,1-4. Si tratta probabilmente dell'unico personaggio non genuinamente storico, ma di valenza ideale, legato direttamente all'esigenza di profetizzare. Del resto la figura del matrimonio è spesso figura profetica e si trova utilizzata esplicitamente con valore metaforico dai profeti scrittori: cf. in proposito, e.g., il libro di Osea. Per altri aspetti della metafora matrimoniale cf. oltre, e pure PALADINO 2012b.

⁴² Sulle evoluzioni del profetismo femm. in ambito cristiano cf. anche CARFORA – CATTANEO 2007.

⁴³ Su Debora e Hulda cf., tra gli altri, SCAIOLA 2012: 41-52; 103ss.

⁴⁴ La storia di Acab e Gezebele è raccontata nel I libro dei Re, a partire dal capitolo 16.

⁴⁵ Si pensi alle attività di prostituzione sacra, che Israele ripudia con specifici divieti (Dt 23,18-19); si pensi pure alla negromanzia, sentita come affine alla profezia quanto al potere evocativo e alla capacità di accedere alla parola divina, ma repentinamente eliminata dagli usi d'Israele e proibita esplicitamente in Lv 19,31.20,6.27; Dt 18,11; se ne conserva memoria, ancora una volta al femm., nella storia di 1Sam 28, laddove Saul, non avendo ricevuto dal Signore risposta "né attraverso sogni, né mediante gli Urim, né per mezzo dei profeti", si rivolge alla negromante di Endor, alla quale viene data risposta, e effettivamente si manifesta lo spirito di Samuele, già morto.

Da più parti s'è avanzata l'ipotesi che di origine pre-israelitica e idolatra fosse anche il profetismo di Miriam nella fase dell'esodo⁴⁶, un'epoca dunque precedente alla fondazione della vera fede israelitica, che si ha, almeno per quanto attiene alla cronologia teologica, con la ricezione delle tavole della legge sul Sinai e con le istituzioni a essa correlate. Una reminiscenza di tali aspetti è stata rintracciata nell'uso di strumenti musicali e nella danza cui Miriam si abbandona in Es 15,20-21, guidando il coro delle donne e accompagnando con movenze e specificità muliebri il canto del mare; altre prove dei lineamenti non del tutto limpidi di questo personaggio femm. nella sua dimensione profetica si colgono nel racconto di Nm 12,1-15, richiamato in Dt 24,9 per fondare su un fatto registrato nella Torah le prescrizioni relative al trattamento dei malati di lebbra⁴⁷.

Resta comunque in Miriam, attestato inequivocabilmente, il dono della profezia, che configura il personaggio ontologicamente affine all'ambito sapienziale, soprattutto nell'epoca storica in cui è collocata la sua esistenza, anteriore alla fondazione dell'Israele regio e all'emergere stesso dei profeti storici. La medesima dimensione è riconosciuta dalla Bibbia alle altre profetesse integralmente buone, quali Debora, le cui gesta, descritte nei capitoli 4 e 5 del libro dei Giudici, conducono il paese a una pace quarantennale⁴⁸ e sono fortemente connesse al contesto delle magistrature e del giudizio, e Hulda, protagonista nel capitolo 22 del II Libro dei Re di un episodio capitale della storia ebr. preesilica, quello relativo alla scoperta nel tempio del libro della legge, da parte del sacerdote Helqia, durante il regno di Giosia⁴⁹.

Entrambe le donne assumono aspetti fortemente e inequivocabilmente profetici, che si manifestano anche nell'uso non casuale del lessico a esse riferito: entrambe, per esempio, vengono interpellate direttamente ed esplicitamente, con l'invio presso di loro,

⁴⁶ ANDERSON 1987; BURNS 1987.

⁴⁷ Nel passo di Numeri, come è noto, Miriam è punita con la lebbra per aver parlato contro Mosè: in lei è punito un profetismo ancestrale, che in suo fratello si è rinnovato in modo assoluto e ha visto la possibilità, per le persone che Dio sceglie, di avere un rapporto personale e intimo con Lui, al punto di parlargli "bocca a bocca, in visione e non per enigmi", sicché Mosè può guardare "l'immagine del Signore" (Nm 12,8), laddove agli altri profeti Dio si rivelerà soltanto "in visione" e "in sogno" (Nm 12,6), diversamente e in modo molto minoritario rispetto a quanto avverrà con il grande condottiero (Nm 12,7). Il passo sembra essere fortemente rimaneggiato: in particolare non si comprende come mai venga punita la sola Miriam dato che, secondo Nm 12,1-2, a parlare contro Mosè erano stati lei e Aronne insieme; si conclude da più parti che il testo, contenente in origine la medesima punizione di Aronne e di Miriam, sia stato infine epurato dalla tradizione sacerdotale postesilica, che vedeva in Aronne il modello ideale del sacerdozio puro e mirava a sconfessare le altre due anime dell'Ebraismo, la regale, già nei fatti divenuta silente con la morte di Zorobabele e la fine della dinastia regnante, e la profetica, che rimase ancora attiva nel primo postesilio e fu investita da diverse condanne nei confronti dei falsi veggenti (Dt 13,2-6; Dt 18,15-22) destinate a condurre all'estinzione del profetismo storico, con l'obiettivo di mantenere e promuovere la centralità del solo sacerdozio. L'intero passo di Numeri in esame sembra afferire alla medesima tradizione, almeno nella sua versione definitiva, e che debba essere letto in questa chiave, anche per il ridimensionamento della figura femm., sembra evidente in particolare dalle parole che Dio pronuncia su Mosè e in relazione al profetismo in generale, soprattutto in Nm 12,6-8.

⁴⁸ Gdc 5,31.

⁴⁹ L'episodio, come è noto, condusse all'importante riforma religiosa di Giosia e alla celebrazione della Pasqua dell'anno 18 del suo regno (2Re 23,23).

là dove “siedono”⁵⁰ a profetizzare, di rappresentanti del popolo⁵¹ che vogliono consultare il Signore; entrambe fanno conoscere e interpretano la volontà del Signore e le loro profezie si compiono puntualmente, come avviene sempre, secondo la Bibbia, per i veri profeti⁵²; entrambe sono preferite a figure maschili, pure esistenti e riconosciute come positive dal popolo: è il caso dello stesso Geremia, uno dei più grandi profeti storici e scrittori dell’AT, contemporaneo di Hulda e già attivo a Gerusalemme al tempo di Giosia, al quale tuttavia viene preferita una donna⁵³, e che rimane pertanto silente in tutta la storia; è il caso pure del condottiero militare Baraq, cui Debora ricorre per condurre a compimento il suo piano salvifico per Israele, ma che resta comunque in ombra, per la centralità che in tutta la storia assume la profetessa, una delle figure più significative, imponenti e complesse della storia preesilica, legata insieme all’ambito profetico e a quello governativo e regale: il personaggio si configura infatti primariamente come giudice in Israele, il che ne evoca una volta di più l’aspetto genuinamente sapienziale, dato che amministrare la giustizia è prerogativa peculiare del sapiente e, nelle epoche regie, del re in quanto investito della sapienza divina⁵⁴.

⁵⁰ Cf. per Debora Gdc 4,5: וַיֵּשְׁבוּ אֵלֶיהָ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְמִשְׁפָּט ... והיא יושבת ... και αὐτὴ ἐκάθητο ... και ἀνέβαινον πρὸς αὐτὴν οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ εἰς κρίσιν: Ed ecco, ella (Debora) sedeva ... e andavano presso di lei i figli di Israele per (sottoporsi a) giudizio. Similmente cf., per Hulda, 2Re 22,14: וַיֵּלְכוּ ... אֶל-הַלְדָּה הַנְּבִיאָה ... והיא יושבת בירושלם במשנה ... και ἐπορεύθη ... πρὸς Ολδαν τὴν προφῆτιν ... και αὐτὴ κατόκει ἐν Ἱερουσαλημ ἐν τῇ μασενα, interpretando il verbo sedere, derivato dal radicale ישב *yšb*, come sinonimo di abitare, non dissimilmente da quanto accade in altri contesti dell’AT. La resa gr. influenza le traduzioni moderne, ma sembra che in questo passo il verbo non sia casuale e voglia evocare pure l’azione di profetizzare, dal momento che la dimensione dello stare seduti ha sovente a che fare, nel testo bibl., con la stabilità del ruolo sapienziale o di quello governativo, ed è assegnata di norma alle figure profetiche, regali e/o di sapore messianico: cf. ancora, e.g., MI 3,1ss., dove si profetizza l’avvento di un messaggero del Signore che “siederà (ישב – καθιέται) per mondare e purificare” (MI 3,3). Il personaggio è identificato nello stesso Malachia, MI 3,23, con Elia, e in Mt 11,10 con Giovanni il Battista, definito da Cristo stesso, che in questo passo rilegge il testo di Malachia, “quell’Elia che deve venire”, l’ultimo profeta precursore del Messia.

⁵¹ Nel caso di Hulda si tratta addirittura del sacerdote Helqia, colui che aveva scoperto il rotolo nel tempio, insieme ad altri esponenti importanti del popolo d’Israele inviati direttamente dal re Giosia. Il passo deve essere autentico, perché testimonia una sensibilità preesilica in cui non è ancora definita la preminenza del sacerdote sul profeta, né si presuppone la superiorità maschile sulle figure femm. di sapore sapienziale.

⁵² Dt 18,21-22: criterio per riconoscere i veri profeti dai falsi è la realizzazione delle loro parole.

⁵³ I testi rabbinici cercano di motivare le ragioni di questa scelta: secondo *Megilah* 14b il re preferì rivolgersi a Hulda proprio in quanto donna e dunque dotata di una sensibilità maggiore rispetto a un uomo, soprattutto in relazione alla sofferenza per quanto il Signore avrebbe potuto compiere qualora non si fosse agito in modo corrispondente alla sua volontà. Inoltre, sempre secondo il testo talmudico, Hulda era parente di Geremia e dunque il re sapeva che questi non avrebbe provato alcun risentimento, dal momento che gli era stata preferita una persona della sua stessa famiglia. Il tentativo di spiegare la scelta in questi termini fa parte di una sensibilità di sapore postesilico; è evidente che, all’epoca dei fatti, il personaggio con maggiore favore e maggiore fama di autorità profetica doveva essere proprio Hulda e non Geremia, per ragioni che riteniamo in parte comprensibili, ma che esulano da questo lavoro, su cui si tornerà in un prossimo studio.

⁵⁴ PALADINO 2013: 201-202; 222-225.

1.3 Donne “benedette tra le donne”⁵⁵, donne a favore degli uomini: il personaggio di Yael nelle storie di Debora

Significativa nelle storie di Debora, esattamente come nelle storie di Mosè, è la centralità della figura femm., di tenore esplicitamente sapienziale, centralità già evidente nella stessa persona della profetessa-giudice, che si manifesterà ulteriormente nel fatto che, secondo la stessa profezia della donna⁵⁶, a cooperare in modo sostanziale alla vittoria del popolo eletto sarà l’azione arguta di un altro personaggio muliebre, Yael, moglie di Eber il kenita, della stessa famiglia del suocero di Mosè, come precisa Gdc 4,11. Un’antica amicizia dunque, secondo la testimonianza, lega Yael agli Israeliti e la rende contigua alle storie di Mosè, la cui eco, come vedremo, permane in tutta la vicenda di Debora; nel contempo, la Bibbia ci informa del fatto che “c’era pace tra Yabin, re di Hazor, e la casa di Eber il kenita”⁵⁷. Per questo Sisara, il condottiero dell’esercito di Yabin, il re cananeo nemico del popolo eletto, sfuggendo all’esercito israelita guidato da Baraq, che aveva ucciso tutti i suoi uomini, pensò di rifugiarsi proprio nella tenda della donna, che lo accolse con parole buone e lo esortò a fermarsi presso di lei, dove, a suo dire, non avrebbe avuto niente da temere⁵⁸.

Senza interpellare il marito, e pertanto con un’autonomia di iniziativa che si ritroverà in altre donne esaminate nel contesto di questo studio⁵⁹, Yael mette in campo astuzie tutte femm., comportandosi falsamente con l’uomo, come una madre con il suo bambino: lo copre con un panno, come se gli rimboccasse le coperte, e gli offre da bere latte, in luogo dell’acqua che quegli le aveva chiesto perché aveva sete. Ingannato dalla femminilità materna di Yael, l’uomo si addormenta e la donna approfitta del sonno profondo del guerriero per ucciderlo in modo cruento, piantandogli nella tempia un picchetto della tenda e conficcandolo con un martello fino a toccare la terra. Così, come profetizzato da Debora, è una donna che, a favore degli Israeliti, vince Sisara, con strumenti tipici della femminilità e mettendo in campo sapienti astuzie piuttosto che la forza e la preminenza fisica.

Nella sezione finale⁶⁰ del cantico di vittoria sul re cananeo, che segue immediatamente la narrazione delle vicende di Yael e occupa il capitolo 5 del libro dei Giudici, Debora stessa loderà l’operato della moglie di Eber. Ripercorrendone le tappe, insisterà sull’offerta del latte in luogo dell’acqua richiesta e sulla modalità scelta per ucciderlo, e evocherà ampie immagini della madre di Sisara e delle sue “sagge” principesse, invano in attesa del ritorno di lui: lo staranno pensando vittorioso, intento a far bottino e a rendere schiave le donne ebr.; così è messa in ridicolo la loro sapienza⁶¹,

⁵⁵ Gdc 5,24.

⁵⁶ Gdc 4,9.

⁵⁷ Gdc 4,17.

⁵⁸ Gdc 4,18.

⁵⁹ Come Yael si comportano, con forte autonomia rispetto allo sposo, sia Zippora che Abigail, per le quali cf. oltre: entrambe agiscono utilmente e con sapienza concreta in momenti di estremo pericolo per la propria famiglia, quando prendono iniziative fondamentali e salvifiche senza interpellare la figura maschile.

⁶⁰ Gdc 5,24-30.

⁶¹ Gdc 5,29 attribuisce ironicamente alle principesse della madre di Sisara l’appellativo di חַכְמוֹת, “sagge”, “sapienti”, plurale femm. dell’aggettivo *hakam*, assai raramente attestato nell’AT. Disamina del lemma in PALADINO 2013: 205.

un nulla al confronto con la vera sapienza delle donne del popolo eletto, che hanno contribuito, con il loro senno arguto e con il favore del Signore, alla salvezza d'Israele.

Come avverrà per Abigail, moglie del calebita Nabal e poi di Davide, che vedremo oltre, anche nel caso di Yael, moglie del kenita Eber, sono esaltate le strategie pratiche dell'operato femm., espressione di una sapienza concreta e tutta muliebre, e in nome di tale scaltrezza Debora investirà la donna di una precisa benedizione, non dissimilmente da quanto farà Davide con la moglie di Nabal, sua futura sposa. Due ebr., un uomo e una donna, entrambi ricordati nella tradizione successiva come profeti, lodano dunque due donne non ebr. e invocano su di loro una specifica benedizione, con quanto di capitale significhi l'atto del benedire nella spiritualità ebr.⁶² Le parole di Debora e di Davide hanno valore sacrale, esattamente come la benedizione che trasmettono: i contesti sono fortemente sapienziali e s'incrociano direttamente con l'ambito della regalità e del governo che entrambi i personaggi rappresentano, in quanto ricoprono ruoli fondanti della sovranità israelitica, in particolare, per Davide, quello di re, cui equivale la funzione di giudice espletata da Debora nell'Israele prerogio.

1.4 Debora e Mosè: contesti profetici e di governo a confronto

Numerose sono le affinità esplicite e implicite della storia di Debora con la grande epopea dell'Esodo, e la continuità con la figura e la famiglia del grande condottiero del Mar Rosso è evidente a un'attenta lettura. Tali aspetti, che qui rileviamo sommariamente, ci riserviamo di approfondire in un prossimo studio: giova sottolineare qui, primariamente, come nella stessa azione di sedere a beneficio del popolo, "per giustizia", emerga non soltanto un'immagine cara al profetismo, e in particolare a quello femm.⁶³, in tutto il mondo antico, ma si configuri pure un'adesione diretta al modello mosaico⁶⁴, quello che sarà, soprattutto nel postesilio, il modello di profetismo e

⁶² La benedizione è espressione sulla terra dell'elezione divina e ne esprime la valenza irrevocabile (cf. al proposito PALADINO 2012a): tanto Abigail, che non a caso diviene di lì a poco moglie di Davide, quanto Yael, entrambe non ebr. per nascita, sono ammesse *de facto* nel vero Israele, attraverso l'atto di riconoscimento della benedizione, che è loro rivolto da due esponenti significativi del popolo ebr., re d'Israele l'uno, giudice d'Israele l'altro, investiti entrambi, quindi, di una specifica elezione divina.

⁶³ La dimensione profetica sottesa alla scelta del lemma si è già discussa; per l'affinità col profetismo di tipo femm., cf., e.g., la modalità di profetare tipica delle sibille e tramandata nei racconti epici e tragici in ambito gr. e romano.

⁶⁴ Il verbo *yašav*, יָשַׁב, già esaminato sopra a proposito del profetismo di Debora e di Hulda, ritorna significativamente usato nel capitolo 18 dell'Esodo, laddove si descrive l'istituzione dei giudici da parte di Mosè su consiglio di Ietro, suo suocero, personaggio fondamentale per la formazione del condottiero del Mar Rosso, vero artefice di gran parte della sua personalità e ispiratore delle sue scelte, soprattutto quelle a carattere istituzionale e dunque, *lato sensu*, sapienziale. Si legge dunque in Es 18,13, וַיֵּשֶׁב מֹשֶׁה לְשִׁפְטֵי אֶת־הָעָם, che è in gr. καὶ ἐγένετο συνεκάθισεν Μωϋσῆς κρίνειν τὸν λαόν: "Ed ecco ... si sedette Mosè per rendere giustizia al popolo". L'azione del sedere si manifesta dunque come chiaramente connessa, oltre che con i ruoli profetici, con quelli del governo e della giustizia, ed è evidente la continuità ideale tra il contesto relativo a Mosè e quello relativo a Debora, in cui il tema centrale è invariabilmente il מִשְׁפָּט, il giudizio retto, genuina espressione della sapienza israelitica, come si è avuto modo di mostrare in PALADINO 2013: 208-209. Tale giudizio, secondo Es 18,13-24, viene direttamente da Dio: in suo nome Mosè lo amministra, e infatti il popolo si avvicina a lui per consultare il Signore (Es 18,15); Mosè, attraverso la sua capacità di mettersi in contatto con Dio, dato che "sta davanti al Signore e gli presenta le questioni" del popolo (Es 18,19), può "far conoscere i decreti di Dio e le sue leggi" (Es 18,16). Nello stesso contesto, su consiglio di Ietro, Mosè

di governo per eccellenza. A Debora infatti, non a caso, si riconosce il compito precipuo di amministrare la giustizia e di indicare agli israeliti che si rivolgono alla sua persona la via per un corretto intendimento della parola divina⁶⁵. Suscitata come guida in mezzo al popolo eletto dopo la morte del giudice Ehud, quando gli israeliti avevano ripreso ad agire contro il Signore, probabilmente rivolgendosi a culti idolatri⁶⁶, e si erano pertanto attirati la punizione di Dio, che aveva scatenato contro di loro Yabin, re di Canaan, la donna realizzerà la salvezza d'Israele proprio in ragione della sua capacità di scrutare la volontà del Signore e di profetizzare quanto Egli metterà in atto⁶⁷. Nei capitoli dei Giudici relativi a Debora è descritta una dinamica bellica che deve molto alla forza e alla benevolenza divina, più che al valore degli uomini al suo comando, sul modello dell'esodo dall'Egitto, e che, come si è visto, ricorre fortemente alle intuizioni e alla collaborazione femm., intese anche come capacità di mettere in atto astuzie. Infine, al termine delle sue gesta, Debora intona un canto⁶⁸ di vittoria, probabilmente accompagnato da danza, che è al contempo una lode alla potenza del Signore, grande combattente in favore degli Israeliti: chiude la vicenda bellica, dall'esito felice e inaspettato, il cantico intonato da una donna, riconosciuta e definita profetessa⁶⁹,

istituisce giudici per le questioni minori (Es 18,21-22), con chiarissime doti sapienziali: il loro primo attributo è, non a caso, il timor di Dio (Es 18,21), espressione dell'autentica sapienza secondo l'elaborazione israelitica (PALADINO 2013: 203ss.).

⁶⁵ Non per tutti i giudici d'Israele è tramandata una così chiara attività di giudizio affine a quella descritta per Mosè in Es 18. Molti di essi anzi si limitano a ruoli militari, senza assumere in modo esplicito quella rilevanza che, secondo Es 18, avrebbero dovuto rivestire quanto all'amministrazione della giustizia. Nell'immagine di Debora, che profetizza "sotto la palma di Debora, tra Rama e Betel, sulle montagne di Efraim" (Gdc 4,5), si indovina invece la stabilità del suo ruolo sapienziale, assai forte e chiaramente riconosciuto nelle Scritture sacre, e tale da essere noto indipendentemente dai fatti storici che coinvolgono la donna, ben prima che ella sia chiamata a intervenire personalmente nelle vicende belliche del popolo per condurlo alla vittoria contro il nemico cananeo, secondo lo schema tipico del libro dei Giudici, che si ripete sostanzialmente per ogni giudice e che sembra descrivere una parabola ciclica che conduce dal caos all'ordine, prima che si ricada in un nuovo caos: il ciclo comincia con il peccato del popolo, segue la punizione da parte di Dio con un'invasione straniera, che provoca il pentimento e la preghiera degli Israeliti, i quali "gridano al Signore" per chiedergli aiuto e liberazione; chiude il ciclo l'intervento divino attraverso l'istituzione di un giudice, che guida il popolo alla vittoria contro lo straniero invasore e il ristabilimento dell'ordine, che verrà ancora minato da un nuovo peccato del popolo, sicché il ciclo ricomincia. Cf. SKA 1998.

⁶⁶ Cf. Gdc 4,1, dove si registra la formula tradizionale nella Bibbia per definire l'idolatria: "Ehud era morto e gli Israeliti tornarono a fare ciò che è male agli occhi del Signore".

⁶⁷ La profezia della vittoria d'Israele sul nemico cananeo è contenuta in Gdc 4,9, laddove Debora precisa a Baraq, che ha fatto chiamare in quanto è stato scelto da Dio per guidare l'esercito dei figli di Neftali e di Zabulon: "Non sarà tua la gloria sulla via per cui cammini, perché il Signore metterà Sisara nelle mani di una donna". Il riferimento è evidentemente ad Yael, di cui si è sopra detto.

⁶⁸ Per definire l'azione di cantare si usa qui il verbo *šir*, שִׁיר (Gdc 5,1) e poco oltre, nel contesto del cantico, si esorta Debora a intonare un *šir*, שִׁיר (Gdc 5,12), sicché la radice viene nuovamente adoperata in funzione nominale. Il radicale è già esaminato in PALADINO 2013: 212, cui si rimanda, a proposito dei differenti generi sapienziali; sia la forma sia i contenuti del cantico di Debora si inseriscono dunque a pieno titolo nell'ambito della sapienza israelitica, declinata al femm., intersecata con la dimensione profetica e contestualizzata nel canto e nella lode a Dio.

⁶⁹ Non è peregrino ricordare qui come nella tradizione ebr. matura la produzione dei salmi sia attribuita a Davide, re d'Israele, che ancora una volta, non dissimilmente da Mosè e Deborah, salda nella sua persona la funzione politica e regale cui si accompagna la sapienza in quanto capacità di esercitare il governo secondo l'elezione divina e la funzione profetica, che si esprime nella capacità, ricono-

esattamente come l'uscita dal Mar Rosso è suggellata dal canto del mare, accompagnato dal suono dei timpani agitati da un'altra profetessa, Miriam⁷⁰, sorella di Mosè, e dalle donne ebr. che le fanno corona, le quali su iniziativa di lei formano cori di danze e cantano il ritornello.

D'altra parte, l'intero cantico di Gdc 5 pone l'accento sulla capacità di governo, intesa come aspetto essenziale della sapienza in Israele e espressione della benevolenza di Dio, da cui direttamente discende l'investitura di una persona da lui eletta perché assuma funzioni dirigenziali all'interno della comunità. I primi versi del cantico di Debora inneggiano esplicitamente alla capacità dei capi di assumere il comando e governare il popolo e per questo invitano a benedire il Signore⁷¹; poco oltre si sottolinea come, ai tempi di Yael, la funzione di governo era cessata in Israele, fino al sorgere di Debora, vera madre⁷² per il popolo⁷³, che "si volse ai comandanti di Israele" e convinse il popolo del Signore a "scendere alle porte"⁷⁴, immagine che evoca la restaurazione degli organi giudicanti.

La chiave di lettura per comprendere il cantico tutto, dunque, è genuinamente sapienziale, in quanto connette l'attività di giudizio con il favore divino e pone al centro la figura femm., con quanto di precipuo in relazione alla sapienza è assegnato alla donna nella sensibilità bibl.

2. Sapienza profetica, sapienza sponsale, sapienza straniera: Zippora e Abigail

2.1 Zippora, moglie di Mosè: la sapienza straniera femminile, tra inganno e intelligenza

Completa questa riflessione, scaturita dall'esame delle figure femm. vicine a Mosè, il personaggio di Zippora, moglie del condottiero dell'Esodo, anch'essa portatrice di una sapienza empirica e salvifica, a beneficio in particolare dell'illustre marito. La donna, nel contempo, condivide con altre figure femm. qui esaminate, come Yael e Abigail, la dimensione di estraneità al popolo ebr., della cui discendenza non fa parte.

sciuta al re nella Bibbia, di approfondire in salmi e cantici e applicare forme e generi letterari tipici della sapienza.

⁷⁰ Cf. su questo punto FAGER 1994.

⁷¹ Gdc 5,2-3. Il tema della benedizione ricorre nelle storie di Debora come tema autenticamente sapienziale.

⁷² L'aspetto della maternità, intesa anche come espressione specifica della sapienza, tutto peculiare del femm., ritorna più volte nel cantico di Debora e nelle sue gesta in Gdc 4-5, evocata direttamente o indirettamente per tutte le donne che vi compaiono: la stessa profetessa è definita madre d'Israele nel cantico di vittoria; similmente, come s'è visto, si manifesta con accenti e comportamenti materni nei confronti di Sisara la moglie di Eber, che offre vino e accomoda il giaciglio per il condottiero cananeo; infine è evocata esplicitamente la madre e non la moglie del condottiero cananeo, in pena per il suo mancato ritorno. La dimensione della maternità, direttamente connessa con l'esistenza, è dunque dimensione sapienziale, secondo modalità peculiari sue proprie: cf. i casi di Iochebed, madre di Mosè, di Zippora, madre dei figli di Mosè e salvifica per loro, esaminate qui e pure, per la contiguità delle risorse sapienziali, la figura di Rebecca, madre di Esaù e Giacobbe.

⁷³ Gdc 5,7-8.

⁷⁴ Gdc 5,11.

La vita di Mosè, d'altra parte, già a partire dall'evento cardine della sopravvivenza all'abbandono nel fiume, si intreccia fortemente con popoli altri da quello ebr., dove il condottiero era nato: tale aspetto compare già nell'episodio di Es 2, cui partecipa l'anonima principessa egiziana che salva il bambino dalle acque del Nilo e lo accoglie nella sua casa, assumendo un ruolo centrale nella sua crescita, spianando la strada al suo ingresso nella famiglia del Faraone e preparando nei fatti la sua missione di salvatore del popolo eletto. Si tratta della prima donna straniera che compare nei racconti relativi a Mosè e che introduce un aspetto relevantissimo e inderogabile dell'intera vicenda umana e spirituale del condottiero dell'Esodo: la sua dimensione di uomo di mezzo, sempre conteso tra l'ambiente israelitico più puro e le diverse popolazioni di etnia altra da quella ebr. che hanno costellato la storia del popolo eletto, con cui Mosè, simbolo dell'intero Israele, si trovò sempre in contatto, quasi a impersonare la dimensione composita del popolo di cui, secondo la storia, divenne il liberatore.

Entrato a far parte della famiglia del Faraone, dopo aver conosciuto le infamie cui era sottoposto il suo popolo e essersi macchiato, per l'esuberanza del suo senso di giustizia, anche di qualche misfatto⁷⁵, Mosè si allontana presto dall'ambiente regale e si reca nel paese di Madian⁷⁶: così la Bibbia narra le origini della vicenda del deserto, vero luogo di formazione per il futuro condottiero, e spazio di riflessione e di purificazione in cui avviene la sua vocazione, narrata nell'episodio del rovetto ardente⁷⁷. In Madian Mosè conoscerà la sua sposa, Zippora, una delle sette figlie del sacerdote madianita Reuel-Ietro⁷⁸, una donna non ebr., dunque, forse la medesima straniera contro la quale, a motivo della sua discendenza non israelitica, avranno modo di mormorare i suoi fratelli Miriam e Aronne, secondo il passo di Nm 12 già citato⁷⁹, e che una tradizione tardiva e non univocamente attestata nella Bibbia ebr.⁸⁰ descrive come ripudiata da Mosè all'indomani dell'uscita dall'Egitto, perché egli stesso ottemperasse alle leggi

⁷⁵ Es 2,11-15.

⁷⁶ La localizzazione dell'area non è univoca: Madian si può situare in Arabia, a sud di Edom, a est del golfo di Aqaba, dove ancora oggi una tradizione folklorica araba conserva memoria di un soggiorno di Mosè; in alternativa e più plausibilmente, in riferimento a 1Re 11,18, ove si descrive il percorso di un principe di Edom, che passa pure per Madian, si può collocare il luogo nella penisola del Sinai, a est del deserto di Paran, nell'area in cui Dio si rivelò a Mosè anche dopo, per consegnargli le dieci parole. Per la geografia bibl., si veda KASWALDER 2010.

⁷⁷ Il racconto della vocazione di Mosè è contenuto nel terzo capitolo dell'Esodo.

⁷⁸ Il nome del suocero di Mosè non è univoco nella Bibbia e ciò tradisce l'esistenza di tradizioni diverse, poi armonizzate: in Es 2,18, nel contesto del racconto del matrimonio di Mosè, egli si chiama Reuel, ma già in Es 3,1 e poi ancora in Es 4,18 e Es 18,1 è tramandato per lui il nome Ietro, che diventa Obab in Nm 10, 29 e Gdc 1,16 e 4,11. Nel passo di Numeri questo Obab è detto figlio di Reuel, il madianita, e nel luogo di Giudici è invece definito kenita. I testi sono dunque d'accordo solo su due punti: che si tratti di un non ebr., estraneo alle discendenze del popolo eletto, e per di più di un sacerdote pagano, dedito a culti diversi da quello israelitico per il Dio di Abramo.

⁷⁹ Qui la donna è definita kushita, cioè etiope. La questione ha creato non pochi problemi interpretativi: sulla scorta di Ab 3,7, ove Kushan è nominato insieme a Madian, si è ritenuto che si tratti di una variante per madianita, sì da armonizzare le due tradizioni di Es 2,16-21 e di Nm 12,1.

⁸⁰ Il ripudio è attestato da una notizia erratica contenuta in Es 18,2-3a, dove si afferma che "Ietro, suocero di Mosè, prese con sé Zippora, moglie di Mosè, dopo che questi gliela aveva rimandata, e i suoi due figli"; l'intero contesto, che è quello dell'istituzione dei Giudici, sembra tuttavia ignorare questo ripudio e anzi Ietro si comporta nei confronti del genero proprio come un suocero saggio, capace di fornire utili consigli per l'amministrazione e per il governo.

contro i matrimoni interetnici la cui istituzione era attribuita direttamente a lui dalla tradizione sacerdotale postesilica.

L'incontro tra Mosè e le figlie di Ietro avviene presso un pozzo, secondo la più genuina tradizione bibl., e qui ancora una volta il giovane ebreo si manifesta come un nemico di ogni ingiustizia e salvatore degli inermi⁸¹, dato che salva le sette giovani, giunte per attingere acqua e abbeverare il gregge del padre, dall'aggressione di alcuni pastori, che le avevano cacciate per servirsi a loro volta dell'acqua. Per ringraziarlo di questo atto di generosità, il loro padre invita Mosè in casa sua e gli concede in moglie una delle sue figlie, Zippora, che gli genera due figli, il primogenito Gherson⁸² e il secondogenito, Eliezer⁸³.

Durante l'infanzia di Gherson, Zippora si rende responsabile di un'azione di grande arguzia, che consente la salvezza al marito e al bambino. Il fatto è narrato in Es 4,24-26, in una breve pericope assai difficile da inquadrare e chiaramente rimaneggiata, nell'ambito del viaggio di Mosè e della sua famiglia verso l'Egitto, dove Dio l'ha inviato come liberatore per gli Israeliti. Si narra che, nel corso del viaggio, durante la sosta notturna, "il Signore si avvicinò a lui e cercò di ucciderlo. Allora Zippora prese una selce e tagliò il prepuzio del proprio figlio, toccò i piedi di lui e disse: Sposo di sangue sei tu per me. E si allontanò da lui". Non è chiaro nel testo soprattutto a chi si riferiscano i pronomi maschili, se a Mosè, come parrebbe inizialmente, o a Gherson, di cui si parla poco dopo. Tralasciando ogni aspetto sintattico e lessicale, ambientale e contestuale, su cui andrebbe approfondita la questione, ma che esulano da questo studio, è interessante come alla donna straniera, moglie di Mosè e madre di Gherson, si attribuisca il ruolo centrale di circoncidere il bambino e di salvare la vita dei personaggi maschili a lei legati da vincoli di sangue, marito e figlio. Indipendentemente dalla sua dimensione di estraneità all'etnia del popolo eletto, e anzi forse proprio in ragione di questa, che le consente maggiore libertà nel trattare con Dio e con il sacro, Zippora, in qualità di moglie e di madre, si aggiunge alle donne salvifiche della storia mosaica, peraltro attraverso una delle azioni più simboliche della storia di Israele, la circoncisione di tutti i figli maschi⁸⁴ cui si aggiunge qui, *in nuce*, anche la consacrazione di tutti i primogeniti.

⁸¹ Le prime azioni di Mosè a favore dei deboli sono narrate in Es 2,11-15, laddove egli uccide prima un egiziano per difendere uno degli ebrei vessato dalla schiavitù, poi interviene in una rissa tra due ebrei.

⁸² Fatti narrati in Es 2,16-22. Il nome Gherson è qui giustificato etimologicamente in quanto Mosè era stato ospite nel paese straniero (Es 2,22); c'è da dire però che è anche il nome di uno dei suoi antenati, citato nelle genealogie levitiche relative alla famiglia di Mosè come fratello del padre di suo padre, per cui cf. l'intero capitolo 6 del I libro delle Cronache e 1Chr 15,7. Circa il primogenito di Mosè, cf., con la stessa etimologia del nome, Es 18,3, oltre che Gdc 18,30, 1Chr 23,15-16 e 1Chr 26,24.

⁸³ Il nome di questo bambino, che ricorre per altri personaggi minori della storia d'Israele, e è attestato in particolare per figure di rango sacerdotale (1Ch 15,24; Esdra 10,18. 23), è citato in Es 18,4 e l'etimologia del nome è spiegata "perché il Dio di mio padre è venuto in mio aiuto e mi ha liberato dalla spada del Faraone". Il secondogenito di Mosè, Eliezer, ebbe un solo figlio e la sua discendenza è citata in 1Chr 23,17. 26,25. I nomi dei due figli di Mosè sono ancora tramandati congiuntamente in 1Chr 23,15. I testi sono concordi su questa discendenza, attestata in diversi luoghi delle Scritture, indipendentemente dal fatto che non ci sia mai notizia, nella Bibbia, della nascita di Eliezer, il quale però sembra esistere già all'inizio del viaggio di Mosè verso l'Egitto (Es 4,20), ove si dice che egli prese con sé "la moglie e i figli", anziché l'unico figlio Gherson di cui la Bibbia ha dato notizia fin lì.

⁸⁴ Il passo di Es 4,24-26 si chiude con una notizia eziologica, che sembra rendere ragione del detto per cui, a proposito della circoncisione, si usa parlare di "sposo di sangue". È interessante notare qui, nel

2.2 La sapienza sponsale: valenze e teologie matrimoniali nei racconti di sapienza femminile

Nei racconti fin qui esaminati, con accenti chiari, la saggezza della donna si configura inequivocabilmente capace di realizzare la salvezza per sé e per il gruppo umano in cui opera più da vicino, indipendentemente dall'intelligenza dell'uomo cui fornisce supporto, sia il marito, il padre, il fratello o il figlio: si tratta di una sapienza femm. salvifica, capace di sostenere la vita e le attività maschili, che, come s'è visto, si rintraccia spesso nell'AT ed è riconosciuta alla donna nei diversi ruoli che può ricoprire all'interno della famiglia e specialmente in quanto moglie e compagna buona dell'uomo.

La donna che agisce con sapienza è presentata dunque assai spesso nella Bibbia soprattutto quale sposa assennata, fedele al marito e capace di fornirgli supporto e sostegno, secondo il volere stesso di Dio, espresso già al principio della Torah, in Gen 2,18-24: la dimensione della sponsalità, che vincola i componenti della coppia al reciproco aiuto, si presenta più volte tra le caratteristiche puntuali delle figure femm. di carattere sapienziale presenti nella Bibbia e ricorre quasi come un *topos*, che consente di inquadrare la sapienza muliebre nel contesto della famiglia israelitica e nella dimensione della reciproca fedeltà. Del resto, come è noto ed è stato sottolineato, carattere sapienziale precipuo è rimanere fedeli all'alleanza di Dio, che si esprime nel mondo degli uomini con il camminare alla sua presenza, essere integro e compiere ciò che è buono agli occhi del Creatore⁸⁵. A tale fedeltà concorre in maniera fortissima la compagna della vita, la sposa della giovinezza, capace di affiancare l'uomo e rafforzare la sua fede: a lei, non a caso, l'ultimo profeta dell'AT, Malachia, assegna l'appellativo di "donna del patto", אִשְׁתַּ בְּרִית, e lo affianca a quello di הַבֵּרֶת, *haberet*⁸⁶. Il sostantivo femm. di *haber*, "compagno", si configura come *hapax legomenon* e rappresenta una scelta lessicale assai interessante se si nota che il termine, per la via del suffisso di genere femm., recupera proprio consonanti e fonemi fondamentali del sostantivo בְּרִית *berit*, "patto", richiamato esplicitamente subito dopo, con evidente allusione lessicale, per sottolineare la dimensione sacrale della sponsalità, segno e figura dell'elezione divina e dell'opzione monoteistica espressa dall'alleanza di Dio con Abramo.

Le scritture ebr. individuano dunque assai precocemente una continuità forte tra monoteismo e monogamia e la riflessione sapienziale delinea assai chiaramente questo concetto, nel momento in cui la riflessione israelitica vi approda definitivamente⁸⁷, sottolineando come la donna, moglie e madre, sia parte integrante del patto con Dio, per quanti hanno responsabilità sacerdotali prima e poi per il popolo tutto, e assegnando sovente alla figura femm. un ruolo centrale perchè il patto possa essere mantenuto e perchè il progetto di Dio finalizzato alla realizzazione delle promesse fatte ad Abramo possa essere condotto a compimento.

In questo ampio contesto di sapienza femm., materna, sponsale e filiale insieme, si inserisce l'ultima donna che qui esaminiamo, straniera e sposa di Davide.

contempo, come non si conservi alcun giudizio nei confronti della donna non ebr., che in Es 18 risulta invece addirittura ripudiata da Mosè.

⁸⁵ PALADINO 2013: 208-209.

⁸⁶ MI 2,14.

⁸⁷ PALADINO 2012b, in particolare 93ss.

2.3 Abigail “la profetessa” nelle storie di Davide: un racconto paradigmatico sulla sapienza femminile e sponsale

Protagonista di un racconto significativo nel contesto delle storie di Davide, Abigail, riconosciuta nel Talmud (*Megilah* 14a) tra le sette profetesse operanti nell'AT, incarna una delle declinazioni più interessanti dell'istanza sapienziale espressa al femm. e consente di delineare taluni schemi di comportamento e talune costanti che ricorrono sovente nelle figure di donne sapienti e sagge descritte nell'AT.

I fatti sono raccontati al capitolo 25 di 1Samuele e si ambientano presso Maon, nel deserto di Paran, specificamente nell'area di Carmel, una città della Giudea che si trovava poco a sud di Hebron⁸⁸, già menzionata in Gs 15,55 come una delle città della tribù di Giuda situate sulle montagne, e in 1Sam 15,12 come il luogo in cui Saul si era recato, all'indomani della vittoria contro gli Amaleciti, e si era costruito un trofeo⁸⁹.

Secondo 1Sam 25, Davide giunge nell'area di Paran e di Maon subito dopo la morte del profeta Samuele e il seppellimento di questi presso la sua casa di Rama; qui si imbatte, come è noto, in un ricco Calebite, che si rifiuta di riconoscerli gli onori dovuti e anzi insinua la slealtà del giovane betlemita, che vive in condizioni di nomadismo insieme a uomini forti e valenti, nei confronti di Saul, suo signore⁹⁰. Ne discende prevedibilmente l'ira del figlio di Iesse, che si muove insieme ai suoi quattrocento uomini contro il Calebite, con intenzioni bellicose.

A scongiurare un attacco sanguinoso è la moglie dell'uomo, Abigail, definita nel testo “donna di buon senso e di bell'aspetto”⁹¹, mentre il marito era brutale e cattivo⁹².

Già il nome proprio attribuito al personaggio femm. in esame⁹³ presenta una etimologia assai eloquente: significa infatti “mio padre è gioia, si rallegra”, e viene quasi esplicitamente a delineare una dimensione capitale della Bibbia ebr., che abbiamo rintracciato nelle donne fin qui esaminate, tutte inquadrare nella storia preesilica, e che troverà ampio spazio pure nei libri propriamente sapienziali del TaNaK: la convinzione

⁸⁸ Per la geografia della Terra Promessa cf. ancora KASWALDER 2010.

⁸⁹ Il passo è controverso e presenta differenti declinazioni in TM e in LXX, ma sembra avere a che fare, almeno nella versione ebr., con la tracotanza di Saul, lamentata e condannata dalla stessa parola del Signore rivolta a Samuele in 1Sam 15,10. Di lì a poco, infatti, è descritta l'unzione di Davide nella casa di suo padre (1Sam 16,1-13) e cominciano le storie del Betlemita, che si protraggono per tutto il I libro di Samuele e culminano, all'indomani della morte di Saul, nella definitiva consacrazione del figlio di Iesse a re di Giuda (2Sam 2).

⁹⁰ 1Sam 25,10-11.

⁹¹ La locuzione è traduzione letterale di quanto contenuto nel testo ebr. masoretico, che qui recita אִשָּׁה טוֹבַת-שֵׁקֶל וְיִפְתַּח הָאָר (i due aggettivi *job* e *yapeh*, “buono” e “bello”, sono direttamente concordati al femm. con i due attributi della donna, entrambi espressi con sostantivi femm., rispettivamente *šekel* e *to'ar*, “senno” e “apparenza fisica”; in gr. si legge ἀγαθή συνέσει καὶ καλὴ τῶ εἶδει, con concordanza dei due aggettivi ἀγαθός e καλός direttamente al sostantivo γυνή, riferimento grammaticale alla donna e indicazione delle due virtù in dativo di limitazione. Quasi nullo è evidentemente lo scarto semantico tra le due versioni antiche, mentre è da rilevare, nel gr., la resa con gli aggettivi che evocano il valore filosofico e etico della καλοκάγαθία. Sul tema cf. anche sopra, circa Mosè e la sua “bellezza”.

⁹² 1Sam 25,3.

⁹³ Il nome Abigail identifica nella Bibbia, oltre alla donna protagonista di questa storia, anche una delle due figlie di Iesse, sorelle di Davide e dei suoi fratelli, citate in 2Sam 17,25 e 1Chr 2,16-17. L'altra sorella di Davide, secondo i testi citati, si chiamava Zerua, Saruia secondo la trascrizione gr.

che a livello concettuale riconosce sempre, nella donna saggia, la vera gioia degli uomini della sua casa, siano essi individuabili nel genitore, nei fratelli, nel marito e nei figli⁹⁴. Abigail si presenta dunque, fin dal primo momento, come donna sapiente, perchè tale la consacra il suo nome e tale la descrive il testo fin dal momento della sua presentazione: la Bibbia ebr., anzi, le attribuisce una specifica caratteristica sapienziale, quella delineata dal sostantivo *śekel*, che descrive la perspicacia, il senno e la capacità di comprendere e di affrontare un problema, individuandone chiaramente le radici e la possibile soluzione⁹⁵.

A confermare i lineamenti fin qui descritti e la valenza paradigmatica delle doti riconosciute al personaggio femm. in esame è la versione gr., che rende qui *śekel* con *sunesis*, termine che ricorre più di 100 volte nell'AT gr. e traduce nei differenti contesti non un unico lemma, ma diversi sostantivi ebr. che hanno a che fare con l'ambito sapienziale, compresa tra questi anche, in più di un'occorrenza, la parola *hokmâ*, che è quella che più esplicitamente connota, nel testo masoretico, la sapienza e il campo semantico ad essa afferente, nel suo complesso⁹⁶.

Ad Abigail, dopo il passo falso del marito, si rivolge direttamente uno dei servi del Calebite, senza passare per il suo stolto padrone: evidentemente, come peraltro egli stesso dichiara, questo servo conosce bene sia l'uomo che la donna per il fatto che lavora per loro, e sa che tra i due l'unica in grado di risolvere la questione è Abigail, la saggia, moglie di un marito insipiente⁹⁷.

La donna si comporta come sperato, e lo fa senza mettere al corrente lo sposo, manifestando dunque la medesima autonomia di giudizio e di iniziativa rispetto al consorte già esaminata e commentata a proposito di Yael e Zippora, che peraltro condividono con Abigail l'iniziale estraneità al popolo ebr. Per ordine della donna i nomadi sono beneficiati con doni di ogni genere ed ella in persona si reca incontro a Davide, infuriato per aver ricevuto dal Calebite "male per bene"⁹⁸, e già in moto contro di lui, per onorarlo e scusarsi a nome della sua casa. Scesa in fretta dall'asino e prostratasi dinanzi al giovane betlemite, Abigail chiede che il suo interlocutore non faccia caso "a quell'uomo cattivo che è Nabal, perchè egli è come il suo nome: stolto (*nabal*) si chiama e stoltezza (*n^ebalâ*) è in lui"⁹⁹.

2.4 Abigail e Nabal: riflessioni lessicali su sapienza e stoltezza

Nella dinamica dei fatti Abigail riconosce evidentemente a se stessa un ruolo di controllo e di supervisione, che la rende in grado di vigilare su eventuali intemperanze e leggerezze del marito, notoriamente poco assennato. Nel caso in esame, d'altra parte, lo stesso testo ci rivela che anche il ricco proprietario, esattamente come sua moglie, ha un

⁹⁴ Cf. e.g. Ps 128; Prv 31,10-31. Sono passi che si caratterizzano per una forte coloritura sapienziale e che teorizzano in chiave concettuale quanto espresso nella Torah e nei libri storici attraverso racconti paradigmatici ed eventi esemplari, secondo uno schema tipico di tutto l'AT, in relazione alla necessità di fondare regole di comportamento, abitudini e valori condivisi.

⁹⁵ A proposito della valenza del sostantivo nella Bibbia ebr. cf. PALADINO 2013: 211.

⁹⁶ Cf. ancora, a questo proposito, PALADINO 2013: 205.

⁹⁷ Cf. le parole eloquenti del servo contenute in 1Sam 25,14b-17.

⁹⁸ 1Sam 25,21.

⁹⁹ 1Sam 25,25.

nome parlante, נָבָל, Nabal, che qui è l'adozione con valenza di sostantivo proprio¹⁰⁰ di una forma aggettivale che significa "matto, insensato"¹⁰¹, secondo il valore traslato della radice ebr. da cui deriva, la quale produce in primo luogo, con medesima vocalizzazione, un verbo il cui significato originario è "avvizzire, esaurirsi", con riferimento diretto al mondo delle piante e campo semantico afferente alla vita fisica¹⁰², per traslato "crollare"¹⁰³, "soccombere, fallire", in contesti bellici¹⁰⁴ o in relazione a progetti e a missioni¹⁰⁵, "agire stoltamente", finendo per "disprezzare" ciò che è bene, in contesti prevalentemente profetici e, *lato sensu*, sapienziali¹⁰⁶. Dalla radice derivano pure tre sostantivi: il primo, *nébel*, definisce sia un recipiente per contenere liquidi, in particolare vino¹⁰⁷, sia uno strumento a corde, forse l'arpa¹⁰⁸, oggetti in qualche modo connessi con la follia umana, intesa non necessariamente in senso negativo¹⁰⁹; il secondo, *n^ebalâ*, che compare già in questo passo, descrive la stoltezza, la stupidità,

¹⁰⁰ Il nome proprio maschile Nabal, oltre che in questo capitolo di 1Samuele dove ricorre 17 volte, è attestato in 1Sam 27,3. 30,5 e 2Sam 2,2. 3,3, ove è riferito sempre al primo marito di Abigail, e non è attribuito a nessun altro personaggio della Bibbia; il che, insieme a quanto già esposto e altre note che seguiranno, fa pensare che l'intero racconto abbia una valenza metaforica e un chiaro scopo di ammaestramento, indipendentemente dai suoi fondamenti di veridicità.

¹⁰¹ Dt 32,6.21; 1Sam 25,25; 2Sam 3,33. 13,13; Gb 2,10. 30,8; Ps 14,1. 39,9. 53,2. 74,18.22; Prv 17,7.21. 30,22.32; Is 32,5-6; Ger 17,11; Ez 13,3. Si tratta complessivamente di una ventina di occorrenze, che ben caratterizzano il lemma nella sua accezione matura.

¹⁰² Ps 1,3. 37,2; Is 1,30. 24,4. 28,1.4, ove il contesto ha già a che fare con il vino, di cui si dirà oltre, e con il campo semantico della dissolutezza; Is 34,4. 40,7-8. 64,5; Ger 8,13; Ez 47,12.

¹⁰³ Gb 14,18.

¹⁰⁴ 2Sam 22,46; Ps 18,46; Is 34,4.

¹⁰⁵ Es 18,18.

¹⁰⁶ Il significato specifico di "disprezzare" è la valenza della forma *piel* del verbo, che si registra in Dt 32,15 e Ger 14,21, ove ha per oggetto Dio, roccia della salvezza, nel primo caso, e il trono della gloria di Dio nel secondo; una terza occorrenza si ha in Mi 7,6, ove soggetto dell'azione di disprezzare è il figlio, mentre oggetto è il padre, con evidente condanna da parte del profeta. L'unico contesto in cui il disprezzo cade giustamente su qualcosa di condannabile è Na 3,6, significativo passo profetico in cui è espresso un oracolo contro Ninive.

¹⁰⁷ Il lemma è attestato con questo significato in 1Sam 1,24. 10,3. 25,18; 2Sam 16,1; Gb 38,37; Is 22,24. 30,14; Ger 13,12. 48,12; Lam 4,2. Nella maggior parte di tali contesti il riferimento al vino sembra evidente; va sottolineato però che in Is 22,24 e Is 30,14 il significato è generico e il sostantivo *nébel* sta per contenitore di grandi dimensioni senza riferimento diretto al vino, mentre in Gb 38,37 l'allusione esplicita è a grandi quantità di acqua.

¹⁰⁸ Il lemma assume tale significato in 1Sam 10,5; 2Sam 6,5; 1Re 10,12; 1Chr 13,8. 15,16.20.28. 16,5. 25,1.6; 2Chr 5,12. 9,11. 20,28. 29,5; Ne 12,27; Ps 33,2. 57,9. 71,22. 81,3. 92,4. 108,3. 144,9. 150,3; Is 5,12. 14,11; Am 5,23. 6,5. In taluni di questi passi vi è un riferimento esplicito all'attività dei profeti (cf. 1Sam 10,5).

¹⁰⁹ Sia nel caso dell'otre, contenitore per il vino, ossia per la bevanda inebriante che "allietta il cuore dell'uomo" (Ps 104,15), sia nel caso dell'arpa, strumento musicale che accompagna la danza e l'espressione corporea dell'euforia (cf. solo, e.g., le danze disegnate da Miriam e dalle altre donne ebr. dopo l'attraversamento del Mar Rosso a celebrazione della nuova libertà ottenuta da Dio, in Es 15,20, su cui s'è detto), il traslato lessicale può aver tratto origine da un ragionamento metonimico, che riconduce i due oggetti a metafora della dimensione di follia che può colpire l'essere umano. Di tale follia il vino può essere in parte responsabile e l'arpa può essere strumento di accompagnamento.

intese come opposto della sapienza e tali da produrre azioni scorrette e infamanti¹¹⁰; il terzo sostantivo, infine, *n^ebelâ*, con poco dissimile vocalizzazione, definisce il morto, il cadavere, avvizzito nel corpo e nello spirito¹¹¹.

Nabal dunque, secondo quanto suggerisce l'etimologia del suo nome, è un uomo da poco, stolto e privo di sapienza¹¹²: la sua vita resta alla superficie, egli si limita a godere di quanto possiede senza riconoscerne e conservarne la fortuna; parla senza riflettere, agisce senza prevedere gli effetti delle sue azioni, si dedica alle gozzoviglie e non ha alcuna progettualità. Al suo ritorno, non a caso, Abigail lo trova impegnato in un banchetto da re: "Il suo cuore era allegro ed egli era ubriaco fradicio"¹¹³. Per tutta la notte seguente, pertanto, Nabal resta ignaro di quanto avvenuto e del pericolo che ha provocato con la sua condotta scriteriata, e solo il giorno dopo, all'apprendere gli eventi, "si tramortì nel petto e rimase come pietra"¹¹⁴. È questa quasi un'anticipazione della fine che lo attende: in quanto privo di sapienza, infatti, Nabal è destinato a soccombere, come suggerisce la stessa evoluzione semantica della radice che produce il suo nome. La sua storia si conclude miseramente proprio in ragione della sua stoltezza, e il testo ci informa che di lì a poco, nel giro di dieci giorni, "il Signore colpì Nabal ed egli morì"¹¹⁵. Tale morte è accolta con favore da Davide, che benedice il Signore per avergli fatto giustizia dell'ingiuria ricevuta da quell'uomo malvagio e per averlo trattenuto dal compiere personalmente la vendetta che aveva preparato, il che avrebbe comportato per lui la necessità di macchiarsi di una colpa; immediatamente dopo la morte del Calebite, Davide manda a dire a Abigail, per mezzo dei suoi ambasciatori, di volere prenderla in moglie e la donna, proprio in ragione del suo senno e della sua avvedutezza, diviene, come è noto, una delle spose del betlemita dal destino regale.

2.5 Il *ta'am* di Abigail: "gustare" l'esistenza, una espressione inedita di sapienza

Nel contesto narrato che, anche nel lieto fine, appare evidentemente paradigmatico e simbolico, l'uomo è espressione di massima stoltezza, mentre la donna è portatrice di una specifica sapienza, che viene descritta per la via di sostantivi non casuali. Oltre a *šekel*, di cui si è detto, in 1Sam 25,33 ad Abigail viene attribuito טַא'אָם, *ta'am*: è Davide

¹¹⁰ Gen 34,7; Dt 22,21; Gs 7,15; Gdc 19,23-24. 20,6.10; 1Sam 25,25; 2Sam 13,12; Ger 29,23; Gb 42,8; Is 9,16. 32,6, ove, come in questo passo, il sostantivo è abbinato all'aggettivo *nabal*. Il senso traslato di "infamia" viene spesso conservato nelle traduzioni moderne in quanto assai adeguato ai contesti di riferimento. In numerose di tali occorrenze il riferimento diretto è all'adulterio e alla violenza carnale.

¹¹¹ Le occorrenze si registrano nei codici del Levitico, che insistono sulle leggi di purità: Lv 5,2. 7,24. 11.8.11.24-25.27-28.35-40. 17,15. 22,8. Cf. pure Dt 14,8.21; 21,23; 28,26; Gs 8,29; 1Re 13,22.24-25.28-30; 2Re 9,37; Ps 79,2; Is 5,25. 26,19; Ger 7,33. 9,21. 16,4,18. 19,7. 26,23. 34,20. 36,30; Ez 4,14. 44,31.

¹¹² La radice *nabal*, non a caso, esprime in ebr. l'esatto contrario di *hokmâ*: cf. al proposito Dt 32,6, dove Israele è apostrofato come un popolo "stolto (*nabal*) e non sapiente (*hakam*)". Cf. pure la traduzione gr. dell'aggettivo, che è sovente ἄφρων (Ps 39,9. 53,2. 74,18.22), con eloquente uso dell'α privativo.

¹¹³ 1Sam 25,36. È il caso di sottolineare ancora una volta come il campo semantico del vino sia affine a quello della follia e della stoltezza, in quanto la bevanda inebriante, se è in grado di procurare gioia, è anche capace di annebbiare l'intelligenza e l'esercizio del buon senso.

¹¹⁴ 1Sam 25,37b.

¹¹⁵ 1Sam 25,38.

in persona che, benedicendo¹¹⁶ la donna, le riconosce “buon senso” e definisce questa specifica dote attraverso un sostantivo che in ebr. significa prima di tutto “gusto, sapore”¹¹⁷. Questa peculiare valenza semantica della radice, ben attestata nella Bibbia ebr. sia in versione verbale che nominale¹¹⁸, si conserva nelle versioni gr., ove il significato in esame viene reso preferibilmente con una radice parimenti legata al gusto, che si concretizza in versione verbale nel lemma γεύω-γεύομαι¹¹⁹, in versione nominale nel sostantivo γεῦμα¹²⁰.

Dal punto di vista concettuale, dunque, il lemma ebr. *ṭa'am* subisce un preciso slittamento semantico, che si rintraccia d'altronde in altri sistemi linguistici del mondo antico¹²¹, e dall'originario significato legato alla sensibilità gustativa viene ad assumere valenze più astratte, legate all'ordine, al criterio di azione e di comportamento¹²², al contegno¹²³ e alle decisioni¹²⁴, e pertanto più direttamente connesse alla tematica

¹¹⁶ Le parole di Davide si configurano come una vera e propria preghiera di benedizione, in quanto la lode, prima di rivolgersi a Abigail e alle sue qualità, è indirizzata direttamente a Dio che, attraverso la donna, ha protetto Davide dal compiere il male; simile è la benedizione che Davide rivolge a Dio al termine del capitolo, nel momento in cui viene a sapere della morte di Nabal, di cui si è in parte detto. Cf. al proposito PALADINO 2012a: 84-86, ove le due preghiere sono studiate specificamente.

¹¹⁷ Il gr. reca in questo specifico passo il sostantivo τρόπος quale traduzione di *ṭa'am* e allude in modo specifico alla capacità di trovare vie di uscita, strumenti di successo e soluzioni efficaci ai problemi. Si vedrà come tale scelta lessicale comporti uno slittamento concettuale, mentre altrove il sostantivo ebr. risulta reso da termini gr. che hanno maggiore continuità semantica con la radice ebr. in esame.

¹¹⁸ La radice *ṭa'am* ricorre complessivamente 24 volte nei libri canonici dell'AT in ebr.; la valenza originaria, che ha a che fare con il senso del gusto, si individua come prioritaria nei passi di Es 16,31; Nm 11,8; 1Sam 14,24.29.43; 2Sam 3,35. 19,36; Gb 6,6. 12,11. 34,3; Gn 3,7 (seconda occorrenza). In Ger 48,11, ove pure l'uso del termine afferisce alla capacità di discernere i sapori, si riconosce però già la valenza metaforica del riferimento ai sensi di gusto e olfatto, che è a fondamento degli slittamenti semantici di cui si dirà oltre.

¹¹⁹ 1Sam 14,24.29.43; 2Sam 3,35. 19,36; Gb 12,11. 34,3; Gn 3,7 (seconda occorrenza). Il verbo è usato anche in Ps 34,9 e Prv 31,18, in valenza già metaforica: “gustare” nel senso non tanto di sentire il sapore, quanto di sperimentare, provare. Per queste valenze si veda meglio oltre.

¹²⁰ Es 16,31; Nm 11,8; Gb 6,6; Ger 48,11 reca il sostantivo in significato metaforico.

¹²¹ Si pensi solo al lat. *sapere*, la cui primaria valenza ha a che fare con il gusto, e che per traslato viene a definire proprio la sapienza, intesa come capacità intellettuale. L'evoluzione semantica del concetto di gusto in ambito bibl., e il suo passaggio da un contesto sensibile al campo sapienziale e concettuale, è registrata e motivata in particolare in Giobbe, Gb 34,3, che recita: “Poiché l'orecchio valuta i discorsi, come il palato assaggia il cibo”, che è in ebr. כִּי־אָזַן מִלֵּין תִּבְחַן וְחָךְ יִשְׁעַם לְאֵכָל, mentre il gr. rende ὅτι οὗς λόγους δοκιμάζει καὶ λάρυγγς γεύεται βρώσιν. Si realizza qui una perfetta similitudine tra la capacità gustativa, tipica del palato che può sentire il sapore dei cibi, e la capacità di discernere, di comprendere e di intendere la sapienza, tipica dell'orecchio che ascolta i discorsi e può valutarli.

¹²² È il caso del passo in esame dove, come s'è detto, la versione dei LXX reca il sostantivo τρόπος quale traduzione di *ṭa'am*. Il lemma gr. qui usato, come è noto, indica letteralmente il “modo” e descrive dunque la modalità di comportamento, in questo caso dettata dal buon senso, l'equilibrio del ragionamento e delle decisioni, la discrezione e la prudenza. La resa del gr. non è quindi dissimile dalla valenza concettuale di cui s'è detto, che può assegnarsi al *śekel* riconosciuto in precedenza a Abigail dallo stesso Davide, secondo la versione del TM, reso in gr. con σύνεσις (1Sam 25,3).

¹²³ Cf. 1Sam 21,14 e Ps 34,1, dove il termine gr. che traduce *ṭa'am* è πρόσωπον, letteralmente “aspetto, volto”, e per traslato “atteggiamento, contegno”.

¹²⁴ È il caso della seconda occorrenza del lemma in Gn 3,7, ove il significato è proprio quello di decreto, legge, decisione regale. La resa in gr. omette il termine e ricorre a una perifrasi differente per esprimere il medesimo concetto veicolato dal testo ebr.

sapienziale, che si esprime in tutta la sua completezza laddove la radice definisce in modo esplicito l'intelligenza arguta, il senno che consente di comprendere il senso profondo delle cose, "il gusto" dell'esistenza¹²⁵, dote forse assegnata anche alla donna in quanto simbolicamente vicina agli ambiti della vita e della sopravvivenza, del cibo e del sostentamento¹²⁶.

Come si è già in parte osservato, molteplice e per nulla univoca è la resa in gr. della radice ebr. *ta'am* quando questa si rintraccia in passi che rimandano esplicitamente a tematiche sapienziali: per le implicazioni che assume, va segnalata in particolare la traduzione con il sostantivo gr. σύνεσις, che ricorre in Gb 12,20 e che risulta significativa perché consacra inequivocabilmente l'appartenenza del lemma ebr. alla sfera della riflessione concettuale¹²⁷. Interessante appare pure, in quest'ottica, l'occorrenza di Ps 119,66 nella versione ebr., ove il lemma *ta'am*, peraltro connotato dall'aggettivo *tob*, buono, si accompagna a דַּעַת *da'at*, con chiarissima valenza sapienziale¹²⁸, e la resa gr. privilegia, in corrispondenza dei due termini ebr., l'uso rispettivamente di παιδεία e di γνῶσις. Nel contempo, all'interno del medesimo versetto si registra l'occorrenza del verbo לָמַד – διδάσκω, con evidente coloritura concettuale e chiaro riferimento alla dimensione dell'ammaestramento e della trasmissione del sapere, aspetto che, come s'è notato altrove¹²⁹, appare prioritario e centrale nella definizione della sapienza israelitica. Si individuano dunque, nel contesto del passo in esame, gran parte delle caratteristiche che si è avuto modo di sottolineare in relazione alla *hokmâ*, nel novero della quale, come ulteriore sfaccettatura e completamento, si inserisce a pieno titolo, grazie a questa attestazione contenuta nel Salterio, la dote del *tob ta'am*, la buona disposizione individuabile nella capacità di percepire e di apprezzare "il gusto" dell'esistenza, dote niente affatto scontata, ma al contrario effetto di lungo affinamento e di paziente maturazione interiore¹³⁰.

¹²⁵ Interessante in questo senso è in particolare l'occorrenza di Ps 34,9, che recita: "Gustate e vedete che buono è il Signore: beato l'uomo che in lui si rifugia". L'espressione originale in ebr. è וְשָׂמַח בְּרֵאוּ כִּי־טוֹב יְהוָה אֲשֶׁר־י הַגְּבֵר יִחְסֶה־בּוֹ; in gr. γεύσασθε καὶ ἴδετε ὅτι χρηστὸς ὁ κύριος μακάριος ἄνθρωπος ὃς ἐλπίζει ἐπ' αὐτόν. Il verbo ebr. è *ta'am* e quello gr. è γεύομαι, ma è evidente la coloritura sapienziale, che trasfigura la valenza semantica complessiva dei lemmi e del passo tutto. Simile uso si fa di questo verbo gr. e della corrispondente radice ebr. in Prv 31,18, con minore forza icastica, ma non differente slittamento semantico.

¹²⁶ Non va dimenticato che nel contesto in esame l'intelligenza di Abigail si manifesta concretamente proprio attraverso il rifornimento di beni di consumo, e in particolare di cibo, nei confronti di Davide e dei suoi uomini: è per tale via che Abigail beneficia Davide e scongiura la vendetta di questi e l'abbattersi della collera di lui sulla sua casa.

¹²⁷ Si è già accennato alla valenza di questo termine gr., che, come detto, è usato spesso nella Bibbia gr. per tradurre le diverse parole ebr. che risultano connesse ai contesti e ai temi sapienziali.

¹²⁸ Disamina del lemma e della sua valenza capitale nei contesti sapienziali: PALADINO 2013: 206-207.

¹²⁹ PALADINO 2013: 198-199.

¹³⁰ Il passo evidenzia dunque il carattere risultativo, e non originario, del *ta'am* nella vita del buon fedele: oltre che dall'occorrenza dei due lemmi gr. relativi all'insegnamento/apprendimento, διδάσκω (insegnare) e παιδεία (educazione), che rendono rispettivamente il verbo *lamad* (apprendere, ma al piel, attestato qui, insegnare) e il sostantivo *ta'am*, tale dimensione è dichiarata dalla presenza, nel medesimo versetto, della radice della fede, intesa come affidamento completo e fondamento incommutabile, *'aman* in ebr., resa qui in gr. dal verbo πιστεύω, di cui si è avuto modo di discutere nel volume cui si fa qui seguito, circa la sua valenza in ambito sapienziale (PALADINO 2013: 209), oltre che nel presente contributo. Così recita dunque Ps 119,66: "Insegnami buon senno e conoscenza, perchè

A consacrare in modo ancora più esplicito il *ta'am* nel contesto delle doti che caratterizzano la sapienza israelitica è l'occorrenza di Prv 26,16, nella cui versione ebr. il sostantivo, che definisce il senno e l'intelligenza, si accompagna esplicitamente, nel medesimo versetto, all'aggettivo *hakam*, corradicale di *hokmā*, dall'inequivocabile significato e valenza. Ne deriva, dal punto di vista lessicale, l'interessantissima resa di *ta'am*, nella versione gr., con il raro sostantivo *πλησμονή*, corradicale del verbo *πίμπλημι*, dalla radice **πλη* che definisce la pienezza, intesa sia in senso astratto, come completezza e precisione, sia in senso concreto, come sazietà¹³¹. Ritorna qui dunque, in modo assai interessante, l'allusione al campo semantico del cibo, cui si riconduce il *ta'am* nel suo primitivo significato di "gusto", e il traduttore gr., in questo specifico contesto, dimostra una peculiare attenzione al lessico e alla resa quanto più possibile aderente al senso e alla lettera dell'ebraico, con singolare esito semantico.

2.6 Il "sapore della sapienza", il "gusto dell'intelligenza": riflessioni lessicali in contesti biblici

Lo slittamento semantico *sapore – sapienza* si rintraccia peraltro anche nella lingua gr., ove, non dissimilmente da quanto accade in lat., la radice di sale viene usata sia per definire la possibilità di insaporire i cibi, sia anche per descrivere l'intelligenza e l'arguzia: così il plurale *ἄλας* – *sales*, dal medesimo *ἄλας ἁλός* – *sal, salis*, indica invariabilmente, tanto in gr. quanto in lat., non più il sale ma, per traslato, le battute di spirito prodotte da un'intelligenza fresca e sagace. Allo stesso modo, sempre nella lingua gr., l'assenza di sapienza e di intelligenza, e dunque la follia e la stoltezza, possono trovarsi descritte con il ricorso al radicale **μωρ*, che definisce pure l'assenza di sale, e, dunque, l'insipienza. Pertanto, *μωρός* è il folle, lo stolto, e *μωρία* è la stoltezza, mentre il verbo *μωραίνω* descrive precipuamente la condizione dello stolto e, per traslato e in misura assai minoritaria, esclusivamente al passivo, anche la situazione in cui un cibo perde il sapore. Non sfugge allora, e.g., la metafora implicita nell'insegnamento gesuano contenuto in Mt 5,13, in un contesto evangelico che sottende chiaramente una sensibilità e un ambiente veterotestamentario, oltre che, come da più parti si è tentato di dimostrare, un postulabile sostrato linguistico originario in ebr. Nel passo, notissimo, Gesù paragona i suoi discepoli al sale che sarà in grado di dare sapore alla terra: *ὕμεις ἐστε τὸ ἅλας τῆς γῆς· ἐὰν δὲ τὸ ἅλας μωρανθῆ, ἐν τίνι ἄλισθήσεται*; "Voi siete il sale della terra: se il sale perde il suo sapore, in che cosa lo si

rimango fedele nei tuoi insegnamenti", che traduce l'ebraico *טוב טעם ודעה למדני כי במצותיך האמתית*, laddove il gr. rende un po' più liberamente, sostituendo all'aggettivo *job* il sostantivo *χρηστότης*, che vale "bontà, perfezione" e recitando *χρηστότητα και παιδείαν και γνώσιν διδασκόν με ὅτι ταῖς ἐντολαῖς σου ἐπίστευσα*: "Insegnami perfezione e educazione e conoscenza, perchè ho creduto nei tuoi comandamenti". Si rileva qui che la resa con *χρηστός* e corradicali, come si è sopra in parte già visto, è frequente nel gr. bibl. per esprimere le valenze dell'ebraico *job*.

¹³¹ Il contesto di Prv 26,16 è quello del parallelismo per antitesi, tipico nei Proverbi, espressione ancestrale di sapienza popolare: sono biasimati i vizi e specificamente la pigrizia e nel versetto in esame si sottolinea la stoltezza del pigro, che si crede più saggio di sette persone capaci di agire rapidamente e con efficacia. L'ebraico ha qui *הַחָכָם עָצַל בְּעֵינָיו מִשְׁבֵּעַ הַשִּׁבְעִי שְׁעָבִי*, "Saggio è il pigro ai suoi propri occhi, più di sette che si affrettano con *ta'am*"; il versetto si risolve in una traduzione gr. alquanto rielaborata, ma particolarmente interessante ai nostri scopi: *σοφώτερος ἑαυτῷ φαίνεται τοῦ ἐν πλησμονῇ ἀποκομίζοντος ἀγγελίαν*, che vale: "Il pigro appare a sé stesso più saggio di colui che riporta una notizia con pienezza".

renderà salato?”. Assai eloquentemente, il verbo che qui descrive la perdita di sapore è proprio μωραίνω, che evoca il contesto della stoltezza e dell'assenza di senno e che si riconduce direttamente alle riflessioni fin qui svolte sulla continuità tra la radice del gusto e quella del senno e della sapienza. Mentre chiama in causa il sale, con le valenze molteplici che esso aveva nella vita delle società antiche, Gesù invita dunque esplicitamente i suoi discepoli a essere “la sapienza del mondo”, capace di guidarne e orientarne le scelte.

Nell'ambito della riflessione sul *ta'am* e in relazione al tema precipuo di questo studio, risulta infine assai interessante l'occorrenza di Prv 11,22, ove si biasima duramente la futilità di una donna priva di *ta'am*. Il motto ebr. qui contenuto recita testualmente: “Come un anello d'oro al muso di un maiale, così è una donna bella che si allontana dal *ta'am*”, נָנִים זָהָב בְּאַף חֲזִיר יָפָה וְסָרְתָ טַעַם, reso in gr. con differente struttura sintattica, “come un anello al naso di un maiale, così è la bellezza per una donna stolta”, ὡςπερ ἐνώτιον ἐν ῥινὶ ὑός οὕτως γυναικὶ κακόφρωνι κάλλος. La valenza lessicale e il senso complessivo del passo restano i medesimi in entrambe le versioni: importante risulta, in particolare, la scelta dell'aggettivo κακόφρων, “di cattivo cervello, stolto”, dalla fortissima coloritura sapienziale in definizione negativa, adoperato per rendere la locuzione וְסָרְתָ טַעַם, “che si allontana dal *ta'am*”.

L'aggettivo κακόφρων, che qui compare, e l'aggettivo μωρός, di cui s'è detto, rappresentano altrettante possibilità di descrivere l'opposto del saggio, il corrispondente in negativo di colui che possiede il senno e l'intelligenza: ancora nel Vangelo di Matteo, significativo per le ragioni sopra esposte, all'interno della parabola narrata al capitolo 25, l'aggettivo μωρός è applicato all'insipienza femm., e μωραὶ sono definite le cinque vergini che sono sorprese, all'arrivo dello sposo, prive dell'olio necessario, perchè non ne hanno preso abbastanza per alimentare le lampade in caso di ritardo della persona attesa e che per questo rimangono escluse dal banchetto nuziale; a queste cinque vergini stolte, prive di senno, si oppongono le cinque vergini sagge, prudenti e previdenti, che hanno portato con sé l'olio di riserva e che il Vangelo definisce φρόνιμοι. Ricorre qui la radice della φρόνησις, la stessa che si rintraccia negli aggettivi negativi ἄφρων, di cui s'è detto a proposito di Nabal, e κακόφρων, radice concettuale che descive una dimensione dell'intelligenza capace di cogliere la contingenza e l'importanza dei momenti, e in grado pertanto di opporsi alla stoltezza; tale dimensione è espressione precipua della sapienza ebr., soprattutto nella sua elaborazione più tardiva, espressa dall'autore del Qoelet¹³². Essa si concretizza anche nel *ta'am*, con l'accezione che qui si è delineata, con termine gr. nella φρόνησις, che non a caso è attribuita, nel passo evangelico in esame, proprio alle donne: i contesti, come è evidente, si incrociano, e la dimensione lessicale soccorre nel delineare tutta una sensibilità peculiare in relazione alle tematiche sapienziali. Appare d'altra parte evidente, soprattutto attraverso l'ultima occorrenza veterotestamentaria esaminata, quale relazione e quali legami la sensibilità bibl. riconosca tra lo specifico aspetto della sapienza descritto attraverso il *ta'am* e la dimensione del femm., che nel citato passo dei Proverbi risulta depauperata e meno significativa, anzi sommamente indegna, a tal punto da essere paragonata al maiale, l'animale impuro per eccellenza, se non è abbellita della specifica dote del “gusto”, senno buono che discerne l'esistenza.

¹³² Cf., e.g., Qo 3. PALADINO 2013: 238-239.

3. Conclusioni

La riflessione qui svolta mostra alcuni caratteri peculiari della sapienza femm. nella sensibilità bibl.: nel contesto della famiglia, degli affetti e della comunità tutta, in primo luogo in quanto madre e moglie assennata, prima ancora che come figlia del popolo, la donna manifesta nelle Scritture sacre degli Ebrei, e anche nei testi post-testamentari, una sapienza *previdente e premurosa*, in grado di scrutare gli eventi, di cogliere il senso del contingente e di “gustare” l'esistenza. Sono queste alcune dimensioni caratterizzanti la sapienza muliebre, che non a caso, in quanto capace di guardare nelle pieghe della storia e dominare le leggi del tempo e della vita, si esprime precipuamente nel profetismo arcaico, attraverso figure imponenti e forse fin troppo ridimensionate dalla tradizione finale del testo, di profetesse sapienti, compagne buone e fedeli di uomini straordinari, che ne hanno affiancato il percorso personale, privato e pubblico, politico e istituzionale, e che hanno segnato con la loro delicata e insieme insostituibile presenza momenti capitali della storia ebr. Di queste donne, accomunate in gran parte dal dono della profezia, a esse riconosciuto inequivocabilmente nella Bibbia e/o nei testi ebr. postbiblici, e pertanto messe qui a confronto con la figura capitale di Mosè, modello del profetismo ebr. di ogni tempo, quando non direttamente legate a lui da vincoli di parentela diretta o indiretta, si è osservata la parabola storica e approfondito lo spessore concettuale, cogliendo l'opportunità per indagare ancora più a fondo, e anche in chiave intertestuale, il lessico sapienziale della Bibbia, già esaminato nel volume da cui questo studio prende le mosse, e individuando la continuità tra talune versioni antiche, sovente foriere di indicazioni importanti sulle valenze concettuali celate nelle scelte lessicali.

Uno spazio importante, circa lo studio lessicale, si è riservato alla radice ebr. del *ta'am*, in quanto assegnato come dote sapienziale a una delle donne bibliche riconosciute come profetesse nel Talmud Babilonese: si tratta di una declinazione peculiare della sapienza israelitica, e in particolare di quella femm., che riconduce alla prolificissima metafora linguistica sottesa alla continuità lessicale di sapore e sapienza, comune a numerose lingue antiche.

Bibliografia

- ACKERMAN 1975 = J. S. ACKERMAN, "Prophecy and Warfare in Early Israel: a Study of the Deborah-Barak Story", *BASOR* 220, 1975: 5-13.
- ACKERMAN 2002 = S. ACKERMAN, "Why is Miriam also Among the Prophets? (And is Zipporah Among the Priests?)", *JB* 121/1, 2002: 47-80.
- ANDERSON 1987 = B. W. ANDERSON, "The Song of Miriam Poetically and Theologically Considered, Direction in Biblical Hebrew Poetry", *JSOT*, SS 40, 1987: 285-286.
- BOTTERWECK – RINGGREN – FABRY 1973 = G. J. BOTTERWECK – H. RINGGREN – H. J. FABRY, (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Stuttgart 1973ss.
- BRUEGGEMANN 1987 = W. BRUEGGEMANN, "A Response to The Song of Miriam by B. Anderson", *JSOT*, SS 40, 1987: 297-302.
- BURNS 1987 = R. J. BURNS, *Has the Lord Indeed Spoken Only Through Moses? A Study of the Biblical Portrait of Miriam* (SBL, Diss. S., 84), Atlanta 1987.
- CAGNI 1995 = L. CAGNI, *Le profezie di Mari*, Brescia 1995.
- CALDUCH-BENAGES – VERMEYLEN 1999 = N. CALDUCH-BENAGES – J. VERMEYLEN (eds.), *Treasures of Wisdom: Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom. Festschrift M. Gilbert* (BETL 143), Leuven 1999.
- CARFORA – CATTANEO 2007 = A. CARFORA – E. CATTANEO (edd.), *Profeti e profezie. Figure profetiche nel Cristianesimo del II secolo*, Trapani 2007.
- CHIRASSI COLOMBO – SEPPILLI 1999 = I. CHIRASSI COLOMBO – T. SEPPILLI (edd.), *Sibille e linguaggi oracolari. Mito Storia Tradizione*, Pisa / Roma 1999.
- COLLINS 1974 = J. J. COLLINS, *The Sybilline Oracles of Egyptian Judaism*, Missoula 1974.
- DURAND 1988 = J.-M. DURAND, *Archives épistolaires de Mari* I.1 (ARM 26/1), Paris 1988.
- FAGER 1994 = J. A. FAGER, "Miriam and Deborah", *The Bible Today* 32, 1994: 359-363.
- FLEMING 1993a = D. FLEMING, "Nābû and munabbîātu: Two New Syrian Religious Personnel", *JAOS* 113, 1993: 175-184.
- FLEMING 1993b = D. FLEMING, "The Etymological Origins of the Hebrew nābî'. The One Who Invokes God", *CQB* 55, 1993: 217-224.
- FLOYD – HAAK 2006 = M. H. FLOYD – R. D. HAAK (eds.), *Prophets, Prophecy, and Prophetic Texts in Second Temple Judaism* (LHB OTS 427), New York / London 2006.
- GRABBE 1995 = L. L. GRABBE, *Priests, Prophets, Diviners, Sages. A Socio-Historical Study of Religious Specialists in Ancient Israel*, Valley Forge, PA, 1995.
- HALPERN 1988 = B. HALPERN, *The First Historians: the Hebrew Bible and History*, S. Francisco 1988.
- HUEHNERGARD 1999 = J. HUEHNERGARD, "On the Etymology and Meaning of Hebrew nabi'", *ErIsr* 26, 1999 (F. M. Cross Volume): 88*-93*.
- JASSEN 2007 = A. P. JASSEN, *Mediating the Divine. Prophecy and Revelation in the Dead Sea Scrolls and Second Temple Judaism* (StTDJ 68), Leiden 2007.
- KAISER 2004 = O. KAISER, "Die Sibyllinischen Orakel und das Echo biblischer Ethik und Prophetie in ihrem Dritten Buch", in *Schriftprophetie. Festschrift für Jörg Jeremais zum 65. Geburtstag*, Kevelaer / Neukirchen-Vluyn 2004: 381-400.
- KALTNER – STULMAN 2004 = J. KALTNER - L. STULMAN (eds.), *Inspired Speech: Prophecy in the Ancient Near East. Essays in Honor of Herbert B. Huffmon* (JSOT SS 378), London 2004.
- KASWALDER 2010 = P. A. KASWALDER, *La terra della promessa. Elementi di geografia biblica* (SBF Collectio minor 44), Jerusalem / Milano 2010.
- MAUER – MAGEN 1987 = G. MAUER – U. MAGEN (Hg.), *Ad bene et fideliter seminandum. Festgabe für Karlheinz Deller zum 21. Februar 1987* (AOAT 220), Kevelaer / Neukirchen-Vluyn 1988.
- MERLO 2009 = P. MERLO, "Il profetismo nel Vicino Oriente Antico. Panoramica di un fenomeno e difficoltà comparative", *RSB* 21, 2009: 55-84.
- MORO 2011 = C. MORO, *I Sandali di Mosè. Storia di una tradizione ebraica*, Brescia 2011.

- NICCACCI 1986 = A. NICCACCI, "Sullo sfondo egiziano di Esodo 1-15", *Liber Annuus* 36, 1986: 7-43.
- NICCACCI 1999 = A. NICCACCI, "Wisdom as Woman, Wisdom and Man, Wisdom and God", in CALDUCH-BENAGES – VERMEYLEN 1999: 369-385.
- NICCACCI 2007 = A. NICCACCI, "Il libro del profeta Michea", *Liber Annuus* 57, 2007: 83-161.
- NISSINEN 2000 = M. NISSINEN (ed.), *Prophecy in Its Ancient Near Eastern Context. Mesopotamian, Biblical, and Arabian Perspectives* (SBL SymS 13), Atlanta 2000.
- NISSINEN 2003 = M. NISSINEN, *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East* (SBL.WAW 12), Atlanta 2003.
- NISSINEN 2004 = M. NISSINEN, "What is Prophecy? An Ancient Near Eastern Perspective", in KALTNER – STULMAN 2004: 17-37.
- PALADINO 2012a = L. C. PALADINO, *Dire bene di Dio, dire bene dell'uomo. Le preghiere di Benedizione nel Pentateuco e nei Libri Storici dell'Antico Testamento: un confronto tra le versioni antiche (TM-LXX)*, Napoli 2012.
- PALADINO 2012b = L. C. PALADINO, *Tutelare l'identità. Studi storico-filologici sulle versioni antiche della Bibbia (TM-LXX)*, Lecce / Brescia 2012.
- PALADINO 2013 = L. C. PALADINO, "La Sapienza nei testi biblici", in A. ERCOLANI – P. XELLA (edd.), *La Sapienza nel Vicino Oriente e nel Mediterraneo Antichi*, Roma 2013: 197-249.
- PETERSEN 2000 = D. L. PETERSEN, "Defining Prophecy and Prophetic Literature", in NISSINEN 2000: 33-44.
- SCAIOLA 2012 = D. SCAIOLA, *Attorno alla profezia. Alcune sorprendenti figure*, Assisi 2012.
- SFAMENI GASPARRO 2002 = G. SFAMENI GASPARRO, *Oracoli Profeti Sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo antico*, Roma 2002.
- SKA 1998 = J. L. SKA, *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia*, Bologna 1998.
- STÖKL – CARVALHO 2013 = J. STÖKL – C. L. CARVALHO (eds.), *Prophets Male and Female: Gender and Prophecy in the Hebrew Bible, the Eastern Mediterranean, and the Ancient Near East*, Atlanta 2013.
- WEIPPERT 1988 = M. WEIPPERT, *Aspekte israelitischer Prophetie im Lichte verwandter Erscheinungen des Alten Orients*, in MAUER – MAGEN 1987: 287-319.
- WELLHAUSEN 1905 = J. WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin⁶ 1905.

